

Скутин Антон Сергеевич

СОСТОЯНИЕ АБСОЛЮТНОЙ (УНИВЕРСАЛЬНОЙ) ЭТИЧЕСКОЙ РАСПОЛОЖЕННОСТИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Э. ГУССЕРЛЯ

В работе исследуется вопрос о состоянии универсальной этической расположенности. Проблема рассматривается в ракурсе аксиом кантианской деонтологии и учения об этике доброй (автономной) воли, которые реализуются исключительно благодаря практическому разуму как гносеологической позиции, различающей сущностную связь-единство феноменального и ноуменального миров и, соответственно, в ракурсе гуссерлианской интенциональности аподиктического разума, предполагающего виртуозное владение методом трансцендентально-феноменологической редукции. Постулируется аподиктическая значимость соучастия в бодрствующей коммуникативности, благодаря которой происходит непрерывный процесс взаимоактуализации, пробуждающей демиургическую (творческую, этическую) сущность человека.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/1-1/50.html

Источник

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

Тамбов: Грамота, 2014. № 1 (39): в 2-х ч. Ч. I. С. 195-205. ISSN 1997-292X.

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

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/1-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

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

CHINA GEO-STRATEGY AND RUSSIA POSITIONING

Sirota Naum Mikhailovich, Doctor in Political Sciences, Professor
Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation
sirotanm@mail.ru

The geo-political aspects of China "rise" strategy and the perspectives of new bipolarity (USA – PRC) appearance are analyzed in the article. Assessments and prognoses concerning China possible role in the globalizing world that exist in expert community are considered. The authorial view of China home and foreign geo-policy main vectors is stated. Russia modernization categoricity as the condition of its status support as one of the polycentric world power centres is shown in the context of the PRC geo-strategy.

Key words and phrases: China; Russia; geo-strategy; geo-political priority; superpower; bipolarity; "soft power".

УДК 165.62; 17.0

Философские науки

В работе исследуется вопрос о состоянии универсальной этической расположенности. Проблема рассматривается в ракурсе аксиом кантовской деонтологии и учения об этике доброй (автономной) воли, которые реализуются исключительно благодаря практическому разуму как гносеологической позиции, различающей сущностную связь-единство феноменального и ноуменального миров и, соответственно, в ракурсе гуссерлианской интенциональности аподиктического разума, предполагающего виртуозное владение методом трансцендентально-феноменологической редукции. Постулируется аподиктическая значимость соучастия в бодрствующей коммуникативности, благодаря которой происходит непрерывный процесс взаимоактуализации, пробуждающей демиургическую (творческую, этическую) сущность человека.

Ключевые слова и фразы: абсолютная этическая расположенность; трансцендентальная философия; автономия и гетерономия; субъективность; самосознание; разум; редукция; естественная и феноменологическая установка сознания; интенциональность; бодрствующая коммуникативность; взаимоактуализация.

Скутин Антон Сергеевич

Тюменский государственный нефтегазовый университет
a_s_skutin@mail.ru

**СОСТОЯНИЕ АБСОЛЮТНОЙ (УНИВЕРСАЛЬНОЙ) ЭТИЧЕСКОЙ РАСПОЛОЖЕННОСТИ
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Э. ГУССЕРЛЯ[©]**

Самосознание и сознание чужого неразрывны.

Э. Гуссерль

Постепенно структурируемая этическая наука в силу ее сущностно-праксиологической значимости и ориентированности на аподиктическое знание, а также в силу соответствующего этому знанию отношения к жизненному миру всегда занимала место животворящего ядра философии. Речь идет об этическом как смысловом центре философии, сохраняющей «великую интенцию, направленную на постоянное осуществление идеи "philosophia perennis", истинной и подлинной универсальной науки из подлинного обоснования» [5, с. 263]. Философская этика всегда была нацелена на то, чтобы помочь человеку в обретении и формировании определенной внутренней расположенности (позиции) и вытекающего на ее основе подлинно этического отношения к мирозданию. Традиционно общезначимым критерием такой расположенности являлась живая устремленность к Истине, а также Ее этическим началам. Возникающие в результате интенциональной сосредоточенности на поиске Истины отношения, как правило, предполагали в своем основании искреннее желание их соучастников помочь пробудить друг в друге связанную с Ней демиургическую сущность человека. При этом соучастники всегда стремились учитывать важность постоянного аподиктического прояснения основоположений таких отношений, в частности чистоте внутренней расположенности. В чистых, подлинно этических отношениях формировалась личность, способная воплощать должное (сущность) в сущем (факт), созидать в реальности жизненного мира и ей гармонизировать, когда в творческом взаимодействии действительно реализовывался присущий нашей изначальной природе колоссальный духовный потенциал.

Таким образом, в качестве главенствующей проблемы исследования рассматривается решение центрального для философской этики вопроса об универсальной внутренней расположенности с опорой на результаты, достигнутые И. Кантом и Э. Гуссерлем в их картезианских (устремленных к Истине) изысканиях. Исследование проблемы абсолютной этической расположенности как внутренней (автономной) позиции, сродни поиску сущности древнегреческого анамнезиса (припоминания) изначального состояния арете (изобилия, добродетели, совершенства) как процесса ученичества (пайдейя), позволяющего проявить исходно-аподиктическое знание.

Изучение выше поставленной проблемы всегда полагало в своем ракурсе постановку вопросов, связанных с самодостаточностью ученичества как непрерывной устремленности к самоосознанию, возникающей в связи с открытием внутренней сопричастности полноте сущности жизненного мира, в соприкосновении с очевидностью которой зреет целостное (по А. Швейцеру – оптимистическое) мировоззрение, глубоко осмысленное поведение ко всему происходящему. В центре внимания оказывается исследуемая проблема в ракурсе понимания позиции ученичества как естественного состояния целостной (самоосознавшей, то есть действующей из подлинного изобилия) личности, которое присуще ее внутренней жизни и является трансцендентальной (автономной) основой проявления соответствующих чистому (аподиктическому) знанию бескорыстных отношений. Ставятся вопросы о сознании ученичества, позволяющем слышать-созерцать сакральную, сокровенную, глубоко этическую сущность любых отношений, а также о том, каковы пути занятия внутренней расположенности, предполагающей соучастие жизненным (целостным) отношениям, неизбежно пробуждающим дремлющее в человеке демиургическое (творческое, этическое) начало.

В трансцендентальной философии И. Канта задача поиска сущностной рациональности (расположенности) и истолкования (отношения к) неизменного смысла жизненного мира решалась в свете самоочевидности этического как внутреннего состояния души человека. Кантианская деонтология выступила в качестве аттрактора для последующей подлинно-трансцендентальной рефлексии в поиске сущности этического. В собственном смысле то, что хотел выразить И. Кант в разрабатываемом им в течение второй половины своей жизни трансцендентализме, возникло из аподиктического предчувствия, призывающего к подлинной рефлексии в отношении проблемы субъективности сознания. Данное предчувствие выразилось в придании философом субъективности исключительной роли наделения как повседневного, так и научного мира любой возможной гносеологической и онтологической значимостью. Оно связано с обнаружением принципиальной независимости (автономии) морального сознания, расположенность которого зиждется на практическом разуме, от гетерономии внешних факторов (знания чувственных отношений) и теоретических построений (априорных форм чувственности, категорий рассудка, законов спекулятивного разума), благодаря которому фиксируется интенциональный поворот в изысканиях сущности этического. Кантианской переориентацией на самодостаточную сущность субъективности в западноевропейской философии знаменовалась попытка радикального переосмысления генезиса этоса человека, сущности этического, основоположений нравственности, разумный поиск которых становится возможным исключительно во внутренней автономии (жизни) *ego cogito*.

Затронутые И. Кантом проблемы в последующем развитии западноевропейской философии выступают в качестве одного из побудителей изысканий генезиса морали в трансцендентальной субъективности, чистом (бодрствующем) сознании, трансцендентальной intersubjectивности, что с осознанием комплекса фундаментальных пролегоменов живой философии обретает некую завершенность в классической феноменологии Э. Гуссерля, демиургический прорыв которой остался практически непонятым современниками философского гения. Прорыв феноменологической науки в философии XX века знаменуется нетрадиционным методом определения (осознания) аподиктического знания и, безусловно, выражает особое отношение к сущности этического. Феноменология нацелена исключительно на возвращение к исконно-мудрой исследовательской расположенности. Она принадлежит к конкретно-эйдетическим дисциплинам, сосредоточенным на изучении сущностей переживаний, в ее основе «лежит не абстрактно-, а конкретно-сущностное» [11, с. 298].

Э. Гуссерль исходил из того, что каждый человек обладает врожденным аподиктическим разумом, то есть разумом, интересующимся вопросами универсального порядка и ориентированным на поиск и истолкование неизменного смысла, которым этот жизненный мир обладает для всех нас до всякого философствования. Им постулируется необходимость работы на платформе сущностной рациональности, способствующей реальному (практическому) этическому преображению сознания и сопутствующему этому процессу коренной трансформации понимания многих духовных компонентов современной цивилизации. Феноменологический путь к трансцендентальной субъективности (абсолютному сознанию) [Там же, с. 302] с самого начала и до конца призван к пробуждению утраченного духа философской самоответственности и честности. Он призван возродить ясность философского «делания», «пробуждающего в человеке ответственность перед миром, самим собой и другими людьми» [Там же, с. 255], чтобы каждый последующий шаг философского мышления совершался на прочной почве, не допускающей самой незначительной необоснованности.

Попытка И. Канта в создании трансцендентальной философии явила собой одно из наиболее важных событий в ретроспективе этической проблематики в западноевропейской философии и ее переосмыслении. В ее основе лежали подхваченные философом и зачастую скептически воспринимаемые тенденции картезианского *cogito ergo sum*, поставившего под сомнение всякий путь познания мира, который прежде не признает, не считается с наличием и не исследует в качестве первоисточника внутренний мир *ego cogito*, преданность его конститутивных процессов. Впервые картезианское настроение отчетливо отразилось в «коперниканской революции», состоявшейся в сознании И. Канта уже к 1770 году, и отобразилось в его диссертационной работе «О форме и принципах чувственного и интеллигибельного миров». Данная работа явила пропедевтику к метафизике, понятой в качестве науки о принципах чистого разума, и стала первым шагом к дальнейшему осознанию того, что научное познание по своей природе выступает в качестве априорного синтеза (1787), проблема выяснения первопричин которого становится центральной в исследованиях философа. Смысл революции заключался в переосмыслении трансцендентальности, с которой в классической метафизике связывали представления о предельных основаниях бытия. Рационализм трансцендентальной философии И. Канта отталкивался от наличия *cogito*, или трансцендентальной апперцепции [10, с. 191-99, 205-206, 211, 249-250]. Он мыслил апперцепцию в качестве начального условия возможности априорного познания. Она воспринималась

им как кульминация унифицирующей и синтезирующей активности нашего мышления, по И. Канту, тождественного *cogito*, в отличие от Гуссерля, различившего естественную установку (мышление, рассудок) и трансцендентально-феноменологическую установку (чистое сознание, аподиктический разум). Чистая апперцепция предстает в качестве внеэмпирической и донаучной структуры мышления, производящей самоочевидное представление «Я мыслю» [1, с. 848], которая предпослана любой мысли и интуиции, сплетающей воедино все многообразие феноменов сознания. Свое основоположение она обретает в целостном источнике трансцендентального единства самосознания, также называемого синтетическим единством субъекта, которое следует отличать от индивидуального «Я» эмпирического субъекта. Целостность «выступает в качестве высшего принципа человеческого познания» [Там же, с. 797] и имеет объективную ценность, в то время как эмпирическое единство апперцепции, которая происходит из первой в определенных условиях *in concreto*, имеет только субъективную ценность [Там же, с. 848]. Она является основой различения и связующей платформой феноменально (сенсiblemente) и ноуменально (интеллектуально) воспринимаемого бытия мира. Феноменальность вещей (*phainesthai*) предполагает их данность так, как они являются (*uti apparent*) нашему сознанию, благодаря чему образуется феноменальная реальность. Ноуменальная реальность полагается как мир вещей в себе (*sicuti sunt*), мир непостижимых сущностей, являющихся предметным полем исследования интеллектуальной интуиции, полнота которой «доступна разве что сверхчеловеческому разуму» [Там же, с. 800]. Феномены подчинены метафеноменальной реальности ноуменального мира сущностей. Феномены состоят из ноуменального (чувственно не познаваемого) содержания и априорной формы (пространство и время чувственности, категории рассудка и законы разума), выступающей уже не в качестве тождественной какой бы то ни было онтологической структуре, но по-прежнему с нею связанной. Ноумены, прежде всего три идеи (эйдоса) практического разума, независимы от чувственных интуиций, связанных с ними категорий рассудка и чистого спекулятивного (теоретического) разума, который задает законы феноменальному бытию, структурирует «естество» природной (телесной и социокультурной) гетерономии. Трансцендентальные модусы (чувственности, рассудка, разума) сознания априорны (*a priori*). Они выступают в качестве следующих за миром внутреннего единства самосознания условий, лежащих в основе любой «познаваемости, чувственной воспринимаемости и мыслимости феноменов» [Там же, с. 790].

Таким образом, чувства, рассудок и теоретический разум у И. Канта, так или иначе, связаны с эмпирическим регионом сознания и замыкающей на природной тотальности соответствующей ему интенциональностью сознания, направленностью, сосредоточенностью сознания на положенном в нем регионе, все же оставшемся вне деонтологической рефлексии И. Канта, то есть до конца им не различенным. Хотя И. Кантом предполагалась ноуменальная предзаданность, в частности внутренней целостности самосознания, всей феноменальной реальности, когда вещь в себе выступала в качестве ноуменального субстрата феномена, мыслимого, но, тем не менее, теоретически остающегося непознаваемым. Постигание ноуменального мира сущностей, согласно И. Канту, допускалось посредством диалектического (практического) разума, выходящего за горизонты возможного опыта, с характерной исключительно для него тягой, или способностью к безусловному.

Именно с расположением практического разума, связующего феноменально-достижимую и теоретически-недостижимую ноуменальную реальности, и идеей целостности трансцендентального единства самосознания связано радикальное переосмысление этической проблематики в традиции западноевропейской философии. Они являют своего рода квинтэссенцию кантовской этики автономной (доброй) воли.

Для И. Канта очевидно, что основу нравственной обязанности «должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а в *a priori*» [9, с. 223]. Нравственное сознание в принципе отличается от сознания, которое формируется исключительно на основе опыта, оно не входит в сферу эмпирико-рационального знания, черпаемого из мира. Здесь человеческий разум «неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы» [10, с. 89]. Нормативность морального закона «не зависит от опыта и не требует даже подтверждения опыта» [9, с. 8], оно не требует доказательств в силу невозможности его обоснования эмпирическим способом. В силу принципиальной непознаваемости мира И. Кантом делается вывод об относительности любой привычности, связанной с какой бы то ни было природной гетерономией, «в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался» [Там же, с. 367].

Сама по себе, не в связи с сущностью, материальная гетерономия (природа, телесность, общность) не способна по-настоящему мотивировать, вдохновить на внутреннее волевое действие, быть его определяющим условием. Тогда как подлинная мораль всегда исходит из внутренней жизни субъекта, даже в том случае, когда она постулируется в качестве закона универсума. При малейшей опоре на апостериорное (гетерономное) знание, предписание автоматически теряет свою моральную безусловность, становится выражением псевдопрактической, формальной нормативности. В итоге И. Кант последовательно выносит за этические скобки все предметное многообразие целей эмпирического субъекта, полагая, что все принципы морали, основанные на гетерономии, некой апостериорной (чувственной) обусловленности воли, являются ошибочными. Нравственность исходит из трансцендентного мира ноуменальных сущностей, сферы ценностей, абсолютных начал (царство доброй, или автономной, безусловной воли, долга, предполагающее бессмертие и Бога), когда речь идет о законах, по которым все должно происходить. Ценностным началам (сущностям, сознанию нравственности) в опыте не находится никакого соответствия, поскольку «знания черпаются из мира, а ценности создают мир» [Там же, с. 8].

Постулируются принципиальная несводимость гносеологических интенций практического разума к априорным модусам сосредоточенного на опыте спекулятивного (теоретического) разума и безусловная подчиненность последнего практике. Теоретический разум нацелен на понимание объекта опыта и поэтому

остается в собственных гносео-онто-логических пределах, тогда как практический разум выражается через стремление к неограниченному, безусловному, самостоятельности от сферы эмпирического опыта. Практический разум «имеет первоначальные априорные принципы, с которыми непрерывно связаны те или иные теоретические положения, хотя и остающиеся недоступными какому бы то ни было возможному усмотрению спекулятивного разума» [Там же, с. 374], то есть практическое познание остается вне компетенций спекулятивной (теоретической) рациональности. Практичность выражается в том, что разум «детерминирует волю автономно, вне игры посторонних факторов (для воли достаточно чистой формы закона, чтобы быть стабильной)» [1, с. 813]. Эйдетически такой разум формирует состояние абсолютной этической расположенности, автономии внутреннего морального действия от слепого подчинения объективированным онтологией мира. Он нацелен на то, чтобы «показать волю в действии, направленном на контакт с реальностью» [Там же, с. 808], то есть призван быть связующим механизмом в творческом посредничестве между миром постигаемых феноменов и миром непостижимых сущностей, ноуменов.

Посредством разумно-практического самосознания И. Кант стремился обосновать, что сущностная реальность, будучи ноуменальным субстратом феноменальной природы, познается исключительно на практике. На пути подлинной морали неприемлемы теоретические спекуляции в отношении ноуменального мира сущностей, поскольку «они воплощены действием, либо их нет» [Там же, с. 821]. Устанавливается сущностное со-бытие чистой формы морального закона и реально осмысленного действия (содержания), когда согласуется универсальный закон и поступок, качественно гармонирующий сущности. Указанным событием постулируется существование максимы этического закона, связующей сверхчувственное действие (абсолютное моральное благо) и чувственно воспринимаемое действие (закон). И. Кант предполагает существование конкретного действия в максимальном градусе как максимы-критерия меры объективности (моральности) поступка. Оно могло бы стать необходимым законом (без исключений) некоего жизненного мира, некой абсолютной (в дальнейшей рефлексии философа – божественной) природы, в рамках которого мы все были бы вынуждены жить. Таким образом, показывается, что мир предполагает жизненную (абсолютную) взаимозависимость законодательствующей (автономной) воли и житейской императивности морального долга. Их сущностная связь указывает на присутствие этико-праксиологической установки сознания, внутреннюю чистоту установок свободного практического разума как состояния связующей воедино (целостность) универсальной этической расположенности. И. Кант претендует на всезначимость, достоверность которой выражается в «пригодности максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом» [9, с. 274, 279, 288], когда воля нравственно-суверенной разумной личности не имеет ничего общего с дискретными попытками абсолютизации относительных целей и частных интересов.

Имманентное моральное (чистое) чувство-переживание долга (абсолютной ответственности, внутреннего достоинства) в связи с божественным универсумом у И. Канта выступает в качестве необходимой предпосылки как эмпирического человека, так и общества. Оно является практической, живой основой социокультурной реальности, характеризуя личностное начало «в ее свободе и независимости от природного механизма» [1, с. 818]. Природное (телесно-социальное) предполагает праксиологическую (сущностную, духовно-социальную) значимость. Она проявляется в состоянии некой абсолютной этической расположенности, ответственной (ученической) позиции как единственной аподиктической основе несовершенной воли эмпирического (телесно-социального) человека, испытывающего на себе давление природы, потребностей и чувственных побуждений, в процессе нравственного самоосознания. И. Кант утверждает, что в своем пределе для эмпирического, природного (материального), конечного существа долг и уважение выступают в качестве закона святости, на основе которого только и возможно существование общества. Другими словами, жизнь, процветание, организованность в социокультурном мире задаются исключительно благодаря святости отношений, то есть безусловной, бескорыстной ответственности в отношениях, проистекающих изнутри, из автономно-моральной сущности эмпирического (социального) человека, когда долг выступает в качестве абсолютного атрибута автономной личности, а гетерономная свобода в качестве само собой разумеющегося следствия.

Дальнейшая кантианская рефлексия в отношении существования трех постулатов (свобода и бессмертие души, Бог) практического разума как единственных оснований морального закона (абсолютной ответственности) развивает несимметричную логику диалектического разума как метафеноменальную, трансцендентальную логику сущностей. Несимметричность выразилась в абсолютизации автономии сознания души (сущность, причина) от эмпирической телесно-социальной природы человека (следствие) и следующей за этим сущностным различием их абсолютной соподчиненности и гармонии как врожденной предрасположенности автономного сознания к самовыражению, творчеству в природной гетерономии, ее нравственному наполнению, одухотворению. Таким образом, благодаря внутренней сопричастности указанного чистого чувства долга (ответственности) и формирующейся из подобных переживаний *ego cogito* несимметричной и праксиологической (живой) рациональности, согласно И. Канту, проявляются целостность, осознанность личности, созидательной в реальности жизненного мира и ей гармонирующей, то есть реально воплощающей должное ноуменальной сущности в сущем феноменально воспринимаемом бытии (факте). За чем с платформы универсальной этической расположенности следуют неизбежное единение, преодоление бытийной дискретности, в частности между моральными (автономными, ноуменальными) поступками и легальными (гетерономными, природно-феноменальными), когда происходит сущностное осмысление последних.

В трансцендентальной этике И. Канта именно сущность человеческого существа наделялась чистым чувством этической автономии (воли). Целостное самосознание такого рода обнаруживало связь феноменальной и ноуменальной реальностей. Предварительно укажем на то, что она в силу отсутствия у философа

специальной интенциональной установки на внутреннюю жизнь чистой субъективности по-прежнему оставалась необнаруженной с ясной очевидностью, поэтому и недоказуемой с полной достоверностью. Тем не менее, этой сущности И. Кантом был присвоен эйдетический статус души, допущение которой, как им предполагалось, производилось не на основе интуиций чувственного опыта или логики теоретического разума. Такое допущение опиралось на внутреннее аподиктическое чистое чувство свободы, присущей сущности человека как вещи-в-себе. И. Кант говорил о двух для нее характерных состояниях, возникающих в ходе созерцания звездного неба над его головой и морального закона в его внутренней жизни [9, с. 404], каждое из которых наполняло его душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением. Кричащее из глубины сердца и не преданное им переживание нравственного закона, в отличие от мыслимого порабощения миром сущего природы, связывало И. Канта с невидимым внутренним «Я», своим личностным началом, духовным истоком. Оно давало ему чувство бесконечного возвышения своей ценности как мыслящего существа, не ограниченного условиями и границами тотальности чувственно воспринимаемого мира. С истоками данного переживания (чистого чувства) связана убежденность И. Канта в несомненности положений разработанной им этики доброй воли, в частности очевидности существования абсолютного нравственного предела, который нельзя переступить, не поступившись собственной сущностью.

В трансцендентальной телеологии И. Канта посредством чистого чувства свободы и нравственного закона санкционируется целостное осмысление окружающей нас данности чувственной воспринимаемой реальности (телесной, социокультурной), ее предназначенности, благодаря чему возможна синхронизация всего обилия форм природы интегрирующим целям внутреннего (сущностного) мира свободы, приводящим к абсолютной сопричастности. Именно здесь теоретически неприемлемый ноуменальный мир, следуя логике кантианских изысканий генезиса морали, обретает точку опоры, в обращении интенции поисков сущности этического на соприсутствующую нашему опыту и теоретическому познанию мира сущность человека как вещи-в-себе, созерцающую в себе нравственную автономию. И. Кантом ставится вопрос о наличии чистого «Я» как априорной сущности-источника эмпирического человека и о присущей ему целостности трансцендентального единства самосознания. Таким образом, вопрошающий в состоянии живой внутренней ученической (беспристрастной, разумной) позиции о чистой субъективности обнаруживает реальную нравственную (творческую) ответственность за данное ему природное (бессознательно-зависимое) окружение.

На деле же И. Кант не дошел до непосредственного исследования души, которая осталась для него всего лишь в качестве некоего идеального первоисточника априорного синтеза (целостности трансцендентального единства самосознания, абстракции), живые аналоги которого обнаруживались им в практическом миропонимании хранителей канонов христианского вероучения. Внешнее соприкосновение со статическим христианским религиозным догматизмом не позволило И. Канту пережить всего многообразия опыта живого (аподиктического) знания внутреннего мира апостолов (хранителей) любви (агапэ). Он лишь воспользоваться удачными, но мертвыми дискурсивными аналогиями-идеями, посредством которых он пытался высказаться в отношении невыразимого, но искренне переживаемого им нравственного и свободного начала, вневременной сущности человека, все же оставшейся за пределами исследовательских потенций формализованного подхода философа. Реально ощутимая (переживаемая) его сердцем сущностная природа человека в конечном итоге возводилась им в статус эйдетической (идея души) ноуменальной (сущностной) причины, из которой якобы проистекала подчиненность априорного синтеза, опять же, как морального императива идеального толка, не основанного ни на чувственной интуиции, ни на опыте.

Размышления И. Канта об автономной (абсолютной) трансцендентальной субъективности стояли в авангарде философской мысли, адекватно обосновывающей несостоятельность закостеневшего догматизма объективистской традиции философии и науки, присущего им рационализма, эмпиризма и скептицизма. Однако, еще не заявив о себе, кантианский трансцендентализм впал в зависимость, подчиненность от упомянутого формализма и ноуменального предубеждения в отношении живого (переживаемого), а значит подлинно этического, восприятия источника жизни – трансцендентального «Я», автономного сознания (*cogito*), оставшегося в ракурсе исследовательских интенций в качестве априорно-эйдетической (идеальной) сущности-первоосновы самосознания, всякой рациональности (расположенности), нравственности.

Здесь рефлексия в отношении трансцендентальной сущности вещи-в-себе сталкивается с типичной для трансцендентальной философии субъективистского толка проблемой психологизма, достоверным истолкованием природы души, живого мира ее переживаний. Прежде всего, она предполагает скрытую эйдетическую опасность-предубежденность, в том числе характерную для кантианского смещения чистого *cogito* и его источника с непознаваемой эйдетической предметностью ноуменального мира с множеством ей присущих, творчески заимствованных и заранее данных объективаций. Эйдетические столпы, практические постулаты кантианской деонтологии (идеи о душе, вечности и Боге), будучи аксиоматическими предпосылками, на которых зиждутся все положения этики доброй воли, не обретают фактически осмысленной платформы подлинной трансцендентальной рефлексии. В конечном итоге они воспринимаются не проблемно, как само-собой-разумеющиеся структуры, хотя бы и выведенные посредством кантианской логики сущностей, основанной на некоем переживании (все же отягощенном психологизмом) нравственной автономии во внутреннем мире самого философа. Тогда как изначальная и никогда уже не оставляемая почва действительно научной трансцендентальной философии «состоит в том, чтобы через прояснение последних источников смысла достичь знания того, что действительно понятно, и понятно в своем последнем смысле» [5, с. 259], обладание которым предполагает абсолютную этическую расположенность, абсолютное ученичество.

Возникающие в результате этого скепсис или же искреннее смущение стремящихся к прояснению истоков этического априоризма И. Канта и подлинной этической автономии (сознания) рождали многочисленные

сомнения, касающиеся обоснованности представленных философом постулатов и необходимости принятия безоговорочной абсолютизации категорической максимы должного поведения. Несмотря на однозначность праксиологической сущности формулируемой И. Кантом дефиниции ноумена, оправданы тенденции восприятия положений этического априоризма как жестко детерминированного формализма, который не позволяет осознать генезис, внутренние механизмы формирования, и следующего за ним открытия конкретного содержания нравственных принципов. Указанная тенденция провоцирует бессознательную реакцию отчужденности (безответственности) от реальных фундаментальных проблем, связанных с нравственной жизнью человека в его природном (телесном, общественном) бытии. Тогда как человек продолжает плыть по течению, полностью полагаясь на неосмысленную в своем предельном основании (последнем смысле) соподчиненность априорно-эйдетических (идеализированных) представлений (предубеждений) и создаваемых таким образом этических метанарраций, то есть пребывает в состоянии гетерономного самосознания и восприятия мира.

В этой связи, на поле критической брани, на наш взгляд, более конструктивна критика основателя феноменологической науки Э. Гуссерля. Не без оснований им обращалось внимание на то, что «все трансцендентальные понятия Канта – понятие —Ятрансцендентальной апперцепции», понятия различных трансцендентальных способностей, понятие «вещи по себе» [–*Dingansich*]» (лежащей в основе и тел, и душ) – суть конструктивные понятия, которые принципиально противятся последнему прояснению» [Там же, с. 266].

За столь однозначной и непоколебимой уверенностью феноменолога стоит ничуть не чуждая кантианской этике доброй воли, напротив, сопоставимая с лежащей в ее основе картезианской (ученической) устремленностью к аподиктическому знанию *ego cogito*, вновь и вновь переосмысляемая в своих начинаниях и вполне состоявшаяся попытка Э. Гуссерля усмотреть значимые (сущностные) пролегомены «*philosophia perennis*». Таким образом, мотивированное стремление к постоянному переосмыслению обязывало Э. Гуссерля говорить о том, что действительная невозможность понимания кантианской системы окончательно «вызывала глубокую неудовлетворенность у всех, кто был образован в новых великих науках» [Там же]. Выражаемое здесь откровенное беспокойство основателя феноменологического движения вызывает неподдельную заинтересованность в приобщении (осознании) к стоящему в центре феноменологической науки «видящему (*sehende*) обнаружению» [11, с. 347], исследованию его основоположений.

Для понимания возникающей благодаря гуссерлианскому уподоблению познания истоков науки наук познанию единства живого организма аналогии и связанных с этим «обнаружением» аподиктического знания и пробуждения демиургического начала (истока) живой душевной жизни недостаточно внешнего наблюдения и расчленения живого организма, традиционным результатом которых являются утрата жизненной (творческой, этической) силы, психофизическое опустошение. Необходимо понимание сущностного (творческого, духовного, трансцендентального, автономного, свободного) предназначения телесного бытия, «видимого» исключительно в результате внутреннего возвращения «к его скрытым корням и систематическому прослеживанию начинающейся в них и стремящейся от них кверху, изнутри формирующейся жизни во всех ее свершениях» [5, с. 157].

Постулируется гипотеза о том, что осознание сущности этического зреет в процессе переориентации интенции с абстракций непознаваемых вещей в себе на имманентную жизнь *ego cogito*, чистое «Я» как прежде всего остального доступную самосознанию вещь в себе. В таком процессе «обнаруживаются» трансцендентальные свершения и возможности соучастия в интересующей бодрствующей коммуникативности, основанной на глубоком интенциональном взаимопроникновении чистых субъективностей. В результате опыта обнаружения мы обретаем внутреннюю квалификацию духовного «видения» [11, с. 347] (трансцендентально-феноменологическая установка, разум) «скрытой» (автономной) глубинной жизни [5, с. 165] чистого *ego*, аподиктическое знание которого антагонистично наивности внешнего усмотрения (наивная установка, рассудок) «открытой» (гетерономной) поверхностной жизни [Там же] естественного человека.

Для ее обоснования, помимо упомянутого сходства кантианской и гуссерлианской философии в аподиктическом единстве картезианских мотиваций, обратим внимание на то, что Э. Гуссерль, подобно И. Канту, пришедшему к выводу о существовании некоей универсальной этической расположенности личности, обладающей практическим разумом, обоснованно говорит о сущностном единстве имманентных законов функционирования человеческого разума и сознания. Они потенциально во внутренней жизни незаинтересованного, эмоционально и внутренне включенного, бодрствующего, но при этом беспристрастного наблюдателя могут быть задействованы в сосредоточении на квинтэссенции постоянно актуализирующегося смыслового универсума. Другими словами, необходимо обратить внимание на специфику гуссерлианской обращенности к проблеме трансцендентальной субъективности (чистого *ego*) [4, с. 54-57], на специфику интуиций философа, глубина которых осталась за рамками понимания практически всех его современников. И поэтому Э. Гуссерль настаивает на необходимости радикального переосмысления самого способа философствования, выступает за подлинность трансцендентального редуцирования. Он заранее предупреждал о сложности предлагаемой им трансформации сознания, восхождения от естественной почвы к трансцендентальному региону: «Трансцендентальная философия вообще и в силу сущностной необходимости предлагает пониманию естественного человека – «*common sense*» – чрезвычайные трудности» [5, с. 267]. Это связано с необходимостью «полного обращения естественной жизненной позиции [*Haltung*]» [Там же], реализуемого в подлинном трансцендентальном свершении, представляющем наивысшие мыслимые требования к решительности и последовательности философа, избравшего путь аподиктического разума, всегда ориентирующегося на сущностную необходимость (очевидность). Первым неожиданным открытием феноменологического обращения является то, что *ego* находит себя в полном трансцендентальном одиночестве, но «уже не как человека

в мире, но как то *ego*, в коем и мир вообще, и этот человек обладает бытийным смыслом, в качестве абсолютной и последней предпосылки всего, что вообще существует» [11, с. 274].

В очевидности непонимания специфики гуссерлианской обращенности, необходимой зрелости (завершенности) в осознании абсолютности чистой имманентно-трансцендентальной субъективности, выражаются незрелость и драматичность критических оценок непоколебимых основоположений феноменологических призывов к абсолютной этической расположенности (позиции). Она же априори (феноменологического толку) предполагает ответственность в построении подлинно-объективной философии, «формирующей себя из последних самопроизводных очевидностей и потому абсолютно ответственной перед самой собой» [4, с. 15-19].

В противном случае неизбежна установка естественного человеческого рассудка (мышления), в которой происходит бессознательная (гетерономная) подмена внутреннего опыта само-собой-разумеемостью (*Selbstverständlichkeit*) [5, с. 272] уже «знакомомого», онтологически ставшего опыта как в корне непроященного априорно-эйдетического «трансцендентального» догмата объективизма. Приверженцы объективизма не различают, не переживают «видения» интенции подлинной трансцендентальной философии, зачастую воспринимают ее мудрость как бесполезную глупость, давая ее намерениям невыверенные бесплодные субъективистские интерпретации. Наглядным и обоснованным примером этого продолжает служить несдвигаемый парадигматизм мышления человека Нового времени в отношении очевидности процесса познания, который предполагает понятные сообществу ученых-философов цели и допускаемые в этих рамках вариации научных достижений, а также стандартизированный их обществом соответствующий методологический инструментарий, что абсолютно несопоставимо с целями и методологическим путем трансцендентальной науки. Познание, о котором говорит Э. Гуссерль, познание подлинной трансцендентальной философии, науки о душе, никоим образом не может ориентироваться по науке о природе, не ищет у нее никакого методического совета. Знание «можно обрести только в универсальной взаимосвязи, а никоим образом не в наивной –специальной науке» или же в предрассудках нововременного объективизма» [Там же, с. 260], в которых «все дескриптивные высказывания и все мыслимые умозаключения, дедуктивные или индуктивные, по необходимости относительны» [Там же, с. 351].

За видимой общностью мотивов картезианского духа и поиска сущностного единства законов функционирования (реально практического) разума и сознания следует принципиальная несопоставимость зреющих в процессе самосознания точек зрения философов. С одной стороны, глубинная жизнь, исследуемая И. Кантом в этике доброй воли, остается в зоне перипетий психологизма, подверженного коррозии (разъединению, множественности) априорно-эйдетического объективизма, согласно гуссерлианской критической рефлексии рожденного не на основе аподиктического усмотрения. Перипетии психологизма, о которых идет речь, восходят к выше изложенному парадигматизму мышления человека нового времени и избранному в новоевропейской философии пути, связанному с тогда утверждающейся абсолютизацией объективистской универсальной науки «*to be geometrico*». Прежде всего, они связаны с порождаемой мировоззренческими основоположениями проблемой психофизического дуализма, восходящего к декартовой субстанциональной коррелятивности духа (мышления) и тела, по-прежнему остающейся актуальной и даже центральной в современной философии сознания. Именно в сфере восприятия этой дихотомии кроются причины, по которым для И. Канта было почти невозможным в своем понимании души и сферы задач чистой психологии остаться независимым от критикуемого им эмпиризма. В силу чего философ не доходит до различения внутренней жизни чистого *ego cogito*. Кантианская душа по-прежнему «мыслится как компонент психофизического человека во времени природы, в пространстве-времени» [Там же, с. 158], в абсолютизации данности бытия мира как научной абстракции, казалось бы, должной быть реально подчиненной независимым (ноуменальным) этическим постулатам практического разума.

С другой стороны, в своих размышлениях Э. Гуссерль проникает в доселе мало кем различаемые глубины чистого *cogito*. Уникальные и достаточно сложные для осознания феноменологические различия гуссерлианской критической рефлексии становятся наиболее очевидными и понятными в ходе знакомства с более глубоким и подробным анализом гуссерлианского решения проблемы аподиктической регистрации вечного «Я-души», источника кантианской целостности трансцендентального единства самосознания, и выявляемых при этом перипетий психологизма. Основное обвинение в сторону последнего сводится к отсутствию аподиктических различий между взаимосвязанными проблемами эмпирико-эйдетической (абстрактной) и трансцендентальной (подлинной) субъективности, внешней жизнью эмпирического субъекта с присущим ему многообразием самообъективаций и наполненной трансцендентальными свершениями внутренней жизнью чистой субъективности, гетерономной (природной) этикой тела (*corpus*) и подлинно автономной этикой души (*mens*). Он приходит к аподиктической дескрипции трансцендентального истока сознания, но в принципиально ином смысле, нежели априорно-эйдетическое постулирование вечной души (источника, Я трансцендентальной апперцепции) в деонтологии И. Канта. Картезианская рефлексия Э. Гуссерля кричит о необходимости редуцирования кантианской этической автономии, ее в корне неочевидных априорно-эйдетических основоположений, в частности постулата о душе с ее вечной (сущностной, ноуменальной) демиургической предданностью материальной (природной) гетерономии. Для Э. Гуссерля очевидно, что И. Кантом не достигнута подлинная субъективность как «конституирующее все сущее в его смысле и значимости... действительное начало, обретаемое благодаря радикальному отрыву от всякой научной и донаучной традиции» [Там же, с. 266]. Методология критической рефлексии И. Канта не приводила к аподиктическому обнаружению внутреннего мира абсолютной субъективности, реальной возможности ее исследования и аподиктического истолкования [Там же].

С позиции истолкования феноменологической науки знание-информированность в отношении этического факта и его трансцендентального истока, в частности кантианской данности феномена сознанию

субъективности и априорно-эйдетического ноумена души, оперированием которых И. Кант и многие представители схожих стилей философствования обосновывают трансцендентальный генезис выявленных ими свершений, не вскрывает знаний-переживаний как чистых сущностей *ego cogito*. Проявление инаковости гуссерлианского подхода к обнаружению аподиктических сущностей (переживаний) «скрытой» (latenter) глубинной жизни чистого *ego cogito* радикализуется в трансцендентально-феноменологической трансформации сознания, которая предполагает занятие или обретение универсальной беспредпосылочной (эвиденциальной) внутренней (ученической) позиции как единственной платформы проникновения (видения, вхождения) в сущность этических императивов всех человеческих взаимоотношений.

Такова содержательная сторона выраженного Э. Гуссерлем искреннего беспокойства за судьбы чистых предтеч трансцендентальной науки у Р. Декарта, Дж. Беркли, Д. Юма и, прежде всего, у И. Канта с их впечатляющими, но в корне наивными очевидностями, «неясной, многозначной и сразу же искажающей свой подлинный смысл попыткой различения аподиктического *ego*» [Там же].

Различения, проведенные Э. Гуссерлем, наибольшую ясность обретают в ходе анализа предложенного им психологического пути трансцендентально-феноменологической редукции как одного из наиболее обоснованных процессов интенционально-феноменологического анализа. Он приводит к радикальному различию *mens* (души) и *corpus* (тела), когда регистрируются качественно иные друг другу регионы жизни, различение которых делает очевидным несводимость вытекающих из них концепций в отношении сущности этического друг к другу. При «обнаружении» их несводимости происходит акцентуация сложности и необходимости преодоления перипетий психологизма, в частности связанного с ними опыта априорно-эйдетического формализма этики доброй воли И. Канта.

Первый шаг на пути трансцендентально-феноменологической рефлексии предполагает осуществление психологического *epohe*, открывающего мир эйдетического априоризма. Второй шаг, только и завершающий целостность метода, заключается в осуществлении совершенно особого универсального (радикального) феноменологического *Epoe*. Оно подразумевает исключение жизненного мира, особое его истолкование и дальнейшее вхождение переживающей чистый опыт трансцендентальных свершений субъективности в естество жизненного мира. На этом пути исследователь психического «движется от онтологического, то есть эйдетического, а именно эйдетико-объективного как исходной данности к чистой субъективности» [11, с. 261]. Последнее *Epoe* посредством трансцендентального свершения предполагает выход в априорную сферу переживаний (гуссерлианских феноменов) чистого сознания. В последующем происходит обнаружение интересубъективной трансцендентальной природы чистого интенционального взаимопроникновения внутри интересубъективной монадологической реальности жизненного мира. Гипотетически открытие и осознание интересубъективной феноменальной реальности являются основой глубокого понимания процесса бодрствующей (самодостаточной) коммуникативности как движущей силы к самосознанию и чистому сопереживающему пониманию «Другого» (*Alter Ego*) в процессе взаимоактуализации. Обозначенную коммуникативность можно уподобить коммуникативности ноуменальной реальности, которая в силу ее непознаваемости оставалась сложно-различимой предметностью в трансцендентальных изысканиях И. Канта. По сути, она предполагала трансцендентальную (чистую, абсолютную) гетерономию, до некоторой степени выраженную И. Кантом посредством аподиктического различения царства целей как «систематической связи различных разумных существ через общие им законы» [9, с. 259].

Посредством психологического, или трансцендентального *epohe* осуществляется выход в психологическую сферу, в которой «особое внимание следует обратить на одновременно существующую (*mitdaseiend*), нередуцированную роль, играемую человеческим телом» [11, с. 265]. Главным образом в связи с собой-разумеющимся центрированием последнего возникает проблема психофизиологического смещения, которая задается пределами мышления естественного человека, подчиненного гетерономному (природному, телесному и социокультурному) влиянию. Закономерным следствием такого мировосприятия является то, что «все сообщаемое в моих трансцендентальных свершениях относительно трансцендентальных самообъективаций других причисляется к их человеческому бытию» [5, с. 275].

Психофизиологическая предубежденность естественной установки (мышления), прежде всего, выражается в замкнутости ее интенции на принимаемой всеми истинности телесно-кинестетической апперцепции мира, в сущности, основанной на абсолютизированной данности и способствующей дальнейшему рождению множества невыверенных эйдетических абстракций и условных абсолютизаций. При этом генезис самой апперцепции, в частности преданность актов ее конституирования, остается непонятым и непросненным. Всегда сопутствующее этому познание чистой субъективности сталкивается с необходимостью и в то же время невозможностью обретения аподиктической опоры. Поскольку отчет и ориентация «пребывающих» в готовой абстракции пространственно-временной системы координат *ego cogito* начинается с определенным образом (посредством телесно-кинестетического центрирования) данного каждому из нас жизненного мира, рефлексия о началах возможности самой данности которого отсутствует. Это происходит в силу сопровождающих процесс познания телесно-кинестетических очевидностей, с платформы которых, как нам кажется, каждый компетентен говорить об истине, аподиктическом знании. Закономерно неизбежное обеднение душевной жизни в силу отсутствия рефлексии в отношении присущего живой субъективности актуализации в нескончаемом внутреннем потоке сущностей-переживаний. Процесс познания вынужденно ограничивается аналитическим руслом того, что уже сформировано и признано, то есть знакомо, «может быть названо, высказано, описано средствами всеобщего языка, может быть выражено в языке нашей языковой общности» [Там же, с. 279]. Все психологическое (душевное) интерпретируется в рамках никем с очевидностью не замечаемой, но переживаемой

всеми внутренней отчужденности. Она возникает в силу неочевидности гетерономной традиции с лежащими в ее основе естественными (в сущности наивными) телесно-эйдетическими «очевидностями». Мир души воспринимается сквозь пелену «присутствующего» в мире, с тем или иным реальным смыслом, объективированным и ставшим человеческим (мирским) или эйдетическим (идеальным) «Я». Он низводится до стандартизированного статуса мира, о котором все могут говорить, либо к идеализированной сущности. В обоих случаях представление о мире обрастает «идеальными предметностями и открытой бесконечностью идеального, принадлежащими к нашему привычному познавательному достоянию» [11, с. 271]. То же самое происходит с кантовским «Я» трансцендентальной апперцепции. Оно построено на основе мистически-метафизической сущности, наивной самообъективации. Последняя становится очевидной при обнаружении смешения трансцендентального *ego* с человеческим или априорно-эйдетическим «Я». В результате чего невозможно ясное различение внутренней душевной жизни как потока чистых переживаний чистого *ego*. И. Кант остается наедине с душевной жизнью, которая по-прежнему фиксируется представлениями об идеализированной ноуменальной реальности. Поэтому и речи быть не может о реальной работе над «собственно в-себе и для-себя-бытием [In-sich- und Für-sich-sein], которое посредством так называемого «внутреннего восприятия», или «самовосприятия», все же доступно исследованию рефлектирующего Я» [5, с. 283].

Таким образом, телесно-кинестетическая апперцепция выражается в самоочевидности того, что «Я сам, как трансцендентальное Я, конституирую» мир, и в то же время, как душа, остаюсь человеческим Я в мире. Рассудок, предписывающий миру свой закон, есть мой трансцендентальный рассудок, а последний формирует по этим законам меня самого – он-то, который представляет собой мою, как философа, душевную способность» [5]. Другими словами, чистое *ego* (душа) остается подчиненным телесно-кинестетическим и пространственно-временным абстракциям, неосознанным априорно-эйдетическим объективациям мира. В то же время, трансцендентализм кантовского разума и рассудка остается в естественной установке сознания, когда не может быть и речи о существовании и различении внутренней жизни чистого *ego*, иному само себя полагающему эмпирическому (психофизиологического) «Я» конкретного человека. Нередуцируемое смешение (по Гуссерлю – вековой предрассудок) [Там же, с. 283] телесно-эйдетической и душевной природы является «*punctum dolorosum*» (болевая точка) феноменологической редукции в преодолении естественной установки [12], когда душа опять же воспринимается в ракурсе естествознания.

Поскольку отсутствует трансцендентальное самосознание, не различаются и не слышатся интенции, входящие к конкретным предметностям внутренней жизни души, «Другой» также остается недостижимым и непонятым. Причастие к «скрытой» жизни «Другого» остается отраженным, опосредуется лишь знанием и интересом к его наивной актуальности явленной в качестве телесной или эйдетической субстанциональности. Неизбежными спутниками возникающей наивной гетерономии являются незнание (неразличимость) и отрицание трансцендентально-интерсубъективной сферы сознания в качестве глубинной основы-возможности трансцендентальной (сознательной, автономной) гетерономии. Следовательно, не может быть и речи об аподиктической психологии, в сущности тождественной трансцендентализму, которая действительно способна различать и исследовать духовную канву как единственно связующую интегрирующую нить-основу коммуникативности во всем социокультурном универсуме. Если дальнейшие апперцептивные свершения мира остаются в закороченной подобным образом интенциональной сосредоточенности, то закономерно проявление дискурса этического партикуляризма и релятивизма. Неизбежны для телесно-кинестетического восприятия мира и всегда параллельные указанным тенденциям индивидуалистские притязания на большую значимость и достоверность частных, как правило, отчужденных представлений об истине, дискретных и не подтвержденных переживаниями внутреннего (автономного) мира субъективности участников бодрствующей коммуникативности. Таким образом, судьбы структурируемых всеобщих (интерсубъективных) этических систем, социокультурных метанарраций предreshены, прежде всего, остальной, пронизывающей их основание эгоцентричной (внутренне противоречивой, ущербной) посредственностью.

Второе *Epoché* только и делает в полной мере завершённую трансцендентальную редукцию. Оно доводит до чистой, трансцендентально-интенциональной субъективности. Переход к полной редукции осуществляется благодаря тому, что «совершенное некое —*взгляд* сущности» (*Wesensschau*) посредством сущностного же «*взора*» (*Überschau*) достигнутого на первой ступени» [11, с. 265]. Происходит полное выключение всяких действительных значимостей мира естественной установки, тогда как «всякое обладание значимостью [*Gelten*] и значимое [*Geltende*] как таковое, становится феноменом, так что ничто здесь не утрачивается ни в малейшей степени» [5, с. 335].

Редуцированный мир как «ориентированный из меня самого (и у каждого – из него самого)» [Там же] становится феноменом сознания как присущее каждому сознание мира. Сознание мира имеет двойное значение в силу сущностной корреляции между имманентными явлением и являющимся (*Erscheinen und Erscheinendem*). В контексте присущей исключительно гуссерлианской философии трансценденталистской спецификой феноменолог «зрит» в корень голой неочевидности являющегося в чувственном созерцании, явленных в опыте феноменов (*Erscheinung*). Он «видит» то, что стоит за выше описанной гносеологической посылкой трансцендентализма И. Канта о том, что предметное бытие природы аффицирует душу, нашу чувственность, чем и обосновывается возможность кантовского мира феноменов (*Erscheinung*), реальности вещей-для-нас. Картезианский дух (нацеленный на последнюю достоверность познания) гуссерлианской феноменологии обращает наше внимание на всегда сопутствующие вещам-для-нас (кантовским феноменам) феномены как внутренние акты живого потока чистого опыта сознания, «вещи»-сущности, благодаря

знанию которых открывается «видение» (метод и содержание) применения разума как в эмпирических, так и умозрительных сферах. Гуссерлианский феномен представляет собой «двуединую коррелятивную структуру, где –нюлоса» корреляции: являвание [процесс] и являющееся, то есть ноэтический и ноэматический моменты» [11, с. 347], отличные от пространственно-временного бытия природы. Где ноэза (смыслообразующее переживание) и ноэма (ставший смысл переживания) немислимы друг без друга.

Именно здесь начинается «открытие» интенционально-живого опыта души, этики *mens* как аподиктической науки. Выявляемая таким образом этика души определяется в качестве исследования духовной жизни, рассматриваемой сообразно ее трансцендентально-феноменологической сущности как единственной предметности этической науки. Она автономна, независима от «никакой природы, никакого мыслимого по-себе-бытия (An-sich) в смысле природы, никакого каузального по-себе-бытия в пространстве-времени, которое можно было бы идеализировать и математизировать, никаких законов, подобных законам природы» [5, с. 295].

Этика *mens* предполагает работу над обоснованием аподиктической очевидности данности жизненного потока врожденных и интерсубъективных феноменов, в частности ноэматического (*Erscheinen*) и ноэтического (*Erscheinendem*) компонентов сознания мира или сознания морали, их данности чистому *ego* как имманентно-трансцендентальных оснований ныне формализованного кантианского этического императива (*Erscheinung*).

Таким образом, этика *mens* начинается с момента, когда происходит переключение в интенциональной жизни сознания с само собой разумеющегося эйдоса единства телесной и эйдетической реальностей на внутреннюю жизнь трансцендентального *ego*. Здесь обозначается внутренний исток трансцендентального обращения, самосознания, пробуждающего «жизнь во всех ее свершениях» [Там же, с. 157]. Происходит переключение на жизнь до этого остающейся анонимной субъективности как одного-единственного универсального основания, легитимирующего хабитуальную тотальность всех гносеологических свершений. Согласно В. Б. Соколу, в момент обращения возникает необходимость решения эссенциально-этической задачи самоидентификации сущности личного «Я». Она предполагает «переустройство 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 –юсвенно» локализовано» [12, с. 177]. Ее решение выступает в качестве необходимого основания осуществления трансцендентально-феноменологической рефлексии.

Интенциональный поворот к скрупулезному исследованию бесконечного духовного потенциала чистой субъективности предвещает бесконечные возможности разрешения и преодоления многообразия трудностей внутренней (духовной) жизни личности (души). Обращение внимания на это основание предполагает обучение пониманию того, что жизненный «мир есть универсальное духовное завоевание» [5, с. 156]. Он «постоянно сущий для нас в потоке сменяющих друг друга способов данности, продолжает свое становление в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения – завоевания и строения универсальной субъективности» [Там же]. Происходит открытие универсальности живого потока интенциональности трансцендентальной субъективности, единого «духовного бытия в его абсолютном, предельном своеобразии. Открывается –видение» того, что возникло в сфере духа и произошло из него» [Там же, с. 160], в том числе «видение» алгоритмизации зависящего от него бытийного смыслополагания эмпирического человека. Становится очевидна неопровержимость того, что «в своей собственной сущностной структуре жизненный мир остается неизменным» [6].

Результатом трансцендентально-методологического свершения является то, что теперь ценности мира естественной установки сознания всегда сопутствует глубокое понимание предтечи всевозможных социокультурных метанарраций. Понимание наивной жизни происходит неразрывно в связи со знанием открывающейся неизмеримости конститутивных свершений, интенциональной жизни субъективности. Возникает принципиально иное картезианской психофизической дихотомии видение душевной жизни. Отныне и навсегда в поиске интенциональной жизни души присутствует аподиктическое знание того, что к моему психофизическому (человеческому) «Я» принадлежит ему противоположная и конституирующая его сущностная сторона. В силу наличия последней только и возникают полная конкретность внутри той или иной субъективности, сознание того, что ее эмпирическое и априорно-эйдетическое «Я» «было не чем иным, как трансцендентальным Я в модусе наивной скрытости» [5]. Как и прежде, фиксируется живая телесность мирского (человеческого) «Я», существующего в пространственно-временном бытии, но в связи с очевидностью предстоящего всем психофизическим регионам интенционально-трансцендентального истока.

Во внутреннем сознании феноменолога, «видящего» живой опыт «пост-редуктивной субъективности», протекает процесс постоянного (перманентного) самосознания, живой непрерывной абсолютной самоактуализации в связи с полнотой и целостностью жизненного мира, в частности с «миром обыденной интерсубъективности» [13, с. 196] человеческой цивилизации. Непрерывность процесса самоактуализации связана с необходимостью редуцирования перманентно возникающего в пост-редуктивной субъективности осадка ставшего, состоявшегося, реализованного акта-состояния (феноменологической данности) «имманентного бытия». Предполагается «постоянная (горизонтная) готовность дополнительно редуцировать остаточные объективные (*mundanen*) моменты» [11, с. 262], вновь открывающиеся и ранее не затрагиваемые редуциацией объективные компоненты значения.

Конкретизация непрерывной абсолютной жизненной самоактуализации происходит в бодрствующей коммуникативности. Сущностным назначением коммуникативности является проявление аподиктического знания. Оно возникает благодаря осознанию, «включенности» ее участников, их искреннему стремлению приблизиться к специфическим интенциям вышеописанных путей «обретения» абсолютной этической расположенности. В таком состоянии сознания неизбежно аподиктическое переживание пробуждающегося из глубины

внутренней жизни субъективности искреннего желания подлинно-практического соучастия внутренней жизни «Другого». Одним из возможных критериев таких отношений в феноменологии Э. Гуссерля является переживание очевидности того, что «в живом потоке интенциональности, в коей состоит жизнь Я-субъекта, в модусе вчувствования и горизонта вчувствования уже заранее интенционально имплицировано каждое другое Я» [5, с. 337]. Следствием универсальной этической расположенности в результате глубокого взаимопонимания являются раскрытие прежде неочевидных потенциалов между соучастниками бодрствующей коммуникативности.

Благодаря происходящей в бодрствующей коммуникативности «взаимной корректировки всегда и с необходимостью получает значимость согласованное сознание одного и того же общего для всех мира» [Там же, с. 335], универсальность феномена мира и процесса возникновения бытийного смысла «мир». Результатом состояния чистого интенционального взаимопроникновения в коммуникативной динамике является преодоление внеположенности душевной жизни субъективности, обусловленной естественной установкой (локализацией душ в живых телах и связанным с ней эгоцентризмом отчужденности). С осознанием аподиктического знания личность перестает испытывать внутреннее отчуждение, безразличие, одиночество. В результате непрерывной интенциональной взаимоактуализации любое возвращение в естественную установку обогащает мою душевную жизнь и (апперцептивно) душевную жизнь каждого [5]. Соучастники бодрствующей коммуникативности становятся способными «видеть» тысячи возможностей для реализации генерируемого изнутри колоссального энергетического потенциала жизненности, уникальности (различимость и единичность) и неизменности своей целостной сущности [8, с. 33-66; 11].

В состоянии пробуждения абсолютной этической расположенности в аподиктической связи с бодрствующей коммуникативностью происходит пробуждение demiургической (творящей, творческой) сути человека. Благодаря чему личность начинает жить в резонанс сущностной предназначенности жизненного мира, созерцает полноту причин явленного в нем «несовершенства», не существования (отсутствие полагаемого в здесь сущей данности), единства (безразличие, имперсонализм), множественности и изменчивости (релятивность), любой хабитуальности, обусловленной телесно-кинестетическим восприятием естественной установки сознания.

Список литературы

1. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Пневма, 2002. Т. 3. От Возрождения до Канта / пер. и ред. С. А. Мальцевой. 880 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуал, 1999. 380 с.
3. Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 464 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. 396 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 54-69.
7. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии (материалы лекционного курса) // Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 225-306.
8. Измайлов Э. Код Абсолюта: путь к совершенному разуму. М.: Философская книга, 2012. 256 с.
9. Кант И. Лекции по этике / общ. ред. А. А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. 431 с.
10. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 3. М., 1964. 799 с.
11. Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. 720 с.
12. Сокол В. Б. Punctum dolorosum (болевая точка) феноменологической редукции в преодолении естественной установки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 2 (8). Ч. I. С. 164-177.
13. Шюц А. Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1056 с.

STATE OF ABSOLUTE (UNIVERSAL) ETHICAL INNER POSITION IN TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF I. KANT AND E. HUSSERL

Skutin Anton Sergeevich

Tyumen State Oil and Gas University

a_s_skutin@mail.ru

The article is devoted to the state of universal ethical inner position. The problem is, on the one hand, considered in the context of the Kantian deontological axioms and the doctrine of good (autonomous) will ethics, which are only realized on the ground of practical mind as a gnoseological position discerning the essential unity of phenomenal and noumenal worlds. On the other hand, the problem is disclosed in the context of the Husserlian intentionality of apodictic mind, which implies mastering the method of transcendental-phenomenological reduction. The author postulates the apodictic value of participating in wakeful communicativeness that generates a continuous mutual actualization process awakening a demiurgic (creative, ethical) nature of the human.

Key words and phrases: absolute ethical inner position; transcendental philosophy; autonomy and heteronomy; subjectivity; self-consciousness; mind; reduction; natural and phenomenological conscious attitude; intentionality; wakeful communicativeness; mutual actualization.