

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

ФУНКЦИИ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»
В ПОЗДНЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ*

THE FUNCTIONS OF THE «PRIMARY (LIVING) PRESENT» IN THE HUSSERL'S LATE PHENOMENOLOGY

This paper examines the contentive and methodological functions of the «primary (living) present» in the Husserl's late phenomenology. In the first part of the paper transcendental being as a «concrete primarily living present» and transcendental life as a «Heraclitean streaming present» are thematized. In the second part I examine the role of an investigation into the living present in the context of a change of attitude. In the conclusion special attention is given to the primal fact of the «living present» and to the situation of «auto-discovery» in reflection.

Keywords: living present, transcendental being, transcendental life, time-consciousness, phenomenological method, reflection.

В статье рассматриваются содержательная и методологическая функции «исходного (живого) настоящего» в поздней феноменологии Гуссерля. В первой части статьи тематизируются трансцендентальное бытие как «конкретное прото-живое настоящее» и трансцендентальная жизнь как «гераклитово текущее настоящее». Во второй части рассматривается роль исследования живого настоящего в ситуации феноменологической смены установки. В заключении рассматривается первичный факт «живого настоящего» и ситуация «самонаблюдения» в рефлексии.

Ключевые слова: живое настоящее, трансцендентальное бытие, трансцендентальная жизнь, сознание времени, феноменологический метод, рефлексия.

В этой статье я хотел бы рассмотреть проблематику «исходного настоящего (*urtümliche Gegenwart*)»,¹ которую мы можем найти в поздних рукописях Гуссерля о конституировании времени. Я намерен включить возвратный вопрос (*Rückfrage*) к живому настоящему

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

Я благодарю проф. др. Дитера Ломара за возможность научной стажировки в Архиве Гуссерля в Кёльне в июле-августе 2011 г., а также директора Архива Гуссерля в Лёвене проф. др. Ульриха Мелле за разрешение цитировать фрагменты неопубликованные манускриптов.

¹ Оно же — «первоначальное», «первично-феноменальное», «текущее» и т. д. настоящее. По поводу терминологии поздней феноменологии времени Гуссерля (см.:

как методологический ход в контекст феноменологического учения об установке. Развивая идею Гуссерля о том, что как естественная, так и феноменологическая установка являются модусами «трансцендентального бытия» или «трансцендентальной жизни», я пытаюсь найти в его текстах конца 20-х — начала 30-х годов содержательные определения этих понятий. Для этого, отталкиваясь от дискуссии о статусе «трансцендентального бытия/жизни», развернувшейся между Гуссерлем и Финком, я предлагаю сосредоточить внимание на учении об «исходном (живом) настоящем», которое должно было послужить такой содержательной конкретизации. В дальнейшем я проблематизирую в первую очередь методологическое значение феномена «исходного настоящего», его роль в ситуации феноменологической смены установки.

Итак, я хотел бы подчеркнуть два тезиса:

- «исходное (живое) настоящее» должно было выступить в качестве содержательной конкретизации «трансцендентального бытия» и «трансцендентальной жизни» (насколько это удалось Гуссерлю — тема отдельной дискуссии);
- феномен «исходного (живого) настоящего» важен для нас теперь во многом потому, что он проясняет ситуацию феноменологической редукции — служит «местом» учреждение нового доминирующего хабитуса, новой «формы жизни», а также выполняет функцию точки отсчета в рамках смены установки.

Оба тезиса можно объединить в следующем утверждении: уточняя смысл трансцендентального бытия (1), я, прежде всего, узнаю нечто о себе самом в ситуации трансцендентальной рефлексии и феноменологической редукции (2).

Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag, 1966. S. VII (далее — Held 1966). Рубрика «живое настоящее» представлена в исследовательских рукописях конца 20-х — начала 30-х годов, преимущественно в *C-Манускриптах* (Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte // Husserliana: Materialien VIII / hrsg. D. Lohmar. Dordrecht, 2006 Springer.), в которых Гуссерль работает над проблематикой конституирования времени, развивая наработки *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени* (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917) // Husserliana X / hrsg. D. Lohmar. Haag, 1966) и *Бернау-Манускриптов* (Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) // Husserliana XXXIII / hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001). (Здесь и далее в тексте ссылки на собрание сочинений Гуссерля — *Husserliana* — даются в квадратных скобках, при этом римскими цифрами обозначается номер тома, а арабскими — номер страницы; разрядкой отмечается то, что выделено у Гуссерля, курсив мой. — Г. Ч.)

1. СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»

Известно, что поздняя феноменология времени Гуссерля (та, что нашла свое выражение в *С-Манускриптах*) структурирована вокруг понятия «исходное (живое) настоящее». На мой взгляд, Гуссерль использует это понятие, чтобы зафиксировать такой прото-феномен, в котором в свернутом виде содержались бы основные наработки уже проведенных им исследований сознания времени. Так, «исходное (живое) настоящее» включает моменты *ретенции* и *протенции* в поле настоящего, а также одновременно собирает в единстве потока и движущуюся предметность, и устойчивую форму Теперь [см.: *Held* 1966, 64], выполняя функцию продольной и поперечной интенциональности, суммируя, таким образом, результаты *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени*. То же «исходное настоящее» объединяет в себе два прото-события (*Urgeschehen*), а именно: потока и временной модификации — и тем, отчасти, резюмирует схему *Бернау-Манускриптов*.²

Таким образом, если моя гипотеза верна, неподвижно-текущее, времяящее (конституирующее временные модальности)³ и времененное (само конституированное во временном потоке) «исходное (живое) настоящее» — это «сложносоставной» прото-феномен, описание которого должно в свернутом виде содержать основные моменты предыдущих феноменологических моделей внутреннего сознания времени. В этом смысле показательно суждение Клауса Хельда — одного из ведущих исследователей феноменологии времени Гуссерля, посвятившего свою программную работу [*Held* 1966] проблематике «живого настоящего». Позиция Хельда состоит в том, что «живое настоящее» только (ре-) конституировано Гуссерлем, а не продемонстрировано феноменологически.⁴

² Эту гипотезу я развиваю в статье: Генезис сознания времени и первичная фактичность: к феноменологической метафизике времени Э. Гуссерля // *Логос*. 2010. № 5 (78). С. 125-137.

³ «Временение (*Zeitigung*) — это конституирование сущего во временных модальностях». *Hua Mat* VIII 274; см.: *Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. M. Nijhoff: Den Haag, 1966. S. 38.

⁴ См.: *Held K. Phänomenologie der Zeit nach Husserl // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*. 1981. Bd. 7. S. 193; см. также: *Sakakibara T. Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi*. 2010, Springer. P. 251-271 (далее — *Sakakibara* 2010).

Немецкий исследователь указывает, что во многих отношениях «живое настоящее» трудно тематизируемо, и, кажется, больше затемняет картину исследования, чем проясняет, в связи с чем может сложиться впечатление, что попытки раскрыть внутреннюю структуру «живого настоящего», в конечном счете, упираются в «нефеноменологическую ‘конструкцию’, регрессивно дедуктивные умозаключения» [Held 1966, 118]. Учитывая, что эта проблематика настолько трудна для разработки, более того — чревата выходом за пределы феноменологической очевидности, обратим внимание на то, что ей, тем не менее, посвящено значительное число (более 500 стенографических страниц) исследовательских рукописей Гуссерля 30-х годов.

Я рискну предположить, что тематизация живого настоящего имеет во многом методологическое значение, играет функциональную роль в ситуации смены установки; т. е. речь идет не столько об описании «исходного (живого) настоящего», сколько о ситуации его «осуществлении (*Vollzug*)», о ситуации, которая позволяет зафиксировать трансцендентальную субъективность в феноменологической установке.

Случается, что разработки Гуссерля при ближайшем рассмотрении оказываются совсем не тем, чем казались на первый взгляд. В качестве показательного примера я хочу привести мысленный эксперимент, посвященный «уничтожению мира». В краткой форме он отражен в § 84 *Вещи и пространства*, § 49 *Идей I*, Лекциях 33–34 курса *Первая философия*, но действительно развернутые рассуждения Гуссерля на эту тему мы находим в рабочих рукописях В I 13.⁵ Основной аргумент таков: всегда мыслим распад согласованного протекания опыта (в том числе и распад эмпирической личности), хаос (букв. «груда» — *Gewühl*) чувственных впечатлений, а потому существование мира только «относительно аподиктично», оно непосредственно зависит от степени согласованности опыта, мир всегда может оказаться «трансцендентальной видимостью». Существование трансцендентального Я при этом абсолютно аподиктично, его не может «зачеркнуть» никакое аномальное протекание опыта. Этот мысленный эксперимент можно, конечно, поверхностно проинтерпретировать как гипостазирование трансцендентального субъекта в ущерб опыту мира. При более внимательном рассмотрении⁶ ситуация оказывается более сложной и интересной: трансцендентальный

⁵ Тексты I-VI (в общей сложности 111 страниц) написаны в период с 1921 по 1933 год, частично опубликованы в *Husserliana VIII* и *XXXIX*.

⁶ См. напр.: *Rinofner-Kreidl S.* Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität. Freiburg; München: Karl Alber Verlag, 2000. Teil C. Kapitel I. § 2 Die Weltvernichtungstheese.

факт обладания миром (феноменом «мир») не подвергался сомнению, а сам эксперимент был предназначен для того, чтобы более четко провести различие между эмпирическим субъектом и трансцендентальной субъективностью. Здесь я бы хотел процитировать одну из рукописей группы В I 13: «Для меня, для нас, обладающих согласованным опытом, несомненно (аподиктично в рамках эмпирической необходимости разума), что мир есть. В какой мере, тем не менее, мыслимо, что этого мира нет, что он является «трансцендентальной видимостью»? То есть, мыслимо ли то, что хотя мы живем в рамках согласованного опыта, который положен здесь как эмпирически необходимый, самоданный мир не существует? ... Такая постановка вопроса предполагает, что мы уже провели различие между чисто имманентной (трансцендентальной) субъективностью и мирской-человеческой. В моих более ранних опытах я, конечно, использовал именно этот аргумент о возможности несуществования мира, данного в согласованном опыте, в качестве стартовой площадки [букв. «в качестве трамплина» — *als Sprungbrett*. — Г. Ч.], для того чтобы добиться этого различия» [В I 13 V, 18].

Итак, как можно видеть на основании этого фрагмента, опыт по «уничтожению мира» предназначен совсем не для того, чтобы лапидарно постулировать без-мирную субъективность, а служит в качестве стартовой площадки или «трамплина» на пути к более четкому разграничению эмпирической и трансцендентальной субъективности.

Моя рабочая гипотеза в этой статье будет состоять в следующем: тематизация «живого настоящего» — не результат феноменологического исследования, а его стартовая площадка. Попробую пояснить, что я имею в виду. От текстов Гуссерля, посвященных проблематике «живого настоящего», не следует напрямую ждать приведения к очевидности структур внутреннего сознания времени — конечно, таким образом можно было бы читать С-Манускрипты, но так настроенный читатель будет скорее разочарован, обнаружив циклическую структуру объяснения «первичного процесса» через «покоящееся-текущее живое настоящее», а «живого настоящего» через «первичный феномен потока».⁷ На мой взгляд, разработки под рубрикой «живое настоящее» становятся более эффективны, если им приписать другую роль, а именно — методологическую. Во второй части этой статьи я попытаюсь продемон-

⁷ Может сложиться впечатление, что здесь речь идет о круговом обосновании: «трансцендентальное бытие», «трансцендентальная жизнь» по сути своей — «живое настоящее»; «живое настоящее» это форма жизни трансцендентального Я; трансцендентальное Я, в свою очередь, это центр «трансцендентальной жизни» и т. д.

стрировать то, как рефлексия, направленная к «исходному (живому) настоящему», действует в ситуации смены установки.

Для начала я хотел бы прокомментировать следующий фрагмент рассуждения Гуссерля, в котором характеризуется специфический статус «исходного настоящего»: «Прото-феноменальный конкретный поток настоящего, трансцендентальная субъективность в прообразе ее бытия (*Urgestalt ihres Seins*) является первично-текущим настоящим, в бытийной форме текущего проистекания все же является настоящим, вновь и вновь настоящим; постоянная смена и именно посредством этого постоянства конституирующее себя настоящее; как мы услышим, «настоящее» не в собственном смысле. Тогда ее собственное бытие как трансцендентальное бытие в его прообразе не является настоящим в нормальном (пусть даже расширенном) смысле как текуще-пребывающий переходный момент для совместно текущих прошлого и будущего. И при этом все же этого слова нельзя избежать и мы скоро поймем, на каких основаниях. Мы используем отличающиеся выражение конкретное («прото-феноменальное») настоящее. На деле оно является «прото-феноменом (*Urphänomen*)», к которому возводит всякий возвратный вопрос в рамках методики феноменологической редукции» [Hua Mat VIII 6].

В этом насыщенном фрагменте мы можем выделить как минимум два важных тезиса: 1) «исходное (живое) настоящее» должно служить «прообразом бытия» трансцендентальной субъективности, прообразом трансцендентального бытия как такового; 2) «исходное (живое) настоящее» рассматривается как «прото-феномен», а это значит, что любой возвратный вопрос в рамках методики феноменологической редукции начинается с рефлексивного само-обнаружения субъекта в живом настоящем.⁸

Итак, исходное (живое) настоящее — это прообраз бытия сознания и его прото-феномен. Поэтому перестройка формы жизни сознания

⁸ Интересно проблематизировать то, в каком смысле живое настоящее является прото-феноменом. В одном из С-Манускриптов Гуссерль пишет: «Так, вскоре мы наталкиваемся на никогда не демонстрированный, не говоря уже о том, чтобы быть систематически истолкованным, «прото-феномен», в котором все, что так или иначе может называться феноменом в каком бы то ни было смысле, имеет свой источник. Это пребывающе-текущее собственное настоящее соотв. текущее и данное самому себе в настоящем абсолютное Я в его пребывающе-текущей жизни...» [Hua Mat VIII 175]. Для феномена характерен горизонт оттенков, и в нашем случае функцию оттенков трансцендентальной жизни выполняет жизнь в естественной установке, а оттенки живого настоящего — онтифицированное Теперь.

начинается *с* него и *из* него. Наша задача будет в таком случае — истолковать оба тезиса в контексте учения о смене установки.

Разрабатывая феноменологическое учение об установке, Гуссерль указывал на общий трансцендентальный горизонт опыта, по отношению к которому занимается та или иная установка.⁹ При этом для него важно было отметить, что установки не просто рядоположены — их содержание не равно по объему. Так, например, помимо всего того, что дано в естественной установке, в феноменологической установке открывается еще и процесс конституирования интенционального смысла. Таким образом, феноменологическая установка должна охватывать более широкий сегмент опыта: видеть не только «объективную реальность», но и множество возможных объективаций трансцендентальной субъективности.¹⁰ С этой точки зрения различие между установками состоит в том, что естественная установка сфокусирована на некоем «абстрактном слое» или «ограниченной форме» [XXXIV 198] трансцендентального горизонта опыта, тогда как феноменологическая установка руководствуется регулятивной идеей полноты опыта трансцендентальной субъективности. Так, для Гуссерля жизнь в естественной установке — это результат «трансцендентального ослепления» [XV 389], того, что трансцендентальная субъективность примеряет на себя «шоры» [XXXIV 23; 225]. Несмотря на это естественная установка остается «трансцендентальным модусом»¹¹, «естественное имеет трансцендентальный горизонт» [XXXIV 75].

⁹ В поздних исследовательских рукописях Гуссерль, пытаясь формализовать учение об установке, предложил понятие трансцендентальной *Zuständlichkeit* [XXXIV 155] — способность занимать то или иное доминирующее состояние. Проблема в данном случае (как справедливо заметил А. Шнелль) в том, что мы здесь возвращаемся к старой метафизике способностей.

¹⁰ «...естественная объективная жизнь мира представляет собой только особый модус (*Weise*) трансцендентальной жизни, постоянно конституирующей мир, так что трансцендентальная субъективность, если она просто живет в этом модусе (*in dieser Weise dahinlebend*) не осознает и никогда не может осознать конституирующее горизонты» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004. С. 235); [VI, 179]. Перевод Д. Н. Складнева незначительно изменен: в контексте этой статьи я предлагаю переводить *Weise des transzendentalen Lebens* не как «способ трансцендентальной жизни», а скорее как «модус трансцендентальной жизни».

¹¹ Hua Dok II/1, 90. «Таким образом, обнаруживается, что естественное личное бытие и жизнь есть только трансцендентальный частный случай жизни, остающейся все-таки тождественной во всех возможных превращениях, на которые она способна,

Итак, пытаюсь охарактеризовать трансцендентальный горизонт опыта, модусами которого являются *и* естественная, *и* феноменологическая установка, Гуссерль использует два неоднозначных понятия: «*трансцендентальное бытие*» и «*трансцендентальная жизнь*». Я называл их неоднозначными, поскольку на первый взгляд не совсем ясно как следует понимать «бытие» и «жизнь» после вынесения за скобки бытия мира и подвешивания эмпирической человеческой субъективности. Попробуем прояснить эти понятия и рассмотреть, как с ними связаны разработки Гуссерля, посвященные проблематике «исходного (живого) настоящего».

а. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ БЫТИЕ
КАК «КОНКРЕТНОЕ ПРОТО-ЖИВОЕ НАСТОЯЩЕЕ»

В одной из рукописей Гуссерля 1933 года мы можем видеть открытую полемику между ним и его учеником и ассистентом Ойгеном Финком, полемику, которую вызвало понятие «трансцендентальное бытие». Как известно, Финк настаивает на том, что в отношении предельно-конституирующей трансцендентальной субъективности, данной нам посредством феноменологической редукции, неприменимо понятие бытия, поскольку это понятие все еще находится в плену естественной установки. С его точки зрения, говорить о «трансцендентальном бытии» исходно-конституирующей субъективности, противопоставляя его бытию привычного нам сущего, не совсем корректно. Финк утверждает, что говоря о «трансцендентальном бытии», мы сами того не замечая по аналогии с бытием сущего в естественной установке продолжаем представлять себе то же бытие, только более «высокого рода», воспроизводя таким образом метафизическую схему иерархии слоев бытия. Тезис Финка состоит в том, что способ данности исходно-конституирующей трансцендентальной субъективности «вообще нельзя истолковать как тот или иной род бытия (*nicht eine Art des Seins überhaupt ist*)»¹², по крайней мере, до тех пор, пока мы не выработаем новое понятие существования, свободное от скрытых предпосылок естественной установки. Для того, чтобы вырваться из плена естественной установки, он вообще

а именно [частным случаем] того же действительного и возможного единства жизни, централизованного посредством одного и того же тождественного во всех этих возможных превращениях полюса Я» [XXXIV, 200-201].

¹² Fink E. VI. Cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34) / hrsg. van G. Kerckhoven. 1988. Bd. I. S. 80-81. Cp.: Ibid. S. 89.

предлагает говорить о трансцендентальной субъективности как о «не сущей» (как бы провокационно это не звучало).¹³

В качестве прямой ответной реплики Гуссерль в рабочей рукописи В III 4 II пишет: «Должны ли мы обозначить саму жизнь, к которой мы возводим всякое бытие, в качестве не сущей? Если уж говорить об этом, то когда мы обозначаем её в качестве первоосновы (*als Urgrund*) всякого для меня конституирующего бытия, указываем на неё в качестве таковой — она все-таки есть для нас, и есть в своем роде бытия (*in eigener Seinsart*), в котором она для нас непрерывно действительна (*gilt*), пребывает <в качестве> сущего. Этого, естественно, нельзя отрицать. Здесь я должен был бы нечто прибавить. Если в жизни первично конституирующее бытие имеет место в качестве пребывающего бытия, а не только на мгновение может быть конституировано в качестве (тождественного и идентифицируемого) «сущего», если оно конституировано в качестве индивидуально-типичного сущего, то это благодаря аподиктической сущностной структуре. Предельное бытие, которое несет в себе всякое другое, которое выявляет познание и обнаруживает *a priori* предельное, является лишь индивидуально типической познаваемой для самой себя трансцендентальной субъективностью *в качестве исходного настоящего*» [В III 4 II, 14].

Итак, Гуссерль указывает нам на то, что предельное бытие — это трансцендентальная субъективность *в качестве* исходного настоящего (*urtümliche Gegenwart*). «Первично-феноменальное бытие в качестве живо-текущего настоящего» [Hua Mat VIII 7] это **результат осуществления** феноменологической редукции и привилегированная область исследования. Разработка проблематики *исходного настоящего* оценивается как принципиально важная для нас, поскольку она призвана раскрыть смысл «трансцендентального бытия» и «трансцендентальной

¹³ Критика, которую проводит Финк, кажется во многом оправданной, однако путь «меонтической феноменологии» (от греч. μὴ ὄν — не-сущее) с точки зрения классической феноменологии является, тем не менее, неприемлемым. В конечном счете, Финк приходит к тому, что руководящие мотивы Гуссерля: знания, аподиктичности, беспредпосылочности «находятся в плену у мира (*sind weltbefangen*)». («Die Idee des Wissens, der Apodiktizität, der Vorurteilslosigkeit, an sich erstes Seiende usw. (alle Husserl'schen Motive) sind *weltbefangen*»: *Fink E. Gesamtausgabe. Bd. 3/2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Karl Alber: Freiburg/München, 2008. S. 107.*) Феноменология, которая перестает быть наукой, ориентированной на аподиктическое беспредпосылочное знание и становится практикой освобождения субъекта от «захваченности миром» ради самого освобождения, а не ради описания бесконечного многообразия феноменов — это уже принципиально другой проект.

жизни», конкретизировать их и наполнить содержанием. Здесь важно отдавать себе отчет в том, о каком настоящем идет речь, ведь Гуссерль переносит внимание от настоящего как модальности времени к «первичному живому настоящему» как исходному состоянию (*Urbestand*) трансцендентального бытия [Hua Dok II/1 63]. Спрашивая о способе бытия трансцендентальной субъективности, он хочет истолковать как раз «мое трансцендентальное бытие в качестве конкретного прото-живого настоящего» [Ibid. 29], то есть этот способ бытия связывается, прежде всего, с идеей жизни сознания.

в. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ КАК «ГЕРАКЛИТОВО ТЕКУЩЕЕ НАСТОЯЩЕЕ»

Но как, говоря о «трансцендентальной жизни», избежать превращения феноменологического исследования в нечто «глубокомысленно неясное»?¹⁴ Попробуем разобрать это понятие непредвзято, избегая упрощающих интерпретаций, в частности, не будем чересчур поспешно определять трансцендентальную феноменологию в разряд так называемой «философии жизни».¹⁵ За отправную точку я предлагаю взять клас-

¹⁴ См. замечание Гуссерля на полях *Бытия и времени*: «Все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность» (Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik // Husserl Studies. 1994. № 11. S. 13).

¹⁵ По меньшей мере проблематичной, на мой взгляд, является тенденция интерпретации феноменологии Гуссерля как «трансцендентальной философии жизни» (или, по выражению Андреа Стаити, как исследования «трансцендентального духа») (см.: *Staiti A. Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie* Husserls. Würzburg: Ergon Verlag, 2010. S. 158 (далее — *Staiti* 2010)). А. Стаити опирается, прежде всего, на высказывания Гуссерля в материалах к лекционному курсу 1929 года *Природа и дух*. В одном из приложений к тексту лекций Гуссерль действительно замечает: «новая феноменология сама не называет себя философией жизни, но, сохраняя подлинный античный смысл философии как универсальной науки, <по сути,> является философией жизни». И далее: «Основной характер феноменологии состоит, таким образом, в том, что она является научной философией жизни...». [XXXII 241] Гуссерль также указывает на то, что феноменология представляет собой «само-истолкование жизни» [XXXII 147]. При этом «жизнь» понимается в достаточно специфическом смысле: как череда интенциональных осуществлений сознания («*Leben ist, was es ist, als intentionale Leistung und immer neue Leistung*» [Ibid.]). Мы должны учитывать такое специфическое понимание жизни, а также полемический контекст этого высказывания. Так, в других ситуациях Гуссерль мог сказать: «Последовательные бергсонянцы это мы» (цит. по: *Hering J. La phénoménologie il y a trente ans // Revue internationale de la philosophie. 1938/39. T. I. P. 368*), «подлинные позитивисты — это мы» (*Ideu I, § 20*), а также настоящие кар-

сификацию значений понятия «жизнь» в феноменологии Гуссерля, которую предложил Эрнст Вольфганг Орт.¹⁶ Так, немецкий исследователь выделяет две основные рубрики: 1) жизнь актов; 2) трансцендентальная жизнь сознания — и три менее разработанные, вспомогательные рубрики: 3) жизненный мир; 4) жизнь в intersубъективности; 5) биологическая жизнь. В контексте этой статьи нас будут интересовать, прежде всего, первые две рубрики: «жизнь актов» и «трансцендентальная жизнь сознания».

Итак, как следует понимать не-мирную, не сущую в естественном смысле трансцендентальную жизнь, «жизнь, которая до решения о бытии или небытии мира, является тем, что она есть» [VIII 266]? Как мы можем ее позитивно охарактеризовать? Как замечает Гуссерль, «поток сознания, жизнь сознания есть вовсе ничто иное как “модификация”» [XXXIV 189], «через все время новых интенциональных осуществлений» [XXXII 147]. То есть под жизнью сознания следует, прежде всего, понимать спонтанную интенциональную модификацию. Заметим, что ее прообразом является временная модификация. Так, привилегированным предметом исследования становится «трансцендентальная жизнь и ее гилетические и эгологические моменты в ее гераклитовом текущем настоящем» [V III 4 II, 12].

Здесь я хотел бы подкрепить мою интерпретацию эскизом феноменологического проекта, предложенным Гуссерлем в одной из поздних исследовательских рукописей [V I 5 III, 18-21]. Я позволю себе кратко изложить основные моменты этого содержательно насыщенного текста, чтобы восстановить контекст тех важных выводов, которыми он завершается.¹⁷

В феноменологической перспективе мы обнаруживаем перед собой мир как *«трансцендентальную загадку (das transzendente Rätsel)»* [V I 5 III, 18]: то, *что* он существует и то, *как* он существует кажется

тезианцы, лейбнианцы, кантианцы и т. д. Не стоит переоценивать эти высказывания, их смысл (как справедливо заметила Ю. О. Орлова) сводится к следующему: феноменология это и есть философия в ее исходном смысле.

¹⁶ См.: Orth E. W. Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie // Mensch — Leben — Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie / hrsg. J. Jonas, K.-H. Lembeck. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. S. 56; Orth E. W. “Natur und Geist” in der Husserlschen Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. Hamburg: F. Meiner, 2003. S. 34.

¹⁷ Следующие два абзаца представляют собой развернутый комментарий исследовательской рукописи Э. Гуссерля, хранящейся под архивной сигнатурой V I 5 III. S. 18-21 (сентябрь 1931).

само собой разумеющимся только в естественной установке сознания; задача феноменологии, для начала, состоит в том, чтобы показать радикальную непонятность, скрывающуюся за тем, что «разумеется само собой». Следующая задача: прояснить то, как складывается смысл этого «само собой разумеющегося»; в случае феномена «мир» речь идет о том, чтобы проследить формирование такого смысла как «бытие само по себе». При такой постановке вопроса привычные онтологические проблемы никуда не исчезают, просто они решаются исходя из новой проблемной области и нового измерения исследования — трансцендентального надления смыслом. Единственное, чего лишается мир, — это статуса просто-напросто сущего (*schlechthin Seiende*), впрочем, такой смысл как «сущее просто-напросто» включается в сферу рассмотрения как вполне легитимный феномен.

Феноменологическое исследование призвано показать, что «действительность», на контакт с которой претендует естественная установка, выходит за рамки реально (*reell*)¹⁸ данного, непосредственно данного в опыте, что она является результатом трансцендентального конституирования смысла. Одна из основных задач феноменологии, в таком случае, состоит в том, чтобы объяснить устойчивое бытие объективности через устойчивое Я трансцендентальной жизни, через то, что дано ему реально и его ирреальные (*irreell*) интенциональные смыслообразования. Сферой исходного смыслообразования является *трансцендентальная жизнь сознания* — ее бесконечный горизонт опыта. Для того чтобы ориентироваться в этом горизонте, Гуссерль предлагает исходить из анализа *первичного живого настоящего*. Ход дальнейшего феноменологического исследования — от эгологической примордиальной сферы к intersубъективности, а затем к фактическому человеческому сообществу как результату объективации трансцендентального сообщества — будет представлять собой анализ трансцендентального смыслообразования. При этом трансцендентальное исследование должно осуществляться как «разворачивание» прото-феномена живого настоящего, его интенциональных импликаций: прошедших моментов интенциональной жизни; Других в их собственном живом настоящем; в конечном счёте, сообщества монад [ср.: Hua Mat VIII 20-23].

Итак, с точки зрения Гуссерля, спрашивая о процессе смыслообразования и смыслонадления, и о том, каким образом трансцендентальная субъективность несет в себе готовые смыслообразования, мы

¹⁸ В отношении неологизма «реальное (*reell*)» см.: Гуссерль Э. Идея феноменологии / пер. Н. А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2006.

тем самым проблематизируем текущую «трансцендентальную жизнь». Понятие «трансцендентальная жизнь» требует конкретизации и Гуссерль считает, что добился такой конкретизации в анализе «исходного (живого) настоящего».¹⁹

Но такой результат вряд ли можно считать полностью удовлетворительным. Если основной результат состоит в том, что трансцендентальная жизнь сознания по своей сути есть спонтанная (прежде всего временная) модификация, то так ли далеко мы продвинулись в определении трансцендентальной жизни?²⁰

2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»

Во вступлении я уже высказал гипотезу о том, что учение о «живом настоящем» может иметь скорее методологическое применение: феномен исходного настоящего может выступать в качестве стартовой площадки смены установки (*Umstellung*) [XXXIV 156; 178]. При всей своей экстравагантности этот тезис кажется мне продуктивным. Так, Гуссерль охарактеризовал одну из рабочих рукописей 1935 года (В II 21) как «попытку собрать себя во время потери ориентиров»²¹. Так не выполняет ли в целом тематизация «живого настоящего» именно такую функцию «сборки себя», необходимую для осуществления трансцендентально-феноменологической редукции? Этот тезис еще необходимо обосновать. Для этого я предлагаю еще один краткий экскурс в феноменологическую теорию установки.

Феноменологическая смена установки работает следующим образом: естественная установка сознания распознается как частный модус трансцендентальной субъективности. Гуссерль формулирует это так: «Естественный опыт является все же трансцендентальным модусом, в котором трансцендентальный мир является сущим в качестве

¹⁹ См.: № 25 <Редукция к живому настоящему и чисто перцептивно данному> из *Husserliana XXXIV (К феноменологической редукции. Тексты из рукописного наследия 1926–1935)*; № 9 (*Ibid.*); *Hua Mat VIII*, № 3 и № 9.

²⁰ Клаус Хельд в своей знаменитой интерпретации предлагает понимать эту «жизнь» в форме исходного (живого) настоящего как «собрание, не препятствующее протеканию (*verströmenlassendes Zusammennehmen*)» [*Held 1966*, 28] — но, в таком случае, в чем продвижение вперед по отношению к двойной интенциональности потока из *Лекций*? Необходимо ли в таком случае вводить такое насыщенное коннотациями понятие как «жизнь»?

²¹ «*Bloßer Versuch, mich zu sammeln, in einer Zeit der Desorientierung*» [В II 21, 1a].

ауто-апперцепции монады в естественной установке в апперцептивном универсальном горизонте 'естественный мир'. Новая раскрывающая активность трансцендентально сменившего установку Я (*transzendental umgestellten Ich*), начиная с эпохэ, это опять же активность трансцендентального Я в некоем новом модусе и на измененной почве» [Hua Dok II/1 90].

При этом первое необходимое действие — распознать, что естественная установка также является «модусом трансцендентальной *Zuständlichkeit*» [XXXIV 155]. Это специфическое понятие — *Zuständlichkeit* — требует отдельного рассмотрения. Так, в одном из текстов 1912 года Гуссерль обращает внимание на следующее обстоятельство: суть всякого акта заключена в его осуществлении (*Vollzug*). Гуссерль уточняет, что под «осуществлением» он понимает «всякого рода жизнь-в-акте, а также занятие позиции» [XXIII 371] («осуществление (*Vollziehen*) в точном смысле это 'жизнь'» [XXXVIII 373]). Но при этом ряд актов может принимать латентную форму, переходить в «фоновое сознание» [XXIII 347], переставая быть актом в собственном смысле слова, здесь речь идет скорее о способности принимать то или иное доминирующее состояние, о *Zuständlichkeit* [XXXVIII 373]. В одном из манускриптов Гуссерль уточняет: «Под «способностью принимать состояние (*Zuständlichkeit*)» мы как раз понимаем фазы некоего изменчивого сущего в рамках длительности этого сущего. ...В каждой фазе этой длительности (в каждой ее точке) <субъективность> имеет свою *Zuständlichkeit* (свою хабитуальную позицию в качестве хабитуальной волевой установки, которая составляет ее уже-бытие (*Schon-Sein*) в противовес становлению-новым (*Neu-Werden*) посредством каждого акта)» [XXXIX 321-322].

Так, с точки зрения Гуссерля, и установка может быть понята в качестве устойчивого изменения модуса осуществления (*Vollzugsmodus*) каждого акта, изменения, которое оседает в виде нового *доминирующего хабитуса*, меняя фоновое сознание, а вместе с тем определяя новую форму трансцендентальной *Zuständlichkeit*.

Учитывая такую формализацию теории установки, я хотел бы сосредоточиться на специфическом аспекте учения о живом настоящем, а именно на специфической темпоральности феноменологической редукции. Первый вопрос, который здесь возникает: как именно работает «живое настоящее» в ситуации смены установки? Какой хабитус учреждается в точке исходного (живого) настоящего? Гуссерль описывает ситуацию смены установки как переход от «само собой разумеющегося» естественной установки к трансцендентальному горизонту. Я делаю

первый шаг к тому, чтобы занять феноменологическую установку в тот момент, когда, обнаруживая себя в исходной точке настоящего, я отдаю себе отчет в том, что все кажущееся мне «само собой разумеющимся» отнюдь таковым не является. То, что утром при пробуждении я обнаруживаю себя в человеческом теле, что мой опыт не рассыпается в хаос чувственных впечатлений, что на смену каждому мгновению приходит новое, что слова отсылают к некоторому смыслу, что есть некая исходная ситуация ‘мир’ и есть некие ‘другие’, которые оказались в той же ситуации, наконец, то, что вообще есть нечто, а не ничто — все это никак не «разумеется само собой» и в высшей степени достойно удивления или, по крайней мере, внимания.

Итак, есть исходная ситуация, в которой весь этот так называемый мир нам пред-дан. Осуществляя редукцию к исходному (живому) настоящему, я начинаю ориентироваться в этой ситуации, разделять то, что мне действительно дано с полнотой очевидности в поле настоящего (с его горизонтом прошлого и будущего) и то, что лишь подразумевается как «разумеющееся само собой», а, по сути, является лишь пустой отсылкой к опыту, которым я не обладаю (а, возможно, и не только я). Затем я обращаю внимание на пред-данность мира как на специфический феномен, «само собой разумеющийся» характер которого на поверку маскирует нечто совершенно непонятное.²² В конечном счете (в трансцендентально-феноменологической установке), ничто не разумеется «само собой», поскольку любой смысл распознаётся как результат конститутивной активности субъекта. Но одного этого недостаточно, ключевой (сформулированный Гуссерлем) императив здесь: «в качестве феноменолога не только занимать установку, но [еще и] работать» [XXXIV 103]. Будучи однажды учрежденным, хабитус работы феноменолога оседает в живом настоящем, чтобы вновь быть актуализованным.

²² «...<я нахожусь> не в ситуации отрицания мира и моих практических убеждений, а в ситуации “не понимаю”, а если что и понимаю, то почвой этого понимания является непонятность, которую тут принимают за само собой разумеющееся, и потому оно в основе своей и начиная со своего основания непонятно. ...Такова “пред-данность мира” и нашего наличного бытия в мире — как “почва” всякого наличного бытия во всех человеческих актах. Я избавился от этой почвы в ελοϋή, у меня больше нет ничего само собой разумеющегося, которое лежало бы в основе» [XXXIV 481-482]. См. также: *Taguchi S.* Das Problem des «Ur-Ich» bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen «Nähe» des Selbst. Dordrecht: Springer 2006. Kapitel I: *Die Phänomenologie als Wissenschaft der «Selbstverständlichkeit».*

Живое настоящее выступает в данном случае в качестве «места» или ситуации первичного учреждения и седиментации этого нового доминирующего хабитуса беспредпосылочного рефлексивного анализа сознания. Гуссерль так описывает процесс учреждения новой хабитуальности феноменологической установки: «В естественной установке у нас есть пред-данности, которые в качестве значимых, в качестве сущих претерпели первичное учреждение и после этого сохраняют свою значимость — по крайней мере, пока <сохраняют>. В трансцендентальной установке все первоначально учрежденные значимости заключаются в скобки, и после этого осуществляется некое новое первичное учреждение, <а именно: учреждение> исключительной значимости чистой активности сознания» [XXXIV 33].

Таким образом, занятие (и удержание) установки это, прежде всего, учреждение (и возобновление) доминирующего хабитуса. Темпоральный аспект учреждения нового хабитуса, темпоральность феноменологической редукции играют здесь важную роль.²³

с. «Исходное настоящее»
и хабитус феноменологической установки

Итак, установка (будь то феноменологическая или естественная установка) представляет собой «устойчивый хабитус осуществления (*kontinuierlicher Vollzugshabitus*)» [XXXIV 13] актов сознания. Таким образом, один из наиболее важных аспектов феноменологической редукции состоит в учреждении новой «формы жизни» [Hua Mat VIII 126] как нового доминирующего хабитуса. За основным хабитусом естественной установки (воспринимать все как само собой разумеющееся сущее в мире) Гуссерль предлагает увидеть более фундаментальную «трансцендентальную хабитуальность»: «Человеческая хабитуальность (сущее в мире) изменяет свой бытийный смысл на хабитуальность трансцендентального эго... Я как трансцендентальное эго обладаю этой трансцендентальной хабитуальностью...» [Hua Dok II/1 95].

Но как происходит учреждение и закрепление новой доминирующей хабитуальности?

В ситуации феноменологической редукции перед нами сходение двух событий: первичного события живого настоящего и события трансцендентальной рефлексии (пользуясь выражением Ойгена Финка,

²³ См.: Zippel N. Die phänomenologische Reduktion und ihre zeitlichen Bedingungen // Phänomenologische Forschungen. 2008. S. 71-88.

можно — сохраняя критическую дистанцию по отношению к такого рода метафорам — говорить о «пробуждении» трансцендентальной субъективности [VI CM 124]). Структура исходного (живого) настоящего такова, что оно позволяет зафиксировать оба события: то, что я обнаруживаю себя самого в момент функционирования моего сознания и то, что я распознаю в эмпирической жизни частную форму трансцендентальной жизни.²⁴ Как справедливо заметил Герд Бранд «живое настоящее» представляет собой «исходное положение к рефлексии (букв. *рефлексию в зачатке* — *Reflexion-im-Ansatz*)»:²⁵ в нем трансцендентальная субъективность обнаруживает себя (букв. «задевает себя (*berührt sich*)» [Ms. A V 5/4-10]²⁶), сама тематизация «живого настоящего» запускает механизм трансцендентальной рефлексии. В той же мере стоит согласиться с Финком, охарактеризовавшим текущее (живое) настоящее как «точку прорыва в трансцендентальную субъективность (*Einbruchsstelle in die transzendente Subjektivität*)» [Hua Dok II/1, 54].

«Пробуждение», само-обнаружение трансцендентальной субъективности в рефлексии привязано к «точке отсчета», к исходной ситуации внутреннего сознания времени, которой является «настоящее осуществления (*Vollzugsgegenwart*)», т.е. настоящее «жизни» акта. В случае феноменологической редукции речь идет о модификации жизни в актах, модификации способа их осуществления (*Vollzugsmodifikation*), а посредством этого и об изменении формы трансцендентальной жизни сознания исходя из «настоящего осуществления».

Исходное (живое) настоящее представляет собой то первичное состояние (*Urzustand*), в котором трансцендентальное Я соотнесено с трансцендентальной жизнью [Staiti 2010, 178-179; см.: Hua Mat VIII, № 30]. В таком случае, естественная и феноменологическая установки представляют собой ни что иное как способы «сборки» субъективности в точке изначального настоящего (*urtümliche Gegenwart*): в первом случае это вживание в пред-данность мира, во втором случае — раскрытие трансцендентального горизонта возможностей (при этом второй способ охватывает

²⁴ «Вся «естественная жизнь» является «образованием» в рамках чистой жизни, которая на всех основаниях также называется абсолютной жизнью абсолютного Я. Это демонстрирует метод феноменологической редукции» [VIII 418].

²⁵ Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Nijhoff: Haag, 1955. S. 74; Held 1966, 82; Орлова Ю. О. Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // Логос. № 5 (78). М., 2010. С. 107.

²⁶ По поводу метафоры *Sich-Berühren* см.: Sakakibara 2010, 258-259.

более широкую перспективу и включает первый как частный случай):²⁷ «Посредством феноменологической редукции как «трансцендентальной рефлексии» Я освобождается от рамок естественности своего наличного бытия, а именно «наивной» человечности, освобождает себя в некоторой мере от шор, которые заслоняют ему его абсолютное, полностью конкретное наличное бытие или, что тоже самое, заслоняют ему бесконечное царство жизненных возможностей, среди которых заключено и естественное наличное бытие, но среди которых оно является, так сказать, абстрактно-неполным... [Рефлексия раскрывает] трансцендентальное бытие и жизнь как конституирующие значимость и смысл мира — трансцендентальное Эго в его текущей жизни, интенционально имплицитующее все в своем изначальном настоящем» [XXXIV 225; 475].

Исходное (живое) настоящее представляет собой «прото-феномен» [XXXIV 165; *Hua Mat VIII 6*], в котором в свернутом виде заложена вся фундаментальная феноменологическая проблематика. Дальнейшая задача состоит в разворачивании этих импликаций из исходной точки трансцендентальной рефлексии.

d. Первичный факт «живого настоящего» И САМО-ОБНАРУЖЕНИЕ В РЕФЛЕКСИИ

В заключение стоит отметить роль исходного (живого) настоящего в обнаружении аподиктического факта осуществления *cogito* и обнаружении мира в его первичной фактичности.²⁸ Невозможность «зачеркнуть

²⁷ Здесь напрашивается идея «регистров» (по поводу этой метафоры в феноменологии см. работы Марка Ришира, в частности: *Richir M. Phénoménologie en esquisses. Grenoble: J. Millon, 2000*) трансцендентальной субъективности как «модусов осуществления (*Vollzugmodi*)» трансцендентального сознания.

²⁸ «Абсолют, который мы раскрываем, это абсолютный “факт”» [XV 403]. «Я являюсь первичным фактом в этом протекании [сознания], я узнаю, что к моей фактической способности варьирования сущности и т. п. в моем фактическом возвратном вопросе открываются принадлежащие именно мне первичные элементы в качестве первичных структур моей фактичности. И то, что я нес в себе ядро “первично случайного” в сущностной форме, в форме возможного функционирования, в которой в свою очередь фундированы мирские сущностные возможности. Я не могу переступить через мое фактическое бытие, а при этом и через со-бытие Других и т. д., таким образом, абсолютная действительность, Абсолют имеет основание в себе самом и в своем безосновном бытии свою абсолютную необходимость как “абсолютная субстанция”. Его необходимость не является сущностной, он оставляет место случайному. Все сущностные необходимости являются моментами его факта, являются его модусами функционирования, отнесенными к нему самому — его модусы, позволяющие понять себя или суметь понять себя» [XV 386].

Я-есть» опирается на немодализуемость исходного (живого) настоящего — «настоящее» в этом специфическом смысле это не модальность времени среди других, а первичное состояние (*Urzustand*), неподвижное Теперь — *nunc stans* [Hua Mat VIII 8; Held 1966, гл. II. E]. Так, Гуссерль, проводя эксперимент по модализованию исходного (живого) настоящего, спрашивает: «Может ли поле восприятия, может ли актуальное конкретное настоящее быть дано в форме иллюзии? Может ли оно *как целое* быть модализовано?» [XXXIX 179]. Если конкретное содержание настоящего и может оказаться иллюзией, то *поле восприятия как целое*, его исходное настоящее как раз не может быть модализовано, представляет собой принципиально устойчивую инстанцию.

Здесь важно обратить внимание на то, что ориентация во времени интерпретируется Гуссерлем как основа конституирования сущего. Феномен «мир в качестве сущего» опирается на пребывание настоящего и, одновременно, на устойчивое протекание настоящего (см.: XXXIX, № 19; Hua Mat VIII 274-275). Исходное (живое) настоящее выступает в качестве условия возможности ориентации во времени, поскольку в рамках него проводится различие двух функций настоящего: пребывания и протекания (*stehen/strömen*), которые делают возможным одновременность и последовательность. Эта двойственность функций живого настоящего была в свое время интерпретирована в программной работе Клауса Хельда как основной парадокс и, в конечном счете, как источник феноменологически неразрешимых противоречий учения о живом настоящем. Но эту же двойную функцию живого настоящего можно проинтерпретировать и позитивно как источник *аподиктичности* Я-есть и аподиктичности обладания феноменом «мир», с одной стороны, и их *фактичности*, с другой (оно выступает в качестве почвы аподиктической очевидности, но при этом не застывает в тавтологическом указании на само себя, а наполняется все время новым фактическим содержанием).

И действительно, фактичность бытия трансцендентальной субъективности раскрывается, прежде всего, в исходном (живом) настоящем. Осуществляю редукцию, я описываю ближайшее: то, чем являюсь я сам и мир как «универсальную ситуацию» [XXXIV 249], в которой я обнаруживаю себя.²⁹ И первичное событие в этой универсальной ситуации есть, прежде всего, событие трансцендентальной субъективно-

²⁹ Гуссерль указывает на две возможные стратегии исследования после осуществления редукции: мы можем начать *или* с истолкования первичного факта обладания миром, *или* с разворачивания импликаций первичного события трансцендентальной субъективности [В II 7, 40а; 40-54].

сти, которая изначально дана в потоке, дана как временная: «Следует ли рассматривать эту первичную модификацию, первичное событие трансцендентальной субъективности как временной процесс? Конечно да, скажем мы. Первичное событие это “поток сознания” с тождественным полюсом Я, который соотнесен в актах этого потока с осознаваемыми им в качестве тождественных, имеющими значимость в качестве тождественных предметами (предметными полюсами) [XXXIV 298]. Все трансцендентальные вопросы о трансцендентальном смысле мира, [исходящие из трансцендентальной жизни и ее сущностной структуры,] очевидно, приводят, в конечном счете, обратно к этой сущностной структуре, соотв. к первичному бытию или первичному событию конкретного живого трансцендентального потока сознания и в нем Я переживаний, Я всех трансцендентальных актов, всех трансцендентальных свершений» [Hua Mat VIII, 6].

Феноменологическая установка предполагает возвращение к этому первичному событию или прото-факту живого настоящего, и это возвращение представляет собой само-обнаружение в рефлексии. Настоящее осуществления (*Vollzugsgegenwart*),³⁰ настоящее, живущее в акте — это, собственно, и есть форма жизни трансцендентального Я, в которой оно «всякий раз» находит себя в мире. Мы можем сказать, что тематизация исходного (живого) настоящего представляет собой структурный момент феноменологической смены установки: момент рефлексивного само-обнаружения трансцендентальной субъективности.

АВТОР

Чернавин Георгий Игоревич — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург; аспирант (PhD student) лаборатории ERRAPHIS факультета филологии, философии и музыки Университета Тулузы 2 (Франция) и кафедры феноменологии и теоретической философии факультета гуманитарных наук и культурологии Университета Вупперталя (Германия).

SHERNAVIN GEORGY — graduate student of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University; PhD student of the Laboratory ERRAPHIS, Faculty of Philology, Philosophy and Musicology, University Toulouse II Le Mirail (France) and of the Department of Phenomenology and Theoretical Philosophy, Faculty of Human Sciences and Cultural Sciences, University of Wuppertal (Germany).

E-mail: chernavin@yahoo.com

³⁰ См. гл. III. В. — *Функциональное настоящее как «абсолютный факт»* программной работы Клауса Хельда (*Held 1966*); см. также: *Held K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie // Perspektiven transzendentalphänomenologischen Forschung*. M. Nijhoff: Den Haag, 1972. S. 19, 55-57, 60.