
I. ИССЛЕДОВАНИЯ

О СУЩНОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

АЛЕКСЕЙ САВИН

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 119991 Москва, Россия; профессор философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 119571 Москва, Россия.

E-mail: savin@pochtamt.ru

Целью статьи является определение феноменологической философии. Для достижения этой цели автор раскрывает смысловой генезис феноменологической философии средствами генетической феноменологии. Необходимость такого исследования продиктована проблемной ситуацией: с одной стороны, появлением и развитием множества версий феноменологии, с другой, — возникновением идеи постфеноменологии. Вследствие этого с неизбежностью встает вопрос об основании единства феноменологической философии и о ее сущности. Для решения этого вопроса автор раскрывает историю ключевых методологических понятий феноменологии — эпохэ и редукции — и проясняет смысл и характер дискуссии о смысле феноменологического метода. В свете генетической феноменологии эпохэ и редукция есть выявление связи габитуализации и горизонта в главном аспекте — связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*), включающей в себя общий тезис (веру в бытие мира), и горизонтом всех горизонтов, миром. Анализ истории истолкования и критики гуссерлевских понятий эпохэ и редукции обнаруживает неявное согласие мыслителей, придерживающихся различных версий феноменологической философии, в понимании дела феноменологии, т. е. ее темы и метода. Автор демонстрирует, что универсальной темой феноменологии в рамках этого неявного фундаментального консенсуса является доверие к миру (мир при этом трактуется как горизонт всех горизонтов). Универсальным методом феноменологического исследования является экспликация смысловой истории доверия к миру как источника образования всех мыслимых горизонтов. Автор полагает, что феноменологическое философствование есть раскрытие смысловой истории домашнего мира (*Heimwelt*). Сверх того, феноменологическая философия, согласно автору, по самому своему существу предполагает феноменологическое осмысление феноменологической редукции, что означает уразумение ее историчности и связи с горизонтом того мира, который она тематизирует. Это, в свою очередь, позволяет средствами феноменологического

* Статья написана на основе доклада, прочитанного 25 апреля 2013 года на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета по приглашению редакции журнала «Horizon. Феноменологические исследования».

анализа проследить и изменения домашнего мира, которые производят конституированные разрывом с ним области жизни. К их числу относятся философия вообще и феноменологическая философия в частности. Отсюда автор выводит свое определение феноменологической философии. Феноменологическая философия есть генеалогия доверительного знакомства с миром, выполняющаяся в свете понятия горизонтности и осуществляющая благодаря этому постоянную проблематизацию своей позиции. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).

Ключевые слова: феноменология, редукция, генеалогия, доверие, габитуализация, историчность, горизонт, мир, Гуссерль.

ON THE ESSENCE OF PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

ALEXEY SAVIN

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 119991 Moscow, Russia; Professor at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 119571 Moscow, Russia.

E-mail: savin@pochtamt.ru

This article aims to define the phenomenological philosophy. To achieve this goal, the author exposes a phenomenological philosophy's genesis by means of genetic phenomenology. This investigation is necessitated by the problem situation. On the one hand, many versions of phenomenological philosophy emerged and developed; on the other hand, the idea of postphenomenological philosophy was put forth. Therefore the question inevitably arises about the foundation of unity of phenomenological philosophy and about its essence. In order to solve the problem the author traces the history of phenomenology's basic methodological concepts — epoche and reduction, and clarifies the meaning of the discussion on the nature of the phenomenological method. In the light of genetic phenomenology, epoche and reduction are the exposure of the connection between habitualization and horizon in the main aspect — as the connection between the natural attitude as the primary habit (Urgewohnheit) and the world as the universal horizon. The analysis of the history of interpretation and criticism of Husserlian epoche and reduction concepts reveals latent consensus among thinkers, who adhere to different variants of phenomenological philosophy, in the understanding of the phenomenological enterprise as such. The author demonstrates that the universal theme of phenomenological research within the framework of the latent basic consensus is the intimacy with the world. The general method of phenomenological investigation is the explication of the history of the intimacy with the world as the origin of all thinkable horizons. The author supposes that the phenomenological philosophy is the disclosure of the transcendental history of the domestic world (Heimwelt). Moreover the phenomenological philosophy implies the phenomenological understanding of the phenomenological reduction, i. e., comprehension of its historicity and its connection with the horizon of the world, which it takes as the theme. Hence the author infers his definition of phenomenological philosophy. Phenomenological philosophy is the genealogy of the intimacy with the world. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).

Key words: phenomenology, reduction, genealogy, intimacy, habitualization, historicity, horizon, world, Husserl.

Целью настоящего исследования является универсальное определение феноменологической философии. Способом исследования — уразумение существа феноменологии посредством экспликации ее смыслового генезиса. Иначе говоря, в данной работе мы намереваемся раскрыть сущность феноменологической философии средствами генетической феноменологии.

Между тем, совершенно ясно, что такого рода исследование, осуществляемое в наше время — после многочисленных работ, посвященных уяснению существа феноменологии, написанных как классиками феноменологической философии, так и их продолжателями и комментаторами, как историками философии, так и философскими систематиками — нуждается в обосновании. В нашем случае обоснованием новой постановки вопроса о сущности феноменологии выступает экспликация проблемной ситуации.

1. Проблемная ситуация и постановка проблемы

История феноменологической философии насчитывает уже более 100 лет. Она начинается с 1900–1901 годов, когда была опубликована фундаментальная работа Эдмунда Гуссерля «Логические исследования». Еще при жизни Гуссерля эта философия приобрела характер широкого «феноменологического движения». В настоящее время феноменологическая философия является одним из основных направлений современной философии. Достаточно сказать, что в 2002 году была создана «организация феноменологических организаций», объединяющая многочисленные исследовательские центры почти во всех странах мира. К числу представителей феноменологической философии принадлежат, наряду с Гуссерлем, другие крупнейшие мыслители XX–XXI веков — Хайдеггер, Финк и Вальденфельс в Германии, Шпет и Черняков в России, Мерло-Понти, Сартр и Анри во Франции, Паточка в Чехии, Саллис в США. Под непосредственным влиянием Гуссерля и Хайдеггера находились значительнейший неомарксист Маркузе, основатель философской герменевтики Гадамер и крупнейший представитель философии постмодернизма Деррида.

Казалось бы, история феноменологической философии — это история успеха. Между тем, ввиду того, что в феноменологическом движении участвовали и продолжают участвовать столь мощные и оригинальные мыслители, появились различные версии феноменологической философии. Современные историки философии предпочитают говорить не о феноменологической философии вообще и вкладе в нее того или иного мыслителя, а о феноменологии Хайдеггера в отличие от феноменологии Гуссерля, о феноменологии Мерло-Понти в отличие от феноменологии Хайдеггера, и, в конечном счете, не об одной феноменологии, а о множестве феноменологий. В этой связи сам собой возникает вопрос: в чем заключается феноменологичность этих учений? Что их объединяет и задает принадлежность одному философскому направлению?

Более того, в новейших дискуссиях речь идет уже не о феноменологической, а о «постфеноменологической» философии. Отправной точкой для формирования идеи постфеноменологической философии выступает то обстоятельство, что в современных философских исследованиях, особенно (но не исключительно) во Франции, происходит трансформация предмета и метода феноменологического исследования, которая, по мысли сторонников этой идеи, выводит за рамки феноменологии. В частности, такие авторы, как Марион, Ришир и Мальдине, известный и авторитетный исследователь гуссерлевской и хайдеггеровской философии из архива Гуссерля в Лувене (Бельгия) Бернет, объединяемые адептами идеи постфеноменологии в одну группу, для решения феноменологических задач обращаются к такого рода феноменам, которые, как считают приверженцы идеи постфеноменологии, недостижимы посредством эпохе, редукции или деструкции и не могут быть intersubъективно подтверждены. Предполагается, что такие невоспроизводимые феномены — от религиозного откровения до опыта искусства или безумия, лежат в основе достижимых посредством феноменологического метода и подтверждаемых феноменов. Соответственно, философская работа по экспликации такого рода фундаментальных феноменов выводит, согласно мнению сторонников идеи постфеноменологии, за пределы феноменологического метода. При этом подразумевается, что феноменологическая философия в ходе своего развития распалась или трансформировалась таким образом, что перестала быть сама собой.

Появление и последующее развитие множества феноменологий, а также возникновение самой идеи постфеноменологии означают, что единство феноменологической философии становится все более проблематичным. Следовательно, вопрос о единстве феноменологии, о ее сущности и принципе, становится основным вопросом современной феноменологии.

Мы попытаемся решить этот вопрос, эксплицируя развитие гуссерлевского учения об эпохе и редукции. Такой подход, во-первых, дает возможность понять способ мышления феноменологии, метод доступа к полю феноменологического исследования в его становлении, а во-вторых, позволяет проявиться истоку (Ursprung) того философского беспокойства Гуссерля, которое побуждало его двигаться вперед, преобразуя свое учение, т. е. способствует выходу на свет самого дела (Sache) феноменологии. Гуссерлевские ученики и ученики его учеников — Хайдеггер, Финк, Ландгребе, Хельд — согласно избранному нами подходу выступают лишь как продолжатели. Но продолжатели вовсе не Гуссерля, а дела феноменологии, которое проявляет себя в гуссерлевской борьбе с самим собой. А потому как комментарии к Гуссерлю мы зачастую будем рассматривать и те фрагменты у перечисленных философов, где Гуссерль, и даже его трансцендентальная феноменология явно не упоминаются, а явные комментарии к Гуссерлю станем трактовать как разбор дела Гуссерля, т. е. дела феноменологии.

2. Развитие гуссерлевского учения о феноменологическом методе как отправной пункт для уразумения существа феноменологии

Очерчивая тему трансцендентально-феноменологических изысканий, Гуссерль заявляет:

Посредством феноменологической редукции царство трансцендентального сознания выявилось для нас как царство бытия в определенном смысле «абсолютного». Оно есть изначальная категория (Urkategorie) бытия вообще (или же, в нашей речи, изначальный регион (Urregion)), — в нем [этом изначальном регионе] коренятся все иные регионы бытия, по своей сущности сопрягаемые с ним, а потому сущностно от него зависящие. Учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различия бытия — наирадикальнейшего из всех бытийных различий — бытие *как сознание* и бытие как «изъявляющее» себя в сознании, бытие трансцендентное; само же различие, что всякий усматривает, — оно может быть во всей своей чистоте получено и по достоинству оценено лишь благодаря методу феноменологической редукции (Husserl, 1950, 174).

Ландгребе отмечает в этой связи:

Все, что я непосредственно или при помощи других постигаю опытным путем (erfahre) становится *моим* опытом только благодаря тому, что я занимаю позицию по отношению к нему, признаю или отвергаю его. Это, следовательно, предполагает усмотрение, что все, что значимо для каждого как его мир с определяющими его [каждого] интересами есть не только данное и принимаемое, последний факт опыта, из которого, как из непосредственного, должно исходить осмысление, но что все это значимо в силу того, что он говорит «да» (seines Ja-sagen), признания с его стороны (seiner Anerkennung). Но это означает, что я не обязан принимать мой мир и говорить его требованиям «да», но что я должен нести ответственность за него, за то, как он есть. Таким образом, каждый отбрасывается назад к самому себе как «субъекту» своих позиций (Stellungnahmen) своего опыта, к тому, что он должен за них отвечать. Он есть, тем самым, субъект «абсолютного опыта», — абсолютного в том смысле, что от него, и не от чего другого, зависит, что он признаёт как свой опыт и чему он позволит быть определяющим для своей жизни (Landgrebe, 1982, 33–34).

Элизабет Штрекер поясняет, удачно расставляя акценты, что эпохэ есть «раскрытие возможности рефлексивной тематизации <...> характеров бытия (Seinscharaktere), и, коррелятивно, принадлежащих им доксических модальностей, а, следовательно, раскрытие возможности тематизации характеров бытия как подразумеваемых (vermeinter) в как (im Wie) их доксической подразумеваемости (Vermeintseins), — а это означает, в гуссерлевском смысле, как феноменов» (Ströcker, 1987, 41). Что же касается феноменологического эпохэ, можно, следовательно,

констатировать, что посредством «приостановки», «несоисполнения» общего тезиса естественной установки, т. е. веры в бытие мира, впервые появляется возможность тематизировать этот тезис *как тезис*, т. е. веру в бытие мира именно *как веру*.

Более того, феноменологическая редукция в перспективе своей позитивной функции — открытия трансцендентального сознания, обеспечивает еще и истолкование (задним числом, *nachträglich*) тетических актов *как конститутивных*; т. е. полагание бытия рассматривается теперь как результат деятельности (*Leistungen*) трансцендентального сознания.

В этой связи Хельд справедливо замечает:

Естественная установка связана только с независимым от сознания, безотносительным к субъекту (*subject-irrelative*) бытием-в-себе (*Ansichsein*), а не с субъект(ив)но-релятивной (*subject-relatives*) данностью. Эта установка является базовой позицией (*Grundhaltung*) «непосредственной жизни» («*Geradehin-Lebens*»). В противоположность ей феноменологический исследователь корреляции связывает это, считающееся не субъективно-релятивным, безотносительным к сознанию, бытие с субъективно-релятивным явлением (*Erscheinen*). И более того: он сводит (*führt zurück*) это бытие к этому явлению.

Это сведение Гуссерль называет феноменологической редукцией. Она есть ничто иное как радикальная универсализация эпохэ. Лишившееся в этом эпохэ значимости бытие мира раскрывается как явление-для-сознания (*Erscheinen-für-das-Bewusstsein*). Посредством этой редукции феноменологический метод становится трансцендентальным в смысле учрежденной Кантом традиции (Held, 2002, 39–40).

Начнем исследование развития гуссерлевской самокритики методологических концепций эпохе и редукции с экспликации характера критики картезианского пути, и, в частности, аргументов, выдвинутых против, на наш взгляд, основной его составляющей, — «уничтожения мира».

Ведь на картезианском пути относительность бытия мира и, соответственно, абсолютность бытия сознания выявляются посредством «уничтожения мира» (*Weltvernichtung*). Оно, в свою очередь, является универсализацией «деструкции вещной объективности» (*Abbau der dinglichen Objektivität*).

Рассмотрим эти ходы гуссерлевской мысли подробнее. Начнем с «деструкции вещной объективности». В сжатом изложении она выглядит следующим образом. Если выделить с помощью эйдетического усмотрения сущность сознания (каковой оказывается интенциональность), то в нем обнаружится сущностное различие двух типов интенциональных актов: имманентно направленных и трансцендентно направленных. В имманентно направленных актах сознанию дается оно само, а в трансцендентно направленных — вещи (*Dinge*) и состоящий из них мир. Благодаря эйдетическому усмотрению (понимаемому здесь как мысленное отбрасывание не-необходимого) обнаруживается, что для сохранения сущности сознания

выполнение имманентно направленных интенциональных актов необходимо, а трансцендентно направленных — нет. Иначе говоря, сознание сохранит свою сущность (хотя фактический характер течения потока сознания и изменится), даже если перестанут осуществляться трансцендентно направленные акты, т. е. акты трансцендентного полагания будут работать «вхолостую» и сознание, следовательно, будет терпеть постоянные неудачи в полагании трансцендентных предметов. Согласно «Идеям I», приостановка трансцендентно направленных актов, которые благодаря сущностному анализу выделены в особую группу, является возможностью принадлежащей сущности самого сознания (делом его свободы).

Согласно Гуссерлю, всякая трансцендентная вещь сущностным образом дана «в оттенках» (нюансах, проекциях, аспектах), поскольку ни одна вещь принципиально не может быть дана «сразу со всех сторон», и дана как результат синтеза оттенков.

В сущностной же необходимости к «всестороннему» непрерывно самоподтверждающемуся в себе самом как единому опытному сознанию одной и той же вещи принадлежит многогранная система непрерывных многообразий явлений и проекций (Abschattungsmannigfaltigkeiten). В них (многообразиях), если они обладают актуальной значимостью, проецируются в сознании тождества, в определенных непрерывностях, все воспринимаемые предметные моменты, как-ким присущ характер живой (leibhaften) самоданности. Каждой определенности присуща своя система проецирования-нюансирования (Abschattungssystem) и относительно каждой, как и относительно целой вещи, верно, что для схватывающего, синтетически объединяющего воспоминание и новое восприятие сознания она есть здесь (dasteht) как та же самая — невзирая на перерывы в непрерывном протекании актуального восприятия (Husserl, 1950, 93).

Таким образом, по Гуссерлю, сознание одной и той же вещи, т. е. схождение оттенков в единство, базируется на возможности синтеза отождествления.

В качестве отправного пункта заключения в скобки выступает у Гуссерля природный мир. Вследствие заключения в скобки природы заключаются в скобки фундированные в ней предметы.

...Вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, — всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных искусств (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида. Равным образом, разумеется, и действительности такого рода как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний (Erkenntnisbestand)... (Husserl, 1950, 136–137).

Заключение в скобки вещей природы базируется исключительно на специфике их способа данности и сопринадлежащего ему способа данности их бытия.

...От восприятия вещи — и в том тоже сущностная необходимость, — неотделима известная неадекватность. Вещь принципиально может быть дана лишь «односторонне», а это значит — не только неполно, не только несовершенно (в каком бы то ни было смысле), но именно так, как предписывает репрезентация (Darstellung) посредством нюансирования-проецирования (Abschattung). Вещь с необходимостью дается лишь «способами явления», с необходимостью ядро «действительно репрезентируемого» окружено при этом... горизонтом несобственно данной «соприданности» (Mitgegebenheit) и более или менее туманной неопределенности <...> Если смысл вещи определяется данностями ее восприятия (и чем бы еще мог бы он определяться?), то он требует такого несовершенства, с необходимостью отсылает нас к непрерывности взаимосвязей возможных восприятий, <...> — следуя в каждом из них [бесконечно многих направлений развертывания взаимосвязей восприятия] в бесконечность, непрестанно пронизываемую единством смысла (Husserl, 1950, 100–101).

Заклучение в скобки бытия вещей природы инициируется, по Гуссерлю, «деструкцией вещной объективности» (Husserl, 1950, 111).

Мыслимо и то, что опыт полон непримиримых противоборствований, и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагание вещей выдерживалось от начала и до конца непротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все нюансирования, постижения, явления, и что все так и останется in infinitum — так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать непротиворечиво (einstimmig), т. е. не будет уже существующего мира... *Бытие же сознания, бытие всякого потока переживания, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном существовании (Existenz)* (Husserl, 1950, 114–115).

Соответственно, поскольку переживания сознания — данные имманентного восприятия — даны не таким способом, принципиально не могут быть даны «в оттенках», их бытие не зависит от хода синтеза оттенков. Имманентное восприятие гарантирует бытие воспринимаемого его посредством, поскольку существование воспринимаемых таким посредством переживаний не зависит от успеха или даже от наличия направленной на них познавательной деятельности (в случае познания направленного на сознание, — от успеха или наличия рефлексии). Переживания *уже были*, прежде чем взгляд рефлексии обратился на них (Husserl, 1950, 104–105). А. Г. Черняков в этой связи верно замечает:

...Именно возможность сомнения в существовании мира — несмотря на его непосредственную данность в законосообразно протекающем восприятии — по сути служит основанием для различения двух типов очевидности [вещей и переживаний, соответственно, «трансцендентной» и «имманентной» очевидности. — А. С.] и полагает границу универсальности эпох: *за этой границей эпохé превращается в бессодержательное упрямство* [курсив мой. — А. С.] (я воздерживаюсь от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности *невозможно*) (Chernjakov, 2005, 376).

Рассмотрим теперь рассуждения, направленные против картезианской трактовки феноменологической редукции, представленной выше. Картезианской ее именует уже сам Гуссерль, поскольку она отсылает к декартову «ниспровержению мира».

Первый аргумент против картезианской трактовки и картезианского исполнения феноменологической редукции, принадлежащий Ойгену Финку, ставит под сомнение правомерность переноса рассуждений, связанных с «деструкцией вещной объективности» применительно к единичной вещи на мир-в-целом, т. е. феноменологическую оправданность «уничтожения мира». Второй аргумент, выдвинутый Клаусом Хельдом, ставит под вопрос совместимость эпохé и «уничтожения мира», а также возможность путем «уничтожения мира» добиться различения эмпирического (психологического) и трансцендентального сознания (Я). Рассмотрим эти аргументы.

Финк очерчивает проблемную ситуацию следующим образом. В ходе опыта мы можем обманываться в отношении единичных предметов внутри мира, наши «ожидания», направленные на полагание предметного тождества, могут не подтверждаться. В этом случае происходит модализация «веры в бытие» единичных предметов: она из признания их действительного существования становится сомнением, предположением, отрицанием возможности и т. д. Все эти процессы модализации происходят, согласно учению Гуссерля о естественной установке, на фоне веры в бытие мира как их общей рамки, т. е. на фоне уверенности, что «в общем и целом» своему познанию можно доверять.

В этой связи возникает вопрос: а может ли вообще оказаться обманом (Täuschung) вся целокупность опыта и каковы должны быть основания для этого? Финк пишет:

Единичные акты (Einzelaktionen) модализации всегда «вписаны» («eingebettet») в со-несущую (mittragende) их ход немодализованную уверенность (Gewissheit). Простая вера (Vertrauen) в существование окружающих нас предметов образует почву для случающихся иногда нарушений и «промежуточных случаев» в ходе опыта. Если дело обстоит так, то к общему стилю опыта модализация не может быть отнесена аналогично тому, как она относится к способам данности единичных вещей. Но именно это пытается проделать Гуссерль.

Вопрос состоит в том, не придает ли тем самым модели [модализации] чрезмерная, не подобающая ей значимость (*strapaziert*) и не выводится ли она за свои пределы (*überzogen wird*), — не понимаются ли взаимосвязи целого (*Ganzheitszusammenhaenge*) из внутренних структур (Fink, 1976, 305).

Из этого рассуждения у Финка как бы сам собой вырастает упрек Гуссерлю, сделанный в хайдеггеровском стиле. Поскольку благодаря редукции выключается тезис мира, то, коррелятивно, заключается в скобки и само бытие мира. Если эта операция происходит на основании «картезианского метода трансцендентальной редукции», т. е. на основании мысленного эксперимента «уничтожения мира», то напрашивается вопрос, а не понимается ли тогда роковым для трансцендентальной феноменологии образом бытие мира-в-целом по образцу бытия внутримирового (*mundan*) сущего, т. е., собственно, по образцу единичной пространственно-материальной вещи (*Ding*) как предмета представления (Fink, 1976, 313). Это неразличение способов бытия, согласно Финку, является следствием того, что Гуссерль оперирует с понятием бытия, но не тематизирует его. А потому в гуссерлевских размышлениях на картезианском пути проявляет себя «предрешение» (*Vorentscheidung*) в пользу трактовки любого рода бытия и бытия как такового как бытия единичного пространственно-материального предмета — коррелята представления (*Vorstellung*) (Fink, 1976, 306).

Хельд развертывает и радикализирует аргумент Финка. Согласно Хельду, картезианское доказательство немирового характера (*Nichtmundanität*) бытия сознания противоречит методу эпохэ. Картезианская процедура «уничтожения мира» связана с возможностью небытия мира, т. е. с отрицанием естественным образом занимаемой аффирмативной позиции. Однако отрицание само является сортом модализации естественной веры в бытие, одним из естественных способов занимать позицию. Отрицание, как и прочие естественные позиции, продиктовано «самим миром» — неадекватностью данности пространственно-материальных вещей, распространяющейся, согласно картезианскому пути Гуссерля, на мир-в-целом. Смысл же гуссерлевского эпохэ заключается как раз в том, чтобы «вывести из обращения» все возможные естественные позиции по отношению к бытию мира. Таким образом, можно утверждать, что «картезианский метод феноменологической редукции» противоречит сути эпохэ.

Хельд пишет:

Отрицание, однако, все же является родом (*Spielart*) занятия позиции (*Stellungnahme*). А естественную установку можно преодолеть только посредством того, что оставить-в-покое (*Aufsichberuhenlassen*) *все* модификации позиционирования (*Stellungsnehmens*), т. е. посредством эпохэ. Гуссерль неявно отрекается от интуиции своей собственной критики Декарта [имеется в виду критика сведения Декартом «заключения мира в скобки» к сомнению или отрицанию,

линии которой очерчены Гуссерлем уже в «Идеях I». — А. С.], когда он принимает в расчет возможность, что крайнее разочарование (*extreme Enttäuschung*) будто бы может поставить под вопрос бытийную значимость мира и провозглашает не принадлежащее миру (*nichtmundane*) сознание остатком <после> уничтожения мира (Held, 2002, 47).

Таким образом, Хельд намечает следующий пункт своей критики картезианского понимания методов эпохэ и трансцендентальной редукции. Коль скоро отрицание мира в рамках мысленного эксперимента его уничтожения при картезианском подходе однородно остальным естественным позициям, то и неподдавшееся этому уничтожению сознание — феноменологический остаток — является «частью мира», его «маленьким кусочком» и «не отличается по своему способу бытия от внутримировых (*mundan*) предметов» (Held, 2002, 47). Таким образом, согласно Хельду, известное гуссерлевское рассуждение против Декарта, что французский мыслитель после ниспровержения мира продолжает принимать *Ego cogito* как часть мира, затрагивает также и самого Гуссерля в той мере, в которой процедура «уничтожения мира» определяет его понимание способа бытия сознания. А это означает, в свою очередь, что сомнительным тогда становится и обретаемое на картезианском пути различие эмпирического и чистого феноменологического, трансцендентального сознания.

Очевидно, однако, что эта критика Финком и Хельдом «картезианского метода феноменологической редукции» была бы невозможна без жесткого различения способа бытия вещей в мире и способа бытия мира как пра-модального и немодализованного универсального горизонта, «доверие» (*Vertrauen*) к которому выступает почвой и условием возможности всякой модализации в отношении внутримирового сущего. Это различие восходит, на наш взгляд, к движению осознания Гуссерлем значимости горизонтности сознания и мира для их феноменологического постижения и для понимания самого метода феноменологии — трансцендентальной редукции. Осознание этой значимости приходит к Гуссерлю также на пути его критики картезианской трактовки редукции.

В «Первой философии» Гуссерль трактует ее как радикализацию картезианского начинания и развертывание идеи аподиктической очевидности; — «надстраивание» с помощью «пути от психологии» над трансцендентальной редукцией редукции аподиктической.

Потребность в «аподиктической критике» полученных «картезианским методом трансцендентальной редукции» результатов вызвана вполне ясным пониманием того, что поле сознания, над которым должна быть проведена трансцендентальная редукция, не ограничивается простыми актами восприятия, но включает в себя воспоминания (*Wiedererinnerungen*) и ожидания, а также вообще все акты, в которых данное не присутствует непосредственно, но опосредуется.

И потому приведение к феноменологической данности таких актов требует дополнительных усилий. Вся совокупность такого рода актов Гуссерль обозначает термином *Vergegenwärtigung*, который В. И. Молчанов переводит как «воспроизведение», а Д. В. Склядnev как «приведение к присутствию». В отношении проведения эпохэ трудность представляет «двойная позициональность» такого рода актов, поскольку актуально занимаемая Я-позиция неявно подразумевает и предполагает — имплицитно — другую Я-позицию. Гуссерль указывает, что для начинающего философа трудности феноменологического исследования, связанные с задачей преодоления естественной установки, увеличиваются тем, что чистое Я, даже если оно усмотрено как субъект той интенциональной жизни, в которой образуются все объективности, «еще таит в себе неожиданные и глубоко *сокрытые опосредования интенциональной импликациии*, без развертывания которой чистая жизнь остается *совершенно непонятной* [курсив мой. — А. С.]» (Husserl, 1992, 123). Согласно Гуссерлю, эти дополнительные трудности вызваны тем, что феноменологически-субъективное сначала дает себя как индивидуально временно существующее (*individuell zeitlich Seiendes*). А потому его, в силу естественных мыслительных привычек, рассматривают по образцу объективно-временного бытия и как аналог пространственного физического существа. Вследствие этого жизнь сознания рассматривается начинающим феноменологом как соединение самостоятельно, отдельно друг от друга существующих единичных актов в выделяемые путем абстракции (*abstraktiv*) формы единства. Однако, согласно Гуссерлю, это неверно. «...Какую бы из интенциональностей мы не взяли, при более глубоком проникновении в ее структуры обнаружится, что *конкретная интенция* [курсив мой. — А. С.] возможна только благодаря переплетению (*Ineinander*) *несамостоятельных* актов (*Leistungen*) вместе со скрытым переплетением интенциональных предметностей» (Husserl, 1992, 124).

Элизабет Штрекер указывает: поскольку интенциональные горизонты всякой предметности отсылают от актуальности к потенциальности ее данности, то и конституирование следует понимать как временное (*zeitlich*), т. е. как обусловленное со стороны «прежде» и «после» окружающих «теперь» конститутивного акта. Такое усмотрение означает, что и конституирование предмета нельзя более привязывать к словно уже готовому предмету, но следует учитывать то, что конституирование есть действие темпорально структурированного сознания. «Это, однако, решительным образом выводило за пределы простого осознания временного течения конституирования и вело, в конечном счете, к важному усмотрению, что оно [*временное* течение конституирования] в свою очередь конститутивно для результата конституирования: отдельные фазы конституирования предмета протекают не просто согласно (*nach*) временным модусам сознания, но и в соответствии (*entsprechend*) с ними [т. е. подчиняются правилам их взаимосвязи. — А. С.]. Это, в свою очередь, означает не что иное, как то, что осуществленные прежде акты

(Leistungen), а также протенциально определенные предварительные ожидания входят во всякое осуществляемое в настоящее время (gegenwärtigen) конституирование» (Stroeker & Janssen, 1989, 99).

Любое воспоминание, согласно Гуссерлю, допускает, (а для феноменолога и требует), «двойной трансцендентальной редукции» [курсив мой. — А. С.], одна из которых дает воспоминание как мое происходящее в настоящем трансцендентальное переживание (gegenwärtige Erlebnis), тогда как вторая, примечательным образом вмешиваясь (hineingreifend) в репродуктивное содержание моего восприятия [в “я воспринимал” содержащееся во всяком “я вспоминаю”, и, соответственно, в заключенную в “я воспринимал” тетическую составляющую этого акта. — А. С.], раскрывает часть моей прошлой трансцендентальной жизни» (Husserl, 1992, 85). Очевидно, что требование «двойной трансцендентальной редукции» распространяется на всю сферу интенциональных импликаций, т. е. на все сознание. Осуществляя «двойную трансцендентальную редукцию» над всем потоком сознания, феноменолог освещает «бесконечный горизонт прошлого и будущего». Гуссерль пишет:

Мы видим, <что> вместе с миром выведено из игры *объективное время*, то время, которое является формой внутримировых (mundanen) объективностей как сущих. Но, с другой стороны: Я, трансцендентальное Я, проживает трансцендентальную жизнь, которая представляется (sich dargestellt) в непрерывном трансцендентальном опыте в *особой (eigenen) трансцендентальной временной форме (Zeitform)*, которую <...> имеет форма происходящей в настоящем жизни (Gegenwartsleben), каковая [жизнь] имеет в себе бесконечный горизонт воспоминания и ожидания, который, раскрываясь, обнаруживает бесконечный с обеих сторон трансцендентальный поток жизни (Lebensstrom) (Husserl, 1992, 86).

В конечном счете, в силу со-определения со стороны горизонта, все описания интенциональных импликаций, согласно Гуссерлю, могут быть правомерно отнесены также к «душевным» и волевым актам, т. е. распространены на все сознание. Соответственно, эпохэ и редукция, принимая во внимание это обстоятельство, должны быть распространены с актуальных Я-позиций на потенциальные, имплицированные тезисы.

В целом, можно утверждать, что уход картезианского пути был мотивирован у Гуссерля задачей «трансцендентализации» результатов анализа внутреннего сознания времени с его многообразными переплетениями Я-позиций.

Дополняющий картезианскую линию путь через психологию, по сути, преследует цель «расширения» точечной достоверности Ego cogito за счет раскрытия его интенциональных импликаций или, из противоположной перспективы, трансцендентализации континуума сознания-времени с его переплетениями (Ineinander) и проистеканием одного переживания из другого (Auseinander). Такая трансцендентализация

бесконечного потока сознания времени возможна только в результате универсального эпохэ, которое захватило бы все неявные, имплицитные тезисы, привычные полагания и позиции и, в конечном счете, тезис мира и самополагание (самоапперцепцию) себя как части мира.

Но как подобраться к тезису мира, если картезианский путь не считается более, по указанным выше причинам, достаточным? Как становится возможным подвешивание тезиса мира-в-целом, если выполнение его «в одно движение» через ниспровержение мира уже неудовлетворительно? Гуссерль отвечает:

Это универсальное эпохэ становится возможным благодаря сущностному своеобразию моей жизни, <тому>, что она в каждой своей настоящей фазе содержит — хотя бы и пустое — <...> горизонтное сознание (Horizontbewußtsein) и, утекая (fortströmend), постоянно производит его заново (immer neu), и что в нем универсальным образом имплицировано все, что когда-либо было, есть и будет для меня предметным, и имплицировано как интенциональный коррелят всей моей, также и самой со-имплицированной (mitimplizierte) жизни. Всякое настоящее жизни (Lebensgegenwart) содержит «в себе» в своей конкретной интенциональности всю жизнь, и вместе с осознаваемой посредством восприятия в этом настоящем предметностью она горизонтно (horizontmäßig) несет в себе универсум всех предметностей, которые когда-либо были для меня каким-либо образом значимы или даже <те, которые> будут еще значимы для меня в будущем (Husserl, 1992, 160–161).

К этому важнейшему описанию самого общего условия возможности «некартезианского эпохэ» Гуссерль делает примечание: «Итак, временение (Zeitigung) всей монады и всего универсума монад в любой точке жизни, в любом переживании» (Husserl, 1992, 161).

Таким образом, мы можем кратко сформулировать: обретаемая посредством универсального эпохэ трансцендентальная редукция — это осуществляемая Я *реактивация* (интенциональное наполнение (Erfüllung)) — всего жизненного *горизонта*.

Трансцендентально-феноменологическое эпохэ базируется на единстве горизонтов актов универсального сознания, коррелятом которого и выступает окружающий мир (Umwelt), и, в пределе, мир в целом. Гуссерль пишет, подразумевая характер и значимость интенциональных импликаций, (т. е. горизонтность и позициональность сознания): «По истине мы находимся во всеединстве (Alleinheit) бесконечной жизненной связи (Lebenszusammenhanges), в бесконечности собственной и intersубъективной исторической жизни» (Husserl, 1992, 153).

Из всего изложенного ранее явствует, что трансцендентально-феноменологическая редукция возможна постольку, поскольку мы есть, во-первых, существа горизонтные (временные, исторические), во-вторых, — интенционально «деятельные»,

т. е. полагающие и реализующие, наполняющие (erfüllende) свои интенции и приводящие их к созерцанию (Anschauung), в-третьих — рефлекслирующие, т. е. способные реализовывать «раскол Я» (Ich-Spaltung), причем с возможностью рассогласования позиций рефлекслирующего и рефлекслируемого (возможностью осудить одобрение, охарактеризовать рефлексивно свои надежды как несбыточные и т. д.).

Подводя итоги «нового метода трансцендентальной редукции», — т. е. «психологического метода» в отличие от картезианского, — Гуссерль отмечает:

Наш *новый* образ действий (Vorgehen) имеет [сравнительно с картезианским. — А. С.] то огромное преимущество, что он открывает нам широчайшее и глубочайшее понимание (Verständnis) структур самой субъективности, на которых базируется само эпохэ, и тем самым глубочайшее понимание его чистого смысла. Если бы мы уже были состоявшимися (volle) феноменологами, то мы могли бы сказать, что новый способ (Verfahren) дает нам не только метод феноменологической редукции, но в то же время и «*феноменологию феноменологической редукции*» (Husserl, 1992, 164).

Если наша реконструкция внутренней логики феноменологической теории редукции в лекциях 1923/24 гг. верна, и обеспечивающие условия возможности эпохэ и редукции структуры субъективности нами выделены правильно, то это демонстрирует что, по Гуссерлю, раскрытые благодаря трансцендентальной редукции *структуры субъективности: интенциональность, рефлексивность, историчность (временность), являются — именно это, на наш взгляд, утверждает Гуссерль в вышеприведенном фрагменте, — и феноменологически понятыми структурами самой трансцендентальной редукции. Иначе говоря, феноменологически истолковать феноменологическую редукцию означает выявить ее как реализацию этих трансцендентально-субъективных структур-процессов: интенции, рефлексии, горизонта.*

В этом свете трансцендентальная редукция — это рефлексивное раскрытие интенциональной истории «доверительного знакомства с миром» (Weltvertrautheit), седиментированной в интенциональных импликациях, осуществляющееся за счет обнаружения актов «полагания» на нижних этажах жизни сознания, т. е. в сфере привыкания и пассивного приятия.

Клаус Хельд указывает: «Знакомство (Vertrautheit) с упорядоченной связью отсылки (Verweisungszusammenhang), внутри которой я могу продолжать конкретный опыт, Гуссерль называет горизонтным сознанием (Horizontbewusstsein), а пространство (Spielraum) возможного опыта, которое открывается его посредством, горизонтом» (Held, 2002, 33).

Так как в пределах этой предначертанной связи отсылки я могу, согласно Гуссерлю, следовать в любом желаемом направлении тематизации, основатель

феноменологии характеризует горизонтное сознание как сознание моих «способностей», «субъективных возможностей» (Vermöglichkeiten) или сознание «я могу...» («Ich kann...»). Хельд поясняет:

Мои способности (Vermöglichkeit) <устроены так, что им> принадлежит сознание возможности (Möglichkeit) продолжать тематизацию новых предметов все дальше и дальше, т. е. сознание бесконечного и-так-далее (Undsowweiter). В силу этого сознания мы верим (Vertrauen), что наш процесс интенционального переживания никогда полностью не провалится в пустоту, даже если единичные переживания разочарования (Enttäuschung) уничтожают (aufheben) бытийную значимость единичных предметов. Таким образом, в бесконечности горизонтного сознания мы обладаем убежденностью в не могущем быть перечеркнутым предельном (letzte) горизонте; открывается горизонт всех горизонтов: мир (Held, 2002, 33–34).

При универсальном повороте интереса, который инициируется универсальным трансцендентальным эпохэ и последующей трансцендентальной редукцией, напротив,

становится необходимым новое слово «предданность» («Vorgegebensein») мира, т. к. оно является заглавием для по-иному направленной, но опять-таки универсальной тематики способов предданности. А именно, нас должно интересовать не что иное, как то субъективное изменение способов данности, способов явления, вошедших в привычку модусов значимости, которое, протекая постоянно и образуя синтетическую связь в непрерывном потоке, производит единое сознание простого (schlichte) «бытия» мира (Husserl, 1962, 149).

3. Историчность феноменологического метода

В истолковании предданности мира как универсального горизонта в рамках генетической феноменологии последуем за Клаусом Хельдом, который посвящает «теме» предданности основную часть своей статьи «Горизонт и привычка. Гуссерлевская наука о жизненном мире». Хельд утверждает, что тематизировать жизненный мир означает тематизировать мир в его горизонтности. Этим, собственно, и занимается генетическая феноменология. Горизонты — субъективные пространства возможностей нашего поведения — всегда предданы нам, поскольку в нашем поведении мы вынуждены руководствоваться предначертаниями связей отсылок, предоставляемых горизонтами. Следовательно, предданность, собственно, и означает, что развертывание наших познавательных процессов и наше поведение

не целиком находятся в нашем распоряжении, а зависят также от горизонтных предначертаний. Поясняя происхождение предданности горизонтов с точки зрения генетической феноменологии, Хельд пишет:

Наши горизонты доверительно знакомы (*vertrauen*) нам как предданности, потому что мы к ним привыкли <...>. Следовать в своем поведении предначертаниям, которые заключены в некоем горизонте, значит придерживаться соответствующих привычек. Наши горизонты могут меняться посредством того, что к нам благодаря привыканию, благодаря «габитуализации», прирастают новые габитуальности (*Habitualitäten*) (Held, 2005, 5).

При этом габитуализация является длительным процессом, а потому привычка не может быть учреждена или искоренена единичным волевым актом, и, следовательно, не может полностью контролироваться субъектом. Привычки появляются у нас «сами собой» и становятся нашей второй натурой.

Сама габитуализация, таким образом, является, согласно Гуссерлю, пассивным процессом, т. е. протекает без участия нашей воли, без активного участия «Я». Хельд, трактуя это гуссерлевское положение, заявляет, что «деятелем», которому подчиняется наша воля при габитуализации, является время.

Оно [время] является властью, от которой зависит наше свободное распоряжение [нашими «субъективными»] возможностями (*Vermöglichkeiten*), так как только благодаря ему [времени] наши способы поведения могут закрепиться в привычки, посредством которых для нас открываются (*sich auftun*) горизонты. То, что горизонты имеют характер предданности, объясняется властью времени (Held, 2005, 5).

Все это верно для предданности отдельных горизонтов. Как, однако, дело обстоит с горизонтом всех горизонтов — (жизненным) миром, и с коррелятивной ему «базовой привычкой» — естественной установкой, т. е. верой в существование мира? Каковы особенности этой «базовой привычки»? Что означает и как возможна смена естественной установки на феноменологическую, т. е. трансцендентальное эпохэ и последующая трансцендентальная редукция, в свете того обстоятельства, что даже появление и исчезновение отдельных горизонтов внутри горизонта мира, и, соответственно, появление и исчезновение отдельных привычек не полностью в нашей воле ввиду власти времени? Лишь ответив на вопрос, какова специфика предданности жизненного мира и его коррелята — естественной установки, и какова специфика их связи с процессами габитуализации, можно ответить на вопрос о возможности универсального трансцендентального эпохэ и редукции, а тем самым и на вопрос о возможности трансцендентальной феноменологии как таковой.

Надо отметить, что Хельд вполне осознает скрывающиеся здесь трудности в истолковании «позднего» Гуссерля. Основная из них связана с тем, что, согласно Гуссерлю, естественная установка не появляется, как все остальные привычки, а всегда уже есть; но при этом она может быть оставлена, т. е. от этой пра-привычки (*Urgewohnheit*) можно «избавиться», и именно благодаря эпохé и редукции. Мы можем сформулировать вопросы здесь предельно жестко. Есть ли вообще какая-либо связь между естественной установкой и габитуализацией? Ведь привычки — это то, к чему привыкают, а значит, когда-то начали привыкать, но естественная установка как «базовая привычка» всегда уже есть. И не ставит ли генетическая феноменология под вопрос идеи универсального трансцендентального эпохé и редукции? Ведь очевидно, что отвыкание от единичной привычки как процесс, требующий волевого решения, совсем иное «действие», нежели выведение из обращения общего тезиса естественной установки — тезиса мира. (Связанные с формированием отдельных горизонтов пассивные процессы генетическая феноменология может описывать только в терминах праучреждения (*Urstiftung*), т. е. акта начала, появления привычки, и габитуализации. Так описывается ею «вторичная пассивность» как приобретение привычек — «второй природы». Для понимания же естественной установки термин «праучреждение» вообще неприменим. Возникает вопрос: осмысленна ли концептуализация процесса, не имеющего начала в терминах габитуса (привычки), установки и габитуализации для генетической феноменологии? И, соответственно, можно ли в терминах «искоренения» привычки описывать трансцендентальное эпохé и трансцендентальную редукцию? Не находимся ли мы в ситуации «либо — либо»? Либо генетическая феноменология, либо трансцендентальное эпохé и редукция, которые, как лестница, позволяющая добраться до ступени генетической феноменологии, должны быть теперь с необходимостью отброшены?)

При феноменологическом эпохé и редукции естественная установка как пра-привычка (*Urgewohnheit*) вовсе не уничтожается (*aufheben*), а, соответственно, не уничтожается и мир; речь идет лишь о радикальном изменении установки, т. е. о том, что исполнение веры в «объективное» бытие (*Ansichsein*) мира перестает выполняться автоматически, перестает быть самопонятностью, а становится, напротив, основным вопросом феноменологии.

Критикуя из перспективы позднегуссерлевской феноменологии скептическую аргументацию Декарта и следующего за ним в «Идеях I» Гуссерля с его мысленным экспериментом «уничтожения мира» как способом преодоления естественной установки, Хельд пишет:

Гуссерль более или менее ясно видел, что это [картезианское методическое. — *A. C.*] сомнение не может быть сохранено в силе (*sich... nicht aufrecht erhalten lässt*), так как оно недооценивает принудительную (*bindende*) силу пра-привычки:

ее коррелят, преданность универсального горизонта [мира], не находится в распоряжении нашей воли. Уничтожение (Aufhebung) этой пра-преданности посредством аргумента бога-обманщика является волюнтаристским трюком. Единственное, что может наша воля, заключается в том, чтобы посредством методического инструментария эпохэ лишить пра-преданность ее само собой разумеющегося характера (Held, 2005, 6).

Согласно представленной Хельдом трактовке «позднего» Гуссерля, пра-привычка формируется в ходе габитуализации. Это обусловлено тем, что

коррелят пра-привычки — мир — существует только как горизонт для множества единичных горизонтов, а последние, в свою очередь, образуют коррелят привычек, которые на самом деле могут возникать в результате привыкания и исчезать в результате «отвыкания». Пра-привычка может потому носить это свое название, что она сама конкретно развертывается в открывающих горизонты габитуальностях. Она не статически налична, а является событием (Geschehen); *ее бытие заключается в том, что она сама вновь и вновь обновляется в становлении этих габитуальностей* [курсив мой. — А. С.]. В соответствии с этим, феноменологическая редукция должна конкретизироваться посредством того, что внимание анализа направляется на возникновение преданных горизонтов через габитуализацию (Held, 2005, 7).

Попытаемся прояснить это. Согласно нашему краткому определению, *естественная установка есть привычка жить по привычке* (или, точнее, согласно привычкам). Ее формы, т. е. формы привычности способа жизни, формы доверия к миру, «Weltvertrautheit», меняются в зависимости от входящих в естественную установку привычек. Тем самым доверие к миру приобретает исторически конкретный вид в зависимости от характера господствующих «в настоящее время» привычек. Без этих исторических трансформаций естественная установка невозможна, они образуют способ ее бытия. Но при всех этих трансформациях и несмотря на них (вследствие появления одних привычек и предначертываемых ими горизонтов как полей «субъективных» возможностей (Vermöglichkeiten) деятельности и мышления, и исчезновения других), основной характер естественной жизни — привычность жизни по привычке, — не меняется. Как думается, именно поэтому в одной из поздних разработок, опубликованных посмертно в XXIX Гуссерлианы, немецкий мыслитель именует естественную жизнь, т. е. жизнь в естественной установке, какую бы историческую форму она не принимала, хайдеггеровским термином *das Man*. Тем самым подчеркивается также и то, что это жизнь усредненная и «нормальная», а нормальность как раз и подразумевает, кроме прочего, устойчивость способов поведения и мышления. Таков, на наш взгляд, смысл феноменологиче-

ской конкретизации понятия естественной установки в «Кризисе». Все это имеет своим следствием и конкретизацию истолкования феноменологического метода.

Эта конкретизация понятия естественной установки означает и то, что феноменология как метод определяется тем, что она сама привязана к тем горизонтам и связана теми горизонтами, которые она «тематизирует». А, следовательно, на уровне методологии, т. е. на уровне учения об эпохё и редукции, генетическая феноменология должна рефлексировать момент присутствия горизонтов в ее собственном способе образования понятий и суждений. Т. е. феноменология как методология, формируемая в контексте генетического анализа, должна отслеживать моменты уже-определенности своих понятий и суждений как моменты следования феноменологических методических ходов горизонтным предначертаниям.

В этой связи, как мы полагаем, совершенно ясно, что *феноменологическое учение о методе должно не только сопровождаться, но и определяться исторической рефлексией*, которая выявляет зависимость феноменологических операций от горизонтов, в которых они осуществляются. Решение вопроса о возможности и характере трансцендентального эпохё и редукции предполагает, следовательно, феноменологическое различие горизонтов, в которых феноменология возможна, и тех, в которых она невозможна, а также выявление горизонтных предначертаний (заранее существующих структур правил развертывания опыта), которым следует феноменология в своем историческом развитии.

Таким образом, в учении о трансцендентальном эпохё и трансцендентальной редукции у «позднего» Гуссерля, по нашему мнению, предполагается не только историчность того а priori, которое стремится тематизировать генетическая феноменология (поскольку, в формулировке Хельда, предмет феноменологии как науки о жизненном мире выступает основывающаяся на габитуализации горизонтность).

В генетической феноменологии трансцендентальное эпохё и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в главном аспекте — связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*) с ее общим тезисом (верой в бытие мира) и горизонтом всех горизонтов, миром.

Ввиду интерсубъективности процесса образования горизонта как «системы правил» течения опыта, габитуализация как «работа времени» или «власть времени», которая проявляется в движении образования горизонтов как «субъективных» полей возможностей (*Vermöglichkeiten*), содержит момент объединения в сообщество (*Vergemeinschaftung*), т. е. соединения индивидуальных горизонтов в единый горизонт сообщества, и, соответственно, сплавления (*Verschmelzung*) специфических индивидуальных привычек в единый «габитус сообщества»; в предельно развитой форме — в его нравы и обычаи, и, коррелятивно, в семейный, родовой и, в конечном счете, национальный, характер.

Для генетически-феноменологической теории трансцендентального эпохё и редукции необходимо выявить такой тип трансцендентальных сообществ, и, соответственно, такой тип образования сообществ и их исторического развития

(переструктурирования общественных нравов и обычаев и изменения способов объединения в сообщество), который телеологически ориентирован на осуществление философского осмысления посредством выполнения трансцендентального эпохэ и редукции.

Согласно Гуссерлю, таким типом выступает европейская «сверхнация». А, соответственно, исходя из представленного нами толкования, раскрытие смысловой истории становления европейской «сверхнации» и есть способ реализации трансцендентального эпохэ и редукции в поздний период гуссерлевского творчества.

4. Феноменологический метод и доверие к миру

Как нам представляется, правильное определение гуссерлевского понятия феноменологической редукции в «Идеях I» дает Ойген Финк в статье 1933 года «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики». Финк пишет:

В то время как выполнение редукции, как оно представлено в «Идеях I», создает видимость, будто в противоположность традиционной *отнесенной к миру* (weltbezogen) тематике философии именно посредством открытия не-мировой (nicht-weltlichen) сферы трансцендентальной субъективности заявляется трансцендентная миру (welttranszendent) тематика философии, уразумение феноменологического учения о конституировании разрушает эту видимость и проясняет *трансцендентальный*, т. е. удерживающий (einbehaltend) мир в трансцендировании мира, характер феноменологического ответа на проблему мира. Подлинная тема феноменологии не мир, с одной стороны, не противостоящая ему (gegenüberzustellende) трансцендентальная субъективность, — с другой, но становление мира в конституировании трансцендентальной субъективности (Fink, 1933, 370).

Действительный смысл редукции тогда и есть, согласно Финку, обеспечение доступа к измерению (Dimension) становления мира или к «началу мира» (Weltursprung). Таким образом, по Финку, смысл редукции заключается в приостановке непосредственной наивной жизни в мире (geradezu Hineinleben) — формальный аспект заключения в скобки «докритического» понимания бытия как связанного с таким способом жизни — и вытекающая из нее тематизация «доверительного знакомства с миром» (Weltvertrauthheit). Само же «доверительное знакомство с миром» выступает тогда как «начало мира» (Weltursprung). Тем самым, согласно Финку, гуссерлевская феноменологическая редукция обеспечивает доступ к «началу мира» (Weltursprung). А следовательно, «доверительное знакомство с миром», если следовать нашей линии истолкования феноменологической философии, выступает основной «темой» феноменологических исследований.

Прояснять характер доверия к миру будем далее на основе хайдеггеровских работок. Напомним, что у Хайдеггера место гуссерлевской интенциональности — основой которой, как было показано ранее, является доверие к миру, — занимает бытие-в-мире (In-der-Welt-sein), а место трансцендентального субъекта — Dasein.

В своем разборе «бытия-в» Хайдеггер подчеркивает, что слово «in» («в») в немецком языке происходит от «wohnen» (жить, обитать), «habitare»; а «an» («у», «при») означает «я обжился», «я доверительно знаком с» («vertraut mit»). Он пишет: «“Я есть” означает “я живу”, пребываю при ... мире, как так-то и так-то доверительно знакомом (Vertrauten). Бытие как инфинитив от “я есть”, т. е. понятое как экзистенциал, означает жить при..., быть доверительно знакомым с... (vertraut sein mit...)» (Heidegger, 1993, 54). И далее: «Бытие-в-мире означает: тематическое, осмотрительное растворение (Aufgehen) в отсыланиях (Verweisungen), конститутивных для подручности целого средств (Zeigganzen). Озабоченность всегда уже есть так, как она есть, на основе доверительной знакомости мира (Vertrautheit mit Welt)» (Heidegger, 1993, 76).

Таким образом, мы обнаруживаем, что для Хайдеггера, как и для Гуссерля, несмотря на все расхождения их версий феноменологии, которых мы в настоящей работе не затрагиваем, горизонтный характер бытия-в-мире в конечном счете основан на доверии к миру, каковое выступает поэтому основной «темой» феноменологического исследования как Dasein-анализа.

Чтобы проследить более подробно характер хайдеггеровской феноменологической работы в этой фундаментальной области исследования, обратимся к более ранней работе Хайдеггера — лекционному курсу «Понятие времени» 1924 года. В нем хайдеггеровское понимание доверия к миру разработано значительно более детально, чем в «Бытии и времени» (1927).

Согласно Хайдеггеру Dasein означает: *бытие в мире*. Мир, соответственно, есть то в чем (Worin) такого бытия. «Бытие-в-мире» характеризуется озабоченностью (Besorgen). Мир, тогда, как то в чем (Worin) бытия Dasein есть «то с чем» (Womit) озабоченного *обращения*. «Субъектом» озабоченности являюсь я сам в модусе das Man, как выражается Хайдеггер — ist man selbst. Озабоченность не есть свойство этого «субъекта», которым можно обладать, а можно и нет, например, успокоившись, перестав беспокоиться.

Озабоченность есть мое бытие, есть я сам в модусе Man. Dasein, согласно Хайдеггеру, есть всегда явно или неявно, собственно или несобственно мое (je... das meine = Jemeinigkeit). Оно как таковое всегда расположено (befindet sich) в одной из своих возможностей озабоченного обращения. Ближайшим образом знакомые возможности, согласно Хайдеггеру, есть: манипулировать над чем-либо с помощью чего-либо, возделывать что-либо, производить что-либо, постоянно применять, хранить, терять, разузнавать, рассматривать, причинять, предпринимать, претерпевать, отказываться. Отдых, бездеятельное пребывание, праздность

происходят из того же озабоченного обращения. По мысли Хайдеггера, в таком озабоченном обращении с миром он (мир) и *встречается* (*begegnet*). Обращающееся бытие-в-мире как таковое *открыто* (*ist erschlossen*) для мира. *Dasein* как открытое «бытие-в» («*Insein*») есть возможность для встречи (*Begegnen*) мира. Бытие этой возможности, согласно Хайдеггеру, соопределяется из бытия *Dasein* (Heidegger, 2004, 1–20).

Для пребывающей в настоящий момент в своей области озабоченности мировое (*Weltliche*) (присутствующее в мире) встречается как «пригодное для», «важное для», «полезное для». При этом оно встречается на своем месте (или не на месте). Например, в висящем на своем месте инструменте находится отсылка (*Verweisung auf*) к месту своего применения. Здесь наличествует (*ist vorhanden*) незаконченное (*das Unerledigte*), для обработки которого пригоден этот инструмент. Вместе с топором, например, который, выполняя свою работу, находят (*man vorfindet*) на своем месте, даны (*mitgegeben*): дом, двор, лес, деревья, которые надо свалить, дрова, которые надо расколоть, место для их хранения, их сжигание, приготовление еды, кухня, домашний очаг (*Hausstand*). Этот круг (*Umkreis*) мирового присутствующего имеет твердую ориентацию и собственную пространственность (*Räumlichkeit*). Места, [где находятся инструменты и вещи, сопутствующие им или подлежащие обработке] и рабочие места артикулированы посредством (*auf den Wegen und Gaengen*) озабоченности. «Где» означает «сразу у лестницы», «за опушкой леса», «вдоль ручья», «над поляной (*Lichtung*)». Пространство окружающего мира не имеет ничего от гомогенного пространства и соответствующих измерений (*Ausmessungen*). Оно встречается в местах мировых вещей и на путях, которыми следует озабоченность. Окружение (*Umgebung*), в котором растворяется озабоченность, обнаруживает (*zeigt*) характер *доверительной знакомости* (*Vertrautheit*). Озабоченность наталкивается на «всегда уже так-то и так-то Да». И только в круге (*Umkreis*) так встречающегося нечто может неожиданно оказаться на пути как препятствие, нарушение, происшествие (*Vorgefallenes*). Это чуждое (*Fremde*), на которое наталкивается обращение, обладает подчеркнутой характеристикой навязчивости (*Aufdringlichkeitscharakter*) своего «Да» только на основе не выделяющегося (*unabgehobenen*) доверительной знакомости (*Vertrautheit*) (само собой разумеющегося характера), повседневно встречающегося в окружающем мире. Это чуждое, то, что наступает внезапно, происходит случайно, соответствующее (*jeweilige*) «вовсе не так, как ожидали (*man erwartete*)», принадлежит «Да» этого мира. От этого разрушенного доверия (*Vertrautheit*) само собой разумеющееся «Да» в своей невыделенной [неявной] преднаходимости (*Vorfindlichkeit*) цепенеет (*erfährt eine Versteifung*) (Heidegger, 2004, 20–21).

Коррелятивно этой растворенности в мире, автоматическому движению по его системе отсылок, Хайдеггер описывает и субъект такой повседневной жизни, «субъект» доверия к миру, характерного для повседневности.

Быть друг с другом (Miteinandersein), согласно Хайдеггеру, означает встречаться в окружающем мире, которым совместно (miteinander) озабочены. Способы встречи многообразны; однако «*другие*», как утверждает Хайдеггер, всегда в определенных границах *знакомы* (vertraut) и *понятны*. Это означает, что их бытие-в (Insein) открыто [чьему-либо] собственному бытию-в-мире и таким же образом чье-либо всегда его собственное (das je eigene) бытие-в-мире открыто для бытия-в других. В ближайшей озабоченности, согласно Хайдеггеру, каждый есть чаще всего (zumeist) то, *что* он делает (was er betreibt). Себе он не принадлежит. (Er ist sich nicht zu eigen) — он существует несобственно (uneigentlich). В повседневности каждый прежде всего (zunaechst) существует *равно* несобственно. В этой несобственности «man» открыт для другого, пишет Хайдеггер (Heidegger, 2004, 26).

Субъект повседневного бытия-друг-с-другом (Miteinandersein) есть das «Man». Сохраняющиеся при этом отличия одного от другого движутся в определенной *усредненности* того, что является обычаем (was Brauch ist), что причисляет (sich gehört), что у man считается значимым или незначимым (was man gelten und nicht gelten lässt). Эта отшлифованная усредненность, которая как бы бесшумно подавляет (niederschlagen) всякое исключение и всякую изначальность (Ursprünglichkeit), господствует над das «Man». В этом Man Dasein вырастает и все больше и больше вращается в него. Оно не способно (nie vermag) совсем покинуть его (Heidegger, 2004, 27).

Далее Хайдеггер пишет:

Благодаря выделению фундаментальной характеристики «бытия-в-мире» пока были выявлены два аспекта: во-первых «мир» как то с чем (Womit) озабоченного обращения и, во-вторых, — das «Man» как сущее Dasein (als das Seiende des Dasein) в ближайшей повседневности его озабоченности. При этом должно было обсуждаться — хотя и не специально — и «бытие-в» как таковое. Оно было обозначено как озабоченность. Но лишь экспликация бытийного характера самого «бытия-в» ведет к изначальной бытийной конституции Dasein. Это бытие проявляется (wird abhebbar) в своей фундаментальной структуре как *забота*. Озабоченность разворачивается как ближайший способ бытия этого бытия. «Бытие-в» проявляет себя как «бытие при» («Sein bei») мире, которым озабочены. «Бытие при» обнаруживает себя (zeigt sich) как бытие доверительно знакомым с миром (Vertrautsein mit der Welt), который невыделенно (неявно — unabgehoben) встречается как окружающий, совместный и мой мир (Um-, Mit- и Selbstwelt). Бытие доверительно знакомым (Vertrautsein) включает в себя [такие моменты, как] доверять (vertrauen) миру, без всякого подозрения (ohne Verdacht) отдаваться (überlassen sich) ему в возделывании, уходе, использовании, распоряжении. Полагание (Sich-auf-die-Welt-verlassen) на мир включает ориентацию в нем (узнавание себя [знакомство с собой] из него — sich Auskennen in ihr). Это узнающее

себя из мира полагание на мир характеризует ближайшее бытие-в как [пребывание] «дома» (zu Hause). В соответствии с эксплицированным первичным смыслом «окружающего» («Um») и данной в нем изначальной пространственности (Räumlichkeit) «в» «бытия-в» означает это быть «дома» («zu Hause» sein). Это «бытие-в» создало (ausgebildet) для себя ближайшую и чаще всего узкую возможность ничем ему не угрожающего и в нем с полной уверенностью озабоченного (zuversichtlich besorgenden) пребывания (Verweilen). В узнавании себя [из мира] (Im Sich-aus-kennen) оно обеспечивает себе надежную ориентацию [в мире]. Так определенное «бытие-при» составляет позволение встретить мир <...>. Озабоченное «бытие-в» следует понимать как бытие, зависящее от своего мира (Heidegger, 2004, 30–31).

Все эти пространные и не без труда усваиваемые фрагменты из Финка и Хайдеггера были приведены нами с одной целью — продемонстрировать, что доверие к миру и его генезис понимались ими, равно как и «поздним» Гуссерлем, как основная «тема» феноменологии. С точки зрения Финка, истолкование феноменологии как исследования истоков доверия к миру неявно определяло ход мысли и указывало смысл феноменологического метода уже в гуссерлевских «Идеях I».

Равным образом и у Хайдеггера аналитика Dasein, будучи уразумением бытия Dasein, есть тем самым феноменологическое раскрытие доверия к миру. Оно и его истоки последовательно выявляются Хайдеггером в окружающем (Umwelt), совместном (Mitwelt) и моем (Selbstwelt) мире как определяющие бытие Dasein. Более того, основа феноменологической тематизации доверия к миру — неприютность (Unheimlichkeit), из которой, согласно Хайдеггеру, берет свое начало сам феноменологический подход в целом, определяется Хайдеггером через отсылку, хотя и негативную, к zu-Hause-sein, характеризующемуся доверием к миру. Эта связь проявляется у Хайдеггера уже на «терминологическом» уровне. Бесприютность (Unheimlichkeit) отсылает к дому (Heim), домашнему миру (Heimwelt), если воспользоваться гуссерлевским выражением.

На основе изложенного выше мы полагаем, что среди феноменологов существует принципиальное, хотя и неявное, согласие относительно существа и дела феноменологии. О нем свидетельствуют как феноменологические штудии Гуссерля и Хайдеггера (в том числе их феноменологические теории феноменологического метода), так и феноменологические исследования характера феноменологического мышления Финком, Ландгребе, Штрекер и Хельдом.

Заключение

Подведем итоги нашего исследования в форме ряда тезисов, характеризующих сущность феноменологии — позитивно и негативно, — а также очерчивающих ее

наиболее важные и трудные задачи. На основе этих положений нами выдвигается краткое определение феноменологической философии как таковой.

1. Феноменология обеспечивает доступ к началу, происхождению (Ursprung) мира.

2. Началом мира, с точки зрения феноменологии, выступают конститутивные процессы (процессы полагания бытия).

3. Прежде всего и чаще всего конститутивные процессы протекают в рамках естественной установки («устойчивой направленности воли»), которая характеризуется 1) само собой разумеющимся характером (Selbstverständlichkeit) (наивностью), 2) нормальностью (общепринятостью), 3) нетематичностью (сокрытостью), 4) анонимностью (отсутствием Urstiftung, и, следовательно, ответственности).

4. Базисом естественной установки выступает ее «общий тезис» — вера в существование мира, независимое от конститутивных процессов (тезис мира). Естественная установка характерна для повседневной жизни и научного мышления.

5. Феноменология обеспечивает доступ к началу мира благодаря операциям эпохэ и редукции. Сущность эпохэ состоит в том, что оно приостанавливает любую веру в бытие. Эпохэ определяется как «несоисполнение» (Nichtmitmachen) веры в бытие. Универсальное или трансцендентально-феноменологическое эпохэ приостанавливает саму веру в бытие мира (подвешивает тезис мира).

6. Тем самым оно обеспечивает доступ к вере как вере, и раскрывает трансцендентальную жизнь, т. е. процессы конституирования (полагания бытия) мира. Эта вера и есть начало мира. Эта вера для феноменолога есть доверие к миру, позволение встретить мир (Begegnenlassen). Таким образом, первоначальной и основной темой феноменологии выступает естественная установка — безотчетное (наивное) доверие (Vertrauen) к миру.

7. Однако феноменология не ограничивается только раскрытием и описанием доверия к миру, но стремится выявить его истоки, и тем самым понять, почему мир именно таков, каков есть. Разрабатывая вопрос о доверии к миру, она становится генетической феноменологией. Для этого она тематизирует горизонты и выявляет их корреляты — привычки (габитусы). (Напомним, что горизонтным сознанием именуется знакомство (Vertrautheit) с упорядоченной взаимосвязью отсылок (Verweisungszusammenhang), внутри которой я могу продолжать конкретный опыт, а пространство (Spielraum) возможного опыта, которое открывается его посредством, называется горизонтом). Базовой «привычкой» — привычкой жить согласно привычкам — выступает доверие к миру.

8. Феноменология есть, таким образом, исследование доверия к миру и домашнего мира как базиса мира вообще, а также истоков этого доверия. Мир при этом трактуется как горизонт.

9. Вместе с тем феноменология проясняет не только доверие к миру и мир как горизонт всех горизонтов в качестве его коррелята. Она выясняет сущность самих

эпохэ и редукции и эксплицирует условия их возможности и их мотивации. Такое исследование приобретает форму феноменологической теории феноменологической редукции, т. е. экспликации понятий эпохэ и редукции в свете идеи горизонтности и последующего осмысления горизонтности в свете нового понимания эпохэ и редукции. Разумеется, в разработке этих вопросов она опирается на свои результаты, полученные при исследовании доверия к миру.

10. Так у Гуссерля, например, в «Кризисе европейского человечества» появление (Ursprung) философии и последующего ее развития до феноменологии описывается через опыт осознания неединственности системы нормальности домашнего мира (Heimwelt), возникающий вследствие столкновения с чужим миром (Fremdwelt). А домашний мир характеризуется тем, что он доверительно знаком. Хайдеггер также описывает изначальный опыт подлинного существования, на котором базируется философствование, через противопоставление бытия дома («zu Hause sein») (повседневности) и неприютности (Unheimlichkeit). В любом случае, предполагается тематизация доверия к миру (Vertrauen).

11. Отсюда вытекает *определение* феноменологической философии. *Феноменологическая философия есть генеалогия доверительного знакомства с миром, выполняющаяся в свете понятия горизонтности и осуществляющая благодаря этому постоянную проблематизацию своей позиции. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).*

12. Негативно:

1) философия, которая понимает жизнь иначе, чем взаимосвязь прамодалной веры в существование мира, т. е. доверия к миру, и самого мира;

2) философия, которая не стремится постичь связь доверия к миру с миром как процесс конституирования мира;

3) философия, которая не стремится прояснить истоки этого доверия и выявить преобразования, которые претерпевает это доверие и коррелятивный ему мир, т. е. отследить те смысловые сдвиги (Verschiebungen), наслоения (Überlagerungen), или, говоря хайдеггеровским языком, затемнения (Übermalungen), седиментации и реактивации, которые с ними происходят;

4) философия, которая не пытается понять свою собственную позицию и ее истоки («исходную ситуацию мыслителя» и первичный философский опыт) в свете этой генеалогии доверительного знакомства с миром — такая философия феноменологической не является.

13. Философствовать феноменологически означает писать трансцендентальную историю домашнего мира (Heimwelt) и проследивать, какие воздействия оказывает на него опыт, приобретенный в тех сферах, которые конституированы разрывом с ним (например, в областях философии и наук), а также эксплицировать характер и границы воздействия, которое оказывает домашний мир на эти сферы («народность»).

14. Занимаясь этими вопросами, феноменологическая философия сталкивается с труднейшими проблемами принципиального характера:

1) Прежде всего, эта проблема не-тематизируемости напрямую начала доверия к миру как пра-привычки. Ведь, в отличие, например, от курения табака или геометрии, пра-привычка доверять миру не имеет *Urstiftung*, т. е. учреждающего акта. Иначе говоря, естественную установку (или на хайдеггеровском языке — повседневную жизнь), привычку жить по привычке никто не учреждал. В случае генеалогии доверия к миру мы имеем дело с чем-то единственным в своем роде, с началом начал, которое иного рода, чем начала. И работать с ним надо иначе, т. к. начало начал подчиняет начала своей логике, но само этим началам не подчиняется. По ним и за ними, и лишь по их характеру и логике их развития или деградации, можно — и лишь задним числом — распознать характер и логику начала начал.

2) Особые затруднения представляет исследование генеалогии таких областей, которые выступают «местом истины», иначе говоря, выполняют мирораскрывающую, т. е. горизонтообразующую функцию. Речь идет, например, об опыте искусства. Трудность здесь состоит в том, что феноменологическое прояснение такого рода опыта само стоит в свете этого опыта, т. е. этот опыт сам является условием возможности своего феноменологического прояснения. Это та сфера, которую пытались разработать Хайдеггер в «Истоке (*Ursprung*) художественного творчества» («Начале произведения искусства» как предлагает переводить Биbihин), Гадамер в «Истине и методе», прослеживая, например, становление и развитие исторического сознания, и Саллис в книге «*Painting at the Limits*», выявляя начало импрессионизма как попытки изобразить условие возможности видения и самого изобразительного искусства — свет.

3) В свете указанных проблем встает вопрос об условиях возможности другого начала начал, например о том, может ли и как может само эпохэ стать привычкой (привычкой приостанавливать работу привычек — ведь это означает с упорством удерживаемую ненормальность как осознанную и последовательно проводимую, по меньшей мере интеллектуальную, позицию). Как позволяет — если позволяет — это сделать естественная установка? Каковы последствия этого события?

REFERENCES

- Chernjakov, A. G. (2005). *Filosofija kak strogaja nauka? Paradoksy «poslednego obosnovanija»* [Philosophy as a Rigorous Science? Paradoxes of the ultimate ground]. In N. V. Motroshilova (Ed.), *Istoriko-filosofskij ezhegodnik — 2004* [History of Philosophy Yearbook — 2004] (360–400). Moscow: Canon +, Rehabilitation. (in Russian).
- Fink, E. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*, 38, 319–383.

- Fink, E. (1976). Reflexionen zu Husserls phänomenologische Reduktion. In *Nähe und Distanz*. München: Alber.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit. (Vorlesungen 1924)* (GA 64). Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, K. (1998). Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. In H. Vetter (Ed.), *Krise der Wissenschaften — Wissenschaft der Krisis?* (11–25). Wien: Peter Lang.
- Held, K. (2002). Einleitung. In E. Husserl (Ed.), *Die phänomenologische Methode. — Ausgewählte Texte I* (5–52). Stuttgart: Reclam.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1992). *Erste Philosophie. Text nach Husserliana VII und VIII*. Hamburg: Meiner.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner.
- Ströker, E. (1987). *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ströker, E., & Janssen, P. (1989). *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg, München: Alber.