

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ *ШИГЕРУ ТАГУЧИ*

„DAS PROBLEM DES ‚UR-ICH‘ BEI EDMUND HUSSERL.
DIE FRAGE NACH DER SELBSTVERSTÄNDLICHEN
‚NÄHE‘ DES SELBST“

Springer, 2006. ISBN 10: 1402048548 / ISBN 13: 9781402048548

АЛЕКСАНДР ПОГОНЯЙЛО

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: apogoniailo@gmail.com

В рецензии рассматривается основное содержание книги Шигеру Тагучи и выделяются наиболее значимые моменты, связанные с размышлениями автора относительно концепции Пра-Я у позднего Гуссерля. Главное внимание в рецензии уделяется тому, как именно автор книги «приводит к феноменологической ясности» понятие Пра-Я, и что оно означает в качестве «само-собой-разумеющейся близости» самого себя.

Ключевые слова: Феноменология, трансцендентализм, аподиктическая очевидность, тематизация, интенциональная модификация.

SHIGERU TAGUCHI

“THE PROBLEM OF ‘PRIMAL-I’ IN EDMUND HUSSERL.
THE QUESTION OF THE SELF-EVIDENT ‘NEARBY’ OF THE SELF”

Springer, 2006. ISBN 10: 1402048548 / ISBN 13: 9781402048548

ALEXANDR POGONYAILO

DSc in Philosophy, Professor.

St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: apogoniailo@gmail.com

The review considers the main ideas of the book, pointing out the most significant moments related to the author’s thoughts on the *Uhr-Ich* concept in Husserl’s later phenomenology. The focus of the review is on how exactly the author brings the *Uhr-Ich* notion to phenomenological

© ALEXANDR POGONYAILO, 2017

clarity as well as what the notion means in the capacity of “a self-evident proximity” of one’s own self.

Key words: Phenomenology, transcendentalism, apodictic evidence, thematization, intentional modification.

Последняя очевидность

Приведем полностью краткое заключение автора книги:

Цель этой работы — в том, чтобы, следуя Гуссерлю, привести к феноменологической ясности [понятие] «Пра-Я» (*Ur-Ich*), показывая как путь к его тематизации, так и очерчивая возникающие в этой связи проблемы. Понятие Пра-Я рассматривается в исследовании намеренно критически, при этом оно противопоставляется отдельному Я как «несклоняемое» относительно индивидуальности и множественности. Этот взгляд, а именно, что Пра-Я представляет собой некое «над-индивидуальное» Я, впервые производящее множественность отдельных Я, лежит в основе интерпретации. Однако если точно следовать гуссерлевскому тексту, такая интерпретация оказывается несостоятельной. Пра-Я не есть вышестоящая инстанция, наличествующая помимо отдельных Я-субъектов. Но оно никак не может быть приравнено также и к отдельному Я, так как Пра-Я у Гуссерля предшествует тому самоконституированию, в котором впервые появляется Я как отдельное в противопоставлении другим отдельным [Я]. Как понять это Я, если оно не отдельное Я просто и не над-индивидуальное Я?

Чтобы ответить на этот вопрос необходимо тщательно проверить собственный взгляд на вещи (*teoretische Sichtweise*). Должны быть устранены недоразумения, мешающие соответствующему «видению» (*Sehen*) проблемы (*Problemdimension*). Это означает одновременное углубление в феноменологическое «видение», которое до всякой интерпретации позволяет обнаружить /выявить/ соответствующую вещную область (*betreffende Sachspähre*).

В работе этот вопрос освещается с двух сторон: прежде всего, в первой части показывается, что гуссерлевская феноменология, с первых лет своего появления, последовательно идет по пути возвращения к непосредственной «близости» (*Nähe*) само собой разумеющейся жизни, и что Гуссерль, следуя этим путем, необходимо признает Я важнейшей феноменологической темой. Описание этого исторического пути, проделанного Гуссерлем, служит подобающим введением в тематику Пра-Я и одновременно методическим «очищением» феноменологического взгляда на вещи (*Sichtweise*). Этот замысел углубления в способ видения (*Sichtweise*) остается целью второй части, в первую очередь, пятой главы. Критически рассматриваются и отвергаются различные уводящие от сути дела интерпретации. Без такого

методического рассмотрения феноменологического «взгляда на вещи» было бы невозможно должным образом очертить проблемное поле.

В ходе изысканий постепенно обнаруживается, что при тематизации Пра-Я Гуссерль, собственно, приходит к тому, чтобы методически последовательно вывести из действия простую направленность сознания на предметно представленное и вернуться к «самой само-собой-разумеющейся близости», всегда уже переживаемой в своей анонимной действительности. Чтобы Я как отдельное или сверх-индивидуальное вообще могло быть схвачено, это измерение близости пра-фактической Я-жизни уже должно быть предположено.

Почему, однако, это измерение близости (*Dimension der Nähe*) должно быть обозначено как Пра-Я? Разве не правильнее было бы не использовать слово Я там, где опрашиваемое отношение /измерение, размерность/ (*Dimension*) выходит за пределы самоконституирования Я? Этот вопрос рассматривается в трех последних главах книги.

В пятой главе отвергается интерпретация, согласно которой прото-измерением (*Ur-Dimension*) феноменологии является не имеющий характера Я (*nicht-ichliche*) абсолют. Альтернативный вопрос, имеет ли прото-измерение характер Я или Не-Я, как таковой бьет мимо цели. На этот вопрос, во всяком случае, можно ответить следующим образом: как «и то, и другое», так и «ни то, ни другое». Прото-измерение не есть просто измерение Я, ибо оно предшествует выраженному конституированию Я. С другой стороны, его нельзя рассматривать исключительно как внешнее по отношению к Я измерение, поскольку для меня как феноменологически «смотрящего» оно выступает «ближайшим образом» переживаемым. И без этой феноменологической Я-перспективы немыслим какой-либо методический доступ к упомянутому измерению. При помощи обозначения Пра-Я Гуссерль хочет удерживать в поле моего зрения последнюю близость феноменологического прото-измерения и удержаться от какой-либо метафизической абсолютизации.

Обозначение прото-измерения как пра-Я, есть методическая и одновременно вещественная (*sachliche*) необходимость, ибо упомянутое измерение не могло бы предстать (показать себя) феноменом, даже если его рассматривать как квази-объект. Объективация как раз и разрушила бы сам феномен, о котором здесь спрашивается. Функция термина пра-Я у Гуссерля явно сводится к тому, чтобы постоянно обращать внимание методически смотрящего на эту близость ему самому данного проблемного измерения.

В этой связи необходимо добавить следующее: на вопрос «что такое пра-Я?» можно ответить не только определением или указанием на его особенности. В пятой главе показано, что как раз такое объектно-ориентированное понимание вопроса и ответа здесь не оправдано. Речь скорее идет о том, чтобы сделать явным *опыт* упомянутого отношения, обычно осуществляющегося в анонимной самопонятности. Без такого раскрытия соответствующего *опыта* любая речь о пра-Я была бы феноменологически бессмысленна. Это значит:

пра-Я не является некой гипотетической сверх-инстанцией, но измерением опыта, открытого феноменологическому усмотрению.

В шестой главе более подробно описывается структура этого измерения опыта. При этом речь идет об «интенциональной модификации» пра-Я. Это никак не означает производства, соответственно, дедукции многих Я из пра-Я, но некоторое перво-событие (*Ur-Geschehen*), необходимыми структурными моментами которого выступают как неповторимое пра-Я, так и множество Я. Это может быть обозначено как первоначальная плюрализация (*ursprüngliche Pluralisierung*) («монадизация») Я, которая, однако, неотделима от фундаментальной неповторимости «перспективы». Эта, так сказать, «стихийная» дифференциация подразумевает как дифференциацию, так и одновременное перспективистское центрирование. Такое перво-событие впервые делает возможным конституированный порядок сосуществования Я-субъектов. Оно становится наглядным в некотором «себя-повторяющим-круговом-движении».

В седьмой главе «аподиктичность *Ego*» рассматривается более подробно. Выясняется, что аподиктическая очевидность «Я есть, я живу» не является прочно установленной объективной очевидностью, но скорее оказывается некой «средой», соответственно, «элементом» всякого знания и поисков его очевидности. Общее положение дел с очевидностями может быть описано следующим образом: всякое домогание очевидности движется в «среде» *аподиктической* очевидности; в этом стремлении к очевидности действует *адекватная* очевидность, которая в качестве идеальной цели движения характеризуется окончательностью. Все этапы поисков очевидности, еще не достигшие окончательного исполнения, характеризуются, тем не менее, некоторой очевидностью — презумптивной /предположительной/ очевидностью — коль скоро они составляют этот процесс поисков очевидности. Никакая очевидность не может быть изъята из этого процесса или движения.

Аподиктическая очевидность *Ego* рассматривается как наивернейшая очевидность, что, однако означает, что она представляет собой «наипростейшую» и «наинепосредственнейшую» очевидность, которая в дальнейшей работе будет тематизирована как «близость самости (*Nähe des Selbst*)». С ней нельзя обращаться как с застывшей формулой. Скорее она отторгает от себя все могущие быть установленными объективные очевидности. Аподиктичность в качестве «наивернейшей» парадоксальным образом обнаруживается как такая очевидность, которую мы не в состоянии иметь перед глазами как некий неизменный инвариант. Скорее она остается тем моментом в структуре очевидности (*Evidenzconstellation*), который противостоит всякому установленному содержанию в качестве абсолютной свободы, обеспечивающей возможность свободной критики. Речь идет о моменте «жизненности» как таковой в движении очевидности (*Evidenzbewegung*).

Это аподиктическое «я есть, я живу» представляет собой наинепосредственную точку зрения /позицию/, с которой я испытываю (*erfahre*) все предметное. В этом смысле оно имеет значение «близости “сам” /самости/ (*Nähe des Selbst*)». Этому измерению близости принадлежит, однако, как «Пра-Материя (*Ur-Hyle*)», так и Другой (*Andere*) в качестве радикально Чужого (*Fremde*). В противоположность всякому интенциональному близкому и далекому (*intentional Nähen und Fernen*) близость (*die Nähe*) аподиктического «я есть, я живу» остается для меня самого «неизвестной» (*unbekannt*), если она тематизируется, она сама выступает как «чуждая мне (*für mich Fremde*)». Стихийная (*urwuchsig*) неотделимость /нераздельность/ (*Untrennbarkeit*) аподиктического «я есть, я живу» от Пра-Материи и от радикально Другого это то, на что я хотел указать в этой главе. Это измерение лежит в основании всякого созерцания; оно делает его возможным, оставаясь ему чуждым (*fremd*). Благодаря ему созерцание (*Theorie*) вообще остается живым; эта жизненность не дает ему застыть в «незыблемую» систему, неприступную для какой-либо критики. Гуссерлевское учение о Пра-Я — хотя бы этот термин и вводил в заблуждение — может обеспечить доступ к этому живому измерению, которое приводит нас к соответствующему изменению перспективы (*entsprechende Perspektivenwechsel*), соответственно, к некоторому более глубокому видению (*Vertiefung des Sehens*). (Taguchi, 2006, 242 — 246)

Заключение — в силу неизбежно недостаточной проясненности терминов — скорее отпугнет, нежели привлечет читателя, не слишком погруженного в современную феноменологию, но оно благоразумно помещено автором в самый конец книги, перед списком литературы. Для нас оно — зацепка и повод кое-что в этой терминологии прояснить для тех, кто пока еще не читал книги. Потому что сама она — образец ясности и последовательности изложения материала, возможно отчасти благодаря тому, что автор — японец и пишет по-немецки. В книге две части и семь глав. Первая часть излагает «предварительные соображения в связи с тематизацией Пра-Я» (главы I — III), вторая (главы IV — VII) представляет собой «попытку систематического представления учения о “Пра-Я”». Отсюда, по меньшей мере, можно заключить, что учение о «Пра-Я» у Гуссерля систематически не развернуто и требует некоторой реконструкции. Реконструкция эта касается самого существа (самого самого) феноменологии, и коль скоро «существо» феноменологии таково, что оно противится всяческому конструктивизму, то лучше вести речь не о «реконструкции», а, действительно, о некоем, упомянутом в самом конце Резюме, «более глубоком видении» (*Vertiefung des Sehens*). Что сие означает?

Центральный термин всей книги — вполне органичная для немецкого и не очень органичная для русского языка «само-собой-разумеемость» (*Selbstverständlichkeit*), недаром это слово фигурирует в подзаголовке книги («самопонятная близость», *selbstverständliche Nähe*). По Тагучи, *самопонятность* (предложим и такой вариант перевода для *Selbstverständlichkeit*) — исходный и конечный пункт феноменологии, метод которой как раз и заключается в «проблематизации самопонятностей» (*Problematisierung der Selbstverständlichkeiten*) (Taguchi, 2006, 6). Автор цитирует Гуссерля, когда-то написавшего: «Он [философ] должен отдавать себе отчет в том, что “само-собой-разумеющееся” скрывает за собой труднейшие проблемы, настолько трудные, что саму философию можно было парадоксально, но не без глубокого смысла назвать наукой обыденностей (*die Wissenschaft von den Trivialitäten*)» (Husserl, 1984, 350).

Проблематизация само-собой-разумеющегося — это, прежде всего, его *тематизация*. Прежде чем спрашивать о само-собой-разумеющихся вещах, их надо *заметить*. Привычное, как правило, не попадает в круг зрения, это то, в чем, по выражению Ортеги-и-Гассета, «пребывают», а не то, «что имеют» в качестве «идей», или представлений. Мы не очень-то склонны, отмечал Гуссерль, задаваться вопросами по поводу обыденного. Надо бы поточнее спросить, говорит Тагучи, в каком смысле «наука самопонятностей» *befremdend wirkt*, «творит удивляющимся», приводит в изумление, с которого, как о том известно от Аристотеля, начинается философия. Уточнение этого вопроса требует углубления в проблему *интенциональности*, поставленную в «Логических исследованиях» и с тех пор так и оставшуюся одной из главных тем гуссерлевой феноменологии.

Этому заимствованному у Brentano понятию «направленности сознания на» Гуссерль, как известно, придал новый, непривычный облик („*fremdartiges*” *Gesicht*). Оно, подчеркивает Тагучи, не может быть понято ни как *реальная* связь души и вещи, ни как «внутреннее» отношение психических состояний. Понятие интенциональности начисто исключает простое со-положение сознания и предмета, скорее имеется в виду такая корреляция, в которой впервые становятся различимыми и поляризируются имманентная и трансцендентная стороны феномена.

Тагучи объясняет, в общем, известное. Существует то, что в гуссерлевой феноменологии названо «естественной установкой сознания». Последняя связана с *онтической* верой — верой в то, что воспринимаемая вещь существует сама по себе независимо от того, воспринимают ли ее. Для

того чтобы быть *чем-то* (чем бы она ни была), вещи не надо быть воспринимаемой. Но когда вещь воспринимается, тогда то, как и какой она нам является, зависит также и от нас, от того, как она нами создается. Связь и различие явления (восприятия вещи) и являющегося (самой по себе вещи) здесь с самого начала заданы *онтическим полаганием* двух сущих вещей — сознания и внешней ему реальности. Никаких особых феноменологических процедур такое различие не требует (Chernjakov, 2001, 191). Оно — само собой разумеющееся.

Феноменолог с этой естественной установкой сознания ничего не делает, делать не собирается и не может ничего поделывать, кроме того, что он ее *тематизирует*. Любые гипотетические построения бессильны перед «анонимно переживаемыми самопонятностями». И «непривычность» (*Fremdartigkeit*) феноменологической процедуры заключается не в том, что с ее помощью мы, находясь (якобы) на более высокой ступени рефлексии, подошли к формулировке некоего далеко не само собой разумеющегося теоретического положения, но лишь в том, что очевидность наивного различения явления и явленного *открылась нам как самоочевидная*, то есть как скрытая, до того неосознанная в качестве таковой *установка* сознания, ставшая теперь темой и проблемой. Это и называется «дать слово самим вещам». Такое предоставление слова самим вещам отличает феноменологический (философский) метод от частно-научного (имеется в виду *новоевропейская наука*), действительно заключающегося в изобретении теоретических конструкций, то есть в построении научных гипотез, могущих объяснить то или иное явление, и их проверке на практике. Ощущение «непривычности» (*Fremdartigkeit*) возникает из расхождения между «естественным» наивным переживанием (*Durchleben*) и «противоестественным» тематическим схватыванием самопонятностей (Taguchi, 2006, 8).

Все сказанное сохраняет силу и в случае с тематизацией «я» и «Пра-Я».

Я — это я, но и другой для себя, да, впрочем, и для меня — тоже я. Но он — не я, он другой. Он трансцендентен по отношению ко мне. В «естественной жизни» (*im natürlichen Leben*) как «данность» (*Gegebenheit*), так и «потусторонность» (*Transzendenz*) других мы принимает как само собой разумеющиеся. Но если другой мне «дан» в качестве меня «трансцендирующего», находящегося «по ту сторону» от меня, как могу я понять эти «мне» и «меня»? Как мне выйти из себя и подняться над

собственным «я» (*über mein Ich hinausgehen*), чтобы дотянуться до других (Taguchi, 2006, 21)? Здесь, если всерьез об этом задуматься, *тематизируется само-собой-разумеющееся*, «я» естественной установки *очевидным образом* оказывается под вопросом.

Проблема Пра-Я, утверждает Тагучи, рассматривается Гуссерлем как раз в этой перспективе. Его положение о том, что смысл «другого» конституируется в «Пра-Я», пишет автор, вызывает скепсис и отчуждение, но, как указывает Тагучи в первой главе и подробно разбирает в пятой, следует учесть, что «Пра-Я» у Гуссерля не есть продукт *спекулятивного конструирования* некоего предшествующего мне и другому *метафизического* «Я». Оно представляет собой радикализованное обозначение (*eine radikalisierte Bezeichnung*) «самопонятности» того, что «все и каждый» должны быть мне каким-то образом даны, и что эта данность мне того, что меня трансцендирует и мной «испытано» быть не может (*Unerfahrbare*), должна быть *осмыслена (sinnhaft zu verstehen)* как таковая (Taguchi, 2006, 21).

Отступим немного назад в историю мысли. Учение о Пра-Я касается самого существа феноменологии, потому что ее исходный пункт — *cogito*, то самое «я мыслю, я существую», с которого начинает Декарт. Очевидность (самопонятность, само-собой-разумеемость) *cogito* для Декарта и для феноменологии — наипервейшая, почему французский философ и пишет о «естественном свете», доступ к которому открывает, однако, «неестественная» операция «методического сомнения», а точнее, *феноменологической редукции* воспринимаемого к воспринимаемому (*cogitatum qua cogitatum*), соответственно, к восприятию себя воспринимающим (мыслящим) все, что я мыслю или ощущаю (*cogito me cogitare*). В (само)очевидности *cogito* Декарту открывается несомненная (само)очевидность его собственного *существования* как мыслящего (чувствующего, ощущающего) все то, что он (в данный момент) мыслит, чувствует, ощущает — первая и последняя очевидность, наичевиднейшая очевидность («естественный свет»), в которой даже сам Бог, если бы захотел, не мог бы заставить его усомниться. Последняя (первая) очевидность не требует доказательства как нечто *само-собой-разумеющееся*. Но эта истина, как правильно отметил еще Лейбниц, возражая французскому философу, есть истина *опыта, истина восприятия*, а не разума.

В этом пункте Лейбниц радикально разошелся с Декартом, но это расхождение имело место на путях старой метафизики, *метафизики*

сущностей (субстанций), и как таковое должно быть хорошенько осмыслено. Из самоочевидности «я мыслю» Декарт непосредственно заключил, что я есть мысль, *мыслящая субстанция*, *res cogitans*, но не в том смысле, что я — это вещь, которая, кроме того, что она — вещь, еще и мыслит, а именно «вещь-мышление», которой противостоит все протяженное, всякая *res extensa*. Чтобы доказать, что протяженные вещи действительно существуют, и что восприятие внешних вещей имеет дело с чем-то реальным, Декарту понадобилась его версия онтологического доказательства бытия божьего. Лейбница такой ход мысли не удовлетворил: традиционный *логос сущности, или субстанции*, диктовал онтологическое первенство истин разума, основанием которых не могли быть истины восприятия (или факта), к каковым и было отнесено *cogito* как первейшая, поскольку самоочевидная, истина восприятия. Собственно, на этой основе и возникло учение о предустановленной гармонии, или монадология Лейбница. При этом в обоих вариантах метафизического решения онтологической проблемы «я» из «я мыслю» оставалось *сущностью* в аристотелевом смысле, «чем-то» (*quid*), субстанцией.

Установка феноменолога существенно иная. За феноменом ничего не стоит, никакой вещи самой по себе, никакой конституирующей феномены инстанции, как бы она ни понималась. Феноменология — описательная дисциплина, или, что то же самое, дисциплина — строжайшая, строже не бывает — *описания яви явленного*, избегающая любых подмен описания *данных сознания* теоретико-логическим *конструированием* или «полаганием» метафизических сущностей. Метафизическому *конструированию* она противопоставляет *опыт восприятия*, опосредованный «восприятием восприятия», опыт феноменологической редукции, открывающей феноменологу жизнь сознания как сферу *конституирования* смыслов, которое он и описывает. Слову «теория» (*theoria*) возвращается изначальный смысл *созерцания* как *эйдетического видения*, существенно, впрочем, переосмысленного, в сравнении с платоновской эйдетикой.

При этом возникает ряд трудностей, главная из которых та, что преодоление естественной установки сознания вроде бы должно означать выход за рамки пресловутой «субъект-объектной парадигмы» (Новое время), в которой роль «последнего основания» всего сущего выпало играть трансцендентальному субъекту. Однако, последовательно исключая метафизическое полагание любых трансцендентных или

трансцендентальных «оснований», а значит, оставляя «за скобками», то есть вне поля своего зрения того, *где* это поле, а именно, никогда не попадающего в *собственное* поле зрения «собственника сознания», или «свидетеля каза»¹, феноменолог так или иначе вынужден иметь его если не «на виду», то «в виду». Центральный термин гуссерлевой феноменологии — *intentio* — мыслится «как неустранимая дифференция яви явленного, как самоотличение *ego cogitans* от своего предмета (*cogitatum qua cogitatum*)» (Chernjakov, 2001, 361). Неоднократно предпринимаемые после Гуссерля попытки создать «феноменологию без трансцендентального субъекта», а к таковым в определенном смысле следует отнести и рецензируемый труд, ясно говорят о том, что призрак классического трансцендентального субъекта неотступно преследует феноменолога.

Так ли это на самом деле? Полемика о Пра-Я у позднего Гуссерля продолжается (см., к примеру, обобщающий материал: (Borisov, 1999)). Тагучи, со своей стороны, убедительно показывает, что в терминологии позднего Гуссерля, использовавшего традиционные понятия абсолюта, абсолютного я, трансцендентальной субъективности и др., понятия эти существенным образом переосмыслены, и традиционные их «метафизические» имена — лишь подступ к именованию существенно иных очевидностей, открываемых радикализацией редукции. Огромный плюс его книги — подробность, последовательность и тщательная аргументация изложения ссылками на тексты основателя феноменологии.

Тагучи хочет показать, и, похоже, это ему удастся, что к учению о «Пра-Я» позднего Гуссерля приводит строгая и последовательная *тематизация очевидностей*; соответственно, изначальное Я выступает у него не в качестве некой метафизической инстанции, но как «нейный (*nicht-ichliche*) абсолют»; оно есть «измерение опыта», опыта, однако, *феноменологического*. Посмотрим, что за этим стоит.

Как известно, на рубеже 20–30-х годов в феноменологии Гуссерля происходит «эгологический» поворот: речь теперь эксплицитно ведется о редукции к *Ego*, а не к тому, что ранее именовалось «чистым сознанием». Но

¹ Слово, предложенное А. Г. Черняковым. Непривычное «каз» как соответствие «казать» (что-либо «кажет», показывает себя) используется для соотнесения с «кажмостью»; последняя допускает ошибку, но сама возможность ошибки обусловлена *казом*. «Речь (логос), — пишет Черняков, — коль скоро это действительно речь, а не “шум в гортани”, как говорит Платон в “Софисте”, есть показывание, *каз*. Как открывающий и выявляющий *каз* речь всегда связана с истиной, понятой не как *adaequatio intellectus et rei* (соответствие ума и вещи), но как алетейа, несокрытость» (Chernjakov, 2001, 184).

эгологический поворот мог совершиться лишь как тематизация *интерсубъективности*.

Феноменологический опыт — опыт редукции, то есть «имения в виду» сознаваемого как сознаваемого, соответственно, редукции, на первых порах, к чистому сознанию, исключаящей апелляцию как к «внешнему» миру, так и сознанию субъекту (реальному я) или субъектам, и описание содержаний сознания, то есть тех же самых «внешних» (трансцендентных сознанию) вещей и имманентных его содержаний именно как сознаваемых, включая трансцендентных мне «других» и меня самого сознющего, раздваивающегося на меня эмпирического и трансцендентального. Самоочевидное для «естественной установки» объяснение содержаний сознания бытием внешних вещей и других сознющих субъектов «выведено из действия» вместе с нейтрализацией этой установки и *тем самым тематизировано как проблема* для «феноменологизирующего Я» (*das phänomenologisierende Ich als „Schauendes“ in die phänomenologische Erfahrungssphäre*). Этой *радикализацией редукции* и обусловлено новое «эгологическое» направление феноменологических штудий.

Еще раз: «трансцендентальное сознание» для Гуссерля это не «сущность» (*das „Wesen“*) эмпирических сознаний, но конкретная сфера феноменологического опыта, оставляющего позади учение о сущностях (*Wesenslehre*) и впервые делающего его «рабочим полем» (*Arbeitsfeld*) (Taguchi, 2006. 61). Как наука о трансцендентально редуцированном *Ego* феноменология ведет речь о неустранимо «моем» Я, о Я феноменологически философствующем (*„die Phänomenologie beginnt als Wissenschaft des transzendental reduzierten Ego — meines, des phänomenologisch Philosophierenden“* (Husserl, 1973, 354)), что не означает, что это Я понято как «моя приватная субъективность» (*meine private Subjektivität* (Husserl, 1956, 436)). Напротив, открытая благодаря редукции трансцендентальная сфера охватывает в своей полной конкретности не только мои собственные бытие и жизнь (*mein eigenes Sein und Leben*), но также бытие и жизнь всех для меня других (*das „Sein und Leben aller für mich Anderen“*) (Husserl, 1956). Их жизнь — не моя жизнь, но в моей жизни она дана мне как нечто «самообнаруживающееся» (*als sich in meinem Leben „Bekundendes“*).

Различие между «способом данности» (*Gegebenheitsweisen*) мне моей жизни и жизни других Гуссерль описывает как различие между двумя основными видами опыта, а именно, такого, который действительно является «самодающим» (*die in der Tat selbstgebende*), когда испытываемое

(*das Erfahrene*) испытывается непосредственно, будучи «само себя осуществляющим» (*selbst in sich verwirklichende*), и такого, который является *selbstbekundende* (самообнаруживающимся), но не *selbstgebende* (самодающим). Преобразование эмпирического опыта в феноменологический, получаемое, согласно «Основным проблемам феноменологии» посредством «двойной редукции», теперь понимается как метод, обеспечивающий возможность (экспликацию) «интенциональных импликаций». «Если исполняющееся *во мне* конституирование “присутствующего другого человека” (*daseiender fremder Mensch*) рассматривать чисто феноменологически, то здесь заложена (*liegt in hier*) не только *моя* совокупность переживаний (*Erlebnissystem*), но и очевидным образом при этом задействован (*in Geltung ist*) также *другой*, но как чистая субъективность» (Husserl, 1956, 435; Taguchi, 2006, 62). Таким образом, трансцендентальная сфера данностей (*Gegebenheitssphäre*) не может быть уравнена с *моим* потоком переживаний (Taguchi, 2006, 62).

Приступая вплотную в V главе книги к тематическому анализу Пра-я Тагучи последовательно отводит разные интерпретации Пра-я, так или иначе продиктованные метафизической традицией и соответствующей терминологией. По его мнению, понятие «Пра-я» должно быть тщательно отграничено от понятия «Пред-я» (*Vor-Ich*) как некой предшествующей и общей всем «я» генетической ступени или инстанции. Свойственная Пра-Я исключительность, неповторимость (*Einzigkeit*) не может быть понята «причинно-следственно», с опорой на классическую пару (диалектику) «одного — многого», «индивидуального — универсального», «фактического — эйдетического» и т. п.

Иногда, правда, может сложиться впечатление, пишет Тагучи, что под Пра-Я Гуссерль понимает некое «пред- или до-яйное» (*vor- oder über-ichlichen*) основание трансцендентального Я, ведя речь, например, в известной заметке 1934 года (Husserl, 1973b, 668) о первичной темпорализации (*Urzeitigung*) как инстанции, предшествующей всем «яйностям» (*die allem Ichlichen vorangeht*), о некоем «временении временений», временении «пра-временящих первоначальностей» (*urzeitigenden Urtümlichkeiten*) и о некой *постоянной первоначальной жизненности* (*von der einen stehenden urtümlichen Lebendigkeit*), о прото-настоящем (*Urgegenwart*), *не являющимся модусом времени* (Taguchi, 2006, 139). Однако Пра-Я — не *основание* в обычном метафизическом смысле: «Истина всеобщего основания /начала/ странным, но необходимым образом

не может быть установлена помимо “исполнения очевидности” (*Evidenzvollzug*) “Я вижу” (*Ich schaue*). И это исполнение очевидности *Ich schaue* также представляет собой временение» (Taguchi, 2006, 140).

В этом суть дела. Если исполнение очевидности в феноменологической редукции «показывает» мне меня как «видящего» (мыслящего, чувствующего, воспринимающего...) все, что я «вижу», то последовательная нейтрализация естественной установки, то есть радикализация редукции, показывает мне «источник» «Я вижу» в изначальном временении, в *Urzeitigung*, которое в немецком и имеет это значение «изначального обнаружения», каза, косвенно проникшее в русское «время покажет».

«То, что я не могу не думать, что все есть “из” одного изначального временения (*dass alles aus einer einzigen Urzeitigung ist*), это тоже некое временение, которое необходимо тогда “в игре”, когда единственное изначальное временение как таковое вообще для меня “вот оно” (*für mich „da ist“*)» (Taguchi, 2006, 140). Оно — единственное (*einzig*), поскольку всегда «мое», но оно единственное также и для того, кого я вижу как «другого». И это не общий всем «я», исток, элемент, начало, предполагаемое в метафизическом конструировании, но усмотрение, опосредованное в случае восприятия «другого» моим единственным (но не умножаемым во много единственных) Пра-Я. Для концептуализации этой очевидности Гуссерль использует лейбницевское слово «монада», наполняя его новым содержанием.

Как именно в моем восприятии конституируется «другой», — об этом довольно много написано. Учение об *интенциональной модификации*, играет тут главную роль. Читаем у Гуссерля:

Все, что может быть когда-либо представлено и удостоверено, есть я сам или принадлежит мне самому как мое собственное. Все, что посредством этого познано в опыте тем фундированным способом, который характерен для опыта, не допускающего возможности первопорядкового наполнения, для опыта, в котором нет изначальной самоданности предмета [как, например, моего тела. — *А.П.*], но который последовательно подтверждает нечто *указанное*, — есть «другое». Оно мыслимо, таким образом, только как аналог моего собственного. В силу своей смысловой конституции оно с необходимостью выступает как *интенциональная модификация* моего объективированного Я, моего первопорядкового мира: «другой» в феноменологическом смысле, как модификация моей самости (которая, в свою очередь, начинает характеризоваться как «моя» в силу возникающей теперь контрастной парности). Ясно, что тем самым в аналогизирующей модификации аппрезентировано все то, что принадлежит к конкретности другого Я сначала как его первопорядковый мир, а затем как полностью

конкретное *ego*. Другими словами, посредством аппрезентации в моей монаде конституируется другая. (Husserl, 1952, §52)

Подобным же образом, говорится далее, внутри моей собственной сферы, сферы «собственного живого присутствия», мое прошлое дано мне только посредством воспоминания и характеризуется в нем как «прошедшее присутствие», то есть как некоторая интенциональная модификация (Husserl, 1952, §52).

Добавим в заключение, что своеобразное философское одиночество Пра-Я, которое в «Кризисе» еще рассматривалось на предмет «методического требования основания» (*das metodische Grunderfordernis*), в итоге выступает у Гуссерля «одиночеством ответственности перед собой» (*ist die Einsamkeit der „Selbstverantwortung“*), о чем у Тагучи идет речь в последней VII главе книги. Ставка здесь, конечно, — истина, которая есть не «соответствие», но несокрытость. Впрочем, это уже язык Хайдеггера».

REFERENCES

- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Dritter Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1956). *Theorie der phänomenologischen Philosophie. Erste Philosophie (1923 — 1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX/1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*. Netherlands: Springer Science+Business Media B.V.
- Borisov, E. (1999). Problema intersub'ektivnosti v fenomenologii E. Gusserlja [The Problem of Intersubjectivity in Fenomenology of E. Husserl]. *Logos*, 1(11), 65-83. (in Russian).
- Chernjakov, A. (2001). *Ontologija vremeni. Bytie i vremja v filosofii Aristotelja, Gusserlja i Hajdeggera* [Onthology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristotel, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola. (in Russian).