

УДК 165.62; 17.0

АЭТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО «ПРИРОДЫ» ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ

А.С. Скутин, Л.Н. Шабатура

Тюменский государственный нефтегазовый университет

E-mail: a_s_skutin@mail.ru; shabatura@tsogu.ru

В работе исследуется проблема аэтического единства «природы» естественной установки сознания (Э. Гуссерль). Конкретизируется понимание действительности (мира) «природы» естественной установки, затрудняющей «видение» эссенциально-этического знания, его универсально-аподиктического смыслогенеза, что препятствует конструктивному решению извечно-этической коллизии «сущего-должного». Акцентируется внимание на незаменимости процедуры феноменологического «воздержания», пробуждающей внутреннюю восприимчивость (видение) к интенциональной жизни «сознания» (матери переживаний трансцендентальной интересубъективности), когда происходит принятие ответственности за этико-аподиктические отношения.

Ключевые слова: аэтическое единство, «природа», естественная установка, материя переживаний, трансцендентально-феноменологическое «воздержание», интенциональное «сознание», эссенциально-этическое, этико-аподиктические отношения.

AETHICAL UNITY OF «NATURE» OF NATURAL CONSCIOUSNESS INSTALLATION

A.S. Skutin, L.N. Shabatura

Tyumen State Oil and Gas University

E-mail: a_s_skutin@mail.ru; shabatura@tsogu.ru

The article focuses on the problem of an aethical unity of the «nature» of the natural consciousness attitude (E. Husserl). It specifies the understanding of the reality (the world) of the «nature» of the natural attitude hampering the «vision» of an essential ethical knowledge and its universal apodictic genesis of meanings and preventing from solving constructively an eternal ethical collision between «real» and «proper». Phenomenological «abstaining» is considered to be unique and essential in wakening an inner susceptibility to an intentional life of «consciousness» (matter of experiences of transcendental intersubjectivity) accompanied by assuming responsibility for ethical-apodictic relationships.

Key words: aethical unity, «nature», natural attitude, matter of experiences, transcendental phenomenological «abstaining», intentional «consciousness», essential ethical, ethical-apodictic relationships.

Строго-феноменологическое исследование постулирует (предполагает) необходимость работы на платформе этико-аподиктического разума, «сущностной рациональности» (Э. Гуссерль), т.е. всегда связано с вопросами универсального порядка и ориентировано на поиск и истолкование «неизменного смысла» [6, с. 12–13], которым этот «Жизненный мир» обладает для всех нас до всякого философствования. В действительности современной цивилизации целью феноменологических устремлений является реально-этическое (практическое) преобразование (обращение) сознания, т.е. коренная трансформация понимания (сопереживания) эссенциально-эти-

ческого (духовного). Будучи «наукой наук» [8] о едино-сущем универсально-аподиктическом знании духовной (geisting) сферы, предметно включающей этическое сопереживание внутренней (сострадающей) жизни мудрого человека, феноменология обращает наше внимание на существование реального метода «обращения» [7, с. 267], смены познавательной-этической установки сознания, единственной целью установлений которой является пробуждение и становление заложенного в человеке колоссального этического потенциала. В этой связи значимость предлагаемого исследования эссенциально-этического резюмируется уникальным обнаружением основателя феноменологической науки Э. Гуссерля – наличием двух установок сознания (естественной, включающей наивно-психофизическую и априорно-психологическую, и трансцендентально-феноменологическую).

В сущности, для философской этики гениальность гуссерлевского наследия сводится к вытекающему на основе следования процедуре феноменологического «воздержания» (радикального *Epoche*) различению несопоставимости упомянутых установок в определении смыслогенеза этического знания. Оно сводится к «выключению» наивно-психофизического и априорно-психологического субъекта и проявлению «видения» [10, с. 347] одиночества (*Allein-sein*) примордиальной субъективности, специфически собственной сферы (*Eigenheissphäre*) «чистого Я». Возникает беспрецедентная для ретроспективы этической науки этико-феноменологическая альтернатива понимания сущности этических взаимоотношений не сквозь призму психофизических и априорно-психологических очевидностей (чувств и мышления) [6, с. 29] естественной установки, а исключительно в связи с интенционально-аподиктической жизнью «сознания». Постулируется, что «живая интенциональность нашего потока сознания поддерживает наше мышление, благодаря которому мы в этом жизненном мире практически ориентируемся, и наше действие, посредством которого мы в него вмешиваемся» [17, с. 194].

В контексте заданной в заглавии работы проблематики поток жизни интенционального «сознания» противопоставляется действительности (мира) «природы»¹ (чувств и мышления). Актуализация проблемы понимания дей-

¹ С одной стороны, целесообразность авторского предпочтения использования данной категории объясняется ее полным соответствием гуссерлианскому «миру» естественной установки сознания. Она не встает в противоречие с описываемой Э. Гуссерлем категорией действительности «мира», неоднократно упоминается в его манускриптах. С другой стороны, как нам представляется, далее исследуемая конкуренция между смыслами категорий «природа» и «сознание» наиболее конкретна, проста и понятна в контексте традиции философской этики, нежели действительность бытия реальности фактов и действительность бытия сущностей-переживаний «сознания» Э. Гуссерля. Имеется в виду трансцендентально-картезианская преемственность в поиске эссенциально-этического, в частности восходящая к И. Канту, различившему гетерономную (природа) и автономную (сознание) этику. При этом заранее подчеркивается несводимость гуссерлианского «сознания» и кантианского трансцендентально-практического разума друг к другу, т.е. радикальная различимость трансцендентализма И. Канта и Э. Гуссерля. В контексте преемственности радикальных для западноевропейской этической традиции начинаний кантианской деонтологии понимание эссенциально-этического внутри феноменологически осмысленной действительности «природы» выступит в качестве эквивалента гетерономной (феноменальной, фактической, общественной, теоретической) этики (*corpus* – тела), в сущности производной, и независимой от нее автономной этики «сознания» (*mens* – души).

ствительности «природы» естественной установки сознания конкретизируется весомостью замечания, сделанного Н.М. Мотрошиловой, признанным корифеем феноменологической науки в отечественной и зарубежной философии. Она с глубоким пониманием истинно-картезианской масштабности замысла гуссерлианского проекта «науки наук» говорит о том, что «в феноменологической литературе пока недостаточно осмыслено и акцентировано то, в какой сильнейшей степени философски оправданное расширение понятия действительного в гуссерлевской трактовке определило суть и специфику феноменологии» [10, с. 148]. Практически, на примере достаточно обширных историографических материалов социально-философских исследований П.А. Сорокина многообразие понимания сущности этического внутри мира «природы» сводится к двум крайним системам-полюсам этики социокультурного универсума [13, 15]. Интеллектуальная осведомленность в отношении смыслогенеза этического знания традиционно ограничивается крайними пределами социокультурного пространства, заданного демократичной этикой чувств, по определению партикулярной, и авторитарной этикой абсолютной (априорной) нормативности, как правило, испытывающей претензию на этический универсализм.

На основе осмысления действительности «природы» естественной установки формулируется заданная ее измерениями проблема аэтического единства. В социокультурном универсуме проблеме аэтического единства можно выявить (обнаружить) в качестве результирующей природно-диалектического синтеза в настроении-позиции естественного противостояния (борьбы, взаимоисключения) нереализованного в своей аподиктической сущности этического универсализма и этического партикуляризма.

Проблема аэтического (природного) единства (хаоса сингулярности эгоизма) проистекает из проблемы психологизма, т.е. наличия несвязности логико-теоретических (объективных) оснований и непроясненности ноэтических (субъективных) оснований теории познания вообще, а также отсутствия аподиктической субординации между ними. В контексте аэтической проблематики он возникает в случае, когда изыскания эссенциально-этического ведутся в «природной» действительности и оканчиваются заключением в границах онтологически-ставшего и формализованного восприятия человека commonsense (здорового, обычного смысла), естественного (обычного) человека (*naturlicher Mensch*) [6, с. 109], человека рессентимента (М. Шелер). Генеральным пороком психологизма является смешение аподиктического знания сущностей-переживаний чистой (трансцендентальной) субъективности с адекватными психофизическими переживаниями («теоретически вымышленные чувства», идущие от европейского идеализма и не имеющие ничего общего с «истинными переживаниями очевидно-сти») [4, с. 74]. Рядовым примером последнего является дуализм субстанций души и тела (*mens-corporis*) декартова человека, который в канве гуссерлианской рефлексии представлен в качестве эпистемологической абстракции оснований бытия психофизического субъекта («природы» естественной установки) с сопутствующими априорно-психологическими наслоениями. Психологизм зиждется на ноэтически невыверенном априори, эйдетических подменах в определении истока эссенциально-этических свершений. Оставаясь в заданных им рамках, оказывается практически невозможным

ясное (трансцендентальное, чистое) различие аподиктического знания (вспоминая Сократа, абсолютно тождественного добродетели) и интеллектуально-претенциозной (информационной) осведомленности, когда эссенциально-этическое подменяется условно-адекватными состояниями психофизической эмоциональности. В этой связи отдельного исследования в феноменологически обрамленном варианте требует не теряющая своей актуальности проблема интенционально-этического смыслогенеза, «сознания этического». Прежде всего, речь идет о жизни единственно доступной для трансцендентально-феноменологического исследования интенционально-аподиктической материи сущностей-переживаний «сознания» трансцендентального его.

Пребывая в состоянии «аэтического единства природы» естественной установки сознания, невозможно «научить тому, как человек может вынести себя самого – не переоценивая себя и не впадая в манию величия, но и не подвергая себя ложному самоуничтожению» (из обращения Макса Шелера к Зальцбургскому антропологическому конгрессу в 1926 г.) [16, с. VIII]. Только вне природно-адекватной установки сознания становится очевиден факт того, что превосходство и самоуничтожение возникают в связи с ложным преданием всей своей жизни в корне непроясненным (зачастую мнимо-воображаемым) психофизическим или априорно-психологическим ожиданиям и разочарованиям, оторванным от чистых переживаний примордиальной субъективности. Именно с ранее вскользь упомянутой процедуры «воздержания» от лежащих в основе представленных проблем надуманных (с платформы чистой субъективности) неестественных мотиваций берет свое начало (задается) этический эталон (стандарт) «науки наук» Э. Гуссерля. По причине в этой связи возникающей необходимости в предметное поле работы наряду с определением масштабности «природной тотальности» (сущего-должного) включено исследование процедуры трансцендентально-феноменологического «воздержания», завершенность которой предвещает успешное вхождение в этико-аподиктическую действительность «сознания». Требующее реально-этического преобразования «воздержание» предполагает проявление обостряемой в попытках ее свершения утонченности внутреннего восприятия как состояния «включенности» в имманентную действительность интенционально-интерсубъективного потока актов-переживаний «сознания». В этой связи обращает на себя внимание содержание одного из писем основателя феноменологической науки, в котором он сетует на непоследовательность в «воздержании» его учеников, тем самым обнаруживая их непонимание его феноменологических откровений (медитаций). Формально-ученическое причастие не означало того, что слушатель слушая услышал, «пробился к действительному пониманию внутреннего смысла моей исходной феноменологии и ее метода... Это касается почти всех учеников геттингенского и раннего фрайбургского периодов, в том числе и таких известных личностей, как Макс Шелер и Хайдеггер, в философствовании которых я вижу лишь восторженное возвращение к старым философским наивностям» [20, с. 457].

Проблема «непонятого Гуссерля» [1, 10, с. 78, 97, 109, 148, 573–575; 14] связывается с трудно-постижимой латентностью (проясняемой в идеации, личном и интерсубъективно-коммуникативном аподиктическом схватыва-

нии) феноменологической ноэтико-ноэматической предметности материи интенционального «сознания». Попытки определения места ее расположения, как правило, сопряжены с трудно преодолимым сбоем в курсе аподиктической очевидности. Показательным примером является ее смешение с неиндексируемыми в качестве трансцендентальных систем очевидностей формально-онтологическими регионами мышления, произошедшее в априорно-материальной аксиологии М. Шелера. В его антропологии устанавливался асимболический статус *Apriori* ценностной материи, все же редуцируемой Э. Гуссерлем в радикально-феноменологическом усмотрении интенциональной (живой) материи сущностей-переживаний. Последняя трансцендентна ко всяким априорно-аналитическим догматам, всему тому, что уже сформировано и признано, т.е. знакомо (знаково), «может быть названо, высказано, описано средствами всеобщего языка, может быть выражено в языке нашей языковой общности» [7, с. 279]. Тем самым намечается труднодоступность магистрали этико-феноменологической (интенциональной) рациональности. Часто встречаемый скепсис в отношении свершенности задуманного самим Э. Гуссерлем «радикального переворота-возврата философии к своим корням» справедливо связывается с непониманием (отстраненностью от) истинного смысла феноменологической интенциональности (лона жизни «сознания») как ядерной (Н.М. Мотрошилова) и в философской ретроспективе революционной характеристики «сознания». Многие из круга близкого (ученического) окружения основателя феноменологии усмотрели в учении об интенциональности «утрату реалистического “поворота к объекту” (назад к самим вещам) и нашли в нем обращение Э. Гуссерля к неокантианскому идеализму» [25, с. 301]. Другими недвусмысленно и вполне справедливо заявлялось, что «сознание есть «интенциональность»: определено – это для Гуссерля вне всякого сомнения» [19, с. 129; 11, с. 86] или «сознание, которое всецело и есть интенциональность...» (Левинас) [11, с. 86]. Но даже их интерпретации в большинстве своем содержат многочисленные эквивокции в отношении реального водружения трансцендентально-феноменологического «обращения». Что является неизбежным следствием замешательств нерелевантности феноменологической дескрипции Э. Гуссерля, которая четко отслеживается на фоне неизбежных лингвистических смешений уже конституируемых значимостей картезианского, онтологического и психологического путей «освобождения» от априорно-эйдетических (природных) процессов самообретения и самопознания естественного человека. В.Б. Соколом здесь обнаруживается своего рода *punctumdolorosum* (болевая точка) практической (окончательно-радикальной) трансформации дискурсивного (онтогносеологического) Мышления (естественной установки сознания) на антидискурсивную установку интенционального Сознания (трансцендентально-феноменологическую установку), живого оплота этико-феноменологической рациональности.

Отсутствие связи с интенционально-ноэтической материей переживаний (психологизм) определяется в качестве коренной причины возникновения этической дихотомии «сущего-должного», предполагаемых ею проблем-следствий нормативно-праксиологической несогласованности. Напротив, ее усмотрением нивелируется извечно-этическая проблема «сущего-долж-

ного», многочисленные психофизические и априорно-психологические интерпретации которой встречаются в философско-этической ретроспективе, в частности снимается актуальность восходящей к этической гильотине Д. Юма *naturalistic fallacy* Дж. Мура, основной коллизии метаэтической (аналитической) традиции, проблеме генезиса-связи нереферентно-модальных прескриптивных суждений этико-метафизического знания о «должном» и дескриптивно-когнитивных суждений достоверно-эмпирического (онтологически-объективированного) знания о «сущем» [18, с. 129, 132, 579]. Обнаруживаемая здесь канва натуралистического подхода (натуралистической ошибки) [18, с. 305–306] в осмыслении эссенциально-этического зиждется не на интенционально-живой материи (ирреальных ноэматических смыслах-переживаниях), а на так называемом «анонимном свершении эмпирии» [7, с. 304] как неизбежном ноэтическом самосокрытии (генеральной подмене психологизма), на совершаемом с универсальной последовательностью «абстрагировании, при котором оно хочет видеть в жизненном мире только телесность» [7, с. 301].

Именно в связи с заинтересованностью в прояснении специфики проблемы «непонятого Гуссерля» и ненавязчивом указании значимости перспектив этико-феноменологической альтернативы предпринимается не претендующая на завершенность попытка актуализации непосредственной связи-влияния проблемы аэтического единства «природы» естественной установки на выявление этико-аподиктического знания в жизни человеческой цивилизации, следовательно, на возможную вероятность его преемственности. Проблемы выявления и преемственности этико-аподиктического знания осложнены тем, что охватывающие и подчиняющие значительную часть жизни естественного человека научно-теоретические представления (вещания) этического эталона в качестве эссенциально-пустых абстракций-концептов и их формализованное (этика И. Канта) [12] выражение оказываются неликвидными относительно этического воспитания на уровне погруженности в материю переживаний. Они не способны (беспомощны) трансформировать, к чему бы то ни было обязать (на что бы то ни было вдохновить) человека в его внутренней (интимно-сокровенной духовно-этической) жизни. В социальной философии П.А. Сорокина подобная проблема выражена в несоответствии поведения (сущего) представителя конкретной социокультурной суперсистемы ментально-этическому стандарту (должному), прежде всего, идеационально-идеалистическому (этика разума, абсолютных норм, агапэ, бхакти). Именно предложением альтернативы отношениям, основанным на «природной» (гетерономной) поглощенности (вовлеченности) в аэтическое единство психологизма, господствующего в полиполярности социокультурного универсума и наследии всей философско-этической ретроспективы, резюмируется заданная канва исследования, а именно их преобразованием в автономно-взаимозависимые отношения, основанные на конституирующей (антидискурсивной) интенционально-интерсубъективной погруженности в материю переживаний.

Начальным усилием в заданном проблемно-предметном русле с необходимостью полагаем «помочь понять самое себя» [7, с. 304] существующей метафизике, в частности эмпирии, путем указания на возводимые ею дис-

курсивные рамки онтогносеологических предикатов-интерпретаций эссенциально-этического сквозь призму эстетического единства «природы» естественной установки сознания.

В естественно-теоретической установке сознания понимание этического не выходит за рамки внешнего и внутреннего опыта (восприятия) психофизического субъекта и эйдетического опыта априорно-психологического субъекта. Этико-эпистемологические возможности последних полностью связаны эмпирико-эйдетическим авторитетом значимостей действительности «природы». Сфера ее влияния распространяется на универсальную «взаимосвязь тотального мира опыта» [7, с. 304]. Она выступает в качестве «совокупного понятия предметов возможного опыта и опытного познания, предметов, которые познаваемы на основе актуальных опытов в правильном теоретическом мышлении...» [22, с. 11], включает идеальные предметности априорно-теоретических миров. С одной стороны, оказывается, что предметность «природы» выступает в качестве первой (естественной) познавательной данности, казалось бы, независимой от самой субъективности, которая досягаема исключительно посредством «внешнего восприятия». Эпистемологически естественная (эмпирическая) «природа» обнаруживается в опыте посредством форм и содержаний (способов) чувственных восприятий. Она воспринимается как «бесконечно распростершаяся в пространстве, бесконечно становящаяся и ставшая во времени» [5, с. 249]. С другой стороны, «применительно к опыту, относящемуся к нам самим, изначально только «внутреннее восприятие»» [10, с. 113] (не «вчувствование»), подчиненного внутренней предзаданности окружающего мира. Здесь обнаруживается на первый взгляд неразрывная психофизическая корреляция между миром и в связи с внутренним опытом его восприятия овеществленными (*Verdinglichung*) [7, с. 306] воспоминаниями, представлениями и подобными данностями «сознания».

Помимо «апостериорных» (внешнего и внутреннего) измерений действительность «природы» включает априорно-эйдетические матрицы «должной» (канонизированной) действительности (включающей трансцендентальный априоризм ноуменальной реальности И. Канта) [12, с. 197–203]. Идеальные (ноуменальные) миры представляют собой бесконечно изменчивые спонтанности теоретизирующего сознания внутри априорно заданных «природных» (социокультурных) этико-гносеологических потенций, существование которых связывается с априорно-эйдетическими процессами самообретения и самопознания естественного человека. Зачастую в сравнении с эмпирически познаваемой действительностью (сущим) «природы» они оказываются наиболее живыми, действенными, «объективными (вернее, объективно-субъективными), общезначимыми, предъявляют к людям свои требования» [10, с. 148]. Отношения внутри их принятых нормативно-этических (должных) стандартов «переживаются глубоко, порой тревожно и напряженно, во всяком случае, не менее настоятельно, чем процессы в природном мире» [10, с. 148].

Необходимо отметить встречаемую здесь несоизмеримость эмпирического (идеационально-чувственная этика) и эйдетического (идеационально-идеалистическая этика) измерений опыта друг к другу с позиций их охватывающей естественной установки сознания. Непроясненность генезиса их

несоизмеримости является коренной причиной возникновения проблемы аэтического (производного, зависимого, бессознательного, безответственного) единства (природной однородности) этико-эпистемологического состояния противостояния (энтропии) внутри нереализованных в своей аподиктической сущности этических систем раздолья полиполярности социокультурного универсума, палитры партикуляризма этической науки.

Напротив, в служащей очищению сознания установке «воздержания» существование этического многообразия, прежде не рефлекслируемого в связи с ноэтическим основанием «природы», согласуется (равным образом принимается) в трансцендентально-интенциональной жизни собственников сущностей-переживаний «сознания», этически-универсальной (интерсубъективной) общности монад. Сущности-переживания обнаруживаются в качестве единственного материала смыслового генеза, основанного на нем эмпирического и эйдетического значений, т.е. констатируется их иерархическая зависимость от матери этико-аподиктических переживаний как фундаментальной (ноэтико-ноэматической) основы этической полиполярности. Устанавливается подчиненность восприятия естества «окружающей тотальности» (*einer Gesamtumgebung*) той или иной эйдетической матрице реальности, а априорно-психологического восприятия чистых значимостей (эйдосов геометрии или этического универсализма) носителя последней – аподиктическому опыту «сознания», потоку чистой материи переживаний.

Вне специфически-интенциональной рефлексии «сущее-должное» «природой тотальности» воспринимается в качестве «вещного» окружения как конкретно-обладаемого мною или другим «здесь-бытийствующего» (*Daseiendes*), в статусе «само-собой-разумеющегося» (*Selbstverständlichkeit*) [7, с. 272] налично-досягаемого (чувства) или психологически-досягаемого (мышление) бытия. Вера в самоочевидность все же «туманного горизонта» эмпирических данностей «природы» естественной установки зачастую не требует критически-элементарного перцепциально-кинестетического подтверждения. Столь же несомненным может оказаться тождество (слияние) эмпирического (сущего) мира и нашего психологического (идеализированного, представляемого «должного») «здесь-бытия». Не подвергается сомнению и единство дискретной (наивно-психологической, противоречивой, завистливой) полиполярности этически-противоречивых отношений «природы», осмысляемых в феноменологической рефлексии в качестве аэтического единства естественной установки. В тот же самый момент нами не осознается масштабность неопределенно-бесконечного (энтропийного) «тумана» пространственно-временной и априорно-эйдетической (психологически домысливаемой) «природной тотальности», явно или неявно присутствующей не осмысленному в аподиктической рефлексии личному актуально-телесному и психологическому «здесь-бытию». Научно-адекватное признание очевидности случайного (*zufällig*) «здесь-бытия» не влечет за собой дисквалификацию подобной этико-гносеологической установки, напротив, не ослабевает тенденция возведения ее в «status quo», статус персонального и всеобщего достояния, в частности методологической основы «наук о духе». Упомянутые вера и несомненность носителей описываемой теоретической установки традиционно понимается в качестве «этической» компоненты знания, которое все же не выходит за рамки конвенциональ-

ных абстракций (концептов) «должного-сущего» «природной тотальности». Тогда как подобные интерпретации эссенциально-этического уже И. Кантом номинально редуцировались за полную поглощенность в гетерономные (общественные) установления.

Акцентируем свое внимание на то, что причиной адекватности жизни внутри «природой тотальности» является обнаружение у «*naturlicher Mensch*» познавательно-психологической (онтодогматической) установки «на обладание» (*Haben*) (знание – сила). Ее эйдетико-психологическим основанием становится являющая свою актуальность после совершения психологической (эйдетической) редукции и практически никем из последователей Э. Гуссерля окончательно нередуцируемая центрирующая роль, играемая человеческим телом [10, с. 265–283] в действительности «природной тотальности». Телесно-кинестетическим обладанием, также восходящим к материи переживаний, охвачено все, что психофизически (внешне и внутренне) воспринимается как качественно (природно) сопричастное личности (ее эмпирическая и психическая телесные данности, мыслимая социокультурно реальность), вся целокупность жизнедеятельности, протекающая в цепи ее налично-ментального бытия (бесконечном прошлом и бесконечном будущем). «Тотальность природы» как действительность и действительное (*Wirklichkeit, wirkliche*) «охватывает и чисто природный мир, и обработанные людьми вещи природы, и объективированное идеальное, и самих людей, и их переживания, их ценности, социальные формы жизни и взаимодействия, нормы, принципы общения» [10, с. 148–149].

Таким образом, познание «этического», поглощенное «природой» естественной установки сознания, сводится к психическим переживаниям (психофизической эмоциональности) как его смыслообразующей основы, подменяющей материю переживаний как ноэтико-нозматический оплот всего априорно-эйдетического знания. Ниже представленный ряд его дескрипций способствует дальнейшему осмыслению «эссенциально-этического», обнаружению генезиса последнего в аподиктической материи переживаний-свершений примордиально-интенционального «сознания».

1. «Этическое» «природы» естественной установки сознания основано на универсальной взаимосвязи тотального мира опыта (очевидности психофизического и априорно-психологического восприятия) «*naturlicher Mensch*» (естественного человека). В естественной установке эссенциально-этическое определяется изнутри (тождественно, качественно не различимо) «природы», поскольку естественный человек идентифицирует себя в однородном (зависимо-подчиненном, слитом) ей положении.

2. «*Naturlicher Mensch*» как «само собой разумеющееся» полагает наличие психофизического дуализма, «субстанционального» (метафизического) параллелизма абстракций «*corpus-mens*» (тела-души). Фундированный внешней (природно-адекватной) очевидностью дуализм абстракций «*mens-corpus*» закономерным образом приводит к «различению между “внешним” и “внутренним” (психическим) опытом (прежде всего восприятием), равно как и различению в человеке двух реальных сторон, или слоев» [7, с. 305]. Основанием дуализма является вера «естествоиспытателей» (метафизиков) в конкретность, непосредственную данность тематизированного ими абстрактного мира «природы», который предполагает рождаемый в ре-

зультате нерелексируемого нэтического самосокрытия порочный (не-проясненный) метафизический остаток.

3. Закороченность (замкнутость) жизни «mens» (психического) на жизни «corpus» (телесного), когда происходит неизбежно-неосознанное овеществление (Verdinglichung) Духа (Geist), подмена духовно-этической жизни видимостью смысла жизни «природной» казуальности, всегда случайно-индивидуальной. Духовность (психическое) объективно-субъективной (анонимной) жизни обретаёт статус «дополняющей [ergänzende] абстракции» [7, с. 302], занимает подчинённое положение по отношению к внешне первозданной, уже кем-то конституированной «природной тотальности». Именно по указанной причине действительность «природы» с необходимостью включает совокупность интеллектуально-этического знания социокультурного универсума, «достояния» личности, находящейся под ошутимо-неошутимым воздействием его гетерономного давления.

4. «Психические переживания» «этического» всегда принадлежат личностям, которые «будучи реальностями в реальном мире, стоят в реальном отношении к вещам мира» [7, с. 315] (природы), воспринимаемым как сущее в последнем смысле, как последний субстрат, т.е. они опять же качественно сопричастны опытному восприятию мира «природы».

5. К числу адекватных психофизических переживаний-эмоциональностей (теоретически вымышленным чувствам) принадлежат «вытесненные аффекты любви, унижения, «рессентиментов», бессознательно мотивируемые ими способы поведения» [7, с. 314].

6. В основе «внутреннего восприятия» (психические переживания, психофизическая эмоциональность), обнаруживаемого в сетях абстракций (концептов) природно-адекватной очевидности, лежит этико-гносеологическая установка психологизма, претендующая «на обладание» телесностью «природы». Познание эссенциально-этического оказывается в плену гетерономной (чужеродной естеству живого потока материи переживаний интенционального «сознания») установки «на адекватное обладание» эмпирической (сущей) или же априорно-эйдетической (должной) телесностью «природной тотальности».

7. В неизбежной аэтической ловушке (психологизма) бинарно-аксиологического противостояния «должного-сущего» внутри действительности «природы» остаётся практически весь на сегодняшний день известный философии этико-гносеологический ценз определения сущности «этического», в том числе вариации природно-диалектических (интенционально обезжизненных, в частности религиозных) интеграций (синтезов) этического универсализма и партикуляризма.

8. Природно-этическое (аэтическое) знание сводится к некоему «временному протеканию, в котором прежде всего выделяется череда Я-актов, подоснову которых составляют пассивные состояния [Zuständlichkeiten]» [7, с. 305]. Пассивность предполагает неосознанность, сопряжённую с сенситивно-аналитическими (чувственно-эйдетическими) подменами-представлениями в отношении примордиальной основы (источка смыслогенеза) «этического», абстрактностью установок «commonsense» (natürlicher Mensch) на душевное как череду «психических переживаний» и пронизыва-

ющим их «само-собой-разумеющимся» остатком сомнительно-недостоверного (темпорального) как атрибута данностей «природы».

9. Мир души (сознания) воспринимается сквозь пелену «присутствующего» в мире (природе) объективно-человеческого (психофизически-мирского) или априорно-психологического (эйдетического, идеализирующего) субъекта. Он низводится до некоего стандартизированного статуса мира, о котором все могут говорить, либо к идеализированной «сущности». «Природные» представления обрастают «идеальными предметностями и открытой бесконечностью идеального, принадлежащими к нашему привычному познавательному достоянию» [23, с. 151]. Здесь и речи быть не может о реальной работе над «собственно в-себе и для-себя-бытием [In-sich- und Für-sich-sein], которое посредством так называемого «внутреннего восприятия», или «самовосприятия», все же доступно исследованию рефлектирующего Я» [7, с. 283].

10. Опытнo-абстрактное восприятие делает невозможным сопереживания аподиктической жизни души «Другого» (переживания других опосредованно способом опыта: через «вчувствование»). Причастие к «скрытой» (этико-аподиктической, духовной) жизни «Другого» остается отраженным, опосредуется лишь знанием и интересом к его наивной актуальности явленной в качестве телесной или эйдетической субстанциональности. Сопутствующим наивной гетерономии является незнание (неразличимость) или сомневающееся (наивно удивляющееся или возмущающееся) отрицание трансцендентально-интерсубъективной сферы «сознания» в качестве глубинной основы-возможности создания (проявления) трансцендентальной (сознательной, автономной) гетерономии, когда и речи не может быть о действительно аподиктическом различении и исследовании универсального смыслогенеза «этического» как единственно-связующего интегрирующего оплота взаимоотношений во всем социокультурном универсуме.

11. Укорененность «сомнительного» и случайного в «природных» (социокультурных) взаимоотношениях, как правило, отягощается энтропийной тенденцией к возможно-этическому «небытию» [6, с. 29], закономерному следствию отсутствия знания аподиктической очевидности материи переживаний, когда закономерно проявление дискурса психологизма (релятивизма).

12. Следствием (с позиции феноменологического воздержания) нецеломудренной «природной» (зависимой) установки «на обладание» (присвоение) оказывается невозможным достижение результатов ожидаемой заботы-ответственности (номинально обозначенной в априорно-психологическом учении М. Хайдеггера) [14, с. 159–166] в отношении окружающей «природной тотальности» (телесной, эмоциональной, социокультурной) в силу отсутствия возникающей на основе трансцендентально-феноменологического «обращения» осознанной (неприродной) самоответственности, творческая сила которой сублимируется на основе процедуры «воздержания» как приостановления осуществления значимости познания «природы».

Проявление инаковости этико-феноменологического подхода Э. Гуссерля полиполярному психологизму азического единства «природы» связано с открытием посредством радикального трансцендентально-феноменологического *Epoche* (воздержания) этико-аподиктической материи пережива-

ний интенционального «сознания» как безальтернативного ноэтического (имманентно-трансцендентального) основания этического познания, а также с возможностью живой антидискурсивной (В.Б. Сокол) преемственности этико-аподиктического знания.

Соответственно в русле этико-феноменологической альтернативы решение проблемы азтического единства (сомнительного, недостоверного, противоречивого, случайного) «природы» естественной установки сознания возможно исключительно благодаря процессу феноменологической процедуры «воздержания» (Ерохе). Метод Ерохе предполагает занятие (обретение) универсальной эвиденциально-беспредпосылочной (ученической) позиции как радикальной трансформации внутреннего состояния (установки сознания) перед лицом аподиктической очевидности. Последняя полагает «очевидность бытия немыслимости небытия», раскрывает себя «не просто как вообще достоверность бытия очевидных в ней вещей или положений дел..., но и как абсолютную немыслимость их небытия, следовательно, она заранее исключает как беспредметное любое сомнение, которое только можно было бы представить» [6, с. 29].

«Воздержание» связано с автономным (ответственным) эвиденциальным признанием-переживанием личной (этической) абсолютной нищеты познания (Сократ, Э. Гуссерль), в раскаянии картезианского методологического сомнения побуждающей к редукции онтологической несомненности персонально-психофизического и априорно-психологического амплуа, личному открытию витальной неизбежности занятия платформы беспредпосылочности. В категориях дискурсивного анализа феноменологической трансформации Мышления на установку Сознания В.Б. Сокола названный принцип соответствует апофатической фазе гносеологического дискурса, предшествующей открытию его катафатической фазы как антидискурса феноменологической дескрипции «науки наук». Незаменимость сопутствующих методу духовных (этических) трансформаций сводится к санкционированию (допуску, пробуждению способности) готовности проникновения (видения, вслушивания) в скрытую (latenter) недискурсивно-глубинную жизнь интересубъективной материи переживаний, которая являет собой имманентно-примордиальную (универсальную) основу этических императивов всех человеческих взаимоотношений. Что предполагает перманентное «обретение» ученической готовности к восприятию аподиктического знания, которая формирует автономную (зрелую, добрую) ответственность-зависимость от этико-аподиктических отношений, не обусловленных «природной» установкой «на обладание», т.е. свободных от какой бы то ни было заранее данной «правильной» позиции (бытийной, ценностной, волевой, практической достоверностей и их модальных вариаций), от «придания чему-либо значимости [In-Geltung-Haben]» [7, с. 313], любой значимости. Ерохе сводится к необходимости приостановления осуществления значимости всего, что так или иначе связано с так называемой психофизической и априорно-психологической духовностью, переживаниями «natürlicher Mensch», который движим установкой «на само собой разумеющееся обладание» «природой». Принцип «воздержания» подобен принципу судейской беспристрастности, бескорыстной ответственности судьи, принципиальности его незаинтересованности (беспредпосылочности) исключительно-

служащей справедливому разрешению спора, успешному доведению дела до конца. Таким образом, уже на предварительном (превентивно-подготовительном) этапе проведения процедуры *Erohe* требуется серьезная (зрелая) духовно-практическая реализация от начинающего феноменолога, хотя бы интуитивно понимающего безальтернативность «взятия барьера» (раскаяния) беспредпосылочности, «принципа изначального права любых данностей...» [21, с. 57], принципа всех принципов любой теории. В противном случае различие примордиальных аподиктических переживаний «сознания», потаенных оснований бездны адекватно-условного (случайного) многообразия наивной эмоциональности, становится невозможным.

Следующим шагом на этом пути является открытие того, что феноменолог находит себя в «полном трансцендентальном одиночестве». Он обнаруживает генезис этико-аподиктического не как человек «природы», «но как то его, в коем и мир вообще, и этот человек обладает бытийным смыслом, в качестве абсолютной и последней предпосылки всего, что вообще существует» [21, с. 189]. Оказывается, что «природа» «по самому своему существу имеет характер относительности к трансцендентальной субъективности (*wesensm ssige Relativit thataufdietranszendente Subjektivität*) и только трансцендентальная субъективность имеет бытийственный смысл абсолютного бытия (*den Seinssinndesabsoluten Seins*)» [24]. Происходит переключение на интенциональную жизнь материи переживаний (универсума возможного смысла) [6, с. 110], до этого остающейся анонимной (сокрытой) примордиальной субъективности, которой поддерживается «наше мышление и действие», что являет собой вхождение в сферу феноменологического этернализма. Другими словами, предполагается переключение с бытия фактов «природы» на единственно нам явленную с аподиктической очевидностью (*apodiktischeevidenz*) изначально-всеобщую самоданность (*Selbstgebung*) интенционального лона жизни «сознания» [6, с. 27–38; 10, с. 274, 522; 11, с. 92–113] как живого потока этико-аподиктической материи сущностей-переживаний. Тем самым постулируется примат интендирующего (конституирующего) «сознания» (материи чистых сущностей) над эмпирической и априорно-эйдетической телесностью (фактичностью) «природы». Оказывается, что «истины относительно чистых сущностей не содержат ни малейших утверждений касательно фактов, а, следовательно, из них одних невозможно извлечь даже и самой незначительной истины, относящейся к фактам» [10, с. 112–130]. То есть следом за включением феноменологического видения поиск эссенциально-этического переходит от «само-собой-разумеющегося» аэтического единства эмпирической и априорно-эйдетической телесности «природы» к внутренней (актуально-этической, аутентичной) жизни трансцендентального *ego*, имманентно-трансцендентальной конституирующей (антидискурсивной) интересубъективности.

Конституирующее (интендирующее) «сознание» устремлено «на некое деяние (*Leistung*), именно на созидание (*Herstellung*) настоящего представления» [25, с. 285]. Оно предполагает немислимые друг без друга установление смысла (предметность ирреальных нозматических смыслов-переживаний) и одновременно его открытие (ноэзу, смыслообразующее переживание). При этом подразумевает, что «мы устанавливаем нечто не так, как нам заблагорассудится, но как оно «являет себя» в акте пережива-

ния (идеация)» [14, с. 174]. Подчеркивается, что «мы не навязываем смысл предмету, но в интуиции феноменологической установки непосредственно постигаем и утверждаем его с очевидностью» [14, с. 175] аподиктического знания. Соответственно любой предметной структуре (системам этики, модальностям «сущего-должного») «природы» (социокультуры) соответствуют ноэтико-ноэматические содержания, «душевные деяния, в которых предмет как сущее с такою-то структурой приходит к самоданности, конституируется» [25, с. 292]. Оказывается, что «Природа» существует для нас и существует для нас как то, что «она есть, только как предмет действительного и возможного сознания» [6, с. 86]. Она как элемент «Жизненного мира» «представляет собою некий концепт, имеющий место исключительно в духовной (geistig) сфере» [17, с. 189] примордиально-монадической интересубъективности. Тем самым легитимируется хабитуальная тотальность всех этико-гносеологических свершений (традиций, истолкований) внутри «природной тотальности» (должного-сущего) естественной установки сознания в связи с их конституирующими аподиктическими переживаниями примордиальной субъективности в изначально-единой конституции (смыслообразовании) «Жизненного мира» как универсального (трансцендентально-интерсубъективного) духовного свершения, приоткрывающего цивилизационную масштабность философской самоответственности (Э. Гуссерль).

Во избежание небрежения долгом² философской самоответственности практическое пребывание в беспредпосылочном состоянии сопричастности этико-аподиктическим отношениям «Жизненного мира» обязует (требует) воспитанного в сознании «воздержания» участника (философа, психолога, этика) «заранее и навсегда воздерживаться от какой бы то ни было собственной заинтересованности в интересах тематизируемых им личностей» [7, с. 314]. Он не имеет права «занимать по отношению к личностям никакой собственной позиции, причем заранее и универсально, в отношении всех еще не обнаруживаемых у них, еще скрытых от него в глубинах их жизни интенциональностей и безотносительно к тому, сознаются ли они в определенном смысле самой личностью или не сознаются» [7, с. 314]. В противном случае происходит овеществление (Verdinglichung) эссенциально-этических отношений, духовное падение в дискурсивно-аэтическое единство «природы», когда «интенциональности, в которых личности (чисто душевно) суть то, что они суть в себе и для себя самих, и свойственное им имманентное «соотнесение-себя» и соотнесенность сразу же превращаются в реальные соотнесенности между этими личностями и какими-либо внешними по отношению к ним предметами мира, в чьи реальные со-

² Участником этико-аподиктических отношений становится тот, кто обучен «видеть» и сопереживать Дух (Geist). В трансцендентально интересубъективных отношениях с «Другим» этик-феноменолог и делится опытом переживания интенционально-примордиальной жизни. Он помогает обрести внутреннюю квалификацию духовного «видения» (трансцендентально-феноменологическая установка, аподиктический разум) «скрытой» (автономной) глубинной жизни чистого эго, знание которого антагонистично наивностям внешнего усмотрения (установка рассудка, кантианского разума) «открытой» (гетерономной) поверхностной жизни естественного человека. Тем самым главная его обязанность заключается в том, чтобы способствовать реальному духовно-этическому преобразению «Другого», которое связано с примордиальной (внутренней) жизнью «сознания» последнего.

отнесенности они вплетены» [7, с. 314]. Чем в очередной раз обращает на себя внимание сложность предлагаемого Э. Гуссерлем восхождения от естественной (природно-этической) почвы к этико-аподиктической материи переживаний имманентно-трансцендентальной конституирующей (анти-дискурсивной) интерсубъективности, не допускающей утраты «духа радикализма философской самоответственности» [6, с. 17], служащей обнаружению и раскрытию «произрастающих отсюда вечных ценностей» [6, с. 18] этики «Жизненного мира». Однако именно таким образом наблюдается регенерация утраченных звеньев-связей между абстракциями «должного-сущего» действительности «природы» и интенционального смыслогенеза в живой материи переживаний «сознания». Становится достигаемой глубина этико-феноменологической альтернативы как этики (науки) «сознания» (*Geist, mens*), занимающейся «вслушиванием» (*Hörchen*) [16, с. 361–362] в «голос» [14] коррелятов сгоревшей предметности «природы». Таким образом, автономная этика «Жизненного мира» не зависит от «никакой природы, никакого мыслимого по-себе-бытия (*An-sich*) в смысле природы, никакого каузального по-себе-бытия в пространстве-времени, которое можно было бы идеализировать и математизировать, никаких законов, подобных законам природы» [7, с. 295].

Литература

1. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. С. 12–100.
2. Brentano Ф. Избранные работы / сост., перев. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с.
3. Гартман Н. Этика. М.: Владимир Даль, 2002. 708 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 380 с.
5. Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 465 с.
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. 396 с.
8. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 354 с.
9. Лосский Н. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божье как основа ценностей. Р.: YMCAPRESS, 1933. 136 с.
10. Мотрошилова Н.М. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. 720 с.
11. Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2004. 368 с.
12. Скутин А.С. Состояние абсолютной (универсальной) этической расположенности в трансцендентальной философии И. Канта и Э. Гуссерля // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 1 (39): в 2-х ч. Ч. I. С. 195–205.
13. Скутин А.С., Шабатура Л.Н. Феноменология этического в социокультурном универсуме // Вестник Краснодар. ун-та МВД России. 2013. № 2 (20). С. 46–51.
14. Сокол В.Б. Сознание против мышления: феноменологическое исследование. Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2013. 440 с.
15. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.

16. Шелер М. Избранные произведения / пер. А.В. Денежкина, А.Н. Маликина, А.Ф. Филипова; под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
17. Шюц А. Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
18. Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова: М.: Гардарики, 2001. 671 с.
19. De Waelhens A. Die phänomenologische Idee der Intentionalität (Übers. Von R. Boehm) // Husserl und das Denken der Neuzeit. Den Haag: Martinus Nijhoff Verlag, 1959. P. 129–142.
20. Husserl an Welch, vom 17.06.1933 // Husserl E. Briefwechsel. Bd VI. P. 457.
21. Husserl E. Husserliana. Bd. I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. 249 p.
22. Husserl E. Husserliana. Bd. III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
23. Husserl E. Husserliana. Bd. VIII. Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. 594 p.
24. Husserl E. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung. XI. B., 1930. P. 562.
25. Landgrebe L. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. Revue Internationale de Philosophie. 15. I. 1939. P. 280–301.

Bibliography

1. Babushkin V.U. Fenomenologicheskaja filosofija nauki: kriticheskij analiz. M.: Nauka, 1985. P. 12–100.
2. Brentano F. Izbrannye raboty / sost., perev. s nem. V. Anashvili. M.: Dom intellektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. 176 p.
3. Gartman N. Jetika. M.: Vladimir Dal', 2002. 708 p.
4. Gusserl' Je. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. M.: Dom intellektual'noi knigi, 1999. 380 p.
5. Gusserl' Je. Izbrannye raboty / sost. V.A. Kurennoj. M.: Izdatel'skij dom «Territorija budushhego», 2005. 465 p.
6. Gusserl' Je. Kartezijskie meditacii / per. s nem. V I. Molchanova. M.: Akademicheskij proekt, 2010. 229 p.
7. Gusserl' Je. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija. Vvedenie v fenomenologicheskiju filosofiju. SPb.: Vladimir Dal', 2004. 396 p.
8. Gusserl' Je. Filosofija kak strogaja nauka. Novocherkassk: Saguna, 1994. 354 p.
9. Losskij N. Cennost' i Bytie. Bog i Carstvo Bozh'e kak osnova cennostej. P.: YMCA PRESS, 1933. 136 p.
10. Motroshilova N.M. «Idei I» Jedmunda Gusserlja kak vvedenie v fenomenologiju. M.: Fenomenologija – Germenevtika, 2003. 720 p.
11. Razeev D.N. V setjah fenomenologii. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburg. un-ta, 2004. 368 p.
12. Skutin A.S. Sostojanie absoljutnoj (universal'noj) jeticheskoy raspolozhennosti v transcendental'noj filosofii I. Kanta i Je. Gusserlja // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2014. № 1 (39): v 2-h ch. Ch. I. P. 195–205.
13. Skutin A.S., Shabatura L.N. Fenomenologija jeticheskogo v sociokul'turnom universume // Vestnik Krasnodar. un-ta MVD Rossii. 2013. № 2 (20). P. 46–51.
14. Sokol V.B. Soznanie protiv myshlenija: fenomenologicheskoe issledovanie. Tjumen': Izd-vo Tjumen. gos. un-ta, 2013. 440 p.

15. *Sorokin P.A.* Social'naja i kul'turnaja dinamika. M.: Astrel', 2006. 1176 p.
16. *Sheler M.* Izbrannye proizvedenija / per. A.V. Denezhkina, A.N. Malikina, A.F. Fillipova; pod red. A.V. Denezhkina. M.: Gnosis, 1994. 490 p.
17. *Shhjuć A.* Mir, svetjashhijsja smyslom. M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2004. 1056 p.
18. *Jetika: Jenciklopedicheskij slovar'* / pod red. R.G. Apresjana i A.A. Gusejnova: M.: Gardarika, 2001. 671 p.
19. *De Waelhens A.* Die phänomenologische Idee der Intentionalität (Übers. Von R. Boehm) // *Husserl und das Denken der Neuzeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff Verlag, 1959. P. 129–142.
20. *Husserl an Welch, vom 17.06.1933* // *Husserl E. Briefwechsel*. Bd VI. P. 457.
21. *Husserl E.* *Husserliana*. Bd. I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. 249 p.
22. *Husserl E.* *Husserliana*. Bd. III. Ideen zueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.
23. *Husserl E.* *Husserliana*. Bd. VIII. Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. 594 p.
24. *Husserl E.* Nachwort zu meinen «Ideen zueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». *Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung*. XI. B., 1930. P. 562.
25. *Landgrebe L.* Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Revue Internationale de Philosophie*. 15. I. 1939. P. 280–301.