

## Трансцендентальная субъективность как предмет феноменологии.

Темой данной статьи является проблема субъективности в феноменологии. Как известно, Гуссерль окончательно разрывает классическое тождество понятий «сознание» и «субъективность» и открывает путь к онтологическому истолкованию субъективности, к хайдеггеровскому вопросу о субъективности субъекта.

### *Понятие онтического и трансцендентальная редукция.*

Совершив феноменологическую *ἐποχή*, заключив в скобки все предметное содержание, и затем феноменологическую редукцию, мы обнаруживаем чистое сознание как совокупность ноэтико-ноэматических структур. Ноэма есть предмет сознания, который, хотя это чистый феномен, по своему смыслу играет роль «объекта», *является* «объектом». Иначе говоря, ноэма это нечто, указывающее на лежащее за пределами сознания, «отсылающее» за эти пределы; в этом смысле она является трансцендентной сущностью. С одной стороны, поскольку ноэма является реальной частью сознания (*reelle*), она имманентна ему. С другой стороны, поскольку она всегда «отсылает» к трансцендентному, она является *онтической* трансцендентностью. Онтическое – значит: относящееся к порядку *сущего*.

Если мы обратимся к ноэзе, то мы точно также обнаружим, что акты *cogitare* «отсылают» к «субъекту», к нашему «Я». В рефлексии, говорит Гуссерль, всякая ноэза принимает эксплицитную форму *cogito*. Однако, суть дела в том, что в рефлексии ноэза превращается в ноэму, само *cogito* тут же предстает как некий *сущий предмет*. И в этом смысле наше «Я» оказывается *онтическим субъектом*. Именно здесь, как известно, обнаруживается расхождение Гуссерля с Декартом: картезианское сомнение в поиске аподиктической достоверности останавливается на этой непосредственной самоданности *ego cogito*. Действительно, чистое *cogito* дано вместе с чистым потоком *cogitationes*, однако ни в коем случае нельзя полагать, что оно есть некое лежащее «за» ними сущее. Тождество *cogitationes* и *cogito* еще не ведет к *субстанциализации* самого *cogito*. Картезианская редукция сводит различные когитации к их единству, но это единство является презентацией акта бытия, присутствия, но никак не презентацией некой трансцендентальной субстанциальности. Этот вывод от *cogito* к *sum* как *substantia*, является, по Гуссерлю, неправомерным [2, 82-83].

В том, что мы рассматриваем *cogito* как сущее мы «спасли некий маленький уголок мира», ибо сам смысл *сущего* напрямую связан с *естественной установкой*. В самом деле, картезианская редукция оказывается только модификацией естественной установки. Между тем, говорит Гуссерль, этот смысл «сущего» мы еще только должны установить, и, следовательно, должны занять установку *редукции* и по отношению к нашему «Я».

Что нам открывается, когда мы совершаем *эпоху́* по отношению к любым онтическим – психологическим или метафизическим - понятиям «субъекта», совершив полную нейтрализацию взгляда? Открывается *трансцендентальная субъективность* как чистая *жизнь* сознания. «Жизнь эта постоянно есть (*da ist*) именно д л я м е н я ; в своей изначальной оригинальности, как она сама, она постоянно дана сознанию в восприятии в некотором поле настоящего»[2, 75]. Эта субъективность есть *универсум феноменов* в чистом виде; она *первична* по отношению к любым отдельным феноменам; она *трансцендентальна*, поскольку означает чистую *действенность*.

Остается ли при этом что-нибудь от нашего «Я»? «Наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не встречаемся с чистым «я» как переживанием среди переживаний. ...Представляется, что «я» постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь, и это постоянство, очевидно, не постоянство некоего тупо застрявшего на месте переживания, «фикс-идеи». Напротив, «я» принадлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его «взор» проникает «сквозь» любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним. А «я» - тождественно. ...Любая *cogitatio* *может* сменяться, она может пребывать и убывать, хотя можно и усомниться в том, каждая ли *необходимо* преходяща, а не просто, как мы это фактически обнаруживаем, *фактически* преходяща. В отличие от этого, чистое «я» представляется, однако, чем-то принципиально *необходимым*, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни *в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом* самих переживаний» [1, 126-127]. Именно эта тождественность единства сознания, как известно, и приводит к пониманию «Я» как особой ноуменальной сущности.

«Чистое «я», - продолжает Гуссерль, - живет в особом смысле во всяком актуальном *cogito*, однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно – им, и все они, принадлежа *к одному и тому же* – моему - потоку переживания, обязаны превращаться в актуальные *cogitations* или же имманентно включаться в таковые; говоря языком

Канта (не станем решать в его ли смысле): «"Я мыслю" должно быть таким, чтобы оно могло сопровождать все мои представления» [1, 127]. Безусловно, при совершении трансцендентальной редукции остается остаток (*Residuum*) – само «я могу» редукции; однако, очевидно, что оно и есть то самое «я мыслю» о котором говорит Гуссерль, и которому мы, поэтому, не можем приписывать характеристики онтического. Это «я мыслю» и есть сама субъективность как таковая в любых своих когитациях.

Таким образом, при совершении трансцендентальной редукции изменился сам смысл понятия «сознание»: *cogito* есть трансцендентальная субъективность как имманентное действие и чистое явление, а понятие «сознания» только онтический феномен.

### ***Конституция чистого ego.***

Посредством феноменологического *epoché* само «я» сведено к «я мыслю», которое есть только *я сам* как начало самой трансцендентальной редукции. Каждым актом своего анализа ego заново себя учреждает [2, 145]. Любой акт суждения о *cogito*, приводит к тому, что я становлюсь тем «Я», которое приняло это решение. Какова конституция такого *cogito*?

а). *Персональное Я: габитуалитет и мотивы.* Какова же конституция чистого *ego cogito*?. Очевидно, что, взятая как целостный феномен, трансцендентальная субъективность сохраняет нозико-ноэматическую структуру. Поэтому, во-первых, Гуссерль в ней выделяет персональную установку, так называемое «монадическое «Я»», интенциональный предмет любых *cogitationes* о самом нашем «я». Ego не просто схватывает себя как текущую жизнь, но как Я, как мое Я, которое переживает то или иное содержание, оставаясь одним и тем же *cogito*. Это «я» есть некое имманентное «Я», понимаемое как объективно-ориентированная сторона любого рефлексивного акта. В качестве нозмы оно получает значение «сущего-здесь «я»». За этим скрывается импликация особого рода: в этом схватывании «я» рассматривается не просто как «сущий», но как персоне с ее персональными конститутивными *хабитуальными* характеристиками.

Что это за характеристики? Во-первых, «постоянство» и «тождественность» «Я» в любых его проявлениях. «Устойчивость, неизменность во времени таких определений Я, а также свойственная им изменчивость, не означают, очевидно, что заполнение имманентного времени такими переживаниями происходит непрерывно, равно как и само неизменное Я как полюс неизменных определений, не есть ни переживание, ни непрерывная последовательность переживаний, хотя посредством упомянутых *хабитуальных* определений оно существенным образом связывается с потоком переживаний» [2, 148]. Иначе говоря,

«постоянство» и «тождественность» «Я» есть в действительности *волевое решение*. Таким образом, эти первичные хабитуальные характеристики «Я» держаться на *волевом решении* («я могу») удержания внимания на нашем «я», полагаемом *как сущее*, т.е. как на их *субстрате*.

Во-вторых, учредив *таким образом* себя в качестве тождественного субстрата своих неизменных особенностей, Я в дальнейшем конституирует себя как *личное Я*. Наше я во всех своих проявлениях всегда демонстрирует некий личностный характер, а именно оно может выступать как *оценочное, волящее, убежденное* в отношении различных предметов, которые из его отношения к ним черпают свой смысл. В этом смысле именно наше «Я» выступает как персона с его персональными конститутивными предметностями. Субъективность, понимаемая отныне в спектре оценивающих, практических и теоретических актов, артикулируется, с одной стороны, как активное судящее Я, а с другой стороны, может рассматриваться как рецептивное Я, аффективно отталкивающееся или притягивающееся к различным предметностям. Поясним это: волевым актом я учреждаю себя как Я – и в качестве такового обнаруживаю, что я окружено какими-то предметами, к некоторым из которых я могу испытывать симпатию, а другие могут вызывать антипатию. Иначе говоря, я не просто обнаруживаю Я как находящееся в интенциональных отношениях с другими предметами, но эти отношения носят теперь характер *личностных* переживаний.

В-третьих, таким образом, в качестве габитуалитета Я обнаруживается не только его устойчивость, тождественность и личный характер, но и осмысленно конституированный им Мир. Мир дан, во-первых, как структурированный во множестве смысловых единств, каждое из которых выражает определенный тематический ход, способный в последовательности опытов модифицироваться. А, во-вторых, так сказать, внутри одного опыта он представляет собой такое смысловое единство, которое определено отношением Я к нему. Эти отношения носят *мотивационный* характер. Мотивация представляет собой основание для персонального отношения к предметам Мира (прежде всего, другим субъектам). Например, переживание антипатии к Другим в качестве аффектирующей рецептивности может образовать основание для *моего* волевого решения негативного отношения к этим персонам теперь только как к «вещам» или «неодушевленным предметам», к игнорированию их личности.

Иначе говоря, мотивация выступает в качестве основания для *поступка*. Решившись считать себя свободным, я могу не рассматривать себя в качестве каузально-определенного внешними предметами существа, и, наоборот, я могу рассматривать себя как субъекта решения и каждый свой поступок как каузально-определенный только моим «Я».

Мотивация выступает как основной закон конституирования я в качестве активного существа.

б). *Монадическое «Я»*. Габитуалитет «Я» далее выступает как объективный полюс субъективности (*Ich-pol*). Однако посредством своей конституирующей деятельности *я могу* не только раскрывать все новые и новые потенциальные смысловые единства его, но могу обратиться к самой деятельности конституирования. Тогда трансцендентальное *ego* предстает в качестве субъективного полюса интенциональных переживаний сознания. Тогда мы обнаруживаем некое *монадическое «Я»*. Гуссерль пишет: «От Я, как тождественного полюса и субстрата хабитуальных особенностей, мы будем отличать *ego*, взятое в полной конкретности» [2, 149]. Как предмет конституируется в эксплицитной смысловой форме как тождественный самому себе в своих многообразных свойствах, так же и Я учреждается в качестве такого тождественного самому себе во всех своих проявлениях. Собственно говоря, «...эта активность, осуществляемая мной в полагании и истолковании бытия, учреждает ту хабитуальность моего Я, сообразно которой мною усваивается теперь этот неизменный предмет». Поэтому, «Я существую для самого себя и в очевидности опыта постоянно дан себе как *я сам*» [2, 150].

Таким образом, если Я редуцируется до свойств субъективного полюса, объединяющего все акты сознания, то оно действительно начинает выступать в качестве «монадического Я», «трансцендентального субъекта». Утверждая, что каждый акт сознания является не только учреждением предмета, но и самоданностью, самоконституированием Я, Гуссерль фактически повторяет аргумент Декарта: каждый акт сознания есть проявление и само-презентация самого сознания. Однако, мы не можем этому монадическому Я приписывать субстанциальности; скорее, как было показано выше, оно напоминает о кантовской формуле трансцендентального синтеза: Я, сопровождающее все мои представления. Короче говоря, такое монадическое Я, сохраняющее идентичность по отношению к различным актам сознания, фактически есть коррелят трансцендентального субъекта классической философии.

в). *Трансцендентальное ego: бытие, временность, историчность, жизнь*. Если теперь попытаться истолковать само монадическое Я в его всеобщих чертах, то фактически это будет описание трансцендентальной субъективности как таковой.

Во-первых, трансцендентальный анализ оказывается возможным только как анализ эйдетический. Действительно, предметом теперь не могут быть конкретные акты сознания, но само сознание как таковое, а потому речь может только идти об эйдосе сознания, идеальный объем которого составляют все возможные когитации. Речь теперь идет о

сознании как чистом явлении, действии. А потому здесь не может быть *фактической*, но только *эйдетическая* дескрипция [2, 151-157].

Во-вторых, схватывая эйдос трансцендентального *ego*, мы также уже находимся не «...в сфере фактического *ego*, но в эйдосе *ego*. ...Все ...сущностные исследования являются ни чем иным, как раскрытием универсального эйдоса «*трансцендентального ego вообще*», который содержит в себе варианты чистых возможностей моего фактического *ego* и само это *ego* как возможность. Эйдетическая феноменология исследует, таким образом, универсальное априори, без которого я *немыслим, немыслимо* трансцендентальное Я вообще» [2, 155]. Но это значит, что в этом пункте феноменологических исследований в качестве трансцендентальной субъективности как предмета исследования мы имеем не *действительную* субъективность, но ее эйдетический конструкт. Феноменологический анализ превращается здесь в своеобразное *идеальное конструирование* субъективности.

В-третьих, сама эйдетическая интуиция субъективности есть возможность моего «я могу»; она фактически есть смена горизонта анализа, новая конституирующая деятельность. Теперь такой субъективности не могут быть приписаны атрибуты собственности: мое *ego* теряет теперь статус *моего*, но становится неким *ego* вообще, просто *тут-бытием* субъективности как таковой.

Какова же конституция (онтология) чистой трансцендентальной субъективности? Во-первых, субъективность есть чистое *здесь-бытие* (*dasein*) как универсум возможных форм переживания [2, 159]. Благодаря эйдетической редукции трансцендентальная эмпирия субъективности была редуцирована до выявления его сущности: субъективность есть просто *здесь-бытие* сознания. Следовательно, априори трансцендентального *ego* есть просто-напросто сущностная форма любого акта сознания, сущностная форма его жизни. Сущность сознания заключается в том, что оно, во-первых, всегда присутствует, оно есть *здесь-бытие*, и, во-вторых, оно есть такое бытие (*So-sein*), в котором Бытие всегда уже *здесь*. Другими словами, Бытие оказывается коррелятом сознания как способа его присутствия.

Во-вторых, субъективность всегда разворачивается как *синтез времени*. «Такая связь имеет свои основания в априорной универсальной структуре, в универсальных сущностных законах сосуществования и последовательности в эгологическом времени. Ибо что бы ни происходило в моем *ego* и, в эйдетическом отношении, в некоем *ego* вообще – все это обладает временностью и в этом отношении включено в формальную систему универсальной временности, благодаря которой каждое мыслимое *ego* конституирует себя для себя самого» [2, 160]. Как известно, именно анализ временности сознания выводит Гуссерля на конституирование субъективности как абсолютного потока. Время

оказывается вообще онтологической формой всякого эгологического генезиса.

В-третьих, поскольку трансцендентальная субъективность конституирует себя для само себя, то обнаруживается также и его *историчность*. «*Ego*, - указывает философ, - конституирует себя для себя самого, так сказать, в единстве некой *истории*, и если мы говорили, что в конституции *ego* заключены конституции всех сущих для него предметностей... то теперь следует добавить, что конститутивные системы, благодаря которым те или иные предметы и предметные категории существуют для *ego*, сами возможны лишь в рамках законосообразного генезиса» [2, 161-162]. Теперь речь идет о том, что временность самого сознания порождает *ego* историчность как последовательность и связность конституирования предметов для него: что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда вносит во вторично конституируемый мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности. Пассивные и активные синтезы оказываются конституирующими деятельностями, т.е. временными схватываниями предметов сознания и в качестве таковых апперцепцией самого сознания. Временение оказывается схватыванием предмета, полагающим новый горизонт смысла; постоянное временное отодвигание смыслового горизонта и конституирует историчность самого Я и его предметов.

Наконец, в-четвертых, историчность *ego* явно показывает, что мы не можем приписывать трансцендентальной субъективности «каузальности». Субъективность выступает как переплетение активных и пассивных синтезов, постоянно во времени сдвигающих смысловой горизонт. Иначе говоря, субъективность оказывается *трансцендированием* смысла. Речь идет о трансценденции как чистом действии, чистой явленности, *erscheinen*: сознание бытийствует так, что оно постоянно оставаясь в «здесь» трансцендирует к «там», сдвигается к новому смысловому горизонту, и только в этом «сдвиге» оно само присутствует как таковое. Собственно говоря, этот «сдвиг» и есть проявление «я могу». Но это постоянное трансцендирование смыслового горизонта оказывается самопричинением субъективности; это «внутренняя» причиненность самой себя не может быть понята как «каузальность», ибо такая «каузальность» автоматически возвращает нас к метафизическому допущению субстанциального субъекта. Трансценденция оказывается не просто сдвиганием горизонта здесь-бытия, но способом присутствия сознания. Она оказывается чистой *жизненностью (Lebendigkeit)* как таковой, т.е. волей как жизненной энергией существования. Жизненность есть просто сама сила существования, воля к существованию как сама энергия бытия.

Таким образом, трансцендентальная субъективность, благодаря эйдетической редукции, выступает в своей онтологической форме – здесь-бытия, временности, историчности, жизненности. Теперь становится понятным, как феноменологически понятая субъективность является основанием хайдеггеровской онтологии как *субъективности субъекта*: для этого остается только истолковать присутствие единственной сферой бытия.

### ***Трансцендентальный субъект. Декарт, Кант, Гуссерль.***

Внимательный анализ показывает, что открывшееся в результате трансцендентальной редукции чистое сознание отличается от «чистого Я» классической философии. Радикальное отличие феноменологии Гуссерля от классической картезианской гносеологии заключается в том, что трансцендентальное «я» и «я» эмпирическое есть одно и то же, поскольку при трансцендентальной редукции сохраняется та же замкнутость на эмпирический опыт сознания – в данном случае самовосприятия, как при феноменологической редукции сохраняется замкнутость на эмпирический опыт восприятия внешних предметов. Однако, одновременно, нельзя сводить живое единство трансцендентальной субъективности к *представлению* о таком единстве, как это делает Локк. «...Как Я, находящееся в естественной установке, я емь всегда также и трансцендентальное Я, но знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции» [2, 102].

Поэтому понятие «чистое сознание» у Гуссерля не означает самоидентичность картезианского понятия «Я» или локковского представления «Я». Кант, как мы помним, подверг критике картезианское понятие «я» именно на том основании, что «Я» это только *презентация* формального единства сознания. Он указывает, что вне логического обозначения я мы не обладаем никаким постижением субъекта в себе, который дается на основе я, как и любое мыслимое, в качестве субстрата [5, 407]. Конечно, его трансцендентальная апперцепция, безусловно, является модифицированным картезианским *cogito* и выступает априорным принципом единства сознания. Однако для Канта трансцендентальный субъект есть совокупность условий, регламентирующих познание любого возможного объекта вообще, а потому отнюдь не является, как у Декарта, чистым понятием. Реальное явление, как внесение рассудочного единства в чувственность, выступает как подчинение формальных условий чувственности априорному я *мыслию*. При этом апперцепция «теряет» свой *объективный* характер, становясь *субъективным* единством сознания. Именно потому, что любое явление выступает как реальный синтез сознания, любая когитация выступает как проявление трансцендентального субъекта.



Поэтому, если в качестве субъекта понимать не абстрактную схему единства сознания (понятия, представления или трансцендентального принципа), а единство конкретных *переживаний* в их конституционных формах, т.е. единство самого явления, то это и будет гуссерлианским трансцендентальным субъектом. В этом смысле каждая когитация оказывается явлением и проявлением трансцендентальной субъективности: «Поток переживаний, который есть мой поток, поток мыслящего субъекта... Достаточно того, что я бросаю свой взгляд на жизнь, которая течет в реальном настоящем, что в этом акте я себя схватываю как чистый субъект этой жизни, что я мог бы сказать без оговорки и необходимым образом: я есть, эта жизнь есть, я живу: *cogito*» [1, 79].

Все отличие Гуссерля от Декарта заключается в том, что он отказывается субстанциализировать в формальном понятии *cogito* единство конкретных переживаний. Трансцендентальный субъект Гуссерля не есть картезианско-гегелевское тождество понятия и его явления; это конкретное единство становящейся субъективности. И в этом смысле феноменологическая трансцендентальная субъективность ближе к кантианскому субъекту. Немецкий исследователь Г.Ремпп пишет: «Das reine Ich ist von den Akten des cogito nur abstractive zu unterscheiden. Umgekehrt aber sind diese Erlebnisse nicht denkbar, «es sei denn als Medium des Ichlebens» (4/99)» [6, 117] Это «...так как оно есть *медиум* жизни сознания» есть впрямую указание на близость к кантовскому пониманию сознания, поскольку Кант сам называет продуктивное воображение как действительный механизм живого явления медиумом [5, 132]. Все отличие Гуссерля от Канта в том, что под априорным принципом единства сознания Кант понимает объективные условия познания, а Гуссерль понимает единство интенциональных структур мышления вообще. Если Кант задает вопрос: как возможно познание любого объекта, то Гуссерль задает вопрос: что значит «быть объектом»?

### ***Проблема «Wer?».***

Однако, все же существует отличие феноменологической трансцендентальной субъективности от классического трансцендентального субъекта. Феноменологическое «Я» есть обозначение структуры интенциональности как объективной конституционной структуры, проявляющей себя в любых модификациях сознания – и в эмпирическом сознании, и в сознании, модифицированном под воздействием феноменологических процедур. Дело в том, что, когда мы совершили трансцендентальную редукцию, то существенным образом меняется *сам смысл* сознания и - коррелятивно - смысл *реальности*. Сознание теперь выступает не как сущее, но как бытие; оно есть некое

объективное явление, бытийствующее сознание, живое сознание, понятое как Dasein. Для такого сознания способ данности и способ бытия теперь есть одно и то же. Открытие допредикативного опыта субъективности делает необходимым отождествление онтического и онтологического, ибо «направленность к...», будучи способом данности сознания, одновременно конституирует сам смысл бытия предметов. «...Для-себя-самого-бытие *ego* есть бытие в постоянном самоконституировании, которое, со своей стороны, является фундаментом для любого конституирования так называемого трансцендентного, предметности в мире» [3, 20]. Иначе говоря, теперь такое сознание в своей «живости» (*Lebendigkeit*) оказывается той первичной данностью, из которой могут и должны быть выведены все предельно общие категории.

Гуссерль пишет: «...Мы сознаем, что все то, что существует для сознания, конституируется в нем самом, и далее, что всякий вид бытия, в том числе и всякий вид, который в том или ином смысле характеризуется как трансцендентный, имеет свою конституцию. *Трансцендентальность в любой своей форме есть имманентная, конституирующая внутри сознания бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируется смысл и бытие*» [2, 174-175].

Это означает, что трансцендентальная субъективность оказывается некой абсолютно первичной данностью для обоснования тех смыслов, которые фундируют само наше отношение к миру – прежде всего самого «бытия», «сущего» и самого «сознания». Именно идея абсолютности трансцендентальной субъективности как первичной реальности всех смыслов, как известно, и лежит в основе нового трансцендентального идеализма Гуссерля [4, 210]. Однако, для нас важно, что такое систематическое истолкование трансцендентальной субъективности оказывается ее *самоистолкованием*. «...Конкретное самоистолкование *ego*... возникнет, во-первых, как самоистолкование в точном смысле слова, в котором систематически показывается, каким образом *ego* конституирует себя как обладающее собственной сущностью и сущее в себе и для себя (*in sich und fur sich Seiendes eines eigenen Wesens*), а во-вторых, как самоистолкование в более широком смысле, которое показывает далее, каким образом в силу этой собственной сущности (*dieses Eigenwesens*) конституирует в себе и нечто *другое, объективное* и, следовательно, вообще все, что каким-либо образом имеет для него в Я бытийную значимость в качестве *не-Я*» [2, 177].

Действительно, как было показано, сама субъективность в ее бытийственности выступает как постоянная трансценденция, т.е. самополагание себя в качестве объекта, и в схватывании этого своего

самополагания она существует как действительный субъект. Полагание интенционального горизонта и есть само-полагание субъективности. Как у Канта перцепция есть одновременно и ап-перцепция, так у Гуссерля интенциональная «перцепция» самого себя в качестве «сущего» есть «ап-перцепция» субъективности в качестве действия.

Обратим внимание, что это самоистолкование его разворачивается как постоянная редукция моего я к безличной трансцендентальной субъективности, к абсолютному сознанию, к абсолютному темпорально-конституированному потоку, как «потеря» собственности. Это постоянное превращение из «моего» я в «не мою» трансцендентальную субъективность, с сохранением нередуцируемого остатка (*Residium*), и есть гуссерлианская *самоидентификация* [6, 193].

Нередуцируемый остаток и есть «я могу» как возможность моего бытия. Иначе говоря, это то я, которое всегда остается за пределами определившегося смысла – в том числе и смысла «трансцендентального субъекта», т.е. само бытие (*Existenz*), к которому устремлено мое здешнее, наличное «я» (*Dasein*). Другими словами, *cogito* существует как постоянное «я могу» перехода (синтеза): от одного ноэватического «я» к другому ноэватическому «я», от одного своего «здесь-бытия» к другому своему «здесь-бытию», от одной когитации к другой. Субъективность есть постоянная потеря на-личности (*моего*) в обретении своего бытия (горизонта возможного существования). Поэтому *cogito* и есть *время*. Ибо что такое время? Время есть сама *энергия* феноменологического синтеза трансцендентальной субъективности.

Таким образом, проблема «*Wer?*» у Гуссерля приобретает следующий вид. Действительным субъектом сознания является само сознание в своем действии *самоконституирования*. *Cogito* существует как бытие, учреждающее само себя в своем бытии как постоянная потеря своей наличности; это редукция *cogito* не к картезианско-кантианскому *sum*, но к своему *sum* - как к постоянной возможности стать другим я. Кто мыслит? Мыслит тот, чьим действием является само мышление. Или еще радикальнее: тот, чьим способом существования является постоянное самоистолкование. Здесь становится хорошо понятным тождество и отличие гуссерлианской трансцендентальной субъективности от картезианского *cogito* и хайдеггеровского *sum*. От первого оно отличается тем, что не гипостазируется в редукции к своему *sum*, от второго - тем, что не онтологизируется в своем бытии, оставаясь *cogito*.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. М., 1999.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
3. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. №2.

4. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
5. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
6. Rompp G. Husserls Phaenomenologie. Eine Einfuhrung. – Wiesbaden, Marix Verlag GmbH, 2005.