УДК 1 (091):165.62
DOI: 10.15372/PS20230201
EDN: RGKQKL

Ю.Г. Седов

ИДЕЯ ЭГОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ Э. ГУССЕРЛЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

У каждого человека есть ощущение своей уникальности, чувство своего Я. Это суверенное Я является центром сознательной жизни, обеспечивающим единство личности. Желание разгадать загадку этого единства тождества и различия, покоя и движения должно было рано или поздно привести к созданию науки эгологии, изучающей структуры чистого сознания. Эксплицитно идея эгологии была впервые представлена в поздних работах Гуссерля. Однако имплицитно эта идея имеет древнее происхождение. Учитывая древность эгологической традиции, я в данной статье ограничиваюсь формулировкой идеи эгологии в философии Гуссерля и ее восприятием в рамках последующего феноменологического движения. Наряду с позитивными аргументами в статье представлены и доводы тех, кто искренне высказывал сомнения и возражения или вовсе отвергал возможность чистого Я и, соответственно, науки о нем.

Ключевые слова: феноменология; идея эгологии; чистое Я; эгологические структуры; феноменологическое движение

Yu.G. Sedov

THE IDEA OF EGOLOGY IN E. HUSSERL'S PHILOSOPHY AND THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT

Every person has a sense of his uniqueness – a sense of self. This sovereign self is the center of conscious life that ensures the unity of the personality. The desire to solve the mystery of this unity of identity and difference, rest and movement should sooner or later result in the creation of the science of egology which studies the structures of pure consciousness. Explicitly, the idea of egology was first introduced in Husserl's later works. However, implicitly this idea has ancient origins. Given the antiquity of the egological tradition, I limit myself in this article to the formulation of the idea of egology in Husserl's philosophy and its perception in the follow-up phenomenological movement. Along with

positive arguments, the article also presents the arguments of those who sincerely expressed doubts and objections or quite rejected the possibility of a pure self, and hence the science which deals with it.

Keywords: phenomenology; idea of egology; pure self; egological structures; phenomenological movement

Впервые Гуссерль открыто заявляет о своей идеалистической позиции в логике в «Прологоменах». В последующее время он начинает постепенно преодолевать ступень статического платонизма и превращает его в трансцендентальный идеализм, возведенный на фундаменте генетической феноменологии. Он говорит о глубоко-мыслии картезианского подхода, о психологизме локковской школы, о том, что Юм почти вступает в сферу феноменологии, но остается слеп. Первым же, кто выявил своеобразие феноменологии, был Кант, духовный взор которого был направлен именно на эту сферу, но он не смог еще представить ее как целое поле для работы особой науки о чистом сознании. Так, например, трансцендентальная дедукция в первом издании «Критики чистого разума» определяется на феноменологической почве, но эта почва ложно истолковывается Кантом как психологическая.

Свою философию в работе «Формальная и трансцендентальная логика» [13, р. 152] Гуссерль называет «феноменологическим идеализмом». Причем, что характерно, он здесь противопоставляет феноменологический идеализм не объективизму или реализму классического толка, но именно психологизму, с которым боролся в логических исследованиях. Этот психологизм по характеру своему является «вульгарным» идеализмом без идей и идеалов.

Поиском более подходящих форм выражения научных идеалов объясняется обращение Гуссерля к творчеству Фихте. Наибольший интерес для него представляла трансцендентальная постановка вопроса. Как вспоминает Гельмут Плеснер [20, р. 35], он, будучи в Геттингене, обратил внимание Гуссерля на странное сходство понятия Я в «Идеях» с аналогичным понятием у Фихте. Гуссерль всегда говорил о личности этого философа с великим уважением, ставя его в один ряд с Платоном. Заслуга Фихте состоит не только в том, что он умел сочетать в себе качества оратора, богоискателя, моралиста и философствующего пастора, но и в том, и это самое важное, что все его этико-религиозные воззрения были теоретически подкреплены и научно обоснованы.

Однако идеализм Гуссерля отличается от классического рационализма. Существенное различие между ними обнаруживается на уровне метода. Феноменология начинает с добросовестного и систематического проведения редукции, а миросозерцательная философия, как отмечал Гуссерль в своих лекциях о первой философии, осуществляет регрессивный метод реконструкции [15, р. 189–190]. Критическое рассмотрение истории идей приводит его к заключению, что вся новоевропейская философия по сути своей является «метафизикой примирения» каузального и теологического познания, математической необходимости и человеческой свободы. Но подобная тенденция не избавляет философию от постановки вопросов о субъективных условиях возможности объективного познания. А именно, каковы предпосылки познающей субъективности? Как нужно понимать ее познавательные способности в их различных функциях созерцания и мышления? И наконец, как должны действовать эти способности, чтобы познание могло овладеть объективностью в форме действительной истины и науки?

На пути к эгологии

Путь, по которому Гуссерль шел к идее эгологии, был непростым и достаточно извилистым. В первом издании «Логических исследований» он разделял точку зрения Юма, утверждая, что при рассмотрении потока переживаний нет никакой необходимости конституировать особый «Я-принцип». В связи с этим он критиковал позицию Пауля Наторпа, для которого существование чистого Я представлялось очевидным и само собой разумеющимся фактом. Гуссерль полагал, что чистое Я есть только «анонимно действующая интенциональность». Ведь единство сознания уже конституировано и нет никакой нужды в дополнительном эгологическом принципе.

Гуссерль даже собирал в отдельную группу так называемые «случайные выражения», которые употребляются с личными местоимениями, в том числе с местоимением «я». Эгоцентричность и изменчивость этих выражений казались очевидным признаком их случайного характера. На основании чего делался поспешный вывод, что любое субъективное выражение в принципе можно заместить выражением объективным. Кроме того, если случайные выражения не допускают никаких обобщений, то ни о каком мало-мальски

серьезном теоретическом построении в этой области не могло быть и речи. Однако попытка Гуссерля устранить из языка эгоцентрические частности во многом несовершенна. Между ними и идеально-объективными значениями следует признать наличие феноменологического разрыва, который полагает предел всякой дедуктивной метафизике [19, р. 80]. Если быть точным, он ставит предел традиционной формальной логике, на которой зиждется дедуктивная метафизика.

К моменту опубликования первого тома «Идей» Гуссерль критически переосмыслил свою позицию, признавшись в том, что научился находить чистое Я. Однако скептический подход оставил в наследство ряд нерешенных вопросов. Во-первых, что означают понятия «чистое Я», «трансцендентальный субъект», «чистая апперцепция»? И во-вторых, как вообще возможен разговор о таком предмете, из которого исключены не только телесные, но и всякие иные специфические свойства? Гуссерль снимает эти затруднения благодаря феноменологической редукции. В результате заключения мира и всех трансцендентных допущений в скобки трансцендентальный субъект оказывается данным себе самому.

Если признается необходимость науки о чистом Я, то важно сохранять последовательность радикальной позиции, не применяя ничего предварительно данного и не позволяя ни одной традиции ослеплять нас своим авторитетом. Каков бы ни был тезис, мы вправе установить его вне действия. Сомнительный тезис непременно сохраняется, но мы никак его не применяем. Свободная от всяких предпосылок эгологическая установка не является всеобщим отрицанием. Требуется устранение только таких предположений, которые еще основательно не проверены или которые в принципе не поддаются никакой проверке и недоказуемы. Поэтому идея эгологии воплощается в жизнь благодаря последовательному проведению редукции, которая требует от философа огромной методической работы и открывает обширное поле исследования – сферу абсолютного сознания. Феноменологический метод редукции предоставляет уникальную возможность с самого начала нейтрализовать элементы психологизма и рассмотреть эгологическую модель сознания.

Но здесь следует иметь в виду, что Гуссерль не ограничился формальными условиями возможности человеческого познания. Он пытается наметить путь к источнику аподиктической достоверности, к самому чистому Я, открывая регион абсолютного опыта

и, соответственно, возможность науки об этом опыте. Вслед за осуществлением феноменологической редукции возникает вопрос о самом деятельном субъекте, который *намеренно* изменяет естественную установку, стремясь к воплощению идеала строгой универсальной науки. Данный вопрос касается источника всех форм познания, который носит название «*Я сам*» (*Ich selbst*), со всей действительной и возможной познавательной жизнью.

В этом мы можем легко убедиться, если бросим беглый взгляд на основные работы Гуссерля. В них мы непременно найдем доминирующий мотив возвращения к чистому Я как первоисточнику всякого возможного познания. Радикальный поворот к эгологической тематике произошел во втором издании «*Logische Untersuchungen*». Отныне феноменология начинает вращаться вокруг чистого Я и его имманентных структур. В «*Ideen I*» было заявлено о намерении осуществить идею абсолютного познания, но это исследование имело объективно-ориентированную направленность и служило в качестве введения к последующим субъективно-ориентированным анализам. В «*Ideen I*» рассматривалось чистое Я как «полюс» тождества, как субстрат «габитуальностей» и как «единство устойчивого становления» [14, S. 120]. В «*Erste Philosophie*» в докладе о Канте Гуссерль рассматривает структуры чистого сознания на основе «разделения Я» (*Ichspaltung*), а также посвящает целый раздел детальному анализу первой попытки создания эгологии, предпринятой Локком [15, S. 78]. В «*Formale und transzendente Logik*» осуществляется переход к абсолютному обоснованию познания, которое возможно только с помощью универсальной науки о трансцендентальной субъективности как единственно абсолютно сущем [13, S. 240]. Главной работой Гуссерля по эгологии являются «*Cartesianische Meditationen*», где разворачиваются конститутивные проблемы самого трансцендентального *ego*. И наконец, «*Krisis*» устанавливает порядок рабочих проблем в виде эгологической структуры *ego – cogito – cogitatum*. Таким образом, феноменология в самом строгом смысле слова представляет собой «экспликацию *ego* посредством самого *ego*, она есть само-экспликация, само-сознательное-становление» [5, S. 104]. В связи с этим она может быть названа также эгологией, а субъективная сфера, подлежащая исследованию, – эгологической.

Непосредственным предметом исследования эгологии выступают чистые структуры сознания, которые вместе с интенциональ-

ностью определяют необходимое условие корреляции субъекта и объекта. Эгология не нуждается в спекулятивных теориях, ее задача состоит в том, чтобы изучать абсолютное познание в форме основной науки о трансцендентальной субъективности и ее конститутивной деятельности.

Идея эгологии и феноменологическое движение

История феноменологического движения свидетельствует о том, что лишь немногие философы систематично занимались эгологическими проблемами. Суждения, знания и сомнения мне приходилось собирать буквально по крупицам, извлекая их из-под завалов других философских тем. Однако приводимые ниже наблюдения все же позволяют составить связное представление о феноменологическом движении, рассмотренном с точки зрения эгологии.

Очень емкий, но излишне лаконичный анализ переживающего Я предложил Мориц Гайгер в своем рассуждении об эстетическом наслаждении. Без оглядки на Канта, он полагал, что «заинтересованность» – это не захваченность предметом как чисто внешнее отношение, исключаящее «самость» наблюдателя. Чистое Я есть не просто регистрирующая инстанция, оно вождедеет и делает акцент на «моём». В некоторых случаях чистое Я даже принимает активное участие в создании предмета наслаждения. Чистое Я, принимающее определенную установку, может даже раствориться в Я наслаждающемся. Но «при этом, момент сознания Я все же присутствует в качестве воздействия на Я, которое оказывает предмет» [1, с. 270]. Когда наблюдатель доходит до самозабвения (но не до забвения Я), он испытывает глубинное воздействие предмета наслаждения. Таким образом, Гайгер приходит к феномену «экзистенциальной глубины» сознания. И Герберт Шпигельберг задается уместным вопросом, насколько оправданы применяемые *пространственные* метафоры к эгологическим описаниям, и сетует на то, что Гайгер далее не защищает свою концепцию, а ведь она «предполагает, что это свойственны такие измерения, как глубина и ширина, в более чем метафорическом смысле» [4, с. 234]. Например, глубина переживаний или, напротив, поверхностное воздействие означает, что переживание находится *вблизи* (соответственно *вдали*) от собственного Я. Но можно ли сказать не метафорически, что глубина пережива-

ния имеет своим источником более «глубинные слои» чистого Я? Попытаться ответить на подобные вопросы о пространственном характере чистого Я – одна из насущных задач эгологии.

Наиболее конструктивную и последовательную позицию в отношении чистого Я занимал Людвиг Ландгребе, который прекрасно сознавал, что самотождественность исполняющего Я не может стать в подлинном смысле слова объектом и полностью не поддается феноменологической дескрипции как объектное бытие. Ландгребе настаивал на том, что способ бытия *ego* можно постичь лишь как диалектическое взаимоотношение бытия и инобытия (*being-identical-in-being-other*) [18, p. 115]. Анализируя это понятие, он пришел к закономерному выводу об ограниченности феноменологического метода исследования такого рода сущностей.

Самым существенным достижением феноменологии стало радикальное переосмысление понятия «опыт», которое получило совсем иное значение, чем то, что ему придавал Кант. Чистое Я не есть просто рассудочная апперцепция, собирающая и сопровождающая индивидуальные разрозненные элементы, оно также заключает в себе всю совокупность опыта как *горизонт* мира, который не только сопровождает каждый акт сознания, но и *направляет* его. На смену очевидности индивидуального здесь и теперь акта, который целиком размещается в настоящем, приходит несомненность горизонта сознания. Исследование горизонтов и всей совокупности заключенного в них многообразного содержания означает лишь то, что я познаю мир, соотносенный с моим сознанием, как феномен моей субъективности.

Как известно, Гуссерль в своем феноменологическом проекте проводил различие между эмпирическим Я и чистым Я. Их противоположность не заключается в том, что эмпирическое Я имеет специфические свойства, а чистое Я их не имеет. И то, и другое не лишено специфических свойств, но они разными способами относятся к своим объектам. Эмпирическое Я целиком погружено в каузальные отношения к вещам и событиям мира, почти растворяясь в них. Напротив, чистое Я собрано компактно в себе и в таком виде может быть рассмотрено как субъект интенциональный. Речь идет не просто о существовании объектов, но о том, как они даны, о горизонтах, об интенциональных смыслах. Сознание не может состоять из одних функций, его еще нужно определить как некое единство. Однако эмпирическая традиция оставляет в стороне вопрос о конкрет-

ности чистого Я, полностью отвергая его связь с метафизической проблематикой субстанции.

Между тем в феноменологическом движении в середине прошлого века оформилось особое направление, связывающее перспективы аналитики сознания с метафизикой. Общим убеждением было то, что феноменологическая аналитика не является нейтральным методом, свободным от метафизических высказываний. Скорее, она является направлением, в котором метафизика вырисовывается в перспективе как путь познания [17, S. 100]. Это направление представлено в работах Евгения Финка [8], Отто Янссена [15], Герхарда Функе [10], Вольфганга Фухса [9]. Изображение сознания только в виде потока дискретных восприятий вполне естественно приводит к устранению понятия субстанции. Психологическая же интроспекция, со своей стороны, не дает никакой вразумительной идеи чистого Я, тем самым разрушая возможность построения теоретической науки. Однако в результате феноменологической редукции открывается «абсолютный регион бытия» и выясняется, что «абсолютное» есть не просто модальный оператор, но служит также признаком субстанциальности.

Существует и другой подход, связанный с экзистенциалистской трактовкой трансцендентального субъекта. Этот подход возвращает нас к той бесплодной рассудочной попытке, которую предпринял Жан-Поль Сартр, с тем чтобы устранить сущностную различенность фактического Я и трансцендентального Я. Его статья «Transcendance de l'ego» могла поначалу показаться настоящим вызовом, брошенным формирующейся эгологии. Но по сути дела, он просто отвергнул идею трансцендентального эго, выдвинув взамен предположение об абсолютно безличном сознании, которое рефлектирует над своими собственными актами. Причиной тому послужил, по-видимому, следующий ход мыслей: когда эго занимает трансцендентальную позицию по отношению к своему опыту, это трансцендентальное конституирующее сознание само не является объектом, а есть условие возможности всех объектов познания, ведь оно может конституировать и объективировать себя всегда только вслед за своим актом. Поэтому Сартр и называет это вечно ускользающее сознание неким «несубстанциальным абсолютом», который принципиально не может быть объективирован в силу того, что всякий раз идет на шаг *впереди* своей собственной объективации. Такая же точка зрения на проблему сохраняется и в трудах его последователя

Арона Гурвича [11]. К этой позиции склоняется также Иза Керн в своем докладе [16, S. 59]. Нерелефлируемое и непостижимое, иррациональное сознание указывает на то, что само *ego cogito* «трансцендентно». Однако различие между Сартром и Гуссерлем в этом пункте только терминологическое. «Указанное *ego*, которое “трансцендентно” сознанию, является не чем иным, как “эмпирическим *ego*” Гуссерля, которое может стать объектом трансцендентального сознания в своей трансцендентальной самоконституируемой активности» [6, p. 69]. Таким образом, даже если появятся определенные основания рассматривать субъектный *ego*-полус в качестве объекта, то вряд ли можно ожидать плодотворного содействия в таком предприятии от экзистенциалистской дескрипции.

Близкий по своим взглядам к экзистенциализму Морис Мерло-Понти сосредоточил внимание на феноменах человеческой телесности и попробовал вычеркнуть из феноменологического анализа всю эгологическую проблематику. Ключевым понятием было объявлено понятие человеческого тела, в которое совершенно напрасно втискивали трансцендентального субъекта. Между тем даже в таких не очень благоприятных интерпретациях чистое Я дает о себе знать, но только косвенным образом. Согласно «Феноменологии восприятия», наше тело реализуется в действии, оно активно вбирает в себя и пространство и время. Тело не просто размещается в пространстве, оно хватает, трогает, указывает, другими словами, оно «населяет». В частности, указательный жест, в отличие от хватательного движения, является «абстрактным», и его анализ, конечно же, не может ограничиваться только объективистскими представлениями. Абстрактное движение внутри заполненного мира образует зону субъективности, наслаивая виртуальное пространство на пространство физическое. Следовательно, конкретное движение центростремительно, а абстрактное движение центробежно. «Первое имеет место в бытии, или в актуальном, второе – в возможном, или в не-бытии, первое примыкает к данному фону, второе само разворачивает свой фон. Нормальная функция, делающая возможным абстрактное движение, – это функция “проекции”, посредством которой субъект движения организует перед собой свободное пространство» [2, с. 153].

Итак, проекция – вот результат феноменологической дескрипции, и если заключить в скобки весь балласт экзистенциальных клише, то можно констатировать, что сознание обладает *способно-*

стью проецировать себя в окружающий мир физической природы и в миры культурного пространства. И большая заслуга Мерло-Понти состоит в том, что он сделал акцент на внутреннем, «втором» пространстве, которое просвечивает сквозь видимое пространство и далее формирует способы проектирования объективной реальности. Однако он специально не рассматривал возможность «перемещения» пространства внутрь самого чистого Я с целью изучения пространственных структур сознания.

Феноменологическая попытка найти чистую сферу сознания, независимую от эмпирической, была, по существу, попыткой ограничить неумеренные претензии психологии. К тому же отказ от «натуралистического психологизма» не заключал в себе отказа от всякого субъективного анализа, главным образом в форме «феноменологической психологии» [7, р. 493]. Имеются в виду «Амстердамские доклады» Гуссерля, специально посвященные данной тематике. По существу, речь шла о чистой психологии, которая исследует идеальные типы логического опыта в соответствии с идеальными логическими законами. В этом смысле психология сближается с феноменологией, ибо их общим предметом являются различные формы чистого сознания, независимые от эмпирических случайностей.

Определенный вклад в разработку эгологической проблематики внес Поль Рикёр, настаивавший на том, что при анализе положения «Я-сам» должны быть задействованы тождественность и инаковость, диалектика Я и «другого, нежели Я». Тождественность и инаковость Я настолько тесно сплетены друг с другом, что их даже нельзя помыслить в отдельности. Напротив, взятое в отдельности, Я является метафизической гиперболой. И по правде говоря, это чистое Я – никто, коль скоро оно ограничивается монологом, тогда как уже в сомнении присутствует «некто» другой и само Я как «кто» происходит из диалогических условий беседы [3, с. 21]. Инаковость Я Рикёр называет пассивностью, или дословно «треножником пассивности». Эта определенная структура выстраивается вокруг чистого Я в виде собственного тела, отношений интерсубъективности и совести. Оставляя в стороне детали этого анализа пассивности, отмечу только разительное сходство, которое наблюдается между этой тройной структурой пассивности и аналогичной схемой, предложенной еще Зигмундом Фрейдом. Для сравнения будет достаточным напомнить, что сознательное Я в психоанализе отвечает на вызовы трех важнейших инстанций: бессознательного Оно,

внешнего мира и Сверх-Я в виде укоров совести и норм морали. Однако психоаналитические структурные построения подвели к совершенно противоположному воззрению. Они вернули европейскую мысль к философскому постулату буддизма, объявившего, что чистого Я не существует, что оно есть навязчивая иллюзия, которую необходимо разрушить.

Итак, возникает правомерный вопрос: обладаем ли мы надежными метафизическими основаниями для четкого определения региона абсолютного сознания? Как правило, сознание низводится до степени физиологических процессов деятельности мозга или же ему отводится скромная роль психического феномена, который выступает объектом терапевтического воздействия. В результате подобного обесценивания сознание перестало быть чем-то данным и превратилось в задачу становления сознанием. Различные релятивистские тенденции особенно усилились, когда феноменология переориентировалась на проблематику телесности, социума и языка. Главная цель подобного рода исследований состоит в том, чтобы найти такие виды опыта, в которых отсутствует сознание. Однако никакой телесный опыт не может служить условием осознания границ рефлексии, ибо возможность рефлексии засвидетельствована самим сознанием, которое, в свою очередь, указывает на первичный опыт – на рефлексивное разделение чистого Я как на свой источник.

* * *

Представленный в этой работе историко-философский анализ выявил существование в западной философии двух противоположных тенденций. Одни философы пытались исследовать смысл чистого Я и определить эгологические структуры, в частности структуры, имеющие пространственный характер. Другие же говорили об обратном понимании и не рассматривали чистое Я в качестве субстанции и носителя некоего эгологического имущества. Они также настаивали на том, что чистое Я – вовсе не центр сознательной жизни, а скорее симптом или символ, не имеющий никакого онтологического статуса. Понимаемое таким образом сознание превращалось в статическую конструкцию, а все структурное можно в принципе деструктурировать. И оказывается в итоге, что вся европейская философия, а именно о ней мы говорили, в принципе поддается последовательному «перечеркиванию» или «деконструкции». Таков пе-

чальный вывод, вытекающий из скептического подхода, который, вне всякого сомнения, должен был когда-нибудь скатиться к тезису о «смерти автора».

Однако совершаемый в наши дни принципиальный эгологический поворот вселяет надежду на возобновление серьезных и строгих научных исследований чистого сознания, но только с позитивными, а не деструктивными целями.

Литература

1. *Гайгер М.* К феноменологии эстетического наслаждения // HORIZON. 2016. №5 (1). С. 258–271.
2. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999. 606 с.
3. *Рикёр П.* Я-сам как другой. М.: Изд-во гум. лит-ры, 2008. 416 с.
4. *Штуцельберг Г.* Феноменологическое движение: историческое введение. М.: Логос, 2002. 680 с.
5. *Broekman J.M.* Phänomenologie und Egoologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963. 224 s.
6. *Edie J.M.* Edmund Husserl's Phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 150 p.
7. *Farber M.* The Foundation of Phenomenology. N.Y.: Paine-Whitman Publ., 1962. 585 p.
8. *Fink E.* Sein, Wahrheit, Welt. München: Karl Alber, 2018. 584 s.
9. *Fuchs W.W.* Phenomenology and the Metaphysics of Presence. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. 97 p.
10. *Funke G.* Phaenomenologie – Metaphysik oder Methode? Bonn: Bouvier, 1979. 272 s.
11. *Gurwitsch A.* A Non-egological conception of consciousness // The Collected Works of Aron Gurwitsch. Dordrecht: Springer, 2010. Vol. II. P. 319–334.
12. *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Tübingen: Max Niemeyer, 1981. 298 s.
13. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24): Erster Teil. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. 468 s.
14. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Zweites Buch. 426 s.
15. *Janssen O.* Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins. München; Basel: Ernst Reinhardt, 1963. 210 s.
16. *Kern I.* Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl // Husserl-Symposium Mainz. Mainz; Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989. S. 51–63.
17. *Landgrebe L.* Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh: Gerd Mohn, 1963. 208 s.
18. *Landgrebe L.* The Phenomenology of Edmund Husserl. Ithaca: London: Cornell University Press, 1981. 205 p.
19. *Mohanty J.N.* Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. 150 p.

20. *Plessner H.* Bei Husserl in Gottingen // Edmund Husserl, 1859–1959: Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. La Haye: Martinus Nijhoff, 1959. P. 29–39.

References

1. *Geiger, M.* (2016). K fenomenologii esteticheskogo naslazhdeniya [On the Phenomenology of the Aesthetic Enjoyment]. HORIZON, 5 (1), 258–271. (In Russ.).
2. *Merleau-Ponty, M.* (1999). Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of Perception]. St. Petersburg, Nauka Publ., 606. (In Russ.).
3. *Ricoer, P.* (2008). Ya-sam kak drugoy [Oneself as Another]. Moscow, Gumanitarnaya Literatura Publ., 416. (In Russ.).
4. *Shpiegelberg, H.* (2002). Fenomenologicheskoe dvizhenie: Istoricheskoe vvedenie [The Phenomenological Movement: A Historical Introduction]. Moscow, Logos Publ., 680. (In Russ.).
5. *Broekman, J.M.* (1963). Phänomenologie und Egologie. Den Haag, Martinus Nijhoff, 224.
6. *Edie, J.M.* (1987). Edmund Husserl's Phenomenology. Bloomington, Indiana University Press, 150.
7. *Farber, M.* (1962). The Foundation of Phenomenology. New York, Paine-Whitman Publ., 585.
8. *Fink, E.* (2018). Sein, Wahrheit, Welt. München, Karl Alber, 584.
9. *Fuchs, W.W.* (1976). Phenomenology and the Metaphysics of Presence. The Hague, Martinus Nijhoff, 97.
10. *Funke, G.* (1979). Phaenomenologie – Metaphysik oder Methode? Bonn, Bouvier, 272p.
11. *Gurwitsch, A.* (2010). A non-egological conception of consciousness. In: The Collected Works of Aron Gurwitsch, Vol. II. Dordrecht, Springer, 319–334.
12. *Husserl, E.* (1956). Erste Philosophie (1923/24): Erster Teil. Den Haag, Martinus Nijhoff, 468.
13. *Husserl, E.* (1981). Formale und transzendente Logik. Tübingen, Max Niemeyer, 298.
14. *Husserl, E.* (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Haag, Martinus Nijhoff, 426.
15. *Janssen, O.* (1963). Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins. München & Basel, Ernst Reinhardt, 210.
16. *Kern, I.* (1989). Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl. In: Husserl-Symposium Mainz. Mainz & Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 51–63.
17. *Landgrebe, L.* (1963) Der Weg der Phaenomenologie. Gütersloh, Gerd Mohn, 208.
18. *Landgrebe, L.* (1981). The Phenomenology of Edmund Husserl. Ithaca & London, Cornell University Press, 205.
19. *Mohanty, J.N.* (1976). Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hague, Martinus Nijhoff, 150.
20. *Plessner, H.* (1959). Bei Husserl in Gottingen. In: Edmund Husserl, 1859–1959: Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. La Haye, Martinus Nijhoff, 29–39.

Информация об авторе

Седов Юрий Григорьевич. – Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, (188300, Российская Федерация, Гатчина, ул. Рошинская, 5).
yuriy-sedov@mail.ru

Information about the author

Sedov, Yuri Grigor'evich. – State Institute of Economics, Finances, Law and Technologies (5, Roshchinskaya st., Gatchina, Leningrad oblast, 188300, Russian Federation).

Дата поступления 01.09.2023