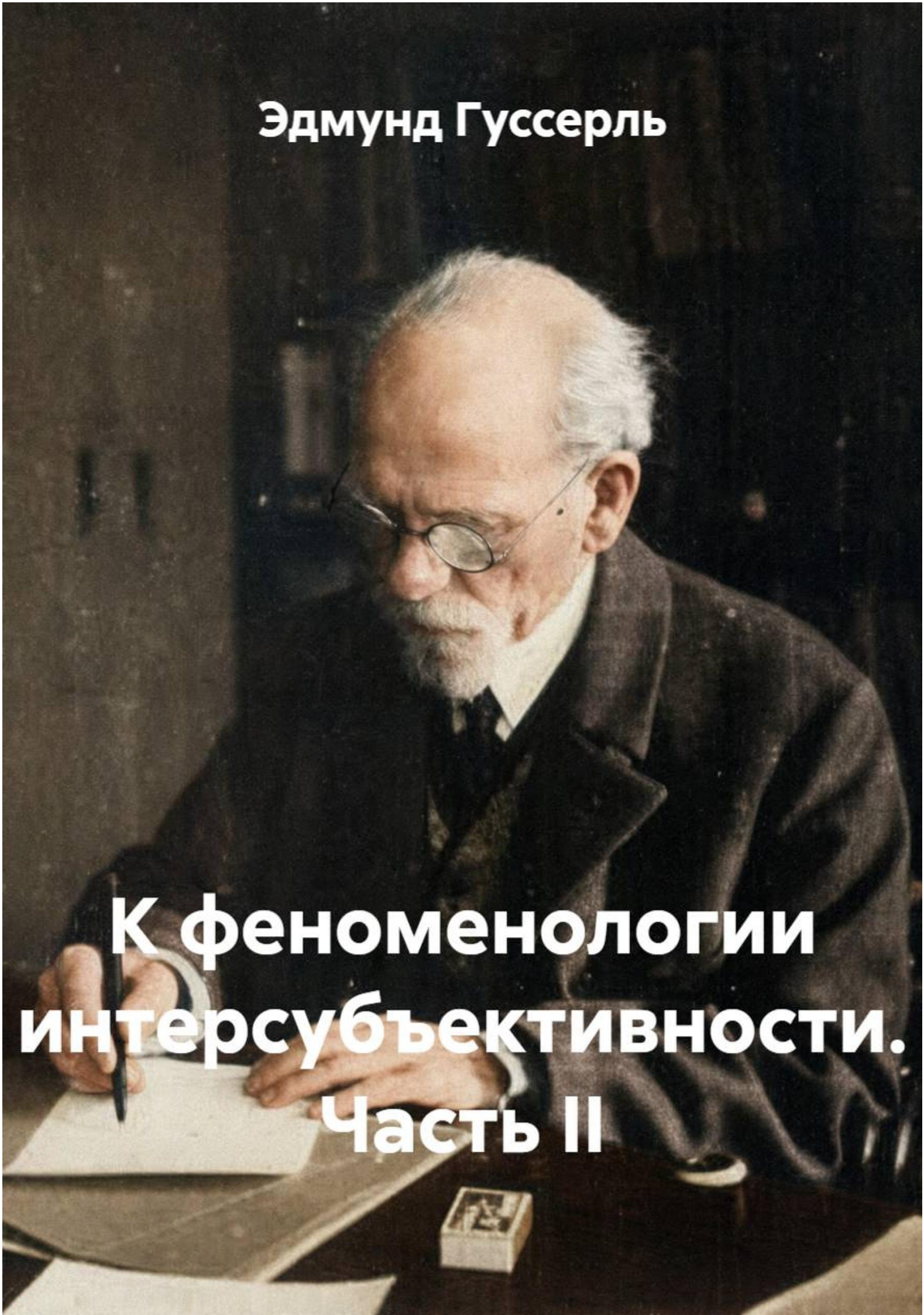
Эдмунд Гуссерль



# К феноменологии интерсубъективности. Часть II

Эдмунд Гуссерль

# К феноменологии интерсубъективности. Часть II

«Автор»
2026

**Гуссерль Э.**

К феноменологии интерсубъективности. Часть II / Э. Гуссерль — «Автор», 2026

Настоящее издание представляет перевод-реконструкцию главного феноменологического проекта Эдмунда Гуссерля — лабораторного комплекса из 36 исследовательских номеров 1921–1928 годов, посвящённых конституции интерсубъективности. В отличие от классических трактатов, этот корпус не является линейной книгой: он организован как спираль, где каждый последующий этап радикализирует основания предыдущего. Восстановленная хронология (блоки A–H) реконструирует внутреннюю логику проекта — от микрофизики вчувствования через абсолютную монадологию, онтологию истины и социальность к критике, радикальному обоснованию философии и феноменологии телесности с парадоксом нулевого тела. Издание адресовано философам, историкам феноменологии и всем, кто исследует проблемы интерсубъективности, телесности и трансцендентальной философии; введение обосновывает оптику чтения, без которой корпус остаётся набором фрагментов, а с ней раскрывается как единое движение мысли.

© Гуссерль Э., 2026
© Автор, 2026

# Содержание

Введение. Архитектура интерсубъективности: восстановленная хронология (1921–1928). 6
А. Микрофизика вчувствования и данность множественности Я. 9
1. <АППЕРЦЕПЦИЯ СОБСТВЕННОГО ТЕЛА КАК ОРИГИНАЛЬНАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ ТЕЛА И ОПОСРЕДОВАННОСТЬ АППЕРЦЕПЦИИ ЧУЖОГО ТЕЛА. 15
2. ПЕРСОНАЛЬНОЕ Я И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ. 19
ПРИЛОЖЕНИЕ I. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МОНАДИЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБЩИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ И СОВМЕСТИМОСТЕЙ ПЕРЕЖИВАНИЙ. 31
ПРИЛОЖЕНИЕ II. К ПОНЯТИЮ «МОНАДЫ». <КОНКРЕЦИЯ Я> 37
ПРИЛОЖЕНИЕ III. <САМОСТЬ КАК НЕ-ОБОСНОВАННОЕ ЕДИНСТВО>. 42
ПРИЛОЖЕНИЕ IV. МОНАДА <В ЕЁ ВСЕОБЩЕЙ СТРУКТУРЕ> 44
3. ТЕЛО — ВЕЩЬ — ВЧУВСТВОВАНИЕ. ПРИМЫКАНИЕ ДУША-ТЕЛО. 47
<§ 1. «Субъективистская» установка и натуралистическое понимание. 48
<§ 2. Фантомное восприятие «тела» как фундамент апперцепции тела, с одной стороны, и апперцепции телесного тела — с «Другой»>. 49
<§ 3. Тело как изначальнейше моё. Единение Я с телом в солипсистском самоопыте>. 50
<§ 4. Влияние опыта «Другого» на самоопыт тела. Примат соматологического восприятия по отношению к физическому восприятию моего тела>. 52
<§ 5. Опосредованность опыта собственного тела как физической вещи. Конституция всеприроды, соответственно объективной субъективности> 54
<§ 6. Связь тела и души> 56
<§ 7. Регулярности в конституции вещи. Тело как индекс психической нормальности и аномальности>. 57
<§ 8. Физиологическая психология и её граница: intellectus agens> 59
ПРИЛОЖЕНИЕ V. СУБЪЕКТ КАК ОБЪЕКТ И ФУНКЦИОНИРУЮЩИЙ СУБЪЕКТ. 61
ПРИЛОЖЕНИЕ VI. <ПРОБЛЕМА КОНСТИТУЦИИ ТЕЛА КАК ФИЗИЧЕСКОЙ ВЕЩИ В СОЛИПСИСТСКОМ ОПЫТЕ. 62
ПРИЛОЖЕНИЕ VII. КАК ОПИСАНИЕ: ЧЕЛОВЕК В ЧИСТОМ ОПЫТЕ, КАК ОБЪЕКТ В ОБЪЕКТИВНОМ МИРЕ 64
ПРИЛОЖЕНИЕ VIII. СТУПЕНИ КОНСТИТУЦИИ ДУШИ КАК ПРИРОДНОГО ЕДИНСТВА, РАВНО КАК СОЛИПСИСТИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ, И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ, И ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА «ЧЕЛОВЕК». 66
ПРИЛОЖЕНИЕ IX. ВЧУВСТВОВАНИЕ И ТЕЛО. 71
ПРИЛОЖЕНИЕ X. <ЛИЧНОСТНАЯ Я-ДУХОВНОСТЬ И ПОД-Я, ТЕЛЕСНАЯ ЖИЗНЬ>. 72

4. МОГУТ ЛИ БЫТЬ ОТДЕЛЬНЫЕ СУБЪЕКТЫ, ОТНЕСЁННЫЕ К ОТДЕЛЬНЫМ МИРАМ? УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТОВ. 73
ПРИЛОЖЕНИЕ XI. ЗАМЕТКИ <К ПРОБЛЕМЕ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТОВ> 80
5. СОЛИПСИСТСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ (СОЛИПСИСТСКИ-ИММАНЕНТНОЕ И СОЛИПСИСТСКИЙ ОКРУЖАЮЩИЙ МИР) И СТУПЕНИ ОБЪЕКТИВАЦИИ СОЛИПСИСТСКОГО. 82
6. <РАЗЛИЧИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ОКРУЖАЮЩИХ МИРОВ РАЗЛИЧНЫХ СУБЪЕКТОВ. ВЧУВСТВОВАНИЕ В ДЕТЕЙ И ЖИВОТНЫХ КАК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЧЕРЕЗ РАЗБОРКУ>. 86
ПРИЛОЖЕНИЕ XII. ЗАМЕТКИ: НОРМАЛЬНАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ И АППЕРЦЕПЦИЯ АНОМАЛИЙ. РЕБЁНОК, ЖИВОТНОЕ, МОДИФИКАЦИИ БЕЗУМИЯ. 90
ПРИЛОЖЕНИЕ XIII. НОРМАЛЬНОСТЬ И ЖИВОТНЫЙ ВИД. 91
ПРИЛОЖЕНИЕ XIV. <ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ И ИСТИНЫ МИРА В ОПЫТАХ РАЗЛИЧНОГО РОДА СУБЪЕКТОВ> 99
Конец ознакомительного фрагмента. 102

# К феноменологии интерсубъективности. Часть II

## Введение. Архитектура интерсубъективности: восстановленная хронология (1921–1928).

Настоящий корпус текстов представляет собой перевод-реконструкцию главного феноменологического проекта Эдмунда Гуссерля — проекта, который сам мыслитель так и не облёк в форму законченного трактата, но который тем не менее обладает строгой внутренней архитектурой. В отличие от классических произведений, наследие этого периода (Фрайбург, архив B III) существует не как линейно выстроенная книга, а как лабораторный комплекс из 37 исследовательских номеров: перед нами не готовое здание, а строительная площадка, где отдельные ходы мысли проверяются, отбрасываются, возвращаются вновь и постепенно складываются в единое движение. Именно поэтому предлагаемое введение не столько резюмирует содержание, сколько обосновывает саму оптику чтения. Без реконструкции внутренней хронологии и архитектурной логики корпус остаётся набором фрагментов, в которых трудно различить главное и побочное; при правильном же угле зрения он раскрывается как единое движение мысли, в котором каждый блок выполняет строго определённую конститутивную функцию и ни один не может быть изъят без ущерба для целого.

Такую оптику приходится вырабатывать специально, поскольку в рукописях Гуссерля индексы блоков — особенно переход от монадологии к социальности — даны сбивчиво: хронологические слои переплетаются, тематические рубрики не совпадают с реальным генезисом понятий, а некоторые исследовательские номера открывают сразу несколько линий, которые в источнике разобраны раздельно. Для нужд перевода и машинного анализа мы вводим восстановленную последовательность (блоки A–H), которая отражает реальный генезис понятий от 1921 к 1928 году. Мы движемся от микрофизики вчувствования (блок A) через монадологию (блок B) и онтологию истины (блок C) к социальности (блок D), критике (блок E) и, наконец, к феноменологии телесности и парадоксу нулевого тела (блоки F–H). Такая последовательность не произвольна: она следует за логикой самого проекта, в котором каждое следующее понятие возможно только потому, что предыдущее уже конституировано, — и в то же время каждое следующее радикализирует то, что на предыдущей ступени оставалось наивным. Иными словами, блоки соотносятся не как главы книги, а как витки спирали: каждый последующий возвращается к тем же узлам, но на новом уровне обоснования, и потому реконструкция хронологии есть одновременно реконструкция систематики.

Блок A — микрофизика вчувствования ( 1, 7; приложения XVI–XXIV) — образует фундамент 1921 года (Санкт-Марген). Здесь решается исходная задача: как чужое тело апперцепируется как Leib, а не как Körper, и как из переиначивания моего Я вырастает бесконечность монад. Вчувствование работает здесь как механизм конституции природы и первых субъектов; именно на этой ступени закладывается первая истинная трансцендентность, без которой все последующие этапы были бы невозможны, — ведь до вчувствования солипсистский мир остаётся, при всей своей значимости, лишь имманентным смысловым образованием, не выводящим за собственные пределы. Блок B — систематика вчувствования и абсолютная монадология ( 11–13; приложения XXX–XXXIV), 1921–1922 годы — разворачивает детальную механику аппрезентации, даёт ответ на возражение Липпса и формулирует тезис «монады имеют окна»; трансцендентальная эгология расширяется здесь до абсолютной монадологии, и это расширение не есть отказ от эгологии, а её последовательное завершение: множественность монад

оказывается конкретным Абсолютом, а не надстройкой над одиноким Я. Блок C — интерсубъективная значимость истины и жизненный мир ( 14–15), 1923 год — отвечает на вопрос, как истина, усмотренная в солипсистской редукции, становится значимой для каждого возможного Я; здесь конституируется психофизическое единство и обнаруживаются «мосты» вчувствования, а формула «универсально конституирующая субъективность и универсально конституированная объективность» фиксирует двойственность, которая не снимается, а удерживается как структура субъект-объекта.

Блок D — социальность, общность, личностные единства высшего порядка ( 8–10; приложения XXIII–XXIX) — архитектурно трёхслоен: от телесной апперцепции (Я–Ты) через социальный акт (сообщение, согласие) к сверхличной целостности (народ, история, наука). Здесь решается вопрос, как из Я–Ты-отношений вырастают культура и государство, причём переход совершается не скачком, а последовательностью слоёв, каждый из которых надстраивается над предыдущим и сохраняет его в снятом виде: телесная апперцепция полагает Другого как сосуществующего через апперцептивную опору, социальный акт конституирует личность через обращение и сообщение, а акты общности порождают сверхличное сознание — «один дух», народный характер, уклад. Блок E — критика, монадология, методология оригинальности ( 17–19; приложения XLIV–XLVI), 1924–1925 годы — содержит опровержение трансцендентального реализма, уточнение интермонадической каузальности и различение примордиальной (природа) и вторичной (люди) оригинальности; здесь мир определяется не как «внешняя» реальность, противостоящая субъекту, и не как солипсистская иллюзия, а как интерсубъективно конституированное единство, в котором природа примордиально испытываема, а другие субъекты — вчувствованно актуализированы. Блок F — радикальное обоснование философии и эгологическая редукция ( 20–24; приложения XLVII–LV), лекции зимнего семестра 1926/27 — осуществляет универсальное эпохэ, возврат к миру чистого опыта, проблематизацию психофизического единства и радикальное различение Я и не-Я; тем самым подводится итог монадологическим разработкам 1921–1925 годов и формулируется программа чистой философии, начинающейся с универсального эпохэ. Наконец, блоки G–H — конкретная феноменология телесности и парадокс нулевого тела ( 25–36; приложения LVI–LXXIX) — раскрывают тело как трансцендентальный фундамент: кинестезия, поля ощущений, Я-образная каузальность; здесь разрешается парадокс «нулевого тела» через локомоцию, покрытие и конституцию пространства, и совершается переход к «Я-аналогу». Телесность оказывается не региональной темой, а трансцендентальным условием возможности как опыта мира, так и опыта Другого, — и именно поэтому корпус завершается не теорией познания, а феноменологией тела.

Весь корпус удерживается четырьмя фундаментальными напряжениями, которые не снимаются, а сознательно удерживаются как сквозные линии. Первое — солитарная редукция versus интерсубъективная конституция: как возможен мир для многих, если истина усмотрена в одиноком эпохэ? Ответ состоит в том, что интерсубъективность не надстраивается над миром, а является условием его объективности (блоки C–D), оставаясь при этом укоренённой в абсолютной субъективности (блоки B, E); напряжение не устраняется, а конституируется как структура, в которой само конституирование принадлежит конституированному универсуму. Второе — норма versus аномалия: блоки D и E показывают, что «духи», слепота или внутренние голоса не опровергают теорию, а очерчивают её границы; нормальность есть конститутивная форма, к которой аномалия отнесена как модификация, и потому предельные случаи не разрушают, а проясняют нормальную конституцию. Третье — оригинальность versus традиция: блок D (приложение XXVIII) вводит понятие «дитя времени», и истинная наука требует соединения подлинной изначальности с критическим переосмыслением традиции, что создаёт пик напряжения в семантическом слое: «моё собственное» всегда уже вплетено в горизонт «Мы», и истинная оригинальность возможна только через свободное реактивирование традиции. Четвёртое — тело как Leib versus тело как Körper: собственное тело дано первично как

функционирующий орган, но опыт моего тела как физической вещи опосредован только «Другим»; это напряжение делает невозможным солипсистское конституирование природы и разрешается только в блоках G–H через парадокс нулевого тела, где тело выступает как условие всякого «в-себе-бытия», само не будучи «в-себе» в оригинальной сфере.

Именно эти четыре напряжения и задают ту оптику, в которой корпус читается как единое целое. Без них последовательность блоков распалась бы на изолированные исследования; с ними она раскрывается как спираль, в которой каждый виток радикализирует предыдущий, не отменяя его, а показывая, что тот был необходимой ступенью. Восстановленная хронология 1921–1928 годов, таким образом, есть не просто внешняя схема, а реконструкция внутренней логики проекта — логики, в которой вчувствование, монадология, истина, социальность, критика, телесность и нулевое тело образуют последовательность конститутивных слоёв, каждый из которых держится на предыдущем и в то же время открывает то, что на предыдущем уровне оставалось непрояснённым. Читать корпус — значит удерживать в одном взгляде и эту последовательность, и эти напряжения; только тогда разрозненные исследовательские номера превращаются в то, чем они были для самого Гуссерля, — в единое движение мысли, которое не завершено, но и не распадается, поскольку каждый его шаг обоснован предыдущим и обосновывает последующий.

**Завершает** этот корпус блок 37 «Универсальная рефлексия» — текст-предел, который доводит эгологическую редукцию до идеи чистой субъективности, конституирующей все универсумы бытия (реальные и идеальные), и одновременно обнаруживает неполноту этой абстракции: «нет конкретной жизни в этой абстракции». Тем самым 37 не закрывает блок F, а перенаправляет корпус к вчувствованию, интерсубъективности и — в конечном счёте — к телесности (блоки G–H), подтверждая спиралевидную логику целого: каждый виток не отменяет предыдущий, а радикализирует его, указывая на необходимость следующего.

# A. Микрофизика вчувствования и данность множественности Я.

**1, 7; Приложения XVI–XXIV.**

**1. Общая архитектура** Блок А — связный комплекс лета 1921 г. (Санкт-Марген), организованный вокруг двух линий, которые в источнике разобраны раздельно:

1 — конститутивный слой: как чужое тело апперцепируется как тело (Leib), а не только как телесная вещь (Körper); как вчувствование создаёт первую истинную трансцендентность. В источнике 1 разобран в составе общего обзора 1–3, где он открывает архитектуру трёхслойного комплекса ( 1 — конститутивный слой, 2 — монадологический, 3 — соматологический).

7 — методический слой: как из переиначивания моего Я вырастает бесконечность возможных конкретных Я (монад) и как эти несовместимые возможности могут стать системой совместимых, то есть как возможна множественность Я-субъектов. В источнике 7 открывает обзор 7–9.

Приложения XVI–XXIV — лаборатория отдельных ходов: данность множественности Я в созерцании (XVI–XVII), переиначивание потока сознания и возможность множественности Я (XVIII), необходимость и контингентные факты, очевидность Я (XIX), универсум возможностей моего инобытия = универсум возможностей Я вообще, Я не может возникать и проходить (XX), бытийная относительность монадических возможностей к действительности (XXI), к переиначиванию моего Я (XXII), воздействие Я-субъектов друг на друга (XXIII), вчувствование и симпатия (XXIV).

**2. Ключевые аргументы.**

Блок А — связный комплекс лета 1921 года (Санкт-Марген), организованный вокруг двух линий, которые в источнике разобраны раздельно. Первая линия — конститутивная ( 1): как чужое тело апперцепируется как тело (Leib), а не только как телесная вещь (Körper), и как вчувствование создаёт первую истинную трансцендентность. В источнике 1 разобран в составе общего обзора 1–3, где он открывает архитектуру трёхслойного комплекса ( 1 — конститутивный слой, 2 — монадологический, 3 — соматологический). Вторая линия — методическая ( 7): как из переиначивания моего Я вырастает бесконечность возможных конкретных Я (монад) и как эти несовместимые возможности могут стать системой совместимых, то есть как возможна множественность Я-субъектов. В источнике 7 открывает обзор 7–9. Замыкают блок приложения XVI–XXIV — лаборатория отдельных ходов: данность множественности Я в созерцании (XVI–XVII), переиначивание потока сознания и возможность множественности Я (XVIII), необходимость и контингентные факты, очевидность Я (XIX), универсум возможностей моего инобытия как универсум возможностей Я вообще, невозможность возникновения и прехождения Я (XX), бытийная относительность монадических возможностей к действительности (XXI), к переиначиванию моего Я (XXII), воздействие Я-субъектов друг на друга (XXIII), вчувствование и симпатия (XXIV). Методологически движение идёт от «чужое тело чужое Я» ( 1) через методику переиначивания и анализа данности множественности Я ( 7, XVI–XXII) к механизмам взаимовоздействия и симпатии (XXIII–XXIV). Это фундамент всех остальных блоков.

Первый ключевой аргумент — аргумент от асимметрии данности ( 1). Чужое тело и чужая субъективность не даны originaliter, но человек дан оригинально. Моё тело дано мне «особым образом» — не только как внешняя вещь, но как изначально данное тело; среди всех тел только моё тело выделено так. Чужое тело дано как вещь, и его телесность «лишь аналогически аппрезентирована»; чужое Я и чужой поток переживаний также лишь аналогически аппрезентированы. Тем не менее человек «там» дан оригинально — но «лишь внешне оригинально». Ход

таков: апперцепция «чужое тело» сначала пуста (как указатель или слово); она исполняется через аналогию с моим телом, при этом совершается аппрезентация чужого телесного слоя и чужой субъективности. Оригинальность человека, таким образом, — это оригинальность вещи-носителя выражения, а не оригинальность чужой внутренности.

К этому примыкают три уточняющих аргумента ( 1). Аргумент от исполнения: апперцепция чужого тела может быть «исполнена» только в форме репрезентаций (Vergegenwärtigungen), а не воспринимающих переживаний типа внутренности. Аргумент от совместного требования: чужая телесная внешность принадлежит к тому же феноменальному типу, что и внешность моего тела, поэтому соответствующая внутренность «требуется» совместно, интенционально полагается вместе; но соприсутствуемая чужая внутренняя жизнь не мыслима как такая, которая когда-либо могла бы быть дана как моя в восприятии. Аргумент от аналогических требований: в сущности, вчувствования лежит то, что это именно аналогические требования, мотивированные в моей внутренности, но направленные на аналог моей внутренности, который не может и никогда не мог лежать в рамках моей.

Далее — аргумент от пра-сущностной первой апперцепции тела ( 1). Апперцепция «моё тело» есть пра-сущностно первая и единственная полностью оригинальная. Для физических вещей каждая вещь могла бы быть апперцепирована первой; для тела дело иначе. Изначальная данность тела может быть изначальной данностью только моего, а не какого-либо «Другого» тела. Лишь когда я конституировал своё тело, я могу апперцепировать всякое другое тело как таковое; эта апперцепция принципиально опосредована.

Затем — аргумент от первой истинной трансцендентности ( 1). Вчувствование создаёт первую истинную трансцендентность. Солипсистский мир был всё же лишь «имманентным» миром: он не выводил за пределы меня, был моим смысловым образованием. Вчувствование создаёт первую истинную трансцендентность: на имманентно учреждённом мире реальностей основывается новообразованная реальность, которая в качестве верхнего слоя содержит сополагание второго тела со вторым ориентированным миром явления, вторым Я и содержаниями Я в действии и страдании. Здесь сознание впервые действительно выходит за свои пределы.

Наконец, аргумент от идентификации ( 1). Всякая закономерная конституция «субстанций» в моей солипсистской сфере одновременно даёт правило для конституции совпадающих, идентичных субстанций во вчувствованной сфере и наоборот. Дело не так, что я сначала солипсистски конституирую свои вещи, затем вчувствующим образом постигаю другое Я, и затем идентифицируется то и другое; напротив, моё смысловое единство в силу того, что индицированное чужое многообразие не отделено от моего, eo ipso есть то же самое, что и его вчувствованное.

Вторая линия открывается аргументом о мыслимости «Другого» Я через переиначивание моего Я ( 7). Из переиначивания моего Я вырастает бесконечность возможных конкретных Я (монад), образующих систему несовместимых возможностей; вопрос — как эти несовместимые возможности могут стать системой совместимых, то есть как возможна множественность Я-субъектов. Я, который есмь, мог бы быть иным; через переиначивание моего Я вырастает бесконечность возможных конкретных Я, и все они стоят в отношениях необходимого совпадения — совпадения несовместимости. Каждое имманентное не может быть презентно дважды, в двух раздельных презенциях; каждая монада изначально презентна только для себя самой. Я есть для себя только в форме cogito как его ego; если есть два Я, одно не может быть дано для «Другого» в этой форме. Как снимается противоречие и устанавливается совместимость? Если два Я разделены, каждое имеет своё бытие-наличие в себе и для себя, и оба не могут иметь общих переживаний; тогда как могут окружающие миры быть чем-то иным, нежели полностью раздельные и чисто субъективные, и как могут обоюдные тела быть взаимно испытуемыми? Опосредованный опыт о «Другом»: опыт есть либо изначально самодающее переживание, либо со-дающее с самодающим; либо прямая презентация, либо аппрезентация. Как могла

бы выглядеть аппрезентация, аппрезентированное которой есть другое Я? Гуссерль фиксирует здесь методологическую паузу: «Я уже вижу, что этот способ рассмотрения осуществляется не на правильном месте. Сначала должно быть непосредственно показано достижение вчувствования…».

Приложения XVI–XVII дают аргумент о данности множественности Я в совпадении. «Другого» я могу находить наглядно только в совпадении со мной, а переживания «Другого» — только в противоречии с моими переживаниями, поток «Другого» — только в противоречии с моим потоком, но только в модусе актуализации. Себя я имею в рефлексии как Я-себя-рефлексию; «Другого» — в аппрезентативно привязанной к телу «Другого» актуализации, в которой Я актуализированного совпадает с моим живым Я так, как я совпадаю с моим Я прошлого в воспоминании. Каждое Я, которое против всякой мотивации мыслит нечто психическое собственное, есть другое Я; это следовало бы предпослать, прежде чем я имею перед собой чужие тела и затем чужих людей. Многие Я я имею в совпадении противоречия с актуальным Я и через актуальность абсолютно данного потока зачёркнутое, как фикцию. При этом способ данности множественности субъектов принципиально иной, чем способ данности множественности вещей. Вещи, равные или подобные, в поле созерцания «чувственно» едины, образуют «фигурное» единство и могут прийти к наложению в сравнении, но необходимости в этом нет. Чужой субъект, если он мне вообще дан, может быть дан только в совпадении; я не имею здесь гештальтного единства, никакого «чувственного» сходства. Я вообще не могу иметь только один субъект, если я вообще имею чужой субъект: с одним чужим субъектом дан и я. Если я имею двух чужих субъектов, я «переношу» себя в каждого, совершаю его акты, переживаю его переживания, и сравнение опосредовано совпадением каждого со мной.

Приложение XVIII даёт аргумент о переиначивании потока и идентичности Я. Переиначивание произвольного куска потока переживаний переиначивает и само Я; но действительный поток при этом не изменяется — фикция интенционально относится к куску как «совпадение». Здесь речь идёт о сущностно-законных связях, принадлежащих к вопросу о переиначивании моего потока сознания, — о сущностных законах сосуществования и последовательности переживаний. Каждое Я может в каждом месте своего потока переживаний мыслить себе всё возможное; в какой мере то, что в потоке выступает друг за другом, случайно? Гилетическое случайно, но можно ли сказать, что доксическая мотивация никогда не есть мотивация необходимости? Законы репродукции суть сущностные законы, регулирующие последовательность переживаний в потоке, хотя и не однозначно: нельзя мыслить отрезок потока без известной импрессии, если мыслить примыкающий отрезок начинающимся с соответствующей репродукцией. «Мыслительные» возможности (представимости в себе) отличаются от реальных возможностей в единой связи потока. Различаются пустое или поверхностное переиначивание (с пустыми горизонтами) и полностью эксплицитное переиначивание, которое одно только выявляет весь смысл и состав возможностей. Идентичность Я и различные возможности инобытия: от поворотной точки W Я в каждом из разветвлений остаётся тем же численно идентичным Я, пока простирается единогласие. Возможность многих Я: где различные возможности противоречат как индивидуальные и совпадают в противоречии, там им соответствует единство родовым образом общего; когда множественность возможных индивидов становится возможностью сосуществующей, одновременной множественности? Заблуждения относительно «я мог бы думать, делать, мотивировать себя» объясняются тем, что, вкладывая фиктивное переживание в прошлый жизненный отрезок, я удерживаю пустой горизонт прошлого и выделяю отдельное, не реализуя полное единство прошлого потока. Учение о горизонтах: между голыми горизонтами нет противоречия, они сливаются в мнимые горизонты; горизонт не есть само пустое представление, он есть присущий представлению модус сознания, имеющий характер потенциальности. В строении потока сознания различаются слой природы и слой высшей

духовности; переиначивание в слое природы не затрагивает личностное Я в его специфически личностном составе.

Приложения XIX–XXI дают аргумент об аподиктической очевидности Я. Я постигаю себя в аподиктической очевидности; бытие Я абсолютно необходимо, так-бытие случайно. Быть субъектом значит в способе сознания себя самого быть. Так-бытие случайно, поскольку я мог бы его переиначить; но большая разница — гилетические данные (вижу красное, мог бы иметь синее) или интенциональные позиции (желаю и мог бы не желать). Что Я вообще не есть — для меня безусловно немыслимо; немыслимо, что я вообще не имел бы жизни. Каждый возможный жизненный поток, который я представляю как модификацию моего данного, есть мой жизненный поток, того же Я. Различаются двоякое допущение существования: допущение в фантазии (фиксировать возможность и с этой почвы рассматривать другие) и соединение фантазийной возможности с уже данной действительной почвой. Аподиктическая очевидность «я есмь» есть праочевидность; я есмь как субъект двусторонней жизни, которая по действительному бытию абсолютно необходима, по так-бытию могла бы быть иной. Отсюда: универсум возможностей моего инобытия совпадает с универсумом возможностей Я вообще; Я не может возникать и преходить. Я есмь и имею очевидность не только того, что я есмь, но что я необходимо есмь; немыслимо, что я не есмь, следовательно, немыслимо, что никакого Я вообще нет. Универсум возможностей моего инобытия совпадает с универсумом возможностей Я вообще; эта идея мне «врождена». Я могу мыслить себе другие Я и мыслить себя иначе; я могу мыслить, что другие субъекты не суть, но никакое Я не может мыслить себе, что оно само не есть. Может ли сознание начинаться, может ли заканчиваться? Имманентное время должно бесконечно продолжаться в будущее как исполненное время; я не могу перестать жить, мой поток сознания не может оборваться. Я могу быть «мёртвым», непробуждённым (полностью без сновидений спящим) Я, с совершенно недифференцированным потоком; Я, этот «полюс», не может возникать и не может преходить, оно может только пробуждаться. Я, чистая монадическая субъективность, «вечно», в известном смысле бессмертно; но рождаться и умирать в природном смысле может только природное — человек как член природы. Абсолютно мёртвое Я было бы познаваемо ни для себя, ни для какого-либо «Другого» Я; следовательно, оно не может быть, так как немыслимо. Все монадические возможности суть бытийно-относительны к монадическим действительности. Монада может мыслить себя как инобытийную, но себе самой она абсолютно дана как сущая; полагание её инобытия предполагает полагание её бытия. Представимо моё небытие только в форме инобытия, тогда как вещь я могу мыслить безусловно, как несуществующую. Сущность каждой монады неотделима от монадического существования; её возможность и действительность стоят в ином отношении, чем возможность и действительность «вещей». Все монадические возможности бытийно-относительны к монадическим действительностим; все возможности абсолютно решены. Фикция произвольной природы не противоречит никакой действительной природе; фикция произвольных монад противоречит действительным монадам. Монада есть индивид; она не может быть дважды, существо включает индивидуальность.

Приложения XXIII–XXIV дают аргумент о воздействии Я на Я и симпатии. Всякое воздействие Я на Я предполагает вчувствование и совершается постоянно во вчувствовании или в основанном на нём опосредованном понимании. Суггестия: я делаю что-то, «Другой» делает это вслед; я знаю, что он охотно подражает, и хочу, чтобы это было так в особом случае. От этих случаев отличаются взаимодействия через социальные акты: я направляю свою волю на «я хочу» «Другого» так, что я прошу его, приказываю ему, направляюсь на него самого и его действие в форме взаимного соприкосновения Я; он знает, что я имею это намерение, и принимает это намерение как определяющее волю в свою волю. Это специфически социальные акты, предполагающие взаимопонимание, которое приводит Я в соприкосновение с Я. Вчувствование есть нечто вроде «в-Другого-себя-вспоминания»; симпатия как сочувствие вчув-

ствованному чувству по сущности родственна сочувствию в репродуктивном акте сознания. Теория симпатии Юма ложна. Симпатия как сочувствие вчувствованному чувству (актуальное сострадание, сорадость) по сущности родственна сочувствию в репродуктивном акте сознания; я могу «симпатизировать» с собственным прошлым. Нормальное воспоминание само есть нечто вроде симпатии; воспоминание «это было так» есть репродуктивно модифицированное восприятие; в нормальном воспоминании заключается со-верие, «вера-симпатия». Так же я симпатизирую с «Другими», как и вчувствование есть модификация воспоминания. Вчувствование есть нечто вроде «в-Другого-себя-вспоминания»; но в воспоминании настоящая позиция есть продолжение моей собственной, габитуально оставшейся старой позиции, о вчувствовании же этого не может быть речи — во вчувствовании лежит известная опосредованность, актуализация через указание. Не сначала «Другой» есть для меня, а затем я вживаюсь в него; то, что так называют, есть лишь более глубокое в-него-вживание, вчувствование. Апперцепция «чужой человек» имеет свою опору в моём самовосприятии, она есть аналогизирующая апперцепция. «Другой» конституирован как репродуктивная модификация меня, в то время как я одновременно сам наличен; понимать «Другого» — это как бы так и так представлять, чувствовать, хотеть. Фантазия и искусство: средствами искусства создаются указания, которые втягивают меня в фантазирование как требуемое; пока представление, оценка, действие как бы сообразно требованию совершаются, выступает соответствующее мне или несоответствующее. Я имею сорадость с «Другим» — это не то, что я радовался бы, если бы я был «Другим» или мыслил себя перенесённым на его место, но я действительно радуюсь; в сострадании я действительно страдаю. Во вчувствовании заключается, подобно гипотетическому себя-перенесению в возможную ситуацию, также действительная позиция как моя, вчувствующегося субъекта: со-жизнь в восприятии, мышлении, чувстве, решении. Пока я полагаю «Другого» как так и так воспринимающего, чувствующего, я сам, совершая актуализацию того «я воспринимаю», «я оцениваю», нахожусь в совпадении с другим Я и как актуальное Я имею общую данную почву. Вчувствование: я уже имею актуальное полагание «Другого» тела в своеобразной опосредованности, что полагание моего тела постоянно в нём соучаствует и с чужим телом в своеобразном «совпадении».

**Архитектурные особенности и напряжения** этого блока заслуживают отдельного внимания. Прежде всего, послойность: блок организован как движение от частного (апперцепция чужого тела) к общему (множественность Я, переиначивание, аподиктическая очевидность) и затем к механизмам взаимовоздействия; 1 даёт конститутивный анализ, 7 — методику переиначивания, приложения XVI–XXII — разработку отдельных узлов (данность множественности, горизонты, очевидность Я, бытийная относительность монадических возможностей), XXIII–XXIV — переход к социальным актам и симпатии. Далее, напряжение между «микрофизикой» и методикой: 1 и 7 различаются по функции — 1 есть вводный анализ апперцепции чужого тела, 7 — методика переиначивания моего Я; источник фиксирует это различие, но не сводит их в единую систематику, а приложения XVI–XXII колеблются между анализом данности множественности Я (XVI–XVII), анализом переиначивания потока (XVIII) и анализом аподиктической очевидности (XIX–XXI), что создаёт напряжение: является ли множественность Я результатом переиначивания или изначальной данностью — окончательного ответа источник не даёт. Затем напряжение между «фикцией» и «действительностью»: приложение XVIII различает пустое/поверхностное переиначивание и полностью эксплицитное; приложение XIX — допущение в фантазии и соединение фантазийной возможности с действительной почвой; приложение XXI — фикция произвольной природы не противоречит действительной природе, фикция произвольных монад противоречит действительным монадам; это напряжение между методикой переиначивания и аподиктической очевидностью Я зафиксировано, но не разрешено. Наконец, приложения XVI–XXIV — не систематические трактаты, а исследовательские этюды, где Гуссерль проверяет отдельные узлы: данность множественности

Я в совпадении, переиначивание потока и горизонты, аподиктическая очевидность «я есмь», универсум возможностей моего инобытия, бытийная относительность монадических возможностей, воздействие Я на Я и симпатию; они показывают, что архитектура 1 и 7 не закрыта, а представляет собой рабочую конструкцию.

**Итоговая реконструкция** аргументативной линии такова. Постановка ( 1): парадокс оригинальной данности человека при неоригинальной данности чужого тела и чужой субъективности; вчувствование как первая истинная трансцендентность; правило идентификации субстанций. Методика ( 7): из переиначивания моего Я вырастает бесконечность возможных конкретных Я; вопрос о совместимости несовместимых возможностей; аппрезентация как способ данности чужого Я. Данность множественности (XVI–XVII): «Другой» дан только в совпадении со мной; принципиально иной способ данности субъектов по сравнению с вещами. Переиначивание и горизонты (XVIII): переиначивание потока переиначивает и Я; различие пустого и эксплицитного переиначивания; идентичность Я в разветвлениях; горизонты как модус потенциальности. Очевидность Я (XIX–XXI): аподиктическая очевидность «я есмь»; универсум возможностей моего инобытия совпадает с универсумом возможностей Я вообще; Я не может возникать и преходить; бытийная относительность монадических возможностей к действительности. Взаимовоздействие и симпатия (XXIII–XXIV): воздействие Я на Я предполагает вчувствование; социальные акты как взаимное соприкосновение Я; вчувствование как «в-Другого-себя-вспоминание»; симпатия как сочувствие вчувствованному чувству. Итоговый тезис блока А: вчувствование не надстраивается над готовой природой, а конституирует первую истинную трансцендентность; множественность Я дана не как множество вещей, а через совпадение и переиначивание; аподиктическая очевидность «я есмь» и бытийная относительность монадических возможностей к действительности образуют фундамент для учения о монаде; воздействие Я на Я и симпатия показывают, как вчувствование переходит в социальные акты.

# 1. <АППЕРЦЕПЦИЯ СОБСТВЕННОГО ТЕЛА КАК ОРИГИНАЛЬНАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ ТЕЛА И ОПОСРЕДОВАННОСТЬ АППЕРЦЕПЦИИ ЧУЖОГО ТЕЛА.

## КОНСТИТУЦИЯ ПЕРВОЙ ИСТИННОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ ЧЕРЕЗ ВЧУВСТВОВАНИЕ>

**(Летний семестр 1921 г.).**

Внешнее тело апперцепируется как «некое тело [Leib]», а не просто как телесная вещь [Körper]. Оно апперцепируется так в силу типического сходства с моим телом, [в силу того, что] связные события в нём аналогичны внешним событиям в моём теле, которые имеют параллель в моей «внутренности» и соответственно этому требуются совместно и в том теле.

Как и всякая апперцепция, эта есть трансцендирующее постижение, примыкающее к импрессионально данному, которое реализуется в упорядоченных связях созерцаний. Для вещи это — модусы ожидания, которые должны быть переведены в оригинальные созерцания, в восприятия. В случае вчувствования апперцептивное постижение (как неисполненная пустая интенция) может быть «исполнено» только в форме репрезентаций [Vergegenwärtigungen].

Тело-плоть [Leibkörper] там требует внутренности, которую я могу более или менее определённо сделать наглядной для себя, но никогда — в воспринимающих переживаниях типа внутренности. Как и всякая апперцепция (в своей изначальной форме), так и вчувствующее «восприятие» есть полагающее созерцание и в своих исполняющих образованиях непрестанно полагающее, то есть по этим последним сторонам — полагающая репрезентация. Однако здесь речь об исполнении сомнительна. Всякое апперцептивное восприятие может исполниться только через восприятия, а значит, никогда — через простые репрезентации. Эти последние могут играть свою роль лишь как придатки восприятий: к восприятиям принадлежат пустые интенции, и они, возможно, становятся наглядными; так и здесь. Чужое тело как тело и как человек воспринимается, и я могу продвигаться от восприятия к восприятию сообразно интенциональности этого восприятия. Итак, всё внешнее поведение этого тела и человека, непрестанно понимаемое в принадлежащей ему внутренности, протекало сообразно ожиданию и возбуждает всё новые ожидания, которые подтверждаются. Что же касается внутренности, то она не входит в рамки воспринимаемо самоданного и в качестве требуемого, хотя она и требуется как соприсутствие, как сопринадлежное, связанное в сосуществовании с телом. В этом своеобразие вчувствования. Моя телесность как внешне являющееся постоянно связана с импрессиональной внутренностью (ассоциативно-апперцептивно); именно то, что чужая телесная внешность принадлежит к тому же феноменальному типу, что и внешность моего тела, делает так, что соответствующая внутренность «требуется» совместно, интенционально полагается вместе. Но не всякое такое совместное требование имеет характер совместного требования в смысле воспринимаемости.

Нельзя ли здесь указать на то, что воспоминания содержат совместные требования, отсылающие к предшествующим воспоминаниям и к последующим воспоминаниям? Здесь требования относятся к тому, что было мной воспринято. При вчувствовании — к соприсутствующему. Во внешнем опыте вещей у нас тоже есть совместные требования, относящиеся к соприсутствующему: объективно соприсутствующее, невоспринятое, воспринимаемо — будучи воспринимаемым в будущем или уже быв воспринятым ранее таким же образом, если оно осталось неизменным. Но каково оно теперь, для меня в теперь не воспринимаемо. Воспринимаемое ведь с самого начала есть нечто достижимое в процессе, а значит, достижимое

позже. Остаётся, таким образом, лишь различие в том, что та же самая внешняя реальность воспринимаема в «Другой» объективной временной фазе своего существования, и что её требование соприсутствия с теми и этими определениями настоящего принципиально мыслимо только как требуемое в форме репрезентации и подлежащее мотивации, причём к этому относится и гипотетическая мотивация: «если бы я так и так произвольно двигался или etc., то я должен был бы иметь это же самое определение настоящего данным и импрессионально данным, которое я теперь репрезентировал», — гипотетическая мысль, которая, однако, сама осуществляется в формах репрезентации. Но соприсутствуемая чужая внутренняя жизнь не мыслима как такая, которая когда-либо могла бы быть дана (и тогда, конечно, как моя) и которая когда-либо могла бы быть дана (как моя в восприятии).

В сущности, вчувствования и осуществляющейся в нём конституции чужой человечности лежит то, что это именно аналогические требования, мотивированные в моей внутренности, но направленные на аналог моей внутренности, который не может и никогда не мог лежать в рамках моей. То, что лежит в моей, необходимо дано импрессионально или дано в воспоминании как прошлое или как будущее, в последнем случае — как грядущее через импрессию. В моей внутренности может ещё завязываться многообразная связь, многообразное ещё может быть возможно между телесно являющимся и собственным духовным, но во всяком случае всё собственно духовное, а именно «сознание», внутренне опытно (т. е. импрессионально и в воспоминании) дано как моё, как то, что я делаю, что меня аффицирует etc., только я ещё не знаю, что эмпирически «принадлежит вместе». Так, телесный феномен может уже быть для ребёнка, но он ещё ничего не знает о том, что вследствие еды той или иной пищи он расстроил себе желудок etc. К этому затем присоединяется многое, что становится известным лишь через перенимание чужих опытов и чужого знания и сообразно смыслу этого знания есть индекс для мотивированных возможностей опытов, которых это Я действительно никогда не совершало. Однако подобное апперцептивное и мыслительное перенимание следует пока оставить вне игры.

Итак, подлежащие установлению связи, как и уже установленные, относятся к собственному актуальному потоку сознания и к собственному телу не как к произвольной вещи, а как к этому телу в тех своеобразных способах данности, которые мы назвали телом во внутренней установке. Таким образом, «моё тело» для меня есть своеобразное, совершенно особое субъективно-объективное образование, не вещь, как другая вещь, не нечто в себе (в смысле наглядного «в себе», наглядной пространственной вещи, уже чисто как солипсистски конституированное в себе), а единство, хотя и аналогичное вещи в остальном, но в способах явления, которые оно допускает как моё тело, выделенное и строго ограниченное. Это единство несёт в себе, в особой и присоединяющейся объективации, которую требует полное приравнивание тела к другим вещам в связях физической каузальности, физическую телесную вещь: то, что, следовательно, с самого начала не конституировано вместе с данностью тела. В учении о конституции это должно быть тщательно проведено.

Так, следовательно, всякое чужое тело как данное во внешности и тем самым как данное после первого рождения должно быть сначала переведено в качестве внешней вещи, должно испытать второе рождение в постижении как тело, как тело, конституированное во внутренности и несущее с собой целую внутренность сознания и Я, восполняющееся этим до животного и человеческого существа. Каждому телу соответствует отдельная личность, уникальное сознание и поток переживаний. Каждый человек воспринимает мир по-своему, и каждый принадлежит к этому миру.

Следует ещё заметить: что касается физических вещей, простых тел уже в созерцании внешней апперцепции вещи, то для конституции, для пра-образования апперцепции каждая [вещь] равна каждой «Другой», т. е. каждая вещь могла бы — поскольку в познающем Я одна всё же должна быть конституирована как первая — быть апперцепирована первой. Когда

апперцепция этой вещи приобретена, то каждая [апперцепция] «Другой» вещи совершалась в аналогическом перенесении.

Но для апперцепции тела дело обстоит иначе. Изначальная данность тела может быть изначальной данностью только моего, а не какого-либо «Другого» тела. Апперцепция «моё тело» есть пра-сущностно первая, и она — единственная полностью оригинальная. Лишь когда я конституировал своё тело, я могу апперцепировать всякое другое тело как таковое, и эта апперцепция принципиально имеет опосредованный характер; сопоставляя чужому телу соприсутствие того же тела во внутренней установке, она требует для этого уже того, чтобы я предварительно апперцепировал своё тело. Каждый, следовательно, имеет обратную отсылку к моему телу, как соответственно каждое другое Я и его внутренняя жизнь имеет обратную отсылку к моему собственному как единственному, которое мне в действительнейшем и последнем смысле дано в оригинале. Чужое мне хотя и дано в известной оригинальности, а именно поскольку я оригинально дал чужое тело-плоть и вчувствующее соприсутствие создаёт своеобразную апперцепцию, благодаря чему нечто такое, как человек, приходит к той единственной данности, к которой он принципиально может прийти. Но по сущностному закону я, который себе самому дан не оригинально как человек, а как-то Я-есмь, которое своё тело имеет удивительным собственным образом как своеобразно функционирующий центр своего окружающего мира, — я, поскольку я уже полагал Других как людей, <приведён к тому>, чтобы понимать и себя как человека, а именно под тем аспектом, который **Другие** должны иметь от меня. И здесь нужно ещё тщательнее создать конститутивную ясность.

Конституция телесной вещи есть конституция реальности. Она конституируется как интенциональное единство аспектов. Но эти последние могут конституироваться лишь через ассоциативно возникшие интенции ожидания, которые стоят под «если и так» и как таковые находят своё исполнение в имманентных данных восприятия одного и того же потока Я, — но предварительное исполнение, поскольку в сущности этих непрерывных рядов ожидания, принадлежащих к конституции аспектов или всесторонних фантомов, предуказана бесконечная импликация интенции. Идеально сначала конституированное реальное есть солипсистское, и оно вообще целиком основано на правилах солипсистского потока сознания. Интерсубъективно реальное, объективность для «каждого» субъекта конституируется через вчувствование.

Конституция animal, человека — снова конституция реальности, причём для идеально первой конституции значимо, что собственное тело solus ipse и его материальное окружение конституированы именно солипсистским образом. Каждое, следовательно, как простое правило имманентных связей в солипсистском потоке сознания. Теперь среди этих солипсистских вещей выступает «чужое тело» и вместе с ним совершенно новая трансцендентность. Прежние трансцендентности дают интенциональные единства многообразий, которые целиком впадают в «мой» поток сознания, и хотя эти единства сами не были переживаниями сознания, они всё же принадлежали имманентным многообразиям и сами были лишь смысловыми единствами с правилом разумной значимости. В этом смысле мы можем сказать, что этот солипсистский мир был всё же лишь «имманентным» миром. Он не выводил за пределы меня, он был моим как моё смысловое образование, полагаемое мной в моих явлениях сообразно их имманентно единому смыслу и разумно удостоверяемое и подлежащее удостоверению.

Вчувствование создаёт первую истинную трансцендентность (трансцендентность, следовательно, в своеобразном смысле). Ибо на имманентно учреждённом мире реальностей и среди них на теле типа «чужое тело» основывается теперь новообразованная реальность, которая в качестве верхнего слоя <содержит> сополагание второго тела (в специфической конституции тела, как я имею своё тело во внутреннем аспекте, т. е. своё пра-тело) со вторым ориентированным миром явления (мир во внутреннем аспекте) и явлением того же мира, который давался мне солипсистски, и со вторыми конститутивными многообразиями, вторым Я и содержаниями Я в действии и страдании etc.

Здесь сополагается второй поток сознания, не как простое смыслообразование моего потока, а как лишь индицированный через его смыслообразование и правополагание, и во втором — солипсистски конституированный мир, в индицированной мне конституции, которая идентифицируется и сообразно конституированному смыслу, сообразно смыслу самой индикации должна идентифицироваться с миром, конституированным «во мне».

Здесь сознание впервые действительно выходит за свои пределы, и выходящее за пределы данное есть чужое Я и сознание Я. С ним тогда дано, что всякая закономерная конституция «субстанций», вещных реальностей в моей солипсистской сфере одновременно даёт правило для конституции совпадающих, идентичных субстанций во вчувствованной сфере и наоборот, так что упорядоченное многообразие в «нормальном» случае есть точно то же самое, и что, когда я вживаюсь в «Другого», я нахожу «то же самое», что он находит, когда вживается в меня.

Вопрос здесь, конечно, в том, каков источник мотивации для идентифицирования. Но, пожалуй, чужое тело, которое для меня есть внешнее тело, данное в моём вещном мире, для «Другого» есть единственно ему данное и мной вчувствованное пра-тело, причём это пра-тело есть центр ориентированного окружающего мира, который как вчувствованный внутренний аспект есть и для меня данное в моей ориентации внешнее окружение внешнего чужого тела. Это коренится в более близком способе, каким вчувствование приобретает своё смысловое содержание в отношении к моему телу и моим внутренним аспектам — от «я двигаюсь туда и сюда», к произвольной пространственной точке, мысленно переношусь в произвольное место, и к каждому принадлежит собственный мировой аспект, собственный аспект мира.

Чужое тело не может быть понято как тело, оно не может приобрести своё пра-явление, без того чтобы я не понимал его как тело, которое именно там находится и которое «изнутри видимое» выглядит так похоже на то, как внутренне выглядело бы моё тело при подходящем движении туда, и к этому выглядыванию оттуда принадлежит окружающий мир оттуда, который через чужое тело таким образом индицирован, как и через моё тело как оттуда воспринимающе функционирующее.

Это нужно ещё заново обдумать и совершенно тщательно выставить весь систематический порядок мотиваций и необходимое образование единства смысла, к которому имею доступ я и «Другой». Но я не могу иметь «Другого» субъекта раньше, чем у меня есть другое тело, а его я могу иметь только в акте, который постигает чужое Я как живущее с этим телом, так взирающее и так окружённое этими вещами, в одном. Здесь вряд ли можно найти ступени. Можно лишь сказать, что по направлению взгляда первое есть внутреннее тело с ориентированным миром (мировой аспект оттуда), и это именно «опытно познанное», «усмотренное», сопрезентирующее, следовательно, Я и жизнь Я, которое, однако, впервые постигнуто через рефлексию, рефлексию «в» этой вчувствующей репрезентации.

Итак, дело не так, что я сначала солипсистски конституирую свои вещи и свой мир, затем вчувствующим образом постигаю другое Я, которое для себя постигается как солипсистски конституирующее свой мир, и что затем только идентифицируется то и другое конституированное единство, — напротив, моё смысловое единство в силу того, что индицированное чужое многообразие не отделено от моего, eo ipso есть то же самое, что и его вчувствованное. Лишь когда я рассматриваю «Другого» как конституирующее Я для себя, я нахожу смысловое образование как конституированное им и причисляю его к нему и его имманенции.

# 2. ПЕРСОНАЛЬНОЕ Я И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ.

**ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА И ОПРЕДЕЛЁННОСТИ В ГЕНЕЗИСЕ: КАК МОЖЕТ МОНАДИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ БЫТЬ ОДНОЗНАЧНО ОПРЕДЕЛЁН И ПОЗНАВАЕМ?** (Санкт-Марген, 1920 или 1921)

<Содержание:> Монада как единство генезиса, время-наполняющее единство, в котором через наполнения времени проходит связь необходимости — как единство развития. Единство монадического Я. Вопрос об определимости монадической субъективности; «достаточное основание», почему индивид в этом становлении-в-будущее становится так, а не иначе = особый способ познания для монадического индивида. Определимость и свобода Я, индивидуальность. Рациональные и иррациональные регуляции. Персональное Я как принцип понятности. Персональное Я и индивидуальность. Внутреннее и внешнее обнаружение индивидуальности (в противоположность ассоциативно-индуктивному познанию). Проблемы определимости личности, происхождения персональности etc. Свобода личности. Сущностное различие индивидуального своеобразия нескольких Я. Индивидуальный закон каждой монады.

С. 26: Я как Я-полюс в противоположность предметному полюсу. Я как функциональный центр.

Возможное преобразование моей субъективности через изменения переживания, которые не меняют меня как функциональное Я, и возможности изменения этого Я; его сохранение (сохранение индивидуальности). Проблема двойника.

Тот факт, что нечто есть, предписывает каждый раз некоторую область совместной возможности, всё то, что может быть или не быть вместе с [этим] существованием.

Каждое индивидуальное сущее необходимо есть конкретный индивид или несамостоятельный момент, составная часть, свойство индивида. Каждый конкретный индивид длится во времени и есть то, что он есть, непрестанно становясь переходящим от присутствия к присутствию. Он имеет своё непрерывное, от присутствия к всё новому присутствию переходящее состояние-бытие, и как простирающаяся через длительность времени непрерывная последовательность состояний он имеет свою состояний-временную сущность, наполненную его состояниями конкретную длительность.

Мы можем временно делить конкретно наполненную длительность и таким образом в известном смысле раздроблять её. Но этим не сказано, что эти куски времени могут рассматриваться как конкретные индивиды, или что мыслимо, будто они были наполненными длительностями самостоятельных конкретных индивидов.

Возьмём субъект (конкретную монаду), тогда у неё единство бытия в становлении означает единство развития (генезис в особом смысле), и здесь ясно, что содержание более позднего куска времени и каждой временной фазы на её месте длительности немыслимо без более ранних. Апперцепция, которая начинается в некотором месте, именно в этом и ни в каком другом месте мотивирована и носит в себе самой неотделимую печать генезиса.

Иначе обстоит дело с гилетическими данными (не для их апперцептивной функции). Так же и физическая вещь в отношении её в строгом смысле перцептивной вещной полноты длительности в объективном времени. Чисто зримая вещь сама по себе не отсылает в своём содержании к более раннему, к своей истории. С «Другой» стороны, физическая вещь сама как реальная с реальными свойствами указывает ими на действительные или возможные другие вещи, эти свойства каузальны.

Теперь мы можем рассматривать каждый индивид в отношении его наполненной временной длительности и равным образом каждый кусок такой длительности и вообще спраши-

вать, каковы априорные условия, делающие возможной наполненную временную длительность. Например, невозможно бесконечно много разрывов. Здесь, следовательно, нет абсолютно несвязанного произвола в наполнении времени. Этим условиям, следовательно, должен удовлетворять каждый индивид и каждый наполненный кусок времени его длительности для себя.

Кроме того, есть сущностные законы совершенно иного рода, которые сверх этих законов наполнения времени регулируют индивидуальное становление и связи между более ранним и более поздним в наполненной длительности: как это уже стало заметным выше. Например, сущностные законы монадического генезиса. Равным образом каузальные законы для вещей, а именно так понятые: если бы мы имели индивидуальную сущность физической вещи, это значит, мы имели бы её физические свойства и её respective физические состояния как состояния этих свойств. Т. е. мы имели бы в каузальных законах в отношении к состояниям всю систему возможной каузальности вещи в отношении к возможным другим вещам, независимо от «обстоятельств», данных вместе с состояниями, т. е. от противоположных вещей, определяющих нынешнюю актуальную каузальность. К «сущности» вещи принадлежит быть точкой отношения таких реальных возможностей. Но, конечно, эта «сущность» не дана вместе с отдельной вещью и тем, что лежит от неё в самой наполненной временной длительности. Это, следовательно, совершенно иное положение дел. Вещь сама по себе, согласно тому, что она в себе содержит как возможное наглядное, т. е. как сущность, как родовое, специфически, не имеет ничего от «каузальности», сущностно требуемой распределёнными во времени сущностными содержаниями, никаких необходимостей, идущих от более раннего к более позднему. Где такие необходимости связывают куски вещи друг с другом, там ведь опять-таки нет сущностной связи, которая могла бы нести с собой обусловленность. Каузальная связь не есть рациональная связь, каузальная необходимость не есть усматриваемая: давно известное наблюдение.

Но в монаде у нас есть время-наполняющее единство, в котором через все наполнения времени проходит связь необходимости как связь генезиса. Спрашивается, как далеко она простирается и является ли и может ли быть однозначной необходимость определения будущего сущностного содержания через более раннее, сплетённое с сущностными отношениями сосуществования несамостоятельных сущностных содержаний каждого временного пункта.

К каждой монаде принадлежит единство Я, простирающаяся через всю временную длительность идентичность Я со всем Я-свойственным, далее Я-чуждое и всё же «субъективное», необходимая Я-чуждая область монады. Итак, простирающаяся через имманентное время область гилетических предметов и, возможно, область трансцендентно полагаемых предметов, являющаяся в таких имманентных предметах. Прошедшая гиле в монаде не предписывает будущей никаких сущностных необходимостей прихода в её определённости. Гиле приходит случайно, она стоит лишь под всеобщими сущностными законами непрерывного наполнения времени. Вся развивающаяся в самой монаде предуказывающая ожидание, имеющая своё правополагание, правомерна лишь как презумптивная и имеет сущностно горизонт возможного неприхождения.

Как же, следовательно, монадический субъект, взятый в полной конкреции, в сущностно необходимых коррелятивных составах Я-свойственного и Я-чуждого окружения может быть однозначно определён и в своей полной определённости познаваем?

Итак, поскольку «внутреннее» или «собственная сущность» индивида, всё то, что от него может быть наглядно дано и специфицировано, может быть схвачено эйдетически, мы должны сказать: ни одному индивиду его сущность не предписывает рационально, в эйдетической необходимости, его будущее становление, будущие сущностные составы в полной определённости однозначно, и вопрос в том, предписывает ли она вообще в этом отношении, для будущего, что-либо.

Сначала требуется исследование, может ли монадический индивид прекратиться или предписано сущностными основаниями внутренней сущности будущее становление, продолжение-становления in infinitum и бытие в продолжении-становлении; как и вопрос, может ли монада начаться. Для вещного индивида с самого начала очевидно, что его внутренняя сущность (т. е. континуум его мгновенных фантомов или его растянутый во времени фантом) не может для будущего от какого-либо настоящего или прошлого сущностно предписывать что-либо. Во всяком случае, и для монадического индивида несомненно, что будущее от прошлого не определено однозначно по содержанию. Сущностные законы, которые регулируют всякое сосуществование, а именно в каждом мгновении, с самого начала таковы, что оставляют последние различия сосуществующего взаимно открытыми.

**Достаточное основание.**

Но разве не должно быть достаточного основания для того, чтобы индивид, который как таковой есть в становлении, в этом становлении-в-будущее становился именно так, а не иначе; и разве это достаточное основание не должно, следовательно, заранее позволять познавать будущее от всякого прошлого? Вопрос о достаточном основании относят и к началу. Индивид вступает в существование, и будь он индивидом без начала, всё равно оставалось бы — как в отношении **Почему** начала, так и в отношении бесконечного факта, что именно эта наполненная длительность до сих пор протекла и в будущем будет протекать именно так, а не иначе — требование достаточного основания. Но тогда достаточное основание есть коррелятивное выражение для способа познания, в котором неопределённая всеобщность, необходимо присущая всякому сущностному познанию единичного, дополняется так, что единичное детерминируется до индивида, или для способа познания, специфически свойственного индивиду как индивиду, способа познания, в котором индивидуирующее приходит к данности и к определению. И притом во всяком отношении, следовательно, полностью индивидуирующее. Индивид необходимо дан как сущее в становлении, и в этом опять-таки необходимо лежит, что он дан в уже наполненной протяжённости длительности, будь она «ещё такой малой». Далее, что он дан с открытым, в некотором сущностном стиле (сообразно прошлому) предуказанным горизонтом будущего, определённое исполнение которого ещё предстоит и должно осуществиться в определяющем восприятии. Возможно, прекращение становления входит сюда же как открытая возможность, но тезис идёт в этом направлении при всей неопределённости содержания и возможного прекращения. И что одна из этих возможностей «должна прийти», хотя я, познающий, не знаю из сущностных оснований какая, поскольку они могут лишь предуказывать сущностный стиль, — это абсолютно достоверно. Итак, идея неопределённого, но достоверного грядущего и в себе замкнутого, в отношении всего времени его бытия определённого, но неизвестного индивида принадлежит к смыслу индивидуального опыта. Но сказано ли этим, что, если индивид есть, он должен быть заранее, во время своего становления, познаваем во всей своей длительности, прежде чем он стал готовым? И что он, — что принадлежит к «Другой» линии, — должен быть познаваем как сущий в себе в противоположность случайному для него действительному опыту?

Обращение к познанию неизбежно. Каждый индивид всё же отсылает нас назад к настоящему, прошлому, будущему, он необходимо есть настоящее etc. И что определяет настоящее, как не субъективность. Субъект есть сущий в становлении и конституирует в себе своё собственное присутствие, своё собственное прошлое и заранее как горизонт направленно открытое будущее. И лишь поскольку он конституирует в себе присутствие и находит в себе себя самого как присутствующего (с присутствовавшим прошлым), он может иметь другое настоящее, прошлое и будущее, данные как от него и получающие от его присутствия изначальный смысл.

Первое — во всяком случае, сущностный анализ субъекта как «монады», конкретной сущности монады вообще, по всем её специфически я-свойственным и я-чуждым структурам

и по возможным формам, в которых монадическая всеобщность по чистой возможности может типически специфицироваться.

Теперь можно было бы сказать: может ли вообще монада иметь однозначно определённый жизненный путь, не исключён ли он уже сущностно? К монаде ведь принадлежит свободное Я, и оно ведь имеет именно свободу думать то или это, извлекать ту или иную репродукцию и т. п. Но с такими свободными деятельностями в монаде появляются новые переживания, которые соопределяют дальнейший жизненный путь.

Однако приходят ли такие свободные акты немотивированно, из ничего? И не есть ли уже «индивидуальность» закон, регулирующий свободные акты? Я, который есмь и как я, а не «Другой», решаюсь в данном случае так, а не иначе, и я с моими изначальными задатками, способностями имею эту мысль и изобретаю этот ход мысли и при других задатках не мог бы его изобрести. Несомненно, но это говорит лишь, что есть принципы регуляции, а именно иррациональные, не сущностно-априорные принципы. Конечно, здесь потребуют различения, здесь иррациональное и не-сущностно-априорное были отождествлены. Изначальные задатки можно назвать иррациональными. Но как обстоит дело с центральным Я (как личностью) персональных актов? Здесь можно было бы сказать: это Я есть принцип понятности, следовательно, рациональности. Акты, поскольку они проистекают из Я и, проистекая из него, усматриваются, понятны и познаются как определённые, как в своей определённости необходимо совершённые: этим Я. Правда, обманываются относительно себя, как и относительно Других. Но лишь потому, что не выявили действительное положение мотивации и не сделали его полностью наглядным, и каждый мотив в его происхождении из Я. Где это делают, где я, например, живо вживаюсь в положение, будь то даже возможное в фантазии, даю себе как Я quasi мотивироваться, там я могу видеть, что моё решение было бы твёрдо определено, что я как Я поступил бы так и должен был бы поступить.

**Персональное Я, персональная индивидуальность.**

Но могу ли я там сказать, что моё Я дано мне как «сущность» и я познаю сущностную связь с решением, следовательно, рациональную необходимость, основанную в специфической сущности?! Об этом, конечно, нет речи. Конечно, есть различие: сужу ли я о себе или о Другом «эмпирически», ожидаю ли я извне, индуктивно, поведения Я и даже устанавливаю общие правила (так как он часто был ненадёжен, он будет им и впредь etc.), или сужу изнутри, вживаясь в действие Я. Но спрашивается, что это за Я, постигаемое лишь в вживании в актуальное cogito и в связь лежащих позади (ставших привычными) позиций и мотивационные связи, что я, собственно, нахожу как идентично проходящую через всё личность Я.

Что означает внутреннее преобразование Я, обращение etc.? До обращения я с внутренней очевидностью говорю: я поступил бы в таком положении так, или в грядущем положении (предполагая, что оно действительно то и положение как положение мотивации не меняется) я поступлю так. Но после обращения это не значимо, и я не сказал бы этого больше.

Я как личность не есть мгновенная составная часть «ego» акта, а Я, которое совершило все свои прежние акты и в этих актах постольку показывает свою манеру давать себя мотивировать; для этого Я каждая его мотивация в respective мотивационных сплетениях есть нечто не случайное и непонятное, как вступление ощущения цвета, а необходимое и «понятное». Соответствующая мотивация однозначна, но всё же не сущностно однозначна для этого Я.

Личность как «индивидуальность» субъективности, монады соотнесена со сферой специфической активности в форме ego cogito. В многообразии этого cogito развёртывается, развивается и меняется (возможно, обращается) одно и то же ego как индивидуальность. Это единство, которое, развивая из себя акты Я или, вернее, деятельно совершая их из себя, при этом собственным образом конституирует себя и для себя самой, так что оно может познать себя как индивидуальную личность в таких же свободных актах (актах, позициях) как единый субстрат персональных черт характера. По отношению к ним акты суть преходящие персональные спо-

собы поведения, в которых персональная индивидуальность в действительности или воображении, действуя или совершив, мгновенно себя обнаруживает. Я говорю «мгновенно», потому что она есть, даже когда не обнаруживает себя (как во сне), и потому что она могла бы столь же хорошо обнаружить себя в других актах, будь то действительных будущих или возможных. Это действительное обнаружение, когда Я вфантазирует себя в положения и в фантазии затем, занимая позицию, решается: хотя акт есть акт фантазии (например, позиция любви к ближнему не есть действительное её осуществление). Персональное Я как индивидуальность есть нечто идентичное всей многообразности действительных или возможных, для него действительных, для него возможных позиций, и эта совокупность для этого Я есть твёрдо определённая и в отдельных способах поведения «внутренне» себя обнаруживающая. Здесь вопрос в том, что делало бы полное обнаружение, возможно ли оно и как; действительно ли и как личность для себя самой так конституирована и как она есть, так строго ограничена, что для всех возможных обстоятельств решения предуказала решение единообразно определённым образом и может быть в этом уверена.

Снова проблема: что может совершить вчувствование, может ли оно действительно постичь индивидуальность «Другого» и постичь так, как она сама может это сделать, если она, как предполагается, может.

В противоположность внутреннему обнаружению стоит внешнее, ассоциативно-индуктивное. В рамках многообразия переживаний личности, в её субъективной сфере переживаний господствует ассоциация, и поскольку также проистёкшие из Я акты вместе с их мотивациями выступают в потоке переживаний как переживания, имеющие свои внешние аналогии, они тоже подчинены законам ассоциации, и обосновываются ожидания подобного как наступающего при подобных обстоятельствах. Так я могу заранее для себя, не вживаясь в положение мотивации как Я, который должен там решиться, ожидать, как только мне всплывает картина ситуации (в чистой пассивности), что наступит «принадлежащее» поведение. Эта ассоциативная антиципация не есть собственное обнаружение индивидуальности, а в лучшем случае антиципация для возможно подлежащего установлению обнаружения. В действительной репрезентации положения мотивации и подобного, в котором я решился на а, может обнаружиться, что я как этот индивид и именно после того, как я так решился, должен теперь решиться иначе и решился бы. «Разочарование» ожидания было бы здесь не случайным, как при ожидании завершения начатой мелодии, а имеет «внутренние» основания. Здесь, следовательно, есть «ожидание» (пред-достоверность будущего поведения без предварительного и затем совсем иначе воздействующего решения), которое не есть внешне-индуктивное ожидание (ассоциация в обычном смысле), а внутренне мотивированная, из индивидуальности Я происходящая пред-достоверность.

Индивидуальность показывает себя в том, что она любит и ненавидит, не в чувственном чувстве удовольствия или боли, в том, что она более или менее ценит и как при этом выше ценит или, ценя, отодвигает назад (оценивает, в оценке предпочитает), но затем: что она практически деятельно ставит себе целью, что она «охотнее хочет», следовательно, практически предпочитает. В пассивном влечении ничего не показывает себя от индивидуальности, как и не в чувственном чувстве удовольствия или боли. Влечению противостоит практическая позиция; и влеченческая реализация, чисто пассивная, не есть обнаружение личности, но уступка со стороны Я чувственной пассивности влечения (habitus уступчивости) или активное противление ей, лучше, оказание сопротивления.

Индивидуальность обнаруживает себя не в пассивной доксе, в которой чувственное данное, например, в перцепции или репродукции стоит как сущее в настоящем или бывшем, не в пассивной игре мнимостей и предположительностей, а в деятельном доксическом обдумывании и решении, в активном мышлении и всех интеллективных деятельностях с их активными позициями Я, которое решается по «основаниям». Я, подлежащее оценке разума, есть персо-

нальное Я, и это указывает нам на сущностные законы нормы, которые обращены ко всем персональным Я как законы меры.

Но здесь нужно сказать предварительно, что, хотя персональное Я есть индивидуальное, «своеобразие», обнаруживающееся в позициях, которое отличает это Я, но мы всё же говорим о личности вообще, об индивиде вообще, подводим личность и под типовые понятия, с «Другой» стороны, имеем и сущностное понятие личности вообще. Ясность о сущности личности вообще может быть, конечно, получена лишь на основе полного прояснения самого сущностно подлежащего выявлению способа конституции персональности.

Персональное Я свободно, оно решается, как оно решается, оно может, однако, решиться и иначе. Это говорит, что оно не пассивное место переживаний, среди которых со-выступают решения и на котором все переживания протекают по твёрдому порядку правил, который можно было бы усмотреть из них самих по сущностным законам и эмпирическим (индуктивным) законам. Конечно, очень трудно сказать здесь правильное. Но, может быть, правильно выразиться так: порядок правил временной последовательности переживаний в имманентном времени, который делал бы возможными твёрдые правила индукции и обосновывал бы твёрдо упорядоченные эмпирические ожидания в самом потоке переживаний, не наличествует. Также и собственная сущность переживаний потока с его сущностными законами не предписывает в отношении актов определённости: как будто, если бы мы мыслили два потока переживаний с одинаково упорядоченными гилетическими данными и прочими изначальными пассивностями (если это совместно возможно), таким же образом образующими ассоциации, — как будто тогда и акты должны были бы быть теми же. Можно ли сказать, что где в потоке переживаний выступает акт, вместо него в том же потоке, каким он был до сих пор, мог бы вступить и несовместимый с ним в себе? Что же такое Я, персональная индивидуальность, за принцип?

Что значимо сущностно-законно, то значимо для случайного в силу его «сущности», т. е. в силу того, что это вот-данное можно возвысить в сферу чистых возможностей и там для такого-то вообще значимо то и то. Если я удерживаю это вот-данное и пытаюсь понять его определение как возможность, то рядом с ним я имею все другие единичности сущности как равноправные возможности. Если я беру индивидуальное красное и мыслю для будущего какую-либо возможность, то это какая-то из совокупности возможных цветов. Если же я мыслю cogito для какого-либо теперь, для ближайшего будущего, полагаемое в потоке переживаний с его Я, то я имею, правда, по общей сущности все другие cogito (и исключающие) того же специфического смысла равно возможными, следовательно, никаким сущностным законом не закреплено определённое, как в случае цвета, но заранее этим Я (как оно теперь есть) выделено одно из этих возможных (как то, чем оно должно стать в полагаемом положении), и как его собственное. И не в манере эмпирического ожидания. Это нужно было бы прекраснее выполнить.

Итак, что я имею в виду, это то, что в потоке переживаний каждое решение как происходящее из Я этого потока (и Я, каково оно в развитии теперь) вступает не как простой факт, в том числе не индуктивный, который мог бы с тем же успехом вступить иначе, с «Другой» стороны, не вступает из общих сущностных оснований, следовательно, из законов, которые над-индивидуально регулируют совокупности чистых возможностей; но из простой возможности решение определено, «a priori» в новом, своеобразном смысле. Cogito, которое в данной связи рассматривается как возможность, уже в возможности решено, и действительное решение есть усмотрительно единственно возможное и было бы уже при рассмотрении простой возможности, следовательно, в фантазийном рассмотрении, усмотрительно решаемо. Каждый акт в потоке переживаний, в определённой субъективности (монаде) имеет свою необходимость из чистой возможности, и Я, которое в этом потоке есть идентичное, имеет, как мы можем также сказать, свою индивидуальность (индивидуальное своеобразие) в этом и не может быть идентичным ни с каким Я других потоков в этом индивидуальном своеобразии. Только если мы берём Я как это Я этого потока (в этом теперь), a priori каждое возможное решение для

каждого выступающего в потоке положения заранее определено, и для этого Я поэтому каждое действительное решение определено как однозначно необходимое. Я имеет своё своеобразие не в смысле единичности обособления конкретной специфической сущности; как будто тогда, как это иначе должно было бы быть, многие Я этой специфической сущности были бы возможны и как будто эта [сущность] обособлялась бы только в единстве с сущностями, которые иначе в потоке претерпевают обособление.

Я не имеет общей содержательной особенности; оно в отношении такой совершенно пусто. Оно есть лишь ego cogito, которое даёт всё содержание, и отнесено к потоку переживаний, по отношению к которому оно тоже несамостоятельно, как и наоборот. С «Другой» стороны, оно имеет особенность в своей свободе. Что для Я вообще (пустая всеобщность, которая в специфицируемом не показывает различий) возможно, то различно, но для каждого Я в данном случае возможно только одно, и это для него, следовательно, необходимо. Есть, таким образом, для каждого Я свои необходимости, и необходимости не внешнего определения через навязанные внешние правила (эмпирически познаваемые правила), а внутренние необходимости, усматриваемые, как «априорные» возможности, определяющие действительности.

Можно было бы сказать, Я cogito совершенно пусто по содержательной, специфической сущности, хотя и сравнимо с другим Я, но в этом сравнении есть пустая форма, «индивидуированная» только потоком: в смысле единичности. От этой индивидуации единичности, которую претерпевает общая «форма» Я, в своей всеобщности специфически одинаковая для всех монад, и все отдельные акты-переживания, мы отличаем индивидуальное своеобразие, состоящее в принадлежащей каждому обособлению формы Я в каждом теперь определённой совокупности возможных актов, которые для отдельного Я как Я индивидуально определённого потока переживаний и в данный момент однозначным образом «a priori» предуказаны, и в единственным образом принадлежащем этому Я и этому монадическому единству способе. А именно в этом потоке, в этой монаде каждый акт в отношении к своим в данный момент, актуальное теперь, осознанным или неосознанным предпосылкам однозначно необходим, a priori — т. е., прежде чем respective акт конкретно совершится, мыслимо, наглядно представимо многообразие возможных актов (позиций), и для этого Я самого (в этой монаде самой). Но уже в этом наглядном представлении (свободной фикции) единственная позиция предуказана как необходимая для этого Я в этой монаде в этой связи для актуального теперь и дана для этого Я самого как усмотрительно необходимая. Я, который есмь (как тот, следовательно, кем я был, я как Я этого потока переживаний, который до сих пор был сущим, но теперь погребён в тёмной неразвитой габитуальности), могу только это одно (теперь) и должен это одно. Я имею перед собой определённое «я хочу» = «я буду» как индивидуальную необходимость. Я могу фиктивно представлять себе многообразное и так многообразно мыслить свою будущую жизнь и действие, но для каждой такой возможности я могу познать, есть ли она возможность для меня (если я construiere свою жизнь от настоящего до произвольного будущего совершенно конкретно как мою жизнь, с учётом моей до сих пор протекшей жизни), или возможность, которая перефантазирует меня в другое Я и в другую монаду, каковые несовместимы со мной, каков я есмь. Если я удерживаю себя как Я, каков я есмь, то уже в фантазии и в полагании фантазированного cogito как продолжения моей конкретной деятельной жизни (действительной до сих пор или уже конкретно продолженной, представляемой как моя) обнаруживается, могу ли я, «интуитивно» действительно выполняя полагание, его именно выполнить; и не каждое, а только одно могу я выполнить — в возможности.

Если я рассматриваю своё прошлое, проникаю репродуцируя в его тёмное царство, я могу мыслить его и многообразно иначе, чем оно было действительно, т. е. в воспоминании. И так каждый прошедший акт на своём месте однозначно определён в своей действительной бывшести по отношению к возможностям, которые, если бы мы захотели полагать их как дей-

ствительности, означали бы, что мы теряем нашу действительную монаду и полагаем несовместимую с ней другую, с другим Я, конечно.

В этом отношении с актами дело не иначе, чем с гилетическими данными, и с прошлым не иначе, чем с будущим, для которого нам нужно лишь одно полагание, чтобы мыслить его как определённо исполненное с жизненным содержанием. Делаем ли мы это, мыслим ли мы вообще какой-либо отрезок времени конкретно наполненным содержанием и полагаемым как сущий, тем самым исключено всякое иное полагание как противоречащее предположенному.

Но, вообще говоря, конкретное содержание, которое протекло, не предписывает грядущему никаких однозначных необходимостей, лишь эмпирические антиципации может оно, если было регулярным, нести с собой для познающего и сообразно этому обнаружиться в индуктивном познании как эмпирически регулярно продолжающееся, стоящее под эмпирическими законами, на основе норм индукции подтверждаясь в опыте как таковое. Но монада не есть произвольная связь во времени, хотя она для себя самой (и через вчувствование, возможно, для Других) дана как временно сущее и непрерывно наполняющее временной ряд в отношении всех своих «переживаний». В отношении гилетических составов этого временного ряда, в отношении составов Я-чуждо данного как окружение, новой ситуации нет. Но в отношении Я и Я-свойственного. Помимо эмпирических регуляций, которые касаются и актов как событий имманентного времени, поскольку, если они выступали в ходе переживаний в упорядоченных последовательностях сходства, их соответственно можно ожидать снова, они имеют свой собственный закон, и притом индивидуальный: то, что мешает двум монадам быть совершенно одинаковыми, хотя они по своим гилетическим составам, по тому вообще, что изначально пассивно принадлежит сфере субъективности, вполне могли бы мыслиться как совершенно одинаковые. Две монады, которые в этом совершенно одинаковы и одинаковы по всем developmental составам пассивности, всё же не могут быть одинаковыми в отношении актов и определённых из актов developmental составов.

Или: монады имеют также всеобщее, специфическую сущность, они имеют, и по всему, что они содержат в моментах, также специфицируемое и обосновывают так по всему, также что касается актов, сущностные законы как законы сущностной всеобщности (общее априори). Монады, с «Другой» стороны, имеют в своём я-есмь принцип, который не включает специфицируемого, не «содержание», которое соединялось бы со всеобщим, что каждое Я имеет общим с каждым, как индивидуальная дифференция: каждое такое содержание есть тогда повторяемое, специфическая дифференция, в конце концов последняя, низшая дифференция, но всё ещё всеобщее.

**Элементарное рассмотрение предметного полюса и Я-полюса, Я как функционального центра.**

Не подобно ли это интенциональному предмету, который как тот же самый «лежит» в многообразных явлениях? Во всех интенциональных переживаниях, в которых «он» есть подразумеваемый, он «тот же самый» и как тот же самый познаваем, и всё же, если мы рассматриваем переживания как временные события, мы можем лишь сказать: каждые два таких переживания, которые выступают в соответствующих связях (например, переживание восприятия и переживание воспоминания, опосредованные некоторой непрерывностью воспоминания, и одновременно все фазы этой непрерывности), суть другие, «одинаковые» в том, что они приводят к явлению Идентичное, в «направлении» на него существует одинаковость; в их сущности такие переживания имеют нечто, что делает их так соединимыми в одинаковости, и всё же Идентичное само не есть в каждом из них одинаковый момент, а именно Идентичное, с «Другой» стороны, не Идентичное индивидуального общего момента, следовательно, идентичность, которую можно было бы мыслить как предельный случай наряду с ещё мыслимой одинаковостью (как когда мы приводим одинаковые части двух целых через изменение одной к совпадению идентичности). Напротив, это совершенно уникальная идентичность, которую

именно только интенциональные переживания могут обнаруживать в отношении подразумеваемого в них. Не «реально» Идентичное, составная часть, обще переживаниям, а интенционально («идеально») Идентичное, полюс, на который одно сознание и другое «направлены» как на полюс идентичности, как то, о чём оно есть сознание.

Предмет есть то же самое и как-то же самое во всех направленных на «него» интенциональных переживаниях пуст, пустая форма, и только как это пустое Идентичное повсюду то же самое, повсюду одинаковое в переживаниях определяющее. Но в одном переживании это пустое нечто подразумевается, как αβγ, в другом как αβγδ..., оно пустое Идентичное, но одновременно меняюще подразумевается, как «носитель» тех и этих «предикатов» (предикабилиев, до понимания), которые сами суть новые, зависимые, несомые идентичности, полюсы атрибутов, принадлежащие носителю. Подразумеваемое X (носитель), как один раз подразумеваемое с теми, «Другой» раз с этими предикатами, в отношении этих способов определения есть различное, и всё же X то же самое (и подразумеваемые атрибуты обозначают для актов новые направленности, зависимые, и вместе с тем меняющиеся одинаковости и различности).

Но сознание и среди него акт-сознание имеет ещё один противочлен. Направленность на предметный полюс есть направленность Я «в» сознании на этот полюс. И это Я тоже есть полюс.

Рассмотрим теперь этот противочлен, Я. Если мы держимся в монадическом потоке, то Я-полюс для всех как угодно направленных актов, направленных на какие X, X... всегда и сонаправленных атрибутивно на какие атрибуты этих носителей, есть идентично тот же самый. Он не есть идентичное «переживание» или момент переживания в «потоке», что было бы бессмысленно; как будто монадический поток, который насквозь есть конституирующее течение, конституция становления и в котором «бытие» есть лишь как через конституированное становление интенционально Идентичное, мог бы когда-либо содержать идентичный кусок в различных отрезках.

Это несравненное своеобразие монадического потока (несравнимое со всеми собственными «потоками», со всеми предметами вообще, которые, в свою очередь, мыслимы лишь как конституированные в монадах), что он есть и может быть только с Я-поляризацией. Сообразно этому каждое «сознание» в монаде (в этом универсуме связного многообразного сознания, которое само есть сознание) может быть только сознанием «того же» Я, абсолютно идентичного Я. Я могу жить в актуальном настоящем и деятельно опытно (всесторонне рассматривая предметы опыта, постигая), относясь, мысля, оценивая, действовать в отношении моего настоящего окружения (как моего интенционального окружения), или рефлектируя делать темой мои субъективные способы данности предметов, мои данные ощущения, способы явления, мои чувства, мои позиции, или блуждать в какое-либо репродуктивное прошлое и в прошлом как бы снова живя, иметь темой прошлое интенциональное, прошлые способы данности, прошлые чувства etc. как бывшие — я нахожу, от прошлого к прошлому так действуя и рассматривая субъективности модуса прошлого, выстраивая в ряд, пробегая, не просто последовательность «настоящих» в модусах прошлого (каждое «моя» жизнь в более ранний момент времени с моим тогдашним интенциональным окружением) как непрерывно меняющуюся последовательность, но я нахожу в каждый момент времени «я был так и так деятелен». Я нахожу все деятельности в этот момент времени как центрированные именно в этой форме cogito в идентичном ego. И я нахожу для континуума временных фаз и их потоков переживаний и актов непрестанно не только одинаковую центрированность, но центрированность в отношении к тому же ego. Я, который теперь есмь, есмь тот же, кем я был, моё противостоящее теперь и каждое противостоящее прошедшей фазы есть моё, этого же Я, противостоящее и не только принадлежащее непрерывному «потоку». Всё центрировано, актуально и потенциально, всё есть для меня, оно есть моя тема, или оно аффицирует меня и замечается попутно, оно аффицирует меня и остаётся незамеченным. Оно есть для меня и «может» аффицировать меня, может быть постигнуто, может стать темой акта etc. Этот идентичный Я-полюс, центр аффек-

ций и акций (также реакций), есть для себя самого, и для него есть, как всё Я-чуждое, так и все «вступившие» аффекции и акции, как нечто, что само снова может аффицировать это же Я. В каждом «вступившем» сознании «лежит» оно как полюс иначе, чем интенциональный предмет соответствующего сознания, предмета, на который идёт направление сознания или в нём направляющегося в нём Я. Ибо требуется второе рефлективное сознание, чтобы постичь полюс как полюс первого, теперь сам ставшего временно-предметно (оптически) конституированным сознания (или, вернее, ставшего аффективным), и тогда полюс в новом сознании становится предметным полюсом, в котором субъектный полюс не предметен.

**И всё же это тот же самый.**

Я живо в жизни Я, в которой оно есть аффиктивно или активно функционирующее Я, и как таковое оно лежит перед полярно противоположной функцией, а именно аффицировать себя и стать темой, как прочее, что может аффицировать и становиться тематическим, оптическим. Эта функция для Я и для всех его аффекций и акций есть в себе вторичное и необходимо последующее, причём смысл этого последования имеет свои трудности и не может означать обычную последовательность во времени и в одной плоскости или линии, так сказать. Всегда нужно различать пра-живой полюс в пра-живом акте (который, будучи сущим, и это значит функционирующим, учреждает настоящее для себя, но сам не означает некоего настоящего, некоего противостоящего теперь) и ставший противостоящим и уже не как живой полюс, который есть для нового, пра-живого полюса: но новый есть всё же тот же самый, абсолютно идентичный полюс в новом пра-живом функционировании. Я есть функциональный центр, который в любое время может быть функциональным центром функции, могущей сделать тематическим то же самое Я, «себя самого», как так и так функционирующий или функционировавший центр, и так есть для себя самого.

Мы имеем, таким образом, идентичное Я, которое, однако, ничего для себя не есть, в себе и для себя, абстрактивно рассмотренное, совершенно пусто по содержанию, в себе и для себя рассмотренное, имеет лишь специфически собственное и всеобщее: быть функциональным центром вообще и здесь, в этом потоке, быть своим функциональным центром вообще.

Функциональный центр есть то, что он есть, в какой-либо функции, пассивной (аффиктивной) или активной, и так Я есть либо и смотря по обстоятельствам как «я страдаю от» (аффицирован), «я ощущаю то», «я испытываю это», «я страдаю в ощущении удовольствия или неудовольствия, пассивно привлекаюсь (стремлюсь), аффицирован стремлением от», с «Другой» стороны, также: «я мыслю, я оцениваю, я имею удовольствие от, радость от, я печален из-за, я желаю, я выделяю, я хочу».

Это до известной степени аналогично тому, как предметный полюс (полюс аффекции, тематический полюс etc.) есть то, что он есть, как носитель, субстрат сменяющихся акциденций, атрибутов — и всё же это совсем иначе: Я-полюс есть то, что он есть, не носитель, не субстрат для аффекции и акции etc., а именно Я, точка вхождения, функциональный центр для аффекций, точка излучения, центр деятельности деятельностей, актов. Он есть «в» своих состояниях (также в своих реактивных состояниях, как в пассивных реализациях) и «в» своих направляющихся актах, направляясь в Я-чуждое, аффицированное.

Этот центр многообразных функций может, следовательно, быть постигнут изначально лишь последующим образом от этого же самого центра в таких же функциях, которые, однако, направлены на Я и тем самым функционально направлены: следовательно, в единстве одного и того же потока переживаний, в котором все функции со-даны с моментом происхождения-из-Я или направленности-в-Я.

Но если Я в своеобразных функциях рассматривает другие возможности данных ощущения, окружающих миров, отнесённых к ним переживаний акции и аффекции, то возникают многообразные видоизменения (в функциях перефантазирования) действительного потока

переживаний, который то же Я может найти как свой действительный, как действительно своё царство субъективности переживания.

Но теперь мы находим здесь две в корне различные возможности видоизменения: 1) Такие видоизменения, сообразно которым область переживательно-субъективного была бы хотя и изменена, в противоречии с действительно моим, без того чтобы идентичность Я как функционального центра была этим нарушена. Так я наверняка ни в малейшей степени не был бы изменён, если бы поверхность, которую я теперь испытываю как красную, была теперь не красной, а зелёной. Равным образом, если бы инстинктивное влечение, которое я теперь переживаю как голод и как влечение вкусить стоящий передо мной плод, отсутствовало и если бы, например, влечение съесть здесь этот кусок дерева было переживанием. 2) В то время как я там в царстве многообразных аффекций могу мыслить изменения, которые не затрагивают моё Я как идентичный полюс, дело обстоит иначе, если я вместо этого мыслю изменёнными активные функции, функции, подлежащие «оценке разума». Но помимо всякого вопроса об их «нормосообразности», как только я захочу равным образом произвольно фиктивно представить их вместе с перефантазированными аффиктивными составами, я вижу себя связанным. Мне становится очевидным, что я могу остаться тем же идентичным Я при произвольных аффиктивных составах, лишь если я буду вести себя определённым образом; как очевидно и то, что, если я удерживаю свои аффиктивные составы как те, которые я действительно имел, я каждый раз мог совершать только те акты, которые я совершил. Если вследствие этих актов возникают аффиктивные составы как пробуждённые мной, то новые и всё, что с ними как наследство прошлого в апперцептивных составах etc. есть в моём габитуальном основании и что может стать переживанием, суть лишь предпосылки для именно тех актов, которые я совершаю. Если я перефантазирую их, я не могу больше сохранить идентичность моего Я. Таким образом, получается, что мы можем мыслить преобразование нашей конкретной монады, которое сохраняет наше индивидуальное Я, и преобразования, которые снимают нашу «индивидуальность», индивидуальность Я. Возможно ли, если мы теперь захотим мыслить различные монадические превращения распределёнными на множество монад как сосуществующее множество, чтобы две монады имели соответственно идентичные аффиктивные составы гилетической и изначально пассивной сферы, — это особый вопрос. Нужно иметь в виду, что не всё аффиктивное уже потому может быть общим, что всё активное само превращается в аффиктивное.

Но для активного теперь вскоре следует высказать один основной тезис.

Однако принципиально нужно ещё сказать предварительно: две сосуществующие монадические единицы не могут иметь то же Я; далее, Я одной монадической единицы не только не идентично с Я «Другой», но каждое Я имеет своё своеобразие, как выше было попытано описать. И в каждом это своеобразие есть однозначно необходимое делание позиции, однозначно необходимый способ при предпосылках аффекции (к которой принадлежит предшествующая акция) решиться так и так.

Перефантазировать это своеобразие — значит перефантазировать Я, и то, что два Я в своеобразии, в однозначной необходимости их акции не могут быть одинаковыми, не есть метафизическое утверждение, а очевидность, данная в вышеописанном перефантазировании моего Я: как только я перефантазирую своё своеобразие и затем, как это тоже возможно, конструирую систематически замкнутое своеобразие как возможное своеобразие, я необходимо имею другое Я, независимо от гилетических etc. составов. Все возможные монады и все возможные Я я имею в моём перефантазировании в индивидуальном совпадении, и там я усматриваю замкнутое своеобразие как принцип «индивидуации», как то, что делает монаду необходимо единственной. Я мог бы иметь другое окружение, которое как моё интенциональное для моих субъективных составов как другое означает изменение. Но не всякое изменение моей субъективности есть изменение моего субъекта Я, если мы под субъективностью понимаем все «субъективно» обозначаемые составы, т. е. те, которые становятся тематическими для психолога

в психологической установке. Итак, другое окружение не означает «Другого» Я, чем каков я есмь. Я мог бы при сохранении моего окружения также фиктивно представить, что я вёл бы себя иначе, чем я веду себя, и быть интуитивно уверенным, что я вёл бы себя так. Но тогда я имею, пожалуй, согласованно возможное перефантазирование моего Я, но я был бы уже не тем, я перефантазировал бы себя в «Другого». И равным образом при произвольно перефантазированном окружении, в которое я могу то вживлять себя в фантазии как Я, каков я действительно есмь, как идентично неизменённое Я, то как превращённое и тогда другое Я.

Вторая монада, можно было бы сказать, не может поэтому индивидуально содержать то же Я, потому что тогда вторая монада имела бы то же функциональное своеобразие; две монады с тем же функциональным своеобразием, однако, немыслимы. Что можно было бы привести, чтобы доказать эту попытку обращения вышепомысленного (ибо выше мы принимали как данное, что две сосуществующие монады не могут содержать то же индивидуальное Я. В этом лежало бы, что без вопроса о «своеобразии» функционального центра можно было бы говорить о неидентичности центров, как в одной монаде до вопроса о своеобразии идентичность считалась данной)?

Несколько монад — это требует сообща конституированного мира. Могут ли в мире, который есть их, несколько людей, если не все люди, расхаживать, имея идентично то же персональное своеобразие, будучи «теми же» Я, только в разных телах? Конечно, каждый имеет свои особые опыты, стоит в других обстоятельствах, имеет поэтому другую габитуальность, другое знание etc. Но все они были бы всё же познаваемы друг для друга как «те же самые». Где мы вырастали бы в приблизительно той же среде, как дети тех же родителей, мы чувствовали бы себя прямо-таки двойниками, душевными двойниками. А в случае одинаковой внешней телесности, которая ведь вполне возможна, прямо-таки двойниками. Мы стояли бы, следовательно, перед проблемой двойника.

Последние поспешные рассуждения лишены принципиальной ясности. Здесь важная задача — резко сформулировать подлинные принципиальные проблемы и феноменологически правильно их подготовить.

Индивидуальное активного поведения Я лежит в однозначности этого поведения для Я, которая существует для каждого Я и всё же не имеет своего основания в том, что каждое Я имеет другие пассивные основания, как мы пытались показать.

# ПРИЛОЖЕНИЕ I. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МОНАДИЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБЩИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ И СОВМЕСТИМОСТЕЙ ПЕРЕЖИВАНИЙ.

СТАТИЧЕСКАЯ И ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
**(Июнь 1921)**

1. Феноменология возможных «феноменов» и феноменальных связей и их конститутивных свершений, которые могут встречаться в монадах вообще.

2. Феноменология монадической индивидуальности, исследование законов, которые присоединяются к законам переживания и устанавливают, что требует индивидуальное единство и замкнутость монады, что необходимо принадлежит индивидуальной монаде как её собственная сущность, какую универсальную форму она необходимо имеет, какие роды элементов или моментов эта форма необходимо в себе заключает и что им в этой форме именно гарантирует единство и замкнутость. Если монада необходимо имеет форму единства становления, единства непрерывного генезиса, то она имеет конкретное строение только из «элементов», которые сами суть единства становления и имеют абстрактное строение по фазам, как и вся монада. Каждая фаза имеет свои собственные необходимости, а не только совместности; так, каждое «отграничивающееся» для себя переживание требует своего «фона», горизонта, каждый момент в фазе выставляет свои требования относительно становления; так для дальнейшего генезиса каждое [требует] требования конституирующего временность вытекания etc. Но мы не должны здесь подходить с натуралистическими понятиями. Монада есть живое единство, которое носит в себе Я как полюс действования и страдания, и единство бодрствующей и скрытой жизни, единство способностей, «диспозиций», и скрытое, «бессознательное» есть собственный модус монадических замкнутостей, необходимый смысл которого нужно изначально черпать в собственных способах.

Однако заглавие 1) недостаточно ясно определено. Мы исследуем феномены в трансцендентальном заключении в скобки «трансцендентной» действительности. К этому относится вещный мир в кавычках, по необходимостям и возможностям, которые он в себе несёт как наглядный, и испытанная природа как таковая. Я описываю способ данности ориентации по времени и пространству (перспективы), способы данности по сторонам, являющиеся стороны и способ явления сторон, данные ощущения как оттенения-чего-то, постижения, связи явлений восприятия как таковые, конституирующие единство и тождество, и т. д. Я описываю отношение к Я, постижение, отнесение, экспликацию, «понятийное схватывание» (мышление под всеобщностями, понятийное), предицирование, я описываю подразумеваемые положения дел, предложения, выводы, модусы внимания Я, аффекции, обращения, мыслящее Я-действую. Я сужу о посылках и мотивированно из них, вследствие этого сужу о заключении, и т. п. Всё это — события в «имманентном времени», во времени «переживаний». И мы имеем в рассмотрении монады именно принадлежащую ей связь имманентного времени и её переживаний и конституированных в нём единств. И вся эта связь сама (дальнейший шаг!) имеет свою конституцию в изначальном временном потоке в соответствующих пра-переживаниях.

Всем этим предуказан определённый путь феноменологических рассмотрений после совершения феноменологической редукции, которая образует начальный пункт. Я должен продвигаться шаг за шагом; я сначала ещё совсем не вижу, что поток сознания внутренне конституируется, я ещё совсем не зафиксировал его научно, тем более — монадическую индивидуальность, в нём конституированное Я способностей etc.

Не должен ли я, следовательно, продолжать рассмотрение вплоть до указания: существует единство генезиса в имманентном времени и конституированное в нём единство для себя самого временно конституированной монады, которое, однако, должно быть обратно истолковано на пра-живую монаду, чьё абсолютное бытие состоит в многообразном течении, в котором конституируется имманентный феномен исполненного имманентного времени, феноменальной имманентной монады?

Исследование индивидуации монады направляется тогда на оба: на индивидуацию имманентно конституированной монады и через возврат к закономерности пра-конституирующего течения — на индивидуацию абсолютной монады. Исследование направляется здесь на необходимую форму этого единства исполненного имманентного времени, на то, что в совместности каждой фазы и в последовательности даёт всему содержанию необходимое единство, всем индивидуальным составным частям, моментам в нём — единственную неразрывную связь. Монада есть «простое», неразделимое на части сущее, которое есть то, что оно есть, как непрерывно становящееся во времени, и всё, что ей принадлежит, находится в каком-либо месте этого непрерывного становления и имеет своё бытие как временное наполнение в этом имманентном исполненном времени и не есть ничего для себя, поскольку это исполнение непрерывно и отнесено к одному и тому же идентичному Я-полюсу. И что отнесено к идентичному Я-полюсу, принадлежит непрерывному потоку становления единственного исполненного времени, которое есть единственное с единственным Я. Если речь о двух монадах, то мыслятся два потока становления одинаковой временной формы, но не одного и того же, с двумя Я. Никогда имманентное время одного Я не может быть неисполненным, иметь пробелы, распадаться на несколько раздельных потоков, разделённых паузами. В монаде всё связано со всем.

Но мы теперь под заглавием «монада» имели в виду единство её живого становления, её истории. Но она имеет также своё живое настоящее и в этом настоящем стала и тотчас продолжает становиться. К сущности этого настоящего принадлежит, что оно, с одной стороны, есть пра-импрессиональное настоящее как вновь бьющий ключом действительный момент жизни формы «импрессия», и что оно, с «Другой» стороны, как наследство прошлого, словно в единстве с импрессией, имеет свои тёмные и, возможно, проясняющиеся основания, что оно в каждом теперь несёт в себе свою историю как горизонт, в который оно может вглядываться, который оно может снова пробегать, словно снова переживать в форме отдельных или связных воспоминаний. К сущности монадического бытия принадлежит, что каждая фаза его становления имеет эту структуру со всем удивительным, что к ней принадлежит. Исполненное единство имманентного времени мы имеем через последовательность пра-импрессий, но это не всё, что было и есть в становлении. Во всех фазах мы имеем также отложившуюся историю этих respective фаз; в каждой монада имела своё скрытое «знание», своё габитуальное. И актуально было то одно, то другое вспоминаемо; прошлое снова оживало, приобретало отношения к настоящему: монада есть не только то, что она теперь есть, она есть также как бывшая, и она может актуально знать о своём прошлом, может хотеть углубиться в своё прошлое, может иметь акты, соединяющие настоящее и прошлое, etc.

Но довольно об этом. В этом направлении мы, следовательно, можем рассматривать единство монады в себе и то, что это единство заключает в себе по сущностным требованиям. И это несмотря на то, что в потоке есть случайное; все данные ощущения, даже если они вступают по эмпирическим мотивациям сообразно ожиданию, случайны, ведь может всё же прийти иначе. Но как бы здесь ни было много случайности и как бы идея ощущения цвета ни предписывала, что оно принадлежит какому-либо ощущающему Я, но в своей идеальной всеобщности оставляла бы открытой неопределённую бесконечность возможных Я как ощущающих, — для индивидуального ощущения цвета дело обстоит иначе. Не так, что его индивидуальность была бы признаком, моментом, который присущ ему сверх общих признаков, но данное ощущения есть то, что оно есть, только как конституирующееся в этой монаде в её закономерно

оформленной временной связи, и имеет своё бытие как единство текущей жизни, как в нём интенционально Единое и в этом единстве Я монады всегда снова идентифицируемое, и как форму своей индивидуальности оно имеет единственное временное место, индекс изначально конституирующей жизни. Что бы ни было конституировано в монаде, оно принадлежит ей не как нечто, что могло бы быть для себя и затем вступить как член в эту монадическую связь и в конце концов затем с тем же успехом — в другую. Всё имманентное хотя и индивидуально, но несамостоятельно индивидуально, и самостоятельно только сама монада. Различающую индивидуальность в монадической связи, соответственно в связи конституированного в ней имманентного времени, даёт поток через свои фазы, через свой имманентно объективированный порядок переживаний. Но вся эта особенная индивидуальность так же несамостоятельна, как именно индивидуальность фазы по сравнению с индивидуальностью самостоятельного конкретума; всё конкретное в монаде несамостоятельно, и обнаруживается, что понятие самостоятельного нельзя отождествлять с понятием конкретного, как я [делал] в «Логических исследованиях».

Но теперь я могу рассматривать образования потока переживаний ноэтически-ноэматически, в их общей типике, я могу исследовать их возможные видоизменения, их сущностные связи и т. д., не преследуя вопросы о закономерности индивидуальности монады. Феноменологически-эйдетическая редукция ставит меня на почву возможной монады вообще, но не именно индивидуально идентично мыслимой и под требованием описать индивидуальную идентичность по её возможностям и необходимостям. Но я могу поставить и эту новую задачу и, конечно, с использованием учения о сущности актов, конституирующихся образований и т. д., Пожалуй, можно сказать: также и отдельные генезисы я могу описывать и законы генезиса, не систематически берясь за проблему универсального генезиса монады и сущности её индивидуальности.

<Как> статические я могу обозначать феноменологические исследования, которые прослеживают корреляции между конституирующим сознанием и конституированной предметностью и вообще исключают генетические проблемы. От этого я должен отличать феноменологические исследования, которые рассматривают типику различных предлагающих себя Gestalten переживания и генезиса по их сущностным возможностям, совместностям и т. д., но не рассматривают индивидуальные проблемы в связи. Наконец, мы имеем феноменологию монадической индивидуальности, включающую в себя феноменологию связного генезиса, вырастающего в единстве монады, в котором монада есть, становясь.

Систематическая феноменология, как я её мыслил, идёт по ступеням возможных конституций, внизу — всегда необходимая конституция имманентного временного потока и монадического бытия как имманентного временного единства, затем генетически высшие ступени, ступени трансцендентности, фантомы etc., конституция природы, конституция анималий в природе, всё «эстетическое». Затем свершения мышления, которое могло бы начаться на всех ступенях, и его различные Gestalten по этим ступеням (активность Я). Это, следовательно, генетические рассмотрения и как дескрипция готово конституированных образований и их конституций включены в связь генетического исследования. Можно эти корреляции также для себя описывать в их типике и необходимости взаимопринадлежности таких коррелятов. В генезисе становится понятным их становление из конститутивных низших ступеней.

В систематическом продвижении закладывается также основа для систематического учения о ступенях монад, смотря по тому, совершают ли они в себе высшее развитие, т. е. продвигаются ли к высшим конституциям или нет. И каждая высшая монада развита из низшей монады, она была на более ранней ступени развития низшей. Но затем всё ещё требуется собственное рассмотрение индивидуации монады, только сомнительно, должно ли это быть объемлющим учением. Во всяком случае, её проблема должна быть в поле зрения.

Какие проблемы движут здесь всё исследование? Я должен разделить вопросы:

1. Что принадлежит к возможности монады, к её собственной сущности по идеальным возможностям и необходимостям?

2. Что принадлежит к монаде, которая должна быть в состоянии конституировать природу?

3. Что [принадлежит] к монаде, которая должна иметь данными другие монады, должна быть в состоянии опытно познавать и познавать множественность монад как сосуществующую, и что принадлежит к этим монадам самим, если они должны быть в состоянии состоять в commercium?

4. К сущностным возможностям монады как монады принадлежит возможность понятийного познания. Какие виды и формы его «есть», какие суть согласованные возможности в отношении возможных конституируемых понятий и суждений, связей суждений и какие в отношении истины? Здесь рассматривается во всеобщности возможное познание вообще, возможное значение, возможное истинное бытие как познаваемое для познающей монады, и мы постоянно стоим в рамках возможной монады вообще. Мы приобретаем здесь, следовательно, не познание о монадах так, как мы приобретаем общие истины для всех чисел вообще, как значимые для каждого отдельного числа. Но как мы познаём как <принадлежащее> к сущности чистого количества вообще, что оно встраивается в числовой ряд, и как отсюда получается система особых законов чисел для простых чисел, для сумм чисел, произведений и т. д., которые не должны быть законами, касающимися каждого данного числа, или как мы, геометрически исследуя возможные пространственные фигуры, находим законы для видов и родов фигур, которые не выражают сущностных особенностей каждой фигуры, — так и сущностные законы, которые мы находим для возможных монад, не суть выражения или не необходимо выражения особенностей, которые каждая монада необходимо должна иметь в себе. Не каждая должна быть логически мыслящей, не каждая — совершающей моральные акты, и всё же сущностные законы логического сознания и морального принадлежат к общей области науки о возможных монадах вообще.

5. Это «Другой» вопрос — о систематических возможностях монадического сознания, о тех или иных возможных основных Gestalten (родах), которые по сущностным законам, регулирующим возможные события, акты, состояния, образование систематических связей конституции предметных единств, мыслительных содержаний etc., и опять иное — вопрос о законах, под которыми стоит индивидуальная идентичность монады, затем далее о законах, под которыми может стоять совместно возможное множество монад, которые должны взаимно мотивировать друг друга, духовно определять друг друга, и т. п. Конечно, оба вида закономерностей связаны. Но ведь не всё сущностно возможное для Я и Я-переживания совместно возможно в индивидуальном единстве одной монады. Каждая несовместимость в сущности исключает также нечто в индивидуальном единстве монады. Но есть также законы, которые позитивно предписывают, что принадлежит к необходимой формальной структуре монады, и сверх того предписывают, что должно стать, когда определённое индивидуальное содержание уже есть. Так, пра-законом генезиса является закон изначальной конституции времени, законы ассоциации и репродукции, законы, через которые монада для себя самой конституируется как единство, и т. д.

Не являются ли специфические законы генезиса законами индивидуальности или лишь одной ветвью этих законов, а именно относящейся к становлению монады, тогда как другая касалась бы законов сосуществования? Но не является ли это плохим подходом?

Каждый закон совместности в сосуществовании предписывает также возможному генезису закон. Законы совместности временного сосуществования уже предполагают конституцию времени и имеют всё же рядом с собой также законы совместности в последовательности; это общие законы возможности-быть-вместе в одновременности и последовательности. К этому же мы имеем законы, которые касаются не только совместностей, но необходимостей

следования. Одни гласят: если есть a, не может быть δ (сосуществующего с ним); эти [другие]: если есть a, то должно быть b, во временной одновременности или в последовательности. Но временное конституируется, и мы приходим к пра-связям течения, в которых опять-таки оба вида законов играют свою роль, только в изменённом смысле.

Это основные вопросы различения, но также и упорядочения необходимых феноменологических исследований. Я говорю здесь всегда о статической и генетической феноменологии. Что было здесь собственно руководящей точкой зрения? Я могу исходить из внешнего восприятия, я беру этот тип переживания, имею отношение к подразумеваемому предмету, удерживаю его, противопоставляю подразумеваемые признаки и то, что в самом восприятии относится к нему, — найденное в ощущениях, оттенениях, — прослеживаю возможность дальнейших восприятий, которые непрерывно едино с исходным восприятием суть восприятия того же самого, описываю изменяющиеся ощущения, формы постижения, синтетические связи etc., я прослеживаю корреляцию единства являющегося предмета и многообразия ноэтически согласованно объединяющихся явлений etc. Я конструирую здесь сущностные возможности для таких переживаний и связей переживаний и тем самым также для монады, в которой они могут встречаться. Монада возможна как несущая в себе такие возможности. Я не спрашиваю здесь о генезисе в монаде, о способе, каким такие феномены возникают. Я прослеживаю идею согласованной связи опыта, отнесённой к идентично сохраняющемуся природному объекту, но рядом с этим также и ответвление несогласованности в каком-либо месте как другую возможность, и, конечно, я тем самым изменяю монаду и принадлежащий ей генезис. Или я имею данными (как прежде физическую вещность) целевые объекты, духовные образования, книги etc. и спрашиваю, как они даны. Я вообще исхожу из предметностей, также идеальных, как понятийные мысли, математические предложения, и спрашиваю, как может выглядеть сознание о них, как возможно многообразное сознание о них и как они сознательно «конституируются» как самоданные. Здесь повсюду конститутивные вопросы, и конституция касается сущностных корреляций между предметом познания и познанием, рассмотрением ноэтических связей, в которых конституируются онтические связи, также между предметами и понятиями, истинами etc. Я ведь всегда имею предметы под идеей «сущего для меня», даже когда беру на прицел имманентное, и рассматриваю модусы сознания, яснее, ноэтически-ноэматически коррелятивные модусы, которые при этом конститутивно функционируют, или модусы деятельности, постижение, рассмотрение, сравнение etc., что опять-таки становится конститутивным для высших предметностей. Мы всегда прослеживаем возможные модусы сознания в отношении к взятым на прицел и мыслимым под идеей истинного бытия предметностям; в феноменологическом выключении их существования они всё же стоят как интенциональные перед глазами и направляют соупорядочение связей. Прослеживать конституцию — не значит прослеживать генезис, который именно есть генезис конституции и движется как генезис в монаде. Не есть ли статическая феноменология именно феноменология путеводных нитей, феноменология конституции ведущих типов предметностей в их бытии и конституции их небытия, простых видимостей, ничтожностей, противоречий etc.? Сущностные взаимопринадлежности я имею здесь как коррелятивные, но это не есть обусловленность генезиса; здесь обусловленное не выводится из обусловливающего. Прослеживая генезис в изначальном становлении во временном потоке, которое само есть изначально конституирующее становление, и в генетически функционирующих так называемых «мотивациях», феноменология генезиса показывает, как сознание становится из сознания, как при этом в становлении непрестанно совершается также конститутивное свершение, — так [показывается] связь обусловленности между мотивирующим и мотивированным или необходимый переход импрессии в ретенцию, в котором конституируется именно сознание этого становления и коррелятивно — изменение теперь в только что прошедшее теперь.

Однако статически я описываю не только конститутивные возможности в отношении к предмету как путеводной нити, я описываю также типику связей в сознании какой-либо ступени развития. Так в «Идеях» — структуры чистого сознания как структуры феноменов, могущих встречаться в единстве имманентной феноменальной связи.

Но если индивидуальность монады должна быть удержана, то все возможности должны быть отобраны; что индивидуально едино, то требует себя в существовании. Требовать себя оно может только по законам; есть также закон, что то, что выступает внутри формы единства, именно встраивается в единство по законам рода и что через закон единства встроенное есть требуемое связью (ср. «Логические исследования», т. II, III).

Итак, не так ли всё же, что мы, с одной стороны, имеем законы возможности, совместности в монадах как таковых, и от них отличаем законы, принадлежащие к единству монады как индивидуальному единству? Индивидуальное единство стоит, однако, под законами генезиса. Итак, феноменология абсолютной индивидуальности, монады как индивидуального единства, должна именно объяснять развитие индивидуальных фаз друг из друга, каждая из которых имеет свой закон индивидуальности. И общие законы индивидуальности этих фаз?

# ПРИЛОЖЕНИЕ II. К ПОНЯТИЮ «МОНАДЫ». <КОНКРЕЦИЯ Я>

**<вероятно, июнь 1921>**

Мы должны различать:

1. Чистое Я, т.е. ego в ego cogito, — я, который в восприятии направлен на воспринимаемую вещь, который затронут (аффицирован) ею прежде, чем обратился к ней, который испытывает удовольствие или неудовольствие «от» неё, обращаясь к ней с благосклонностью, я, который сравнивает одно и другое, который стремится к чему-либо, претерпевает печаль и т.д. Это Я само есть предмет специфического опыта Я, в котором Я направляется на самого себя. Каким образом это возможно, каким образом Я может быть предметом, который сам себя, Я, аффицирует и пробуждает обращённость, — это мы здесь оставляем в стороне. Это Я неопровержимо и дано в опыте Я как теперь сущее, теперь актуально длящееся, возможно, как теперь длящееся, обращающееся к своему собственному прошлому, к себе как субъекту прошлых актов или аффекций. В таких обращённостях назад оно постигает себя как длящееся и как Я прошедших фаз своей длительности и прошедших актов — абсолютно тождественное: тождественное, в то время как оно совершало, совершает и будет совершать другие и снова другие акты.

2. Это чистое Я, ego, дано как длящееся, как мы сказали, а именно в восприятии Я, самовосприятии — как теперь длящееся. Но оно может быть дано также как тождественное вновь вспоминаемой длительности, вновь вспоминаемого времени жизни, — но оно именно во всех фазах своей длительности есть то же самое Я. При этом следует хорошо заметить, что эта тождественность в корне отлична от тождественности сущего, длящегося в совершенно ином смысле, которое тождественно постольку, поскольку оно как длящееся имеет свои мгновенные фазы и, наполняя ими длительность, «протягиваясь» через длительность, соответственно изменяется или остаётся неизменным, т.е. в различных фазах различается по содержанию или во всех фазах остаётся себе равным. Так, например, как тон изменяется или остаётся себе равным, и мы тогда можем различать две коррелятивные предметности: наполненную длительность и то единое, что длится, что изменяется или не изменяется. Я длится, но оно не есть собственно себе равное, как если бы оно простиралось через длительность и каждая фаза длительности непрерывно повторяла бы нечто равное, и даже как если бы оно могло серьёзно измениться как Я, как если бы, когда часть времени мыслилась бы пустой, оно могло распасться на два только лишь одинаковых Я, как тон — на два отдельных одинаковых тона. Я как чистое Я абсолютно тождественно себе, принадлежит к каждой точке этого времени и всё же не протяжено.

3. Я имеет свою жизнь Я в актах и аффектах. Лишь в несобственном смысле Я наполняет время, а именно поскольку к Я принадлежит его время как его временное поле жизни, которое наполняет это время.1 Каждый акт начинается во времени и простирается через время, и точно так же каждая аффекция. Я полностью тождественно себе и без каких-либо качественных различий, оно от мгновения к мгновению различно, поскольку оно всегда снова есть иначе действующее и страдающее Я. В этом совершенно единственном отношении Я и акта Я, соответственно аффекции Я, Я обретает протяжённое содержание. Но, с «Другой» стороны, дело не обстоит так, как если бы эти акты были чем-то вроде прочих временных событий (в обычном смысле) и, непрерывно распространяясь через время, имели бы теперь единства этого протяжения как то, что протягивается, — каковым тогда было бы Я. Я есть не что иное, как бескачественный полюс актов, и имеет все определения из этой полярности, причём сами акты суть нечто несравнимое и не нечто рядом с Я, что каким-либо образом только ещё приводи-

лось бы в отношение к нему. Я живёт в своих актах, выпускает их из себя или же испытывает что-то извне, аффицируется и живёт как аффицированное. В этом оно имеет свою состоятельность (Zuständlichkeit), которая имеет именно несравнимо собственный смысл и такой, который запрещает рассматривать Я как нечто для себя или как каким-либо образом в себе квалифицированное, и всё же определённое своимиrespective актами и аффектами, откуда оно имеет все свои «сущностные» свойства.

4. Мы теперь, следовательно, вправе будем говорить о конкретном Я, которое есть то, что оно есть, как определяющееся в своих действиях и страданиях. Это конкретное Я есть действительное Я внутреннего опыта, поскольку испытанное, взятое полностью, есть конкретное, а чистое Я есть абстрактно тождественное (хотя в смысле нашего изложения, разумеется, не в обычном смысле абстрактный «момент» как сквозной одинаковый внутренний момент актов). Конкретное Я есть тождественное, простирающееся через имманентное время, изменяющееся по своему «духовному» определяющему содержанию, по своим актам и состояниям, всегда носящее в себе абсолютно тождественный полюс Я и, с «Другой» стороны, изживающее себя в своей жизни, в конкретной связи актов, которые тождественно центрированы в полюсе.

Но конкретное Я в единстве своей жизни Я, точно рассмотренное, ещё не действительно конкретно, если мы не примем всего того, без чего такая жизнь сама не может быть конкретной. Единство жизни Я как делания и страдания по сущности соотнесено с изменяющимся противостоящим: с всегда наполненным имманентным временем, но также и с наполненным «объективным» временем с «объективными» предметами, которые, как и имманентные, суть для Я «в смысле сознания» наличествующие, — а кроме того, также и с occasionalными фантазийными предметами, которые суть только в «как бы», как витающие в «простой фикции» и т.д.2 Активное «я мыслю», cogito (я постигаю, я сравниваю, я испытываю удовольствие от чего-либо и т.д.), есть cogito некоторого cogitatum. Каждое Я-делаю есть отнесённость Я к некоему нечто, которое ему сознательно. И нечто уже должно быть сознательно Я, чтобы оно вообще могло к нему обратиться, а без обращения нет никакой деятельности в отношении этого нечто. Обращение предполагает аффекцию, но аффицировать опять-таки может лишь нечто, что сознательно, лишь оно может оказывать на Я большее или меньшее «раздражение» (Reiz).

Мы не хотим здесь рассматривать, не означает ли эта градуальность аффекции лишь модальность всеобщего имения-сознания, пассивного, до возможной деятельности и прежде всего до возможности обращения, начинания каждого «интереса» Я, пребывания при нечто и затем именно на нём «деятельного осуществления». Во всяком случае, имение-сознания в своей всеобщности есть сознательное имение-противостоящим-себе, пред-данность-имения, которое, возможно, имеет образ того, что оказывает на Я аффицирующее раздражение, или же образ обращённости, деятельности на нём, постижения и тем самым в особом смысле данности-имения, образования, — образы, в которых заключается, что сознательное вступило в особые отношения к Я и к его специфическим актам и страстям Я. При этом имение-сознания чего-либо есть такое, что оно с другим имением-сознания и снова другим, бесконечно многим может вступать в единство некоего имения-сознания, в котором то же самое нечто сознательно как тождественное, сознательно многообразно и многоразличными способами. Далее, каждое имение-сознания, каждое переживание сознания, как мы также говорим (интенциональное переживание, не обязательно интендирующее в активном смысле), само в свою очередь сознательно, и все переживания сознания некоего Я охвачены единством внутреннего сознания и упорядочиваются в единстве имманентного времени как наполняющие его в каждой временной фазе тем или иным переживанием, которое так имеет своё нечто сознательным и само как переживание сознательно.

Слово «переживание» выражает при этом именно эту пережитость, а именно имение-сознания во внутреннем сознании, благодаря чему оно для Я в любое время пред-дано; переживание — если оно не есть гилетический datum1 — но само в свою очередь есть созна-

ние-о, интенционально, имеет интенциональное содержание, под каковым мы понимаем всё то, что не есть непосредственно составная часть переживания, т.е. внутренне сознательное, но благодаря интенциональности, которую это внутренне сознательное со своей стороны осуществляет, есть сознательное во второй линии. Интенциональное переживание имеет, возможно, различного рода «содержания», которые через него пред-даны как сознаваемое в нём нечто, без того чтобы они были реальными составными частями переживания: так, во внешнем восприятии — воспринятый предмет, во внешнем воспоминании — вспоминаемый, а с «Другой» стороны, также и перспективные явления и т.д. Когда Я в обращении осуществляет свои соотносящие, связывающие и как бы то ни было иначе устроенные деятельности, то в продолжении деятельности выстраивается связное переживание сознания — единство сознания с единством смысла, единство, например, предложения, и это единство в своей обоснованности заключает в себе отношение к субстратному предмету, субъекту предложения и т.д. Эти переживания суть как переживания благодаря тому, что Я функционирует как действующее, что оно порождает смысловые образования, тематические единства, которые сознательны как порождение и при этом относятся к непорождённому сознательному. Сознание содержит в себе прежде всего порождение. Я есть субъект для своего универсального сознания, для единства сознания многообразных интенциональных переживаний, каждое из которых само есть сознание; это, следовательно, не говорит, что оно есть действующее, порождающее, заинтересованное Я, даже не говорит, что оно всегда есть аффицированное Я. Напротив, единство сознания и единство охваченного в нём интенционального потока переживаний есть среда, в которой живёт Я, она есть среда его активного и пассивного участия. Благодаря своеобразию интенциональности переживаний сознания этого потока Я обретает возможное отношение к respective интенциональным содержаниям, которые благодаря этому суть для него, которые оно каждый раз может сделать предметами рассмотрения, обдумывания и т.д. Если Я спит, то это говорит, что оно не осуществляет никакого действия и, возможно, даже не испытывает никаких раздражений от интенциональных содержаний; оно спит, означает тогда, что оно даже не пассивно, если именно пассивность означает аффицированность, испытывание раздражения от выделенного, претерпевание.

Таким образом, мы имеем двойное понятие жизни Я: 1) универсальное сознание Я с его потоком переживаний — это жизнь, в которой Я постоянно живёт, интенциональная среда, через которую оно осуществляет деятельности или испытывает аффекции, и, делая это, оно обогащает эту среду новыми переживаниями.1 2) Само многообразное делание и аффицированность — жизнь участия Я, выступления на сцену в качестве Я, обогащения потока переживаний через действие и страсть, которые «в Я» самом совершаются (хотя и через моменты той всеобщей среды).

Центр Я всегда присутствует, выступает ли оно, бодрствует ли или бодрствует, или же нет, и непрерывно струится поток переживаний или сознания, содержит ли он специфические акты Я или нет. Это есть сущностная соотнесённость или принадлежность друг другу, это не целое из частей, это абсолютное единство: некая потенциальность связывает «без-Я-ное» сознание, для которого Я, возможно, иначе бодрствующее Я, спит, с бодрствующим сознанием, сознанием бодрствующего Я. Я может стать бодрствующим для всякого переживания своего потока (который поэтому называется его), может обратиться к его интенциональным содержаниям.

Это единство универсальной жизни в переживании, при участии Я или без участия Я, во всяком случае при возможном участии, мы называем монадической жизнью, и если мы берём его в полной конкреции, которая берёт принадлежащую сущностную фактичность Я этой жизни в его со-принадлежности, т.е. Я в отношении к этому его переживанию и переживание в отношении к Я, оба взятые в одном, тогда мы говорим о монаде.2

Но достаточно ли до сих пор сказанного, чтобы исчерпать понятие монады? Ещё не рассмотрено Я как субъект своих способностей, Я и его хабитуальное. Далее, Я и его «окружающий мир», его противостоящее.

Сначала ещё одно дополнение относительно монадического сознания:

Разумеется, после изучения внутреннего времени конституирующего и все переживания как единства имманентного времени конституирующего сознания мы должны будем различать: 1) континуальность внутреннего сознания, которая имеет свою собственную форму, изначально порождающую для конституции имманентного времени, 2) континуальность переживаний, которые внутренне сознательны, как континуальность протекающей через форму имманентного времени жизни сознания; и соответственно монаду в её последней, абсолютной или праобразной форме и монаду как единство «внутреннего чувства», как единство, конституированное в форме имманентного времени. Монада в этом смысле имеет свой род имманентной, абсолютной истины бытия и свой род конкреции.

5. Окружающий мир. Пойдём теперь дальше. Каждое переживание сознания есть сознание о чём-либо и имеет свои интенциональные содержания в противоположность своим реальным. При этом я различил предметный смысл (предмет в кавычках) и этот смысл в ноэматических модусах. Во всяком случае, всё, что в этом роде принадлежит переживанию как сознание-о и без чего это переживание немыслимо, мы должны взять с собой для монады. Мы имеем также загадочную особенность возможного переживания сознания, что в нём некий предмет в «вере» стоит как сущий, как действительный и так как нечто, что Я в обращении находит как противостоящую ему действительность (так же и при актах, чьё достижение состоит в «действительном» образовании, которое в одно-лучевом обращении к нему дано как противостоящая Я действительность, например, как действительное положение вещей, как действительное содержание суждения (истина)).

Во всяком случае, Я имеет пред-данные через свои интенциональные переживания противостоящие действительности, предметы и предметные связи в действительности; затем также в вероятности, в сомнительности, также в возможности и под ней как чистые фантазийные возможности, как ficta (imaginata).

Как бы проблематично всё это ни было, как бы ни нуждалось в прояснении, мы всё же сущностно находим Я через его сознание отнесённым к «действительностям», к окружающему миру в самом широком смысле, и этот окружающий мир есть имманентный, поскольку имманентные предметы конституированы в силу интенциональности, и трансцендентный, поскольку это именно трансценденции.

Если окружающий мир есть всё то, что «противостоит» Я в прегнантном смысле, т.е. дано или пред-дано без рефлексии, то это всё следует отличать от всего того, что вообще может стать предметным для Я: к сущности конституированной монады принадлежит, что она как предметность внутреннего сознания сама может быть дана для Я и что внутреннее сознание само для себя конституировано, т.е. может прийти к данности для Я (без этого мы бы о ней ничего не знали). Каждое переживание есть, следовательно, не только, но также и действительность для Я, принадлежащая к его имманентному окружающему миру, и так же вся монада и само Я принадлежат к окружающему миру Я. Этот имманентный окружающий мир есть необходимый для Я, и трансцендентный окружающий мир может быть для Я только через имманентные переживания сознания, которые в себе совершают трансцендентное смыслополагание и полагание действительности и с этими особенностями сами принадлежат к имманентному окружающему миру.

Особое положение в имманентности занимают гилетические данные, которые конституируются во внутреннем сознании как имманентные единства, сами не суть интенциональные переживания, но становятся «материалом» для интенциональных переживаний в имманентном времени. Во внешние восприятия, например, они входят как реальные части, как материал

схватывания. Они приобретают при этом интенциональную функцию, но как данные ощущения в себе самих не имеют ничего от интенциональности. Интенциональность внутреннего сознания, которая их конституирует, чужда им как конституированному.1

# ПРИЛОЖЕНИЕ III. <САМОСТЬ КАК НЕ-ОБОСНОВАННОЕ ЕДИНСТВО>.

**(Июнь 1921)**

Вместо «Я» мне, пожалуй, лучше было бы всегда говорить «самость».

«Слово личность означает мыслящее и разумное существо, способное к разуму и рефлексии, которое может представлять себя самого как один и тот же субъект, который в различные времена и в различных местах мыслит и всё делает с сознанием того, что оно само составляет основание своих действий. Это сознание всегда сопровождает наши наличные ощущения и представления, когда они достаточно отчётливы, и именно благодаря этому каждый есть для себя то, что в рефлексивном смысле называют самостью (soi-même). Насколько сознание простирается на действия и мысли прошлого, настолько же простирается и тождественность личности, и самость в этот момент есть то же самое, что и тогда». Так у Лейбница.2

Можно было бы попытаться сказать: подобно тому как я во внешней установке нахожу один и тот же предмет в непрерывной последовательности его многообразных состояний (или один и тот же datum ощущения, тот же самый конкретный красный цвет как единство в непрерывной последовательности то одинаковых, то сменяющихся моментов красного, так сказать, состояний), так и в рефлексии на самость я нахожу эту самость как — правда, совершенно инородное — единство её состояний сознания в струящейся последовательности жизни сознания, которая в истине есть жизнь самости. Однако у нас есть существенное различие: «в» внешних состояниях единство есть как сквозное или как конституирующееся в своём потоке. Струящиеся переживания образуют единство потока переживаний, но не в том же смысле в них лежит единство самости. В противоположность последовательности «отграниченных» актов и явлений мы находим самость, неотделимую от них, но как их «осуществляющую», соответственно, как аффицированную являющимся самость, и на эту самость отнесён также весь фон в его потенциальностях. Самость не есть снова некий «феномен», лишь представление о самости, постижение её и т.д. есть феномен.

Переживание Я, переживание переживающей самости имеет сущностный полюс единства, который не конституирован в них так, как во всём временном бытии, в континуальности временной полноты конституируется изменяющееся или неизменное единство в наполненной длительности.

Однако самость в противоположность своим переживаниям абстрактна, и каждый, кто говорит «я» или «моя самость», имеет в виду нечто конкретное. Таким образом, Я, которое изживает себя в своём потоке переживаний, и в единстве с этим потоком само есть конкретная «самость».

В этом отношении дело обстоит сходно с вышеприведённым случаем сравнения: одно дело — смотреть на непрерывно наполненную длительность и, непрерывно проходя её, смотреть на её фазы, и другое — смотреть на единство красного, на единство вещи, которая длится и есть единство своих изменений, соответственно своих изменяющихся состояний. Так же и с самостью. Говорю ли я о ней, я направлен на Я, а именно как на Я его жизни, и другое направление — направленность на саму жизнь.

Я по сущности отнесено к каждому отграниченному переживанию (к каждой предметности), это говорит: сущностно возможная рефлексия на каждое переживание необходимо приводит переживание в форму ego cogito.1· 2 Если, следовательно, рефлектировать на эту рефлексию, то снова показывает себя эта форма «Я рефлектировал на это cogito», и здесь Я стоит дважды: как Я рефлексии и как Я того cogito; и я узнаю тогда тождественность Я, которое полагается дважды, но существует однажды, и каждый раз как Я «Другого» cogito. В непре-

рывно проходящей рефлексии я нахожу Я непрерывно тождественным через все его акты и состояния, которые даны здесь временно протяжёнными как переживания имманентного времени. Самость же, которая есть «сквозное» тождественное, не есть в том же смысле временна и тем более временно протяжённа, как переживания (акты Я и аффекты Я; и поскольку акты исходят из Я и аффекции входят в Я, они имеют, так сказать, сторону, которая простирается из временного протяжения и своей континуальностью лишь со-протягивается, в единстве с ним параллельно идёт). Самость же всё-таки оттеняется (schattet sich ab) в конституции внутреннего сознания, так можно было бы сказать, как оттеняется длящееся красное в своих ретенциональных модификациях. Однако то же самое можно сказать о каждом идеальном предмете, который хотя и приходит к данности во временном распространении и благодаря этому является как бы распространённым в некоей длительности, и всё же очевидно ирреален, не длится как реальное, как таковое, которое есть единство содержаний в длительности, каждое из которых различно. Я же как чистое Я в каждой фазе своей длящейся данности тождественно себе, а не то же самое, что изменяющаяся вещь или изменяющееся красное, которое, так сказать, лишь благодаря континуальности наполняющего временную длительность содержания (одинаковых или различных фаз красного) конституируется как то же самое. Чистое Я, Я как Я не имеет различных содержаний в различных временных фазах, оно во всех абсолютно тождественно, именно как чистое Я. Самость же in concreto имеет хотя и сменяющееся содержание, но здесь тождественность Я как единство-созидающая тождественность для всех содержаний предшествует им; единство самости и даже личности не есть простая тождественность в изменении, в смене фаз. Все сменяющиеся содержания, которые входят во временную длительность, уже предполагают тождественность Я; втекающее из Я в его активности во время уже имеет Я впереди, уже предполагает его; равным образом всё аффицирующее Я предполагает Я, чтобы от мгновения к мгновению заново и, возможно, иначе аффицировать его и тем самым сообщить ему сменяющееся содержание.

В одном случае, можно сказать, мы имеем односторонне обоснованное единство, которое обнаруживается в непрерывном переходе от различного к различному и только в таковом, тогда как раздельное (дисконтинуально лежащее во времени) есть не одно, а многое. Здесь же, у Я, мы не имеем такого обоснованного единства, но Одно есть с самого начала одно и лишь вступает в отношение к различному, хотя и не может быть от него отделено. Это проявляется также в том, что там, где даны два несвязных созерцания, например, красного, я могу высказывать равенство и сходство, но никогда — тождественность. Когда же я «сравниваю» себя в детстве и в зрелости на основе несвязных единичных созерцаний, я нахожу себя самого и абсолютно численно тем же самым.

# ПРИЛОЖЕНИЕ IV. МОНАДА <В ЕЁ ВСЕОБЩЕЙ СТРУКТУРЕ>

**(Июнь 1921)**

Я как полюс, как центр своих актов и аффекций есть необходимо субъект интенциональных переживаний, и благодаря этому оно имеет сознательно «предметы» своих актов, предметы, к которым оно обращено, с которыми оно деятельно, соответственно предметы своей аффекции — то, что его аффицирует или могло бы аффицировать.

Я — сознание — предмет принадлежат, следовательно, по сущности друг другу, и Я есть совершенно инородное тождественное, нежели предмет Я. То, что в многообразном сознании сознательно как тождественное, совершенно иное, нежели Я, которое как тождественный субъект всего сознаваемого как тождественное, в многообразном сознании есть Единое, удерживающееся или активно идентифицированное.

Но под титулом «предмет» мы имеем здесь также всё различённое. Я имеет также о своём многообразном сознании внутреннее сознание (которое отнесено к себе самому и само, следовательно, снова может стать сознательным), и оно может иметь особое сознание, которое «направлено» на особое сознание, на отдельные интенциональные переживания. И оно имеет также сознание о себе самом как тождественном Я многообразного сознания.

Но необходимо к Я принадлежит царство предметностей, которые сами не суть сознание или даже Я. Я как центр предметной отнесённости вообще есть специально центр отношений к «объектам».1 Субъектный полюс имеет себе противостоящими многообразные объектные полюсы, каждый объект сознателен, но не есть сознание, сознателен прямо и не через «рефлексию» сознателен.2

Всё, что мы называем сознанием, как жизненная среда Я в особом смысле яйно, субъективно, в другом смысле, разумеется, как делание и претерпевание (аффицированность). Объективное есть Gegenwurf3 Я и всего субъективного, и всё же в субъективном сознания — сознаваемое и в этом роде интенционального «коррелят» и с Я в смысле сознания в «отношении».

При этом мы имеем различие между объективным, которое потенциально таит в себе предметности как объекты, т.е. есть потенциальный противо-полюс, и объективным, которое действительно стало объектом. Каждый для себя сознательный объект (объект в особом смысле) выделен из «поля» возможных объектов, «смутно единого» и открытого поля, которое не есть ничто.

Далее, в объективном есть ступенчатость, а именно: 1) объективное, которое как имманентное уже принадлежит внутреннему сознанию и делает внутренне чуждое Я сознательным: гиле и гилетическая чувственность; 2) объективное, которое как трансценденция есть объект внешней чувственности, интенциональных переживаний, которые сами сознательны во внутреннем сознании, но лишь в этой опосредованной форме, и притом может быть сознательным только через «явления», а именно как единство многообразных явлений. При этом гилетические данные служат «оттенениями», носителями для «схватываний». Посредством имманентных чуждых Я объектов как праобъектов для Я конституируются трансцендентные, являющиеся как оттеняющиеся и через явления мыслимые. Есть ли для каждого Я необходимость в том, что оно имеет трансцендентные объекты как сущие или предположительно сущие, возможно сущие мыслимые, — это должно остаться открытым.

Это даёт новое понятие объективного и субъективного. Поскольку немыслимо, что Я имеет сознание без гиле, и эта гиле дана как реально единая с яйным, — гиле также называется субъективной. Поскольку никакое трансцендентное не может быть дано как реально единое с субъективным и не должно быть таковым, хотя оно мыслится и даже телесно испытывается,

поскольку оно даёт себя как нечто, независимое от мыслимости и воспринимаемости (если оно в истине есть), — трансцендентное называется объективным, в прегнантном смысле объективным, противостоящим Я и всему субъективному, всему неотделимо и реально единому с Я и жизнью Я как не-субъективное.

Конкретная связь всего этого — сознания, отдельных интенциональных переживаний, гилетических данных и фонов, реально и неотделимо единых, — в этой единости в себе и для себя сущего составляет монаду.

Но одно ещё остаётся как трудность. К Я, соответственно к монаде, принадлежат также способности Я и хабитуальная субъективность. И обсудить мне нужно было бы также Я, поскольку оно в актуальной жизни находит себя как теперь наличное со своим теперь наличным и актуально испытанным составом (воспринимает), и Я, которое находит себя как субъект прошлого и будущего, отнесённый к бесконечному времени. Следовательно, нужно идти дальше систематически, и всё это принадлежит к основной проблеме:

Что есть остаток феноменологической редукции, что остаётся неопровержимым как чистое ego и его cogito, обретаю ли я себя как монаду, как mens, как animus, как substantia cogitans? В каком смысле я обретаю себя так, и как здесь систематически должна быть осуществлена серия фундаментальных образований понятий?

Удовлетворительным всё, изложенное на этих листах, ещё не является.

В редукции, в чисто имманентном рассмотрении я нахожу:

Я — сознание — предметность, и притом только имманентную <предметность> без кавычек, я нахожу единство потока переживаний как имманентное интенциональное единство, не в кавычках, но конституирующееся in infinitum, как неопровержимое, с различием между праимпрессионально данным **Теперь** и не данным Теперь и т.д.

Я нахожу «мир» трансценденции, сознаваемый, полагаемый в веровании, себя удостоверяющий и т.д. в многообразном сознании, представляющий себя через гилетическое оттенение.

Я нахожу Я, себя как действующего, страдающего.

Я нахожу генезис, способ, каким сознание из сознания в пассивной мотивации происходит, и необходимые законы репродукции, ассоциации, осадков прошлого переживания в наличном переживании.

Я нахожу, однако, также «осадки на Я», своеобразие моего Я; то, что из меня происходит в «я делаю», и то, что меня аффицирует в «я страдаю», связано с Я, имеет свой способ и правило, которое не обусловлено пассивностью ассоциации и т.д. Намерение, воля, направленная на будущее; Я вторгается в свою жизнь. Отсюда надо идти дальше. Понимание Я и понимание как этой индивидуальности.

Итак, монаду в её всеобщей структуре не так просто познать. В начале всё должно оставаться открытым, и мы имеем ступенчатости продвижения и данностей, ступенчатости конституирующего и конституированного, и прежде всего лежит чистое Я и струящееся сознание (даже не бесконечное, поток сознания, но лишь феномен ego cogito в его «живом» настоящем).

Важно ещё следующее:

В тусклой, «голой» монаде Я не присутствует реально как центральный полюс, к которому всё было бы отнесено. Там нет собственно никакого «всего», так как всё есть именно прошедшее единство. Но спрашивается, что такое «реально присутствовать»; есть ли это простая потенциальность и т.д.

Но во всяком случае следовало бы сказать, что если бы Я пробудилось и могло бы уловить отрезок своего предшествующего состояния бессознательности, оно не могло бы найти себя в нём, не могло бы найти себя через обращённую назад рефлексию как принадлежащее бывшее Я. Это спорно, скажут. Но достоверно всё же то, что самосознание и отграниченное переживание необходимо идут вместе; только там, где <есть> выделенные переживания, там

и Я «есть» налицо, пред-дано, не только переживающее, но и пережитое Я. Только там, где переживания выделены, где гилетические данные, например, «для себя» лежат наготове, представления для себя, также пустые представления, там может иметь место аффекция, и там она необходимо имеет место. Выделенное отнесено к Я, и Я как полюс функционирует и есть для себя. Только тогда может иметь место рефлексия. Я дано только через рефлексию от предметного Я (нечто для себя сознательного, для себя как-либо представляемого), но тогда и всегда возможно дано. Очевидно, что там, где есть предмет, также рефлексивно постижимо Я, которое предшествующе было направлено на него. Отграниченное представление (единообразно в себе замкнутое понимание в широчайшем смысле восприятия Лейбница), представленное как для себя выделенное предметное и центрированность Я необходимо принадлежат друг другу. Есть тогда, следовательно, двоякого рода рефлексия — от предмета: на Я, которое направлено на предмет (аффицировано им и снова направилось на него; это тоже уже рефлексии), и на «представление», на сознание и его особенности, «в» которых оно было направлено: воспринимание, представление репродукции и т.д.

Очевидно, всё это важно также для учения о внутреннейшем сознании. Если вообще есть многообразный поток сознания с выделенностями, то и его Я бодрствует, т.е. оно тоже налично как выделенность в постоянной функции как полюс тождественности аффекций и действий, для себя самого пред-дано и в любое время возможной рефлексии дано. Всё «сознание», каждое интенциональное переживание и каждое гилетическое переживание сознательно, есть для Я, которое само сознательно и в этом стоит наравне с переживаниями, постижимо и постижимо как уже до постижения сознательное. Наконец, и бессознательное, которое приходит к сознанию, имеет свой способ для-меня-бытия-наличным и пред-данности-бывшим.

Спрашивается, нельзя ли сказать, что в контрасте между беспамятством и пробуждением также ранее непостигнутое и невыделенное переживание, например, гилетическое, выделяется, и я тоже был уже как тот же самый, только было невозможно «самосознание», для меня самого выделенность и пред-данность для возможной рефлексии. Это и было бы сном — что ничто для себя не аффицирует и тем самым Я тоже не есть для себя как тождественное сменяющихся аффекций и действий.

Тогда, следовательно, выделенность и аффицирование разделялись бы. Или понятие аффекции должно было бы быть схвачено заново. Выделенности имеют различную аффицирующую силу. Но Я имеет различную восприимчивость. Оно аффицируется, когда при данных обстоятельствах сила достаточна для того, чтобы предмет пришёл к собственному «сознанию».

# 3. ТЕЛО — ВЕЩЬ — ВЧУВСТВОВАНИЕ. ПРИМЫКАНИЕ ДУША-ТЕЛО.

**(Санкт-Марген, большие каникулы 1921)**

# <§ 1. «Субъективистская» установка и натуралистическое понимание.

**Самоопыт и конституция телесно-душевной реальности как психофизического единства>**

1. Живое постижение Я, постижение Я-субъекта и всего субъективного в «субъективистской» установке, в персональной. Понимание человека как персонального существа.

2. Натуралистическое понимание человека как природного существа, как «психофизического» существа.

К пункту 1. Как я нахожу себя самого; а именно как Я, который имеет перед собой вещи через явления, на ход которых я оказываю влияние; как Я, который может по выбору, по произволу обращаться к той или иной из вещей моего окружения, к которым я испытываю расположение и т.д. Я, который находит себя как тот, кто имеет это тело как вещь, над которой я имею власть, которая имеет различного рода «органы», которые я могу свободно двигать, которые служат мне для всех других вещей (и для него самого) как органы восприятия, которое служит мне как практический орган для преобразования других вещей и т.д.

Это Я, которое так и так страдает или действует, и специально — которое относится к своему телу как приводящее его в действие, имеющее над ним власть Я, — не дано в рефлексивном самоопыте как психофизически связанное с этим телом, не дано как некая психофизическая реальность, единая с физическим телом. Или: если я совершаю рефлексию Я, на мою личность, то я не нахожу этой психофизической реальности.

Моё тело дано мне, с одной стороны, как физическая вещь (реально-каузальная пространственная вещь), а с «Другой» стороны — как тело.

Мы имеем о нём физический опыт (восприятие), но мы имеем также и соматологическое восприятие его. Относительно последнего главная проблема такова: какова смысловая структура этого восприятия, т.е. какие слои имеет тело в своей сущностной основе, так что, если они полностью даны в восприятии, оно само было бы дано в оригинале. Слой чувствительности даёт то, что локализовано в теле. Гилетические данные, кинестетические данные, болевые чувствительности и т.д. Свободная подвижность и расчленённость на органы, которые свободно подвижны, над которыми я имею непосредственную власть, которые имеют функции органов восприятия, органов для произвольного и целесообразного вмешательства в физическую природу, орган для удовлетворения инстинктивных потребностей (орган питания, орган размножения).1 Разумеется, тело воспринимается и без того, чтобы все такого рода функции субъективности или для субъективности действительно были в игре. То есть с открытым, но расчленённым горизонтом.

Но тело может также вступать в опытные отношения к субъективным сферам и имеет на них относящиеся опытные горизонты, которые ему внесущностны: полностью конституированное тело вступает в различные опытные отношения к группам субъективных событий. Например, питьё кофе возбуждает моё мышление, мою фантазию и т.д. Наоборот, достижение цели воли, удовлетворение, которое с этим дано, «действует» ощутимо на телесную деятельность и т.д. Следовательно, опытный горизонт расширяется. Но можно ли сказать, что апперцепция «тело», смысл восприятия как таковой расширяется? Прирастают ли телесности новые основные определения? Что в теле, в теле непосредственно и иррелятивно воспринято?

Во всяком случае, сколько бы субъективного ни вступало в опытный горизонт тела, нет и речи о том, что этим конституируется то, что мы называем психофизическим единством тела и души. При этом ведь тело взято как физическая вещь, даже как вещь в смысле физической и биологической науки.

## <§ 2. Фантомное восприятие «тела» как фундамент апперцепции тела, с одной стороны, и апперцепции телесного тела — с «Другой»>.

Здесь следует также заметить, что при всяком вещном опыте тело со-испытывается как функционирующее тело (т.е. не как простая вещь), и что там, где оно само испытывается как вещь, оно испытывается именно двояко и в единстве — как испытанная вещь и как функционирующее тело.1 Не указывает ли это на то, что моё тело в изначальном опыте именно как моё тело (и до всякой объективации через интерсубъективность) отнюдь не испытывается с подосновой «физическое вещное тело»? Но что это должно означать: в собственном самовосприятии как восприятии собственного тела не заключено никакого восприятия телесного тела? Это может означать лишь то, что для восприятия тела как тела не идёт в счёт то, что конституирует телесное тело как реальную, как субстанциально-каузальную вещь. Итак, от фантомного восприятия «тело» исходят две апперцепции высшего порядка: одна — апперцепция тела, другая (оживающая в иной установке к актуальному восприятию (опыту)) — апперцепция телесного тела как физической вещи.2

# <§ 3. Тело как изначальнейше моё. Единение Я с телом в солипсистском самоопыте>.

Если я нахожусь в естественной установке, живу как функционирующее и не рефлектирующее на себя и своё переживание Я, то я есмь испытывающее, мыслящее, волящее Я, при этом испытывающее, теоретически, практически направленное на мои естественные темы, темы «прямого направления взгляда».

В этом направлении прежде всего лежит физический мир, пространственный мир, ориентированный вокруг нуля ориентации, и всё духовное (культура) имеет свои физические стороны (стихотворения, картины и т.д.) или подосновы, оно тоже лежит «вовне». Я как функционирующее Я отношусь к моему пространственному миру, и при этом я непрерывно есмь действующее, руководимое целями, реализующее или упускающее цели Я. Каждое достигнутое есть мне присвоенное, я при нём, и оно остаётся моим собственным, пока я его не потерял и не отдал. Среди всех пространственных вещей моей универсальной практической сферы «моё» тело есть изначальнейше моё, изначально мне собственное и постоянно мне собственное, постоянно в моём распоряжении, и изначальнейшее и единственно непосредственное, что мне доступно; то, что я (как ребёнок) присвоил себе первым и непосредственно, и что теперь есть орган, средство для присвоения всего и каждого: в мире прямого направления взгляда.1 (Разумеется, как обстоит дело с необходимостью выражать духовное в физическом и затем воплощать его — это дело особого исследования.) Тело, следовательно, имеет в себе изначальнейший характер моего, мне принадлежащего, в контрасте с чуждым, в котором я не участвую, т.е. не практически; наибольшая чуждость здесь та, что я внешние вещи лишь испытываю, в чистой пассивности, и как только я хочу с ними познакомиться, интенция направляется на их опытное присвоение. Их бытие, их истина становится тогда моей собственностью, и это при посредстве моего тела как действующего органа восприятия. Моё тело есть для меня среди всех вещей самое близкое, самое близкое восприятию, самое близкое моему чувству и воле. И так я, функционирующее Я, прежде всех других объектов окружающего мира особым образом един с ним. Оно есть особым образом и различным образом средоточие, стоящий в середине объект; функционируя, я имею его в середине, и оно, хотя само уже есть объект (противостоящий мне), становится функциональным центром для всех других объектов, для всех моих функций в отношении их: то, откуда и через что как средство я достигаю всех других объектов, присваиваю себе всё другое, оформляю сообразно моим целям.

Если я занимаю рефлексивную установку на моё Я как Я функций, то я нахожу, следовательно, эту особую принадлежность телу Я как «моего», которое есть моё так, как ничто другое не может быть моим, и которое при всяком присвоении должно быть соучастно. Но до рефлексии уже конституировано Я как функциональный центр и как хабитуальное Я действительно осуществлённых и хабитуально осаждённых в нём функций, и в этой отношении — во всё далее идущем развитии. И далее, оно конституировано как постоянно «единое» со своим телом, как постоянно не только имеющее его налично, но через него как орган осуществляющее все прочие внешние функции, и этому противостоит отчасти известный, отчасти открытый окружающий мир. Он есть мир вещей, которые отчасти уже присвоены мне в моих функциях, несут печать моей функционирующей субъективности, осадки значений из таких функций, и которые, следовательно, отсылают назад не только к моему функционированию, но и к моим respective телесным деятельностям; с «Другой» стороны, это вещи, которые лишь мимолётно меня коснулись и не занимали меня, или вещи открытого горизонта, совершенно неизвестные, не вовлечённые в мою целедеятельность; и всё же это неизвестные вещи, неизвестные полезности, вредности и т.д., т.е. они имеют отношение к возможному горизонту функций!

Поскольку теперь, очевидно, по сущности в солипсистском самоопыте предуказаны ступенчатые структуры: Я и чуждое Я, практическое Я и практически находящееся в моём распоряжении чуждое Я, специально: Я (которое при этом есть практическое Я) и пространственный мир, и поскольку господство над чуждым Я (пространственным) осуществляется через непосредственно находящееся в распоряжении и постоянно готовое пространственное — пространственное тело, — необходимо разделяются: Я в единстве с телом и мир вне меня, т.е. вне моего тела, который конституировался как физически реальный мир, как каузальный, в моём функционировании, которое в обращении на моё тело также и его, исходя из его фантомного состава, конституировало как физическую вещь.

Если таким образом Я «единится» с телом и так единое противопоставляет себя своему внешнему окружению, то во всяком случае это единство не есть единство, которое конституирует двойную реальность (тело — Я и моё субъективное) и противопоставляет её остальному миру, остальному внешнему миру этого Я. И тем более это единство не есть то, что в «внешнем» психофизическом опыте положено, как единство физического тела и души, как единство человек, animal <в> естественнонаучной психологии.

# <§ 4. Влияние опыта «Другого» на самоопыт тела. Примат соматологического восприятия по отношению к физическому восприятию моего тела>.

Оставим теперь солипсистский опыт, соответственно спросим, как мы испытываем «Другого» и как это апперцептивно влияет на наш самоопыт. Во вчувствовании я физически воспринял чужое тело как внешне данную мне физическую вещь, как другие вещи, и так сначала вовсе не воспринял его как тело. Но в нём выражается Я-субъект, как испытывающий эту самую вещь как своё тело (тем способом, как я испытываю своё) и как единящийся с ним вышеописанным образом: как функционирующий субъект, который имеет в нём свой постоянный орган.

Поскольку, следовательно, чужая субъективность1 (Я со своим телом, отнесённое к являющемуся окружению, живущее в этих связях полной жизнью) выражается во внешне являющемся мне теле (в физической вещи, которая <идентифицируется> с тем «телом для него») и через эту выражающую вещь аппрезентирована, — теперь чужое Я (во вчувствовании аналогизированное с «мной») локализовано в моём пространстве явлений и моём мире явлений.

Моё Я не локализует себя в моём пространстве явлений, не локализует себя в моём теле.

Физически воспринято чужое тело для меня как физическая вещь, и только как таковая; как тело оно мной апперципировано через аппрезентацию, в которой его специфически соматологические особенности суть для меня лишь аппрезентативно наличны. Эти особенности суть ведь апперцептивные осадки функционирующего чужого Я и изначально конституированы в оригинале только для него, т.е. в своём роде «воспринимаемы». Аппрезентировано всё чужое Я и жизнь Я (как бы неопределённо) в единстве с тем, что эта вещь там, в силу её «аналогии» с моим телом и её движений с моими функциональными движениями, аппрезентативно схватывается как тело. Ибо если аппрезентирован кусок или момент некоей субъективности, то в силу необходимой категориальной формы единства субъективности вообще пробуждена также и целая субъективность со всеми своими категориальными составными частями и корреляциями. Она, таким образом, аппрезентативно представляется как модификация моей субъективности, от которой исходит пробуждение.

Теперь ясно: для меня в солипсистском «мировоззрении» каждая внешняя вещь, как она испытывается, испытывается как физическая. Ибо только как таковая она конституирована и становится так темой опыта. Напротив, что касается моего тела, то я хотя и могу апперципировать его также как физическую вещь, и оно в развитом Я тоже конституировано как таковая, но для него я имею соматологическое восприятие как тела, и это, очевидно, идёт впереди и для меня как функционирующего Я есть первое само по себе, а схватывание, «восприятие» моего тела как физической вещи — второе. Неопровержимо также, что для того, чтобы рассматривать моё тело чисто как вещь, как другие вещи, мне нужна искусственная установка и рассмотрение, и что, хотя моё тело считается мной как вещь, как другие, и хабитуально давно конституировано как таковое, оно всё же в этом смыслополагании во время моего функционирования вовсе не «играет роли». Я на это уже указал выше. Его данность как тела, эта данность как функционального органа, точно рассмотренная, не обоснована в его данности как физической вещи.

Прежде всего это относится к нему как органу восприятия, и конститутивно, вероятно, можно будет показать, что уже тело как воспринимающее тело должно быть конституировано и функционировать, прежде чем вообще могла возникнуть апперцепция физической вещи, поскольку прежде должен быть конституирован фантом, прежде чем могли быть конституированы физические вещи, следовательно, для этого уже должно предшествовать примитивней-

шее «тело». И если уже конституированы фантомы для тела и затем для других вещей, то для конституции реальной вещи функционирует обоснованное в фантомной данности воспринимающее тело как орган.

Если же конституция внешнего реального совершена, то тогда и тело становится постижимым как физически реальная вещь и так постигается. Уже схватывание субъективного движения всего тела (перемещения) как движения в пространстве (геометрического и механического движения) есть нечто вторичное и сложное, идущее после конституции движения вещей как внешних вещей, которые суть первые вещи вообще. И так же ясно в развитом сознании, что всякое схватывание собственного тела как вещи «как «Другой»» есть нечто сложное; «как другая вещь» указывает на окольный путь. Любая вещь не нуждается в том, чтобы сначала быть схваченной «как другая», она просто воспринимается. Но если моё тело просто воспринимается мной, то я не воспринял его как вещь, разве что проделал окольный путь «как другая вещь» (как бы). Здесь сразу приходит на ум, что тело, как другую вещь, можно наглядно представить себе в движении и тем самым как собственно пространственную вещь только тогда, когда представляешь его себе вовне, «рассматриваемым из некоего Там», что уже предполагает удвоение Я, следовательно, переводит к вчувствованию.

Во всяком случае, действительно и собственно воспринято собственное тело как физическая вещь может быть не мной самим, а только «Другим». Таким образом, в самом деле, поскольку моё тело есть для меня данность восприятия, которая не предполагает никого вне меня (как конституированного «Другого»), в нашей речи — солипсистская данность восприятия — невозможно наличие обосновывающего под-слоя «физическое тело» как слоя чувственности.1 Разумеется, можно сказать: солипсистское восприятие не даёт реальности тела и, следовательно, не даёт полностью конституированного реального мира. На этой ступени конституции внешний мир конституирован как реальный (хотя, разумеется, без интерсубъективной объективности), и моё тело конституировано как «в известном смысле» пространственное, аналогичное вещи, но с такими различиями,1 что оно есть именно нечто совершенно своё и в этой своеобразности есть обосновывающий под-слой для восприятия как функционирующего органа. Лишь с интерсубъективностью мы имели бы, если это подтвердится, полную природу также и для отдельного субъекта, который тогда стоит в интерсубъективном личностном союзе.

# <§ 5. Опосредованность опыта собственного тела как физической вещи. Конституция всеприроды, соответственно объективной субъективности>

Согласно этому, первым телом, которое испытывается как физическая вещь, было бы чужое тело, но испытываемое в форме аппрезентации по его специфической телесности, как σῶμα (чувственная телесность) и как духовное тело, которое со своей стороны как таковое изначально воспринимается аппрезентированным Я. И лишь окольным путём через «Другого» и возможных Других я научаюсь испытывать моё собственное тело как физическую вещь, т.е. совершенно опосредованно: оно есть для каждого «Другого» нечто физически испытываемое и возможное выражение для моей самоиспытанной телесности; и действительно противостоящий мне «Другой» испытан мной аппрезентативно как внешне и физически испытывающий меня в отношении моей телесности. Если я совершил это «схватывание» на моём собственном теле и придал ему соответствующее смыслополагание физической вещи, если я, таким образом, имею универсальную природу, в которой это тело есть вещь среди других, то для меня относительно отношения этой физической вещи «моё тело» к моей субъективности получается то же, что получается в том же отношении для Других, которых я испытываю как Других. Всеприрода конституируется как объективная благодаря тому, что конституируется природа для всех, в которой все тела становятся физическими вещами, как другие, и теряют то отличие, которое каждый имеет для своего субъекта (а именно отличие как пространственного объекта, и абстрагируясь от функции). Моё тело в его физической истине есть единство возможных восприятий, которые каждый **«Другой»** мог бы иметь от моего тела. Моё самовосприятие (самоявление) его есть исключительное восприятие, моё чисто субъективное, которое может быть объективно значимым, лишь если я его известным образом интерпретирую через рекурс к вчувствованиям. Это самоявление вчувствуется и имеет функцию приписывать интерсубъективной физической вещи «телесное тело» некую субъективность; т.е. оно для каждого индицирует субъективность, которая испытывает это телесное тело как тело и через него имеет отношение к интерсубъективному миру как отношение сознания и акта.

Итак, только во внешнем опыте дано телесное тело как просто физическая вещь; следовательно, для меня — чужое телесное тело на его объективном природном месте, пространственном месте, в каузальной связи с другими вещами. И этот физический телесный объект я нахожу через аппрезентацию единым с чужой субъективностью, с функционирующим Я, живущим в своём жизненном потоке и испытывающим это самое телесное тело своим субъективным способом, и испытывающим его соматологически, и одновременно испытывающим его как орган своей функции восприятия и прочих функций, в отношении к окружающему миру, к миру, так и так испытанному этим Я, являющемуся в тех и тех способах явления, нормальных или иллюзорно искажённых, — к испытанному миру, который в своей истине есть и для меня, испытан или испытуем также в моих опытах, мир, который содержит вещи и личности и т.д. Следовательно, через это я испытываю чужую субъективность в её отношении к объективному миру, и через её тело.

Полагая это телесное тело там как интерсубъективно испытываемую и истинную природу, как член физической всеприроды, я получаю на этом теле, как и на всех подобных «телесных телах», некий избыток сверх того, что иначе, согласно внешнему опыту, характеризует каждую вещь как физическую телесность и реально её конституирует. Оно выражает субъективность (всё субъективное, что принадлежит Я и описано выше, включая), одновременно её аппрезентируя.

В пространственно-временном-каузальном порядке природы на месте каждого телесного тела выступает нечто со-принадлежащее, со-существующее — субъективность, которая, таким образом, здесь локализована в интерсубъективной истине в объективной природе и есть вторая природа, придаток к природному, и всё же не физическое. Ибо физическое как таковое имеет собственное конститутивное смыслополагание (удостоверяемое действительным восприятием и для каждого), ничто психическое не конститутивно для физического.

Объективная физическая природная вещь есть вещь для каждого, единство явлений, которые суть возможные явления каждого, через взаимопонимание «обмениваемые» и по своему полаганию единства идентифицируемые. И так — физическая всеприрода.

Объективная субъективность есть субъективность как объект для каждого. Она есть для каждого объект через совершающуюся на основе вчувствующих аппрезентаций идентификацию внешне испытанных «тел» как телесных объектов с аппрезентированными соматологически испытанными телами. Через последующую аппрезентацию сплетённой с соматологически испытанной телесностью субъективности она со-постигается вчувствующим, но также познаваема как тождественная для каждого, кто испытывает то же телесное тело и понимает его как выражение. Каждый может испытывать каждого, тело каждого как ту же вещь и субъективность каждого как ту же субъективность. Каждый может идентифицировать своё самоиспытанное тело с телом, испытанным «Другим» как простая вещь, и может познать это тождественное интерсубъективное тело как член физической природы. Тогда и его субъективность есть нечто принадлежащее к этой вещи, как субъективность какого-либо «Другого» принадлежит к его телесному телу.

Так мы все имеем объективный мир, всеприроду и к её различным телесным телам — принадлежащие различные субъективности.

# <§ 6. Связь тела и души>

Как понять, как описать эту принадлежность? Как «связаны» телесное тело и душа? Ответ может дать только конститутивный смысл апперцепции, в которой конституируются объективная природа, объективная субъективность «в» природе и тем самым конституируется их «связь».

Объективная всеприрода есть пространственно-временное-каузальное единство. Туда принадлежат все телесные тела. Души — это объективированные субъективности, аппрезентированные через respective телесность, но идеально также аппрезентируемые составы: туда принадлежат все мои переживания, всё, что я могу чисто феноменологически установить на себе, т.е. осуществляя редукцию, выключение природы как принятого мной в качестве действительного и теперь познавательно предположенного существования. Итак, я сохраняю все переживания, все гилетические данные, интенциональные переживания, акты, все ноэматические составы и всё онтическое в скобках, точно так, как я могу найти это «во мне». Разумеется, «я сам» всегда есть тождественное Я для всего этого. Всё я нахожу отнесённым к форме имманентного времени, которое теперь «покрывается» пространством-временем природы.

Теперь к конститутивному составу моего тела для меня принадлежат, с одной стороны, моменты, которые делают его явлением объективной природной вещи — телесного тела, а с «Другой» — субъективные параллельные слои, соматологические. Субъективное движение — механическое движение. Тем самым мы имеем «каузальные» (кондициональные) фактические отношения между телесным и душевным. Насколько простирается эта «каузальность», апперцептивно конституированная с самого начала, — это открыто.

Итак, надо будет проследить линию «каузальных» связей между физической телесностью и душевным. То, что делает телесность способной к выражению в отличие от других вещей, принадлежит сюда. Всякое выражение есть индикация через регулярную эмпирическую связь (что, собственно, есть тавтология).

# <§ 7. Регулярности в конституции вещи. Тело как индекс психической нормальности и аномальности>.

В субъективности физическая вещь конституирована через регулярности ассоциаций в отношении к обстоятельствам. Существование вещи индицирует определённую такую регулярность в отношении к определённым обстоятельствам. Но как объективное существование она индицирует универсальную, охватывающую все испытывающие субъекты регулярность сосуществующих и изменяющихся фантомов соответствующей вещи в отношении к фантомам тех других вещей, которые сами имеют единство в таких регулярностях, и среди этих вещей суть также физические тела. Эта универсальная регулярность, в которой одной заключается самосохранение согласованности всех реальностей, которые должны быть способны существовать в форме сосуществования (пространства) и последовательности в пространстве, в объективном времени, связана со второй регулярностью.

Первая есть регулярность нормальных коммуницирующих субъектов, которые не мыслятся аномальными ни в каком отношении, следовательно, и не впадающими в аномальные преходящие состояния. Следовательно, это идеальная абстракция.

Если мы добавим аномальное, то это говорит: каждый субъект имеет не как субъект акта, но в отношении своей пассивности возможную нормальность и аномальность. И индекс этих различий есть тело.2

Тело есть «органическая индивидуальность» и не просто физически-физикальное. А именно универсальная физическая регулярность природы не единственная. В ней господствует также регулярность биологии. В природе есть сверхфизический порядок, согласно которому всё сущее упорядочивается в ней по органической жизни и жизнесохраняющим обстоятельствам, и природа есть царство органических индивидов, которые в отношении к своим внешним типически сохраняющимся и изменяющимся жизненным обстоятельствам сохраняют свою индивидуальность и, с «Другой» стороны, в отношении друг к другу играют роль обстоятельств. Эта регулярность как объективная означает также индицирующую регулярность для субъективной конституции природы в субъектах. Что касается теперь моего тела, то оно прежде всего есть орган внешнего восприятия, но каждое телесное изменение, которое аномально его изменяет, изменяет также явление восприятия.

Нормальность есть принадлежащая к конституции форма для конституции пространственных данностей, внешних вещностей и собственной телесности, и отклонение от нормы есть нечто, что описуемым образом может касаться отдельных органов и констатироваться через нормальную функцию нормально остающихся других органов. Отсюда описание аномальности идёт дальше. Аномальность может касаться способов явления, которые «даёт» орган. Орган может также стать непригодным для восприятия. Это может касаться нескольких и всех органов. Аномальность и несогласованность из-за аномальности в явлении мира и в нормально ожидаемых протеканиях есть сначала нечто само констатируемое, и для солипсистского субъекта. Затем также нечто интерсубъективное, интерсубъективно познаваемое. Далее, орган есть нечто конституированное, эмпирически известное, но лишь в известном объёме. Ребёнок имеет органы, но ещё ничего о них не знает. Мы все имеем органы и бесконечно многие, которые тысячекратно суть функционирующие органы, но они не попадают в наш опытный круг. Суть ли «бессознательно» функционирующие, мной самим не испытанные хотя бы в неполных явлениях и мной не сознательно намеренно регулируемые органы в том же смысле «органами» (ганглиозные клетки, нервные фазы и т.д. — рука, глаз, орган ходьбы)? Итак, здесь огромные проблемы теории аномальностей.

В смысле сознания конституируется мир нормальности как первый истинный мир, и напротив него — аномальные явления истинного мира, отнесённые к модификациям испытанной телесности, органического индивида или, как мы также можем сказать, отнесённые к конституирующимся в рамках нормального опыта биологическим аномальностям биофизического реального тела. Эти биофизические аномальности интерсубъективно познаваемы, именно как познаваемые в нормальной интерсубъективно обмениваемой системе опытов (явлений), равно как и биофизическая нормальность, строение тела в его нормальной биофизической индивидуальности. Напротив, аномальные явления, которые я имею, не для каждого связаны с моим аномальным телом, а только для меня, который есть субъект этого тела, который имеет его как моё тело, как мой орган восприятия и деятельности. Другие понимают меня через вчувствование как субъекта аномальных явлений, когда они объективно познают аномальность.

Итак, для каждого, для каждого субъекта, который есть субъект мирового опыта, конституируется система нормального опыта как интерсубъективная система, а именно так: каждый есть субъект тела, которое ему самому является. Если он есть субъект нормального тела (как нормального биофизического индивида), то он в нормальном биофизическом «функционировании» этого тела и в параллельном нормальном субъективном функционировании имеет нормальные мировые явления, в которых ему является истинный мир.

Нормальное биофизическое тело может различным образом становиться аномальным, тогда наступают аномальные явления. И наконец, есть аномальность, которая разрушает биофизического индивида, биофизическая смерть, в которой тело перестаёт быть действительно телом и вообще аппрезентировать душевную жизнь. Но здесь я должен был бы раньше сказать, что тело есть не только орган нормальных и аномальных восприятий, но вообще тело и выражение душевной жизни, и что также сверх функции восприятия нарушения нормальности биофизического тела дают «душевные нарушения», отклонения душевных типов от нормы. Субъективность имеет нормальность в том, что она, в отношении к известной нормальности телесного тела, имеет нормальные системы опытных переживаний. Равно она имеет, например, нормальность в чувствах удовольствия и боли, в инстинктах, влечениях, в своём прочем поведении, и также там обнаруживаются отношения к нормальности телесного тела. Так в опыте человек с самого начала конституирован как душевно-типическая индивидуальность с идеей нормальности и отклоняющимися от неё аномальностями, в отношении к типически органической индивидуальности, к нормальному и аномальному телу.

И эта эмпирическая конституция непрерывно имеет результатом апперцепцию с открытыми горизонтами. Дальнейший ход конституирующих опытов определяет и обогащает по содержанию горизонты. Мы научаемся познавать телесность всё совершеннее в «биологическом» отношении, а именно как нормальную и аномальную, в зависимости от этого всё совершеннее познавать нормальную душу, с нормальной душевной жизнью, и аномальные отклонения, и мы научаемся познавать, как аномальность телесности обусловливает аномальность души, соответственно наоборот. Можно, возможно, говорить также о параллелизме в типике, с обеих сторон отнесённом к нормальной идее: физиологическая психология людей и животных.

Но теперь следует обдумать, насколько она простирается и как в её круге психическое выражает физическое и наоборот. У нас есть ведь также физиогномическое выражение чужой душевной жизни, выражение в форме языковых сообщений. Обнаружение личности и её своеобразия в её мышлении (также в её стиле мышления), в её оценивании, в её действовании.

# <§ 8. Физиологическая психология и её граница: intellectus agens>

У нас есть естествознание — универсальная физика, физическая наука в обычном смысле, физическая зоология и антропология как биофизические науки. Как таковые они предполагают интерсубъективный опыт и тем самым вчувствование в определённом объёме. Обмен взаимно вчувствуемых внешних опытов, но также личностное достижение и взаимное понимание и перенимание достижения (традиция).

Возможность взаимопонимания предполагает «выражение в телесности»: телесность во внутренних и внешних совокупных явлениях, как другие пространственные объекты, и так, что она в продолжающемся опыте в сменяющихся явлениях может снова и снова быть идентифицирована, прежде всего в мышлении. И в этом — «выражение», которое предполагает типическое сходство с собственным телесным явлением в целом и по многим выступающим в целом отдельным чертам, расчленениям. В отношении субъективности к субъективности и их относительно определённо данных друг для друга явлений, актов мышления и т.д. конституируется объективный мир и истинная объективность науки. И так конституируется объективно истинная анимальность и человечность как зоологически физическая и «параллельная» объективная психическая анимальность, «объективно истинное» душевное, так что через одно научно познанное (в круге биофизики) можно индицировать соответствующее объективной душе.

Физика вообще исследуема без психологии. Как обстоит дело с объективной «душой»? Не есть ли сущностный род физиологической психологии — искать к объективно познанному или по крайней мере экспериментально испытанному в направлении объективности телесному соответствующее души, душевную параллель? Разумеется, затем также брать душевные аномальности как исходный пункт, чтобы искать физическую параллель и через неё «объяснять»?

Физическая телесность в объективно-теоретической установке, в которой на чуждую Я и сначала интерсубъективно опытным путём данную — природа, есть более ранняя объективность. Природа есть первое объективного научного исследования, и в вопросе о связанной с физическими телами субъективности, о душевном бытии в природе первым результатом является объективная регулярность: биофизические структуры телесности имеют в широком объёме душевное как параллель; изменения таких биофизических особенностей влекут изменения в душевном, что можно видеть и через произвольные эксперименты. Типика и изменение типики на одной стороне (а типика принадлежит к сущности биофизической индивидуальности) имеет своё «каузальное» коррелят на душевной стороне в соответствующей типике. При этом можно многообразно усматривать душевные типические образования без универсального изучения субъективности. Подобно тому, как и на физической стороне. Наконец, здесь не нужны последние познания здесь и последние там, но относительные и приблизительные здесь и там.

Но насколько простирается это объективное (натурально-каузальное) душевное исследование, в котором душа рассматривается как привязанное к физической телесности и с телом в его биофизическом типике параллельно соединяющееся, параллельно изменяющееся, с ним «каузально» сплетённое? Всё данное, вся предметность, вся объективность предполагают функционирующую субъективность, и субъективность сама себе, прежде всякого объективного познания, которое само есть лишь функция субъективности, пред-дана, и только потому, что она такова, со всеми теми образованиями, которые делают возможным вчувствование, она может совершать вчувствование. Разумеется, насколько она может быть способна познавать чужую душевную жизнь и каковы условия возможности познавать таковую, так ска-

зать, in infinitum, — это трансцендентальный вопрос, и при этом также вопрос, в какой мере психофизический «параллелизм» того рода, как он есть факт, есть условие возможности научного познания человека (объективной и неограниченной науки о душе). Но как бы то ни было, познающий субъект находит себя внутренне и прежде всякой объективации как личность, поскольку он уже солипсистски есть субъект воздействия и творчества, «достижения» в свободе, на основе аффекции и генезиса всё новых интенциональностей, в которых для субъекта как Я конституируются пред-данные, раздражающие его предметы. Я воздействует на своё тело и через него вовне; это в его солипсистском мире. Но этот мир становится затем субъективной данностью интерсубъективного, объективного мира, который предлагает себя в самом Я, поскольку оно испытывает Других, и поскольку Я вступает в отношение с «Другими», понимает их, духовно воздействует на них и испытывает от них воздействия, конституируется именно интерсубъективный мир через науку и культурный мир с другими культурными формами.

Как может персональный субъект войти в природу, которую он сам конституирует, как может он сам стать психофизической параллелью, чем-то зависимым от конституированного объективного тела? Что есть то, что стоит под титулом «душевная параллель» и одно только может стоять в объективном каузальном природном мире? Может ли конституирование, может ли активное мышление и т.д. (и как может) в нём функционировать?

«Другой» есть полная субъективность, Я-субъект, с интенциональными переживаниями, актами и т.д., со своим мировым феноменом, со своим телесным феноменом и достоверным опытным знанием своего мира, своего тела как вещи, как органа и т.д. Это Я воздействует на своё тело, воздействует на своё окружение: оно может воздействовать, только если тело пассивно конституировано, только если оно имеет известные структуры и т.д., и если оно пассивно изменяется (природно), то возможности воздействия Я иные.

Может ли это быть снято установкой на объективную природу? Может ли когда-либо воздействие Я быть вычитано, и как воздействие на истинное для него окружение, следовательно, также на объективную природу? Не касается ли поэтому область «физиологической психологии» исключительно закономерностей, которые касаются пассивности всех субъектов, а именно: физическая природа есть уже общий титул для закономерностей конститутивной пассивности, таких, которые касаются всех субъектов одинаково. И телесность есть ещё особый титул, поскольку к природе вообще принадлежит эмпирически закономерная необходимость организации (возможно, также принадлежащее априори, поскольку физическая закономерность трансцендентально недостаточна) и эмпирическая необходимость развития организмов до человеческого тела, до той высоты, которая есть условие возможного вчувствования и возможного прогрессирующего познания человека и человеческой культуры; что ещё означает много неясностей, сомнений, пробелов в познании. Во всяком случае, телесность есть условие возможности пассивности в субъекте, через которую интерсубъективный мир может пассивно конституироваться и активно господствовать над собой. Но intellectus agens, который предполагает душевную подоснову в её закономерности, следовательно, также в её физиологической связанности, сам не может быть понят физиологически. С «Другой» стороны, и intellectus agens наличен вместе с природным телом, встроен в объективную природу. Почему мы не называем его самого природой, почему говорим, что он стоит над природой, что он встроен в мир и всё же есть субъект мира?

# ПРИЛОЖЕНИЕ V. СУБЪЕКТ КАК ОБЪЕКТ И ФУНКЦИОНИРУЮЩИЙ СУБЪЕКТ.

**(Санкт-Марген, сентябрь 1921)**

Я нахожу пред собой мир: я нахожу <его> как универсум предметов моего действительного и возможного опыта в структуре, в неизбежной форме опыта: Я с моим телом — внешний мир; Я — моё тело как орган моего (центрального) Я, как орган восприятия для всех внешних вещей, как мой орган воздействия вовне, в внешний мир, на который отнесены все явления вещей и который многообразно сплетён со всеми моими переживаниями. Изучение этой структуры в солипсистском плане.

Вчувствование, появление чужих субъектов с их чужими телами. Конституция объективного мира как коррелята, необходимо образующегося благодаря коммуникации интерсубъективного опыта, интерсубъективного познания, в котором коммуницирующие личности участвуют как связанные друг с другом субъекты: общинное познание, общинная субъективность как коррелят объективного мира.

Объективный мир, мыслимый каждым, содержит с каждым телом и каждого.

Но каждый есть также познающий субъект, субъект соответствующих пред-данностей с пассивными интенциональностями, субъект, который как вчувствующийся стоит в интенциональной связи с **«Другим»**, в смысле сознания отнесён к «Другим», который активно испытывает, активно мыслит и не только сам мыслит, но мыслит с «Другим», со-совершает его мышление, со-испытывает его опыты, перенимает и т.д. Каждый коммуникативно функционирующий субъект в этой познавательной функции есть одновременно объект. Объективный мир есть мир объектов и заключает в себе субъект-объекты. Функционируя же, субъект не есть субъект-объект, а именно субъект-субъект, функционирующий субъект.

В объективном рассмотрении, однако, каждый субъект есть объект также со своими функциями, следовательно, объективный мир объемлет и субъектов, которые испытываются и познаются как функционирующие субъекты, как познающие, как оценивающие, как действующие. Я как функционирующий субъект, и мы совместно полагаем, следовательно, мир как природу и как человеческий мир и животный мир.

Мы можем направить наш теоретический интерес на объективную природу как царство ассоциативных апперцепций, логическое царство индукции. В этой установке мы можем также взять связующую тела и субъекты эмпирию и исследовать людей во «внешнем» опыте, что здесь означает использовать вчувствование лишь как подоснову индуктивных апперцепций и мыслей, что ведь и изначально в нём заключается. Но мы можем также рассматривать субъектов как функционирующих субъектов и вчувствоваться в них в другом смысле, со-действовать, со-оценивать и т.д. Что это даёт тогда за связи, если я при этом остаюсь исследователем мира?

# ПРИЛОЖЕНИЕ VI. <ПРОБЛЕМА КОНСТИТУЦИИ ТЕЛА КАК ФИЗИЧЕСКОЙ ВЕЩИ В СОЛИПСИСТСКОМ ОПЫТЕ.

(ИСПРАВЛЕНИЕ К С. 61 И СЛ.)

**<1921 или несколько позже>**

Набросок, который я здесь делаю, несовершенен и, вероятно, некорректен. До всякой функции в качестве внешнего тела тело для себя самого конституировано особым образом. 1) Прежде всего идёт функционирование Я в кинестезе с эмпирически ассоциативно связывающимися с собой и связанными группами ощущений (движение рук, <ног, головы и т.д.>), и это даёт первую конститутивную систему. 2) Затем «ощупывание» одной руки «Другой», одного члена другими, сначала как непроизвольное взаимное попадание и касание, затем как намеренное и контролируемое; это даёт вторую систему, связывающуюся с первой. 3) Затем или одновременно и с этим перекрещиваясь — ощупывание (или, вернее, сначала случайное попадание, а затем произвольное ощупывание) чужих вещей. Но когда одна рука попадает на другую, имеет место взаимное касание и, возможно, произвольное ощупывание (двойные ощущения). Уже отсюда следует, что часть тела, рука и т.д. с самого начала конституируется с полем осязания, а другое «нечто» — без такового.

Каждый член тела даёт себя как «сам» движущийся (движимый мной) и одновременно для ощупывающего «Другого» члена как «механически» движущийся. Так здесь уже оба «рода» движения совпадают и <идентифицируют> друг друга. Каждое «я двигаю руку» есть одновременно механическое движение. В известных пределах также каждое испытываемое движение, и притом каждое собственно испытанное и испытуемое (воспринимаемое) движение есть одновременно «ощущаемое движение», возможно, «я двигаюсь». Видимое движение руки есть ощущаемое, субъективное движение.

Конституируется в единстве: функционирующее тело, которое одновременно есть вещь, через функцию тела в других органах ощупываемое и т.д., и ощупываемое, вещь, при ощупывании даёт одновременно ощущения в ощупывании, чего нет у «простых» физических вещей, как у них нет субъективной движимости. Далее, если на моей руке лежит камень, я имею ощущение давления, камень тяжёл. Если моя другая рука лежит на моей руке, то также. Но и в лежащей руке я имею коррелятивное ощущение давления. Вещь там тепла или холодна, также и моя рука: через ощупывание и вместе с ощупыванием (и специфическими свойствами осязания) изменчиво данная теплота или холод как физические свойства. Но я «ощущаю» также теплоту и холод в самой руке или в отдельных её пальцах и т.д.

Если я толкаю рукой, то это субъективно порождённое движение. Но оно одновременно постижимо как объективное движение (оно индицирует таковое в отношении возможного постижения такого объективного движения другими органами), и так к «я толкаю камень» добавляется то, что оно постигается как нечто однородное с «камень толкает «Другой»» (субъективные толчки — механические толчки).

Итак, как бы примитивны ни были эти предварительные анализы, уже видно, что тело конституировано в единстве с физической вещностью вне его, и что оно само в себе и для себя конституировано двояко и, пожалуй, во всём и каждом, что принадлежит ему как телу, двояко или может быть двояким. Каждый фантом имеет субъективный слой: поле ощущений, <и> фантомное движение (в пространстве, геометрическое движение с одной стороны) имеет как субъективную параллель субъективное движение; физическая каузальность имеет как параллель субъективное воздействие и страдание. Мы имеем, следовательно, видимую вещь (чувственную вещь) и наглядную физическую вещь и одновременно сверх того, как параллель —

чувственное тело (ощущающее и чувствующее удовольствие и боль, рефлексивно движущееся).1 От произвола и от Я, которое может или действительно вступает в действие как действующее, при этом ещё можно отвлечься. Но можно ли теперь сказать, что мы всё же имеем лишь одну ступень, если остаёмся в солипсистском рассмотрении? Ведь в то время как внешняя вещь конституируется как полная физическая вещь, тело этого не может. Оно как целое не может быть испытано (воспринято) как пространственно движущееся, и даже там, где части тела испытываются как пространственно движущиеся, это лишь существенно ограниченно. Итак, тело по своей конституции как пространственный объект есть аналог внешней физической вещи — и всё же в солипсистском созерцании не действительно вещь? Но в солипсистском пространстве тело ведь может быть в каждом месте и испытываться как непрерывно занимающее каждое место!

Когда я рассматриваю предметы моего ближайшего окружения и их расстояния от далёких предметов, я могу иметь эти расстояния через функционирующее движение (хождение) в пространстве в бесчисленных других способах данности и при этом приближать себе далёкие предметы, идентифицирующе удерживать их и познавать ближе. В моём хождении меняется видимое расстояние моих видимых частей тела от далёких объектов, и «я» <как> телесное, соответственно всё моё тело «само» приближается к каждому далёкому объекту, и моя нога, моя видимая рука теперь близко от него, и одновременно расстояние непосредственно ощупываемо и так тактильно познаваемо. Разве я не могу в хождении испытать, что вещь движется вместе, «пока она кажется покоящейся», и разве такого рода опыт не может привести к апперцепции, что моё тело движется в пространстве, хотя в первом способе (изменения ориентации) я не вижу движения?

Разве я не могу солипсистски обрести представление, что я двигаюсь, я приводим в движение и, возможно, прихожу в каждую точку пространства, и моё тело есть пространственная вещь, которая, как каждая пространственная вещь, может занимать каждое положение, механически повсюду может быть приведена в движение и так вообще есть физическая вещь, как любая другая, хотя некоторые способы данности для моего тела и невозможны?

Разумеется, я могу это. Точнее, я должен сказать: конституция солипсистского пространства совершается с самого начала и по сущности как через кинестезы отдельных органов, так и через кинестезу хождения как локомоции всего тела. И тем самым коррелятивно конституируется окружающий вещный мир в его едином пространстве и конституция тела как пространственной вещи в этом мире. Но <в> каком роде солипсистски конституировано моё тело как пространственная вещь? Ведь не как вещь, как другие, как внешние вещи. Тело и внешняя вещь ещё различно охарактеризованы. Движение моего тела я никогда не могу воспринять в изменении ориентации так, как движение вещи в изменении ориентации от близкого к далёкому и т.д.; я никогда не могу «видеть» его приближающимся и «убегающим», и лишь когда я вижу себя и своё тело глазами «Другого» или «оттуда», мои локомоторные движения представимы как приближающиеся и уходящие и т.д.

С «Другой» стороны, трудность в том, что моё субъективное движение и также моё локомоторное имеет функцию восприятия, и что каждая вещь есть то же самое в изменении ориентации только благодаря тому, что я могу компенсировать изменение явления через субъективное движение.

Итак, это фундаментальная проблема, которую нужно продумать от основания: выяснить, как тело конституируется как физическое тело, и при этом, как выглядит его второй «наглядный» слой, специфически соматологический, и как это становится основой для власти над телом, для его функций Я и связанных с этим духовных апперцепций, благодаря чему тело конституировано как первейший инструмент, как первейший духовный объект.

# ПРИЛОЖЕНИЕ VII. КАК ОПИСАНИЕ: ЧЕЛОВЕК В ЧИСТОМ ОПЫТЕ, КАК ОБЪЕКТ В ОБЪЕКТИВНОМ МИРЕ

**<около 1921>**

Человека, животное существо, мы должны стараться брать так, как мы находим его чистым в опыте, т.е. мы должны стремиться постичь смысл, сущностно принадлежащий животному опыту как таковому, не замутнённый никакими пред-мнениями, истолкованиями, теориями, интуитивно выявить его чистым как сущностное содержание типа животного опыта и затем через его экспликацию обрести сущностные конституенты, которые мы верным образом лишь понятийно выражаем.

Мы находим там «единство» человек и различаем в нём телесную вещь и её «одушевление», или душу. Мы не находим там собственно связанности вещи со второй вещеподобной res cogitans, также не находим собственно «внешнего» и «внутреннего», и всё же, если мы берём выражения лишь образно, они указывают на истину. О телесном теле мы имеем вещный опыт. Телесная вещь тела есть «внешнее». Но оно указывает на «душу» во вчувствующем опыте, а именно мне, который как субъект совершает вчувствование. Во вчувствовании я (в отличие от случая простого вещного опыта) участвую. Я есмь субъект моего тела и моего окружённого им мира: в моём «внутреннем» воззрении, «солипсистски». И затем я вчувствую в лежащее в основе «чужое тело» другое Я, которое испытывает ту же природу как окружение «оттуда», в целом те же вещи, в других аспектах и т.д., и как окружение «Другого» Я, с другими чувствами, «Другой» жизнью сознания вообще. Этот опыт подтверждается своим способом. Как я воспринимающе отношусь к моему физическому окружению, и оно подтверждается, и этот подтверждающийся опыт природы практически определяет меня, и как я при этом действую в делах и поступках, известными способами, как мои истинные окружающие вещи принимают новые образы, те и иные целевые образы, — так я понимаю вчувствованием то же в Другом и понимаю его действия, понимаю его достижения, произведения как таковые и понимаю затем также вещи по их образу как целесообразно оформленные, без того чтобы я мог наблюдать оформление.

Человек как объект опыта всегда и необходимо противостоит некоему Я, есть Ты (противо-Я, «Другой», alter), апперципированный по образу и подобию Я и субъект противо-тела, мнимых и действительных предметов, которые (частично) вчувствованно испытываются как те же, которые и я дал в моих способах, и как необходимый ядерный состав в них при всех обстоятельствах — общая природа. И с самого начала мы хотя и субъекты этой же природы и прочих предметов, но эти предметы для меня суть мне являющиеся, мной мыслимые, мне так и так данные и мне в первозданности данные, и для «Другого» суть ему являющиеся, им мыслимые, ему в оригинале данные, но мной в него вчувствованные (вчувствованное имеет модус ««Другого»»), в его модусах сознания с принадлежащими представлениями, обосновывающими апперцепциями мыслимого им. Всякая объективность есть объективность для субъектов и как интерсубъективная она есть тождественное, которое в взаимосвязанном вчувствовании идентифицировано между Я-модальным и Ты-модальным или идентифицируемо. Каждое Я есть Я cogitationes, есть Я моего и в нём мыслимого, отнесённое к предметному окружению, лишь мнимому, но также истинному, и есть ли оно то же мнимое или истинное, это выражает идентификацию, enabled через вчувствование, и правомерную, через очевидное удостоверение себя оправдывающую, — это истинное окружение, с истинно сущими предметами.

Моё окружение содержит после вчувствования также людей, которые сами суть предметы, данные как единства в опыте, который мы называем вчувствованием. В чужом теле выра-

жаются «души» и постигаются в единстве с телами как им принадлежащие, выражающиеся в них и их индикациях. И «мы» существуем друг для друга: я, этот человек, для него, и он для меня, и мы постигаем «самих себя» глазами Других как людей. Мы имеем, следовательно, общий мир как окружение, которое включает нас, людей, самих. И «каждый» есть здесь опытный факт, и каждый есть титул для многообразия опытных фактов, стоящих под правилами. «Мы» можем исследовать физические вещи «общего» нам мира на основе опытов, которые мы делаем и познавательно обмениваем. Но также и самих людей в их опытном существовании.

Мы можем здесь объективно опытным путём исследовать связи между вещами, и специально — связи между вещами, функционирующими как тела, и человеческими субъектами как душами этих тел. Мы имеем, тогда как эмпирические члены отношения интерсубъективные вещи, а затем как противо-члены — всю субъективность, интенционально отнесённую к этим вещам и к прочим вещам и прочим истинным предметам. Но мы имеем людей (и себя самих) данными не как существа, которые реально имеют вещи в себе, а как субъектов, которым эти вещи «даны», которым они «противостоят» как мыслимые и, возможно, телесно постигнутые, как прогрессивно подтверждающиеся и т.д. В натуральной установке вещи полагаются нами, исследователями, как истинные, как носители своих истинных свойств, в правильном познании «усматриваемо» идентифицируемые, (опытно) «удостоверяемые», и так и так нам уже познавательно известные. Для субъектов, которых мы полагаем в единстве с телами (именно как таковые познавательные единства), возможно, эти вещи даны, ими испытываются, познаются. Но бытие вещей (как предметов действительного и возможного познания) есть одно, а бытие субъектов — другое. Вещи суть «в себе» в противоположность субъектам, и к субъектам в опытном рассмотрении (как к тем, которые индицированы через тело там) принадлежит лишь то, что они мыслят, испытывают, познают эти предметы или некоторые из них, или также ни одного из них. К человеку и его душе принадлежит отнесённость в смысле сознания, но не само бытие-в-себе. Эта отнесённость может называться испытанностью, может называться прогрессирующим удостоверением в опыте, также естественнонаучным теоретизированием и усматривающе правомерным теоретизированием: это тогда фактические принадлежности к совокупному составу животного субъективного, или того, что называется его душой. Не иначе обстоит дело, когда мы рассматриваем предметы других категорий как природу: но только с вещами, которые интерсубъективно даны как индивидуальные фактические существования, души через аппрезентацию со-даны как фактическое. И если мы предпринимаем научное исследование, которое должно исследовать связи между встречающейся в природе телесностью и объективно сосуществующими (для каждого субъекта возможного вчувствующего опыта эмпирически правомерно индицированными) душами в рамках эмпирической фактичности, то мы не наталкиваемся на эмпирические связи между душами (и людьми) и идеальными предметами, но мы наталкиваемся, например, на то, что люди ориентируются по идеалам, что они стремятся к истине, стараются субъективно присвоить себе истинное бытие, что они в этом имеют успех и т.д. И это тоже факты, которые имеют своё место в единстве совокупной опытной связи физического и психофизического мира и стоят под эмпирическими правилами. Мы можем, конечно, сказать, что случается, что люди вступают в познавательное отношение к идеальным предметам или в отношение произведенческого осуществления; но своё «мировое» упорядочение, своё существование в мире фактических индивидуальных существований люди имеют только через свои тела, а не через идеальные предметы, и психологические свойства имеют они как фактические субъективные свойства в том, что они направлены на эти идеальные предметы в тех и тех ноэтических и ноэматических составах, субъективно реализуют их в себе теми и иными способами.

# ПРИЛОЖЕНИЕ VIII. СТУПЕНИ КОНСТИТУЦИИ ДУШИ КАК ПРИРОДНОГО ЕДИНСТВА, РАВНО КАК СОЛИПСИСТИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ, И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ, И ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА «ЧЕЛОВЕК».

**<около 1921 г.>**

<Содержание:> «Объективный мир» конституируется впервые лишь через вчувствование. Лишь через него из чисто эгологического субъекта со своим объективным окружающим миром возникает объективированный субъект в мире.

Природное единство «душа», с заключённой в нём как со-существующей с собственным телом душевной жизнью (Я и переживания Я), то есть как нечто «трансцендентное».

Первая проблема: прояснение положения дел во внутренней установке на собственное тело и собственную душевную субъективность.

Затем во внешней установке: прояснение внешнего единства тела и души у других и у меня самого.

Мы можем также сказать: речь идёт о прояснении самоапперцепции, которая мотивирована в солипсистской внутренней установке и возможна до вчувствования, с «Другой» стороны — апперцепции после вчувствования. Речь идёт о прояснении происхождения «натурализации» субъективности.

Во внутренней установке я нахожу свой окружающий мир, центрированный вокруг собственного тела, которое также является вещью. При этом со-конституируется известным образом психофизическое. Например, когда я при в остальном покоящемся теле двигаю открытым глазом, также закономерно меняются способы данности видимой вещи. Если я закрываю глаз, то «оптические образы» исчезают. Я нахожу, что каждый из этих образов вещи пережит только тогда, когда глаз находится в определённом относительном положении к вещи и на линии от глаза к вещи нет заслоняющей вещи и т.д. Равным образом: объективное соприкосновение между пальцем и внешней вещью обычно обусловливает «осязательное ощущение», соответственно осязательный образ предмета, который опять-таки является переживанием только тогда, когда имеет место такое объективное соприкосновение.

Мы имеем здесь объективные отношения, отношения пространственного положения вещей. Они находятся в связи с субъективными событиями, с данными ощущений, аспектами вещей и т.д., а также с этим: «я могу» придать своему телу то или иное положение.

Здесь, однако, следует заметить, что мы хотя и находим регулярные связи, с одной стороны, между реальными единствами «вещь» и «тело», а с «Другой» — конститутивными феноменами; но, с «Другой» стороны, здесь всё же не обоснована природная апперцепция между субъективным и природным. В игре движений глаз (или, скорее, кинестетических процессов), со-протекающих визуальных данных конституируется видимая вещь как единство. Само собой разумеется, что тогда существуют зависимости сосуществования. А именно: «существует» это единство, будь то как покоящееся или движущееся в пространстве, — значит, в субъективной сфере должны существовать определённые мотивированные возможности, принадлежащие к возможному восприятию существующего. Если вместе с видимой вещью конституировано и моё тело как видимая вещь, то должны возникнуть описанные отношения обусловленности: видимая вещь может быть воспринята только тогда, когда она находится в подходящем пространственном положении к моему телу как видимой вещи, и т.д. Но это не отношения, конституированные в особой индуктивно-эмпирической апперцепции, а сущностные положения дел,

принадлежащие к апперцепции вещи и тела. Каждое конституированное единство по своему существованию находится в сущностно необходимых отношениях к соответствующим конституирующим явлениям.

То же самое имеет место на более высокой ступени, когда полные вещи конституированы через апперцептивные синтезы видимых вещей и т.д. как конституирующих многообразий. Вещи конституируются в каузальных отношениях друг к другу. Соответствующие отношения зависимости вещей (причин и действий) от субъективности в пределах возможности опыта — это не каузальные отношения, а сущностные отношения, принадлежащие к конституированной вещной каузальности, в эмпирическом повороте, обусловленном фактичностью данного каузального отношения.

Ясно, что в солипсистской внутренней установке, то есть в рассмотрении, которое абстрагируется от всех вкраплений вчувствования, ещё отсутствует локализация субъективного в теле, и таким образом вообще отсутствует конституция моей души как принадлежащей телу, психофизически-каузально связанной с ним единицы. Итак, как solus я не имею души «моего» тела. Я, испытывающий субъект, не имею души, принадлежащей этому телу здесь (которое я лишь впоследствии, в контрасте с телами других людей, называю «моим» телом), до тех пор, пока я не апперципировал других людей как таковых или пока я не «вынес» своё тело вовне и не вообразил свободную подвижность в пространстве. Именно тем самым я постиг его наподобие второго, чужого тела и как эмпирически-индуктивного носителя душевной жизни, в модусе вчувствования.

При этом следует заметить, что вчувствование, само собой разумеется, предполагает собственную внутреннюю апперцепцию тела. С нею сущностно дан тип конститутивных отношений между телесностью и другими вещами окружающего мира и, наконец, всё единство внутренней жизни, которое a priori сопровождает всякий опыт в силу опыта и его субъективных связей. Локализация субъективного, включение субъективного в природу предполагает вчувствование. Или лишь через него — объективация субъективного.

Как это происходит? Чужое тело-плоть я постигаю как тело некой души. Аппрезентирована сознательная жизнь, чувственно являющаяся природа, являющаяся в определённой ориентации вокруг тела во внутренней данности, которое идентифицируется с внешне являющимся мне телом-плотью, как природа идентифицируется с являющейся мне природой. Но аппрезентация лишь частично определена, приблизительно типична, только я знаю, что явления, которые имеет «Другой», должны быть приблизительно теми, которые я имел бы «оттуда», с его пространственного места, в подходящем положении к его вещам опыта. То, что выходит за пределы этого, представлено неопределённо-всеобще; неопределённость держится в общих рамках: это ведь субъект и сознательная жизнь, аналог моей. Моя собственная для меня — актуальная переживаемая жизнь; чужая же нуждается сначала в определении через «опосредованный опыт». Как выглядит этот опыт? Каждое ближайшее определение само опять-таки покоится на вчувствовании; поскольку я, например, в своём внутреннем опыте нахожу ассоциативную связь указания между бурными телесными движениями, кричащим голосом и т.п. и гневом, постольку апперцепция соответствующих чужих телесных выражений, которые сначала уже поняты как выражения внутреннего аспекта этих телесных движений и т.д., может в со-связанной, апперцептивно неопределённой внутренности получить ближайшее определение в смысле: «Другой» находится в аффекте гнева. Это предполагает, следовательно, многообразные уже образованные опытные связи между внутренними процессами, между сознательными переживаниями, например, аффектами, чувствами, мыслями, и телесными процессами, последними как являющимися, и притом являющимися в определённом внутреннем аспекте. Эта ассоциация, основанная в солипсистском ограничении, — то есть многообразные отношения эмпирического переплетения, согласно которым в регулярности типично собственно-телесные события (протекающие в определённых способах явления

замкнутого круга, тем самым как являющиеся) эмпирически едины с сознательными событиями, которые сами по себе, по своей сущности, не имеют с ними ничего общего, — не создаёт нового апперцептивно-трансцендентного единства того рода, как единство «человек», в котором тело-плоть есть трансцендентная реальность в себе и, с «Другой» стороны, связана со второй трансцендентной реальностью, душой, и связана через психофизическую каузальность, в силу которой каждый член получает свои психофизические особенности. Ассоциации, чисто внутренне протекающие в собственном субъекте между собственной телесностью и собственной сознательной жизнью, не создают эмпирического единства «Я как человек» «с телом и душой».

Почему же здесь не вырастает апперцепция такого рода? Дело в том, что во внутреннем аспекте вся моя внутренняя жизнь есть единство, центрированное в полюсе Я, но имманентное единство, единство имманентного времени. В рамках этого единства являются «внешние» вещи, пространственно и пространственно-временно простирающийся в бесконечность мир, вокруг тела как центрального члена ориентации. При этом отделяются: Я, которое совершает акты, которое имеет явления, которое живёт в своём потоке переживаний, которое находит данные ощущений, которое имеет перед собой вещи, которое относится к этим вещам, внимая, судя, желая и т.д. Здесь образуется также опытное единство «Я-личность» (солипсистски конституированная «Я-личность», которая, однако, ещё не является личностью в обычном смысле); я имею обычные способы быть мотивированным вещами моего окружающего мира: некоторые возбуждают моё желание как пища, другие — как сладкий аромат цветов; будучи определённым образом приведены в отношение к моему телу, они вызывают удовольствие или неудовольствие, они радуют меня, печалят меня и т.д. На вещи, поскольку они мною испытаны, являются в определённых явлениях, я реагирую эмпирически закономерным образом, и я имею здесь свою особенность, как вещи получают свои субъективные характеры, свою приятность, красоту, полезность и т.д. Но это эмпирическое единство «Я-личность» остаётся противостоящим всем вещам, все образуют его окружающий мир и имеют от него приданные характеры. Это отношение между эмпирически личностным (и солипсистским) Я и вещами, к которым оно относится, не есть природное отношение, как если бы это Я было реальностью, которая находилась бы с вещами как реальностями в реальной (субстанциальной) связи. Я не есть объект среди объектов, но субъект всех объектов. Всё, что есть объект, что есть в себе, субстрат постоянных предикатов, есть в себе по отношению к субъекту. Солипсистски конституированная личность ещё не есть связанная с телом реальность, ещё не личность в природе.

Оно само <Я> не имеет, в том же смысле, некоего «в-себе», как я ведь не есмь субстрат идентичных предикатов (субстанциальных свойств). Оно имеет габитуальные и характерологические свойства, но в постоянном развитии, и если оно в своём развитии имеет стиль, то этот стиль не сводится к системе абсолютно идентичных свойств. Пока мы находимся во внутреннем отношении между Я и окружающим миром (как конституированным в потоке сознания Я и для Я, являющимся ему или находящимся в неопределённом, неизвестном горизонте и свободно доступным Я), до тех пор Я вместе со своим сознанием (на которое оно также может сознательно направляться) не находится в природе и не связано с нею природно, но Я есть то, что имеет природу как свою окружающую сферу, как тему своего представляющего мышления, теоретизирования, оценивания, практического формирования, воздействует в неё, хотя при этом не является причиной в смысле природных причин, как оно и не имеет действий в том же смысле, как они. Я может рефлектировать на себя и делать себя темой мышления, оценивания и т.д., но оно никогда не есть «объект» и во внутренней установке никогда не может стать объектом. Оно в своих состояниях пассивное, в своих актах активное. Оно живёт, но не имеет бытия-наличия. Своей жизнью оно живёт в имманентное время. Оно не находится в имманентном времени (времени его переживаний). Оно сверхвременно и всё же соотнесено со временем. В своих временных переживаниях ему является природа с пространством-време-

нем, и оба времени совпадают участок за участком, мгновение за мгновением. Взгляд Я пробегает имманентное время и в установке на природное — природное время, и как Я «воздействует» на свою собственную жизнь и хотя не собственно формирует её, поскольку сознание не есть вещь, но волевым образом определяет поток будущей жизни, так оно «воздействует» на ход природы и действует в неё в её собственном времени.

Перейдём теперь к внешней установке. Мы имели эмпирические связи ассоциаций между телесными событиями и субъективными состояниями и актами, которые, будучи перенесены через вчувствование, делают понятными чужие телесные события как указания на аналогичные субъективные акты и состояния. Тело-плоть там показывает через свою общую форму (в её сходстве с моим телом-плотью) и через свои особые выражения субъективность вообще, а затем ближе — особые определения таковой. Я, испытывающий, нахожу в своей окружающей природе вещи, которые являются телами «Другой» субъективности. Эта субъективность полагается вместе с существованием той телесной вещи и постоянно принадлежит ей, пока тело существует в нормальном типике «живого организма» в природе, и неотделима от него в это время (природное). Тело-плоть изменчиво и изменяется, как другие вещи. Эмпирически телесным изменениям соответствуют изменения в привязанном субъективном.

В моей внутренней сфере я нахожу эмпирически-ассоциативные связи между телесными событиями и состояниями Я, актами. Я нахожу также конститутивные отношения регулярного рода между телесными вещами и моими восприятиями их, со всем тем, что принадлежит к таким восприятиям в отношении данных ощущений, явлений и т.д. Это понятным образом определяет моё понимание чужих тел. Принадлежащее им душевное теперь локализовано и темпорализовано через сохраняющуюся в изменении движений и изменений чужого тела привязку. Оно постоянно, и оно есть в себе замкнутое единство, которое находится в многообразных взаимных отношениях зависимости к телесному, и притом отношениях зависимости, протекающих в пространственно-временном объективном времени.

Мне, испытывающему, чужая субъективность вместе с чужим телом есть столь же объективное, как любая вещь, некое в-себе, которое есть так, как оно есть, имею ли я о нём знание или нет, представляет ли оно себя в моих явлениях (воспринимаю ли я его и без постижения или воспринимал) или нет. Равным образом для «Другого» моё тело и моя субъективность объективны в таком смысле. Субъект, который для себя самого никогда не может стать объектом в непосредственном самоопыте (в чистой рефлексии), становится объектом для «Другого» и затем для себя самого через идентификацию субъекта внутреннего рассмотрения и субъект-объекта, который «Другой» в своём внешнем рассмотрении моего тела приписывает этому телу, — становится объектом, объектом в общей для меня и для него природе (то есть понятие объекта изменяется).

Через вчувствование впервые конституируется «объективная» природа в полном смысле, соответственно объективный, не только физический мир. Раньше были только субъект и его окружающий мир как пространственно-временно-каузальный окружающий мир. Теперь есть природа, которая является не только моим окружающим миром, но общим окружающим миром открытого множества сущих субъектов, и если раньше субъект был, так сказать, сверхприродным субъектом, субъектом, соотнесённым со своей природой и всё же не включённым в неё, то теперь каждый субъект есть природный объект, душа тела, для каждого отличного от него субъекта — в-себе-сущая душа при в-себе-сущем теле, для каждого включённый в пространство через своё тело и включённый в объективное природное время как продолжающийся вместе с телом. A priori природа сначала конституируется как лишь физическая, но затем также лишь как окружающая природа по отношению к одному ненатуральному субъекту конститутивного опыта её, и на более высокой ступени с взаимосвязью вчувствования конституируется природа в расширенном и изменённом смысле, а именно интерсубъективно идентичная природа, но затем далее: объективный мир, «в» котором все субъекты имеют «бытие-

наличие». Объективация природы как природы для каждого совершается в неразрывном единстве с объективацией субъектов как субъектов для каждого. Субъекты могут противостоять мне (в модусе вчувствования) только тем, что они суть субъект-объекты, субъекты, единые с телами и как люди — члены «в» единой интерсубъективной природе, с единым пространством, единым временем, в которые включены все объекты, а именно физические тела и вместе с ними, если они суть тела, связанные души. Каузальность и субстанциальность мы имеем уже в солипсистской сфере относительно физической природы. В коммуникативной сфере эта физическая субстанциальность становится интерсубъективной, в этой форме она перенимается. Связанная с телами натурализованная субъективность вставляет новую форму субстанциальности и каузальности. Душа, природно упорядоченное субъективное, есть в себе замкнутое единство и едина с телесным, двойное единство. Душу в этой связи можно рассматривать чисто, поскольку она показывает фактические события, закономерно зависимые от телесно-физических и дальнейших связей физической природы. Апперципировать «душу» как человеческую душу (соответственно воспринимать человека, полагать его в опыте) — это eo ipso означает апперципировать её в такой зависимости в некотором объёме. Быть настроенным на природу, сначала уже на физическую природу, — это eo ipso быть настроенным на эмпирические зависимости телесного происходящего, которые здесь носят титул физической каузальности. Можно, следовательно, и эту установку принять для отношения тела и души, обращать внимание на телесное, в какой мере оно указывает на душевное, которое затем дано как вступающее в зависимость от него, и наоборот. Если прослеживать эти эмпирические регулярности, то тем самым необходимо конституируются понимания тела с смысловыми составными частями, которые имеют отношение к таким закономерным зависимостям. Тело апперципируется, кроме физических свойств (каузальных свойств с отношением к физиологически-физическим отношениям), также с новыми физиологически-психическими свойствами. Оно имеет, например, свойство, когда его касаются другие тела, доставлять душе ощущения (или человек имеет свойство, когда его тело затронуто, психически реагировать ощущениями), и так в обратном направлении. Так возникают для тела и души новые понимания субстанции и каузальности и соответствующие исследования аналогичного рода, как естественнонаучные. Это психофизическое учение о душе, которое с самого начала связано с физическим учением о теле, естественно, включает также всё душевное, что вступает в круг психофизической обусловленности, и пусть даже в внутридушевной фактической связи есть такое, что обнаруживает закономерные связи природной фактичности; оно было бы включено. Главное здесь в том, что душевное локализовано пространственно-временно и включено и присоединено к природе в физическом смысле, и что речь идёт о правилах объективно пространственно-временного порядка.

Но душевное имеет также своё имманентное, «собственное абсолютное существо» и принадлежащие ему сущностные закономерности.

# ПРИЛОЖЕНИЕ IX. ВЧУВСТВОВАНИЕ И ТЕЛО.

**<около 1921 г.>**

Сколько органов, столько функциональных единств как особых единств в теле, столько слоёв вчувствования. Здесь мы имеем феноменологические основания. Если глаз атрофирован, постигается как слепой, то **«Другой»** не видит; если рука обожжена, то в поле осязания отсутствует соответствующая область и т.д.

Физиология: более точные установления сенсорных функций, функции сетчатки и её частей, более тонкое и тончайшее расчленение при прослеживании соответствующих «зависимостей» к данным ощущений и полям ощущений, чем даются основания для всё новых вчувствований. Эта психофизическая «каузальность» или обусловленность точно изучается в каждом направлении, сначала сенсорной сферы в отношении к органам чувств, чувствительным нервам, связи с центром. Затем также отношения к репродукциям и т.д. Тело и душа — «мозг и душа».

Идентичность биологической функции и функциональной формы, идентичность органа. Что это за объективация: организм, «орган», функция органа? Какие «идеи» являются определяющими для речи о нормальном и аномальном органе? Самосохранение организма, нормальный организм и т.д.?

Всё это, естественно, фундамент для учения о конкретном вчувствовании и его оправдании. Что такое после этого «одушевление»? Может ли орган сам быть самостоятельным организмом? Соответствует ли системе органов система душ, соединённых в одну душу? Как могут «функции» соединяться, как могут, и могут ли вообще, души соединяться? Переходит ли, если мне отрезают руку и приживляют другому человеку, моё поле ощущений (в этом куске) в его? Или если слепому могли бы «имплантировать» чужие глаза, становится ли тем самым кусок души «Другого» (а именно его визуальное поле ощущений) куском в душе слепого? И как с частями мозга, ассоциативными сферами, речевыми сферами и т.д.? Деление полипов и срастание.

Но как обстоит дело с единством одного сознания, как с аффекцией и акцией, мыслимо ли, что один субъект, одно «Я» соединяется с другим в одно Я?

Перспективное оттенение, объективные «образы» вещей на сетчатке. Закон преломления света и т.д., физически. Субъективные «перспективные явления».

# ПРИЛОЖЕНИЕ X. <ЛИЧНОСТНАЯ Я-ДУХОВНОСТЬ И ПОД-Я, ТЕЛЕСНАЯ ЖИЗНЬ>.

**<двадцатые годы>**

Поскольку мы как личности направлены на личности и их личностную жизнь, наш взгляд при этом не направлен специально на то душевное, которое в собственном смысле телесности сообщает ей специфически телесную жизнь сверх её физически-органического происходящего или, если угодно, сверх её органической жизни. Не намечается ли тем самым различие между личностной Я-духовностью и под-Я, телесной жизнью? А именно, с одной стороны, Я-духовность, которая как бы из центра излучает активность: постигающее внимание, сравнение, различение, определение целей и средств и т.д., которая также из этого центра является гегемоником телесной жизни, действует в теле или через него, направляет его органы восприятия или произвольно приводит в игру телесные движения и телесно-внешнемировые действия — давление, толчок и т.д. С «Другой» стороны, как я сказал, под-Я телесная жизнь, которая как субъективная жизнь продолжается в текущих переживаниях без активного участия Я, которое она всё же всегда предполагает.

Однако мы должны постоянно притязать для специфической жизни Я также на всё то, что мы, чисто субъективно говоря, называем раздражениями на Я, аффицированностью Я, там где в субъективном поле появляется нечто, что возбуждает внимание, интерес и на что Я отвечает активностями.

Очевидно, мы должны также причислить к Я как Я удивительную особенность, которая отличает субъективные реальности от прочих реальностей. Они не только реальности в связи с другими реальностями и имеют сообразно этому не только вне себя свой реальный внешний мир как окружающий, но они суть реальности, которые имеют сознание о некоем вне-себя, которые сознательно имеют окружающий их мир, как центр которого они себя находят и откуда они рассматривают всё, что есть вне их и сознательно для них, в модусах близости и дали. Очевидно, центр Я есть постоянная центральная точка мирового сознания соответствующего субъекта, и очевидно при этом, что испытывающее это Я находит своё тело как специально принадлежащую ему вещь, как изначальное поле своего властвования, как непосредственно практический объект, через который опосредуется всякое практическое отношение к другим вещам, как центральный объект пространственных локализаций и т.д. Во всяком случае, здесь для науки о естественном понятии мира обозначена главная тема: точно изучить, как субъективность относится к телесности и как специфически соматологическое отличается от высшего духовного и специфических функций Я, и как всё же то и другое остаётся неразрывным.

Наконец, ещё одна тема, которая открывается со стороны личностностей, — это новая, более высокая ступень целостных образований между реальностями, а именно между духовными реальностями. Личность и телесность, конечно, неразрывны. Но когда люди вступают в отношения, это происходит не только в телесно-физическом отношении, как когда они, например, совместно нагружают железнодорожный вагон, не иначе, чем куча камней. Скорее, невзирая на их при этом всегда каким-то образом со-функционирующую телесность, они могут реально объединяться в личностные целые, как личностные субъекты через чисто личностную активность действовать друг с другом и друг в друге, и не только так, что вне-личностно нечто возникает, будь то даже совместное произведение, например постройка, но они объединяются внутренне-личностно и в конце концов становятся личностностью высшего порядка — объединением, государственным народом и т.п., в котором живёт одна воля, одна цель, один комплекс практических убеждений, политических или научных и т.д., воля, которая есть общая воля, цель, которая есть общая цель, и т.д.

# 4. МОГУТ ЛИ БЫТЬ ОТДЕЛЬНЫЕ СУБЪЕКТЫ, ОТНЕСЁННЫЕ К ОТДЕЛЬНЫМ МИРАМ? УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТОВ.

ДЕДУКЦИЯ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ТОЛЬКО ОДИН МИР, ТОЛЬКО ОДНО ВРЕМЯ, ОДНО ПРОСТРАНСТВО.

**(Санкт-Мерген, 1 сентября 1921 г.)**

Могут ли быть два или более субъектов и быть отнесёнными к полностью отделённым имманентным или трансцендентным временам?

Если есть два субъекта, то должна существовать по меньшей мере идеальная возможность для познания, что каждый из них есть, и притом так, как он конкретно со всем своим имманентным содержанием, и что оба они суть. Эта идеальная возможность предполагает, однако, что мы можем мыслить возможный познающий субъект во взаимосвязи вчувствования с каждым из двух субъектов; это же предполагает, что каждый из этих субъектов конституировал с познающим общий мир. Правда, возможно, общее между E и S и E и S не должно быть полностью одинаковым. Но во всяком случае E должен конституировать трансцендентный мир, который идентично содержит миры S и S. Тогда, однако, и S и S, будь то прямо или косвенно через посредство E, должны иметь возможность стоять в возможной взаимосвязи вчувствования.

Можно ли так доказать, что если есть несколько субъектов, они необходимо должны иметь возможность стоять в возможном коммерции, то есть должны конституировать в себе общий мир (как одно и то же царство «возможного опыта»)?

Обдумаем ещё раз: положим, есть некое A, то это полагание немыслимо без со-мышления субъекта возможного «восприятия» (опыта).

1. Если A есть имманентное, то этот субъект есть субъект имманентности; имманентное данное и его субъект неразделимы в бытии, они необходимо сосуществуют.

2. Если A есть субъект, то этот субъект сам есть субъект своего возможного самовосприятия. Здесь совпадает и то и другое, и в бытии-наличии: субъект как сущий и субъект как познающий субъект.

3. Если A есть трансцендентное, то оно по своему смыслу отнесено к субъекту, в имманентности которого конституировалось смыслополагание для этой трансцендентности, будь то актуально, будь то в связи, в открытом горизонте уже конституированного, будь то габитуально, будь то как потенциальность в развитии.

Мысль о некоем как сущий принятом A необходимо приводит меня обратно к субъекту, будь то что этот субъект сам и действительно мыслит A в смысле веры или удостоверяет веру через восприятие или воспринятость или ожидает и т.д., и во всяком случае имеет его в области своего возможного опыта. Этот субъект не может быть лишь воображаемым, то есть присочинённым к положенному A. В полагании существующего A лежит не только то, что я могу сополагать, со-мыслить принадлежащий субъект, но как необходимо предположен сущий субъект конституции с конституирующим сознанием. Только когда я полагаю A как фиктивное, я имею вместе с тем фиктивный субъект. Как только я полагаю A, я полагаю также субъект, то есть полагаю, как сущий.

Теперь скажут: трансцендентное ведь может быть объективным, общим достоянием многих субъектов. К трансцендентно-объективному принадлежит возможность испытывающего субъекта, но не именно этого или того. Но если A объективно, то это значит: оно интерсубъ-

ективно конституировано, оно познаваемо как испытуемое для каждого. Здесь же вместе с А должно быть со-положено универсум субъектов как могущих понимать друг друга, могущих через взаимопонимание идентифицировать, и как бы неопределённы ни оставались эти субъекты, они не полностью неопределённы. Они не суть чистые ficta, по крайней мере я есмь и имею свой открытый горизонт личности. Тот или иной должен быть определён, а остальные — как его достижимый горизонт. Итак, для объективного А со-положен со-сущий универсум субъектов как субъектов возможного интерсубъективного опыта.

Всегда имеет силу: возможность опыта о сущем не есть возможность воображения опытов о сущем. Как бытие как действительное бытие и идеальная возможность не одно и то же, так и «реальная» возможность опыта, то есть мотивированная в действительном субъекте возможность <нечто>, есть нечто иное, чем «идеальная» возможность, как лишь фиктивная реальная возможность с отношением к чисто фиктивным субъектам.

Опыт есть «осуществление» сущего в познании субъекта, и сущее есть интенциональный полюс, полюс «действительной» интенциональности, состоящей в действительных субъектах как действительное переживание или как действительное предрасположение, способность, умение; и таким образом сущее есть индекс для конституирующих субъектов, реальная возможность обратиться к полюсу, к «предмету», постичь его, привести его, будь то в одном ударе, будь то в закономерных процессах прогрессирующего «осуществления», к осуществляющей конституции.

Это имеет силу для каждого возможного предмета, который следует рассмотреть, как сущий, также для субъекта, для души, для конкретного человеческого субъекта. Он есть субъект и одновременно есть «предмет», интенциональный полюс для Я, которое находится в нём самом и конституировано, и для которого конкретный субъект сам конституирован и потому может стать предметом возможного познания. Монада не есть поток, текущий в никуда; в нём самом заключён некто, для которого поток может стать предметным как объект познания.

Но как же при множественности субъектов? Не может ли каждый субъект быть предметным только для себя, и множественность как множественность не может быть наличной ни для кого, ни действительно наличной в актуальном опыте, ни испытуемой, а именно испытуемой для какого-либо существующего некто?

Но здесь опять-таки следует сказать: если мы мыслим субъект, то это принципиально возможно только двояким образом:

a) Либо мы исходим из нашего «я есмь» и свободно переиначиваем его в отношении всего субъективного, что мы там с очевидностью находим. Каждая такая возможность преобразования даёт возможный субъект, и также очевидно сущее Я становится тогда одной из этих возможностей; что может происходить только в форме, что мы полагаем преобразованное Я и оттуда рассматриваем первоначальное как фантазийную возможность. Мы имеем тогда под титулом «Я» сплошь несовместимые возможности субъекта, то есть хотя множественность, объём, но не множественность субъектов в естественном смысле сосуществующей множественности, соответственно возможного сосуществования субъектов во множественном числе. [^12]

b) Вторая возможность представлять себе Я, конкретный субъект — это представлять его как противостоящий себе, то есть сохранять собственное Я, так сказать, невредимым. Это происходит в форме, что я в пространстве вне себя испытываю человека или наглядно представляю себе. Это, скажут, фактический, фактически возможный для меня способ представления. Но если мы теперь свободно преобразуем, переиначиваем в каждом возможном направлении, удерживая только двойственность субъектов, или лучше, идентично сохраняя, что остаётся сосуществующая двойственность: субъект (я) и субъект. 1) Мы можем тогда каждый из двух субъектов для себя преобразовать единственно возможным вышеописанным способом, установить принадлежащую ему как «субъекту вообще» бесконечность возможных субъектов.

Свободны ли мы в этом, если хотим сохранить сосуществующую двойственность? Если я начинаю с себя, то к моему субъективному принадлежит многообразие конституции моего опытного мира. В свободном преобразовании моей субъективности в конце концов исчезает всё то, что делает для меня возможным правомерное единогласное опытное полагание физического мира, который для меня действительно правомерно испытан, и может также случиться, что переиначивание моего Я (естественно, по всему моему конкретному составу, в котором я через согласующиеся внутренние репродукции конституирован для себя) вообще не оставляет для меня никакого трансцендентного физического мира как такового единогласного опыта.

Здесь, следовательно, существуют — и, очевидно, весьма различные — возможности; так, в переиначивании данной мне природы, что одновременно означает для моего Я переиначивание, круг несовместимых, но для себя возможных природ как испытуемостей для «меня», который при этом сам переиначивается в отношении опытов и мотивированных опытных связей, то есть я превращаюсь в «Другого» субъекта в круге моих несовместимостей. Ясно при этом также, что каждое соответствующее переиначивание в таком ряду имело бы смысл: мир, данный мне, который я несомненно есмь, в последовательно единогласно подтверждённой опытной достоверности, не должен быть тем, что он действительно есть, он не должен быть таким, каков он есть; он имеет многообразные направления возможного свободного преобразования, прежде чем он получится как испытуемый для меня мир. Но каждое такое преобразование преобразует также меня, преобразует меня в отношении всей системы переживаний, которую <я> в своём жизненном потоке заключённо называю конститутивной системой действительной природы (действительной, о которой я один говорю и могу говорить). Это, естественно, имеет для моего прочего конкретного субъекта свои неотделимые следствия, и таким образом я очевидным образом есмь «Другой», если природа другая, или я был бы другим, если бы она была «Другой». Но я могу и моё конкретное субъектное, как оно мне предлежит как моё действительное в настоящем и всём его прошлом (соответственно реконструируемо), также переиначить так, что вообще никакая физическая природа не придёт к конституции, и в том же смысле я могу также постепенно в моё открытое и многообразно возможное будущее направлять мой поток переживаний так, что она никогда не придёт к конституции, но также так, что она уже была правомерно испытанной, то есть единогласно конституированной, но in infinitum распадается в противоречиях, и моё единогласное опытное познание далее теряет свою силу. Естественно, я тогда тем более есмь или был бы тем более другим. Для меня вообще не было бы окружающего мира, и как мои переживания опыта претерпевали бы те преобразования и таким образом некий конкретный состав моей субъективности, так исчезли бы также все «аффекции» и активные реакции, действующие на меня из конституированного как трансцендентная физическая действительность, мои способы поведения, к которым «мир» как действительный в опыте меня мотивирует.

Быть может, скажут, «физический» мир всё же мог бы ещё быть объективно действительным, или также «некий» мир, хотя я его больше не испытываю или хотя я не получаю о нём единогласного опыта, или также он или некий мир мог бы быть в себе действительным, который никогда не приходил и не мог бы приходить в мой опыт. Об этом в дальнейшем придётся сказать многое релевантное. Здесь достоверно только то, что мир, о котором я один могу говорить с каким-либо правовым основанием, именно в моих переживаниях должен иметь свою мотивацию; далее, как ранее вскользь замечено, действительное бытие этого мира, полагаемого в моей мотивации, означает смысл идеально нерушимого правила возможного единогласия («последнего») единогласия моих опытов о нём.

После того как я в рамках свободной фикции, конструируя чистые возможности, сделал из себя то, что только возможно, ясно, что я мог бы проделать точно то же самое для моего противо-субъекта в той же свободе. Он был мне дан как факт — как человек там, то есть с тамошним телом, через вчувствование. В смысле вчувствования, то есть сущностно, лежит,

что оно есть аналогизирующая аппрезентация чужого Я-субъекта в моей субъективности и что оно необходимо должно согласоваться с одним из свободных преобразований субъекта, которые я могу произвести с самим собой. «Другой» имеет, например, согласно смыслу, в котором я его теперь аппрезентативно полагаю, опыты физических вещей (и тех же самых, что и для меня), которые я имел бы теперь (но теперь не могу иметь, так как имею несовместимые с этим другие), если бы я видел эти вещи «оттуда», и это «там» всегда свободно доступно мне, если оно не занято физически чужим телом или иной вещью. Но и в остальном человек там, согласно моему вчувствованию, имеет состав переживаний и актов, который иной, чем мой, и этот состав указан через чужое тело и его выразительные указания как аналог моего собственного переживания и действия. Всё это представлено и представимо только как преобразование моего собственного субъекта и субъективной жизни, и хотя через аппрезентацию положено как сущее с телом там, всё же необходимо принадлежит к области возможного переиначивания моего собственного Я. Очевидно, каждая из возможностей, которые мы получаем через переиначивание, должна необходимо согласоваться с какой-либо из возможностей, которые я получаю через переиначивание моего действительного Я, как каждая фактически испытанная вещь должна согласоваться с какой-либо из чистых фантазийных возможностей, которые я получаю, когда прохожу всё множество (взаимно несовместимых) возможностей вещи вообще.

После этого достоверно, что я, когда вживаюсь в чужое Я, приобретаю наглядность о его субъективных особенностях и затем всё и вся свободно фиктивно преобразую, получаю точно тот же круг преобразований субъекта, какой я получил у себя. Но только если я не связываю себя тем, что именно я при этом есмь, или что есть некое Я, которое может возникнуть из моего переиначивания, есть рядом или «напротив» одного из Я, возникших из его переиначивания. Однако посмотрим ближе, что этим намечено.

Если я преобразую свой субъект так, что моё тело больше не конституировано, то есть не налично для меня, то исчезает также «Другой» из моего опытного круга, так как я не имею теперь ничего, чтобы сделать возможным вчувствование. Моё тело я могу, правда, мыслить бесконечно многообразно свободно преобразованным; пока я имею для себя только одно тело, какой бы формы оно ни было, я могу через вчувствование испытать «Другого». Конечно, если я переиначиваю себя так, что другое тело отсутствует или теряет свою аналогию с моим, то я теряю также «Другого» из области моего опыта. Однако возможность «Другого» вообще существует до тех пор, пока я сохраняю тело и открытую природу, в которой я мог бы ещё находить «тела», аналоги моего. И Другие тогда действительно наличны для меня, когда моё вчувствующееся познание, именно аналогизация, последовательно подтверждается в своём роде.

(Теперь можно было бы ещё спросить: как обстоит дело, если я сохраняю своё тело, а вся остальная природа исчезает, или если я сохраняю природу, а моё тело исчезает. Но здесь следовало бы показать, что природа возможна только вместе с телом, для которого она испытывающая, и что тело само по себе без дальнейшей природы вряд ли ещё мыслимо. Но для наших целей мы можем это, очевидно, опустить.)

Что всем этим показано? Второй субъект противостоит мне или как второй, отличный от меня, испытуем только тогда, когда я есмь субъект тела и внетелесной природы, в которой я могу испытать второе тело как таковое. Но это априорная связь. Немыслимо, чтобы познающее Я могло испытать другое Я, не испытывая себя и чужое Я как животное. Не должен ли я теперь коррелятивно и a priori сказать: немыслимо, чтобы вне меня и вообще вне некоего субъекта существовал «Другой» субъект, если я, если первый субъект не имел бы тела, если бы он не был субъектом ориентированной на это тело физической природы, в которой тогда сосуществовало бы второе тело, тело «Другого» Я?

Рекapitulation, или, лучше, повторение

Мы показали, точнее, чем до сих пор, следующее:

1. Если я, познающий, в свободном переиначивании моего Я (моей конкретной субъективности) прохожу возможные преобразования этого Я, то я получаю замкнутую систему возможностей субъекта. Точно обозначенные, все эти возможности несовместимы, потому что они находятся в индивидуальном совпадении. Я, которое есть (я, который есмь), говорит поэтому: я мыслю себе (я предполагаю), что я был бы другим или был бы иным, чем я именно есмь. В этом индивидуальном совпадении один субъект, действительный или также возможный, и «Другой» возможный приведены к индивидуальному единению. В этом индивидуальном единении или совпадении, очевидно, имманентные временные поля с обеих сторон совпадают, и каждое дважды занятое место есть место противоречия. Так оба субъекта несовместимы друг с другом. Каждый субъект по всему, что он есть, есть индивид, единственный в своём роде. Каждое индивидуальное преобразование как таковое несовместимо с преобразуемым. Полагание одного снимает полагание «Другого» и наоборот.

Но каждое для себя есть возможность, и всё множество этих возможностей преобразования, которые могут возникнуть из факта как любой такой возможности именно через свободное преобразование, есть всё множество возможностей «субъекта вообще», подобно тому как всё множество возможностей, которые возникают из какой-либо возможной вещи через преобразование, даёт всё множество возможностей индивидуальной вещи вообще. Каждый «объём» общего понятия, которое относится к индивидуальному, приобретается в синтезе несовместимости при индивидуальном совпадении. Но поэтому возможности вне этого синтеза всё же могут мыслиться как обособленные и затем совместимые возможности: в синтезе множественности, сосуществования. Каждое такое сосуществование можно перемыслить в накладывающееся совпадение и в синтез индивидуального единства, который затем «взрывается» во взаимном снятии.

Итак, вопрос в том, могут ли, как вещи во множественном числе, так и субъекты (обособленные возможности субъекта) мыслиться во множественном числе как сосуществующие друг с другом, и как они могут, и подчиняются ли они и в какой мере сущностным законам возможного сосуществования.

2. Одна форма, в которой мы можем представлять себе сосуществование субъектов или, что то же самое, наглядно представлять как испытуемое, — это данная нам как факт опыта форма: что мы, или скажем, некий субъект, например я, каждый раз испытывающий, испытываю «Другого» субъекта как «вне» меня, как противостоящего мне. Делая это, я различаю мой субъект и субъект «Другого», я имею тогда, следовательно, двойственность (и равным образом, возможно, множественность) субъектов как возможность и, возможно, в последовательном удостоверении как подтверждённую действительность. Очевидно, тогда далее «Другой» находится в том же положении, что и я: как он в области моего опыта, так я в области его опыта, и мы не только вообще сосуществующие, но наличны друг для друга как сосуществующие. В этом случае каждый в своём субъективном опыте, и оба в возможном взаимном опыте, конституировали общий мир; каждый испытывает не только физический мир, но включённое в него чужое тело и тем самым «Другого» как животное существо; каждый находит также своё тело в этом же мире, находит (в действительности или возможности) через вчувствование «Другого» как «Другого», как моё тело и меня самого, как человека, как животное, испытывая; каждый включает таким образом себя самого в этот мир как животное, как телесно-душевное существо и т.д. Итак, в этом случае, как мы также можем сказать, есть один мир, в котором оба субъекта пространственно и возможно также временно разделены, мир, который одновременно конституирован в каждой субъективности для себя, в каждой в отношении вчувствования к Другому идентифицирован с миром «Другого» и т.д.

Этому факту мы подвергаем сущностному рассмотрению; мы познаём, что если два Я мыслятся таким образом сосуществующими как включённые в один мир и тем самым разделённые, то этим каждому такому Я налагается правило, и что оба вместе в этой регуляции

охвачены объемлющей регуляцией так, что регуляции для каждого субъекта не независимы друг от друга. Это выражается в том, что не только каждый субъект для себя есть субъект испытуемого для него мира, но оба субъекта суть субъекты общего для них и сообща испытуемого ими как субъектами мира. Преобразуем то, что подлежит преобразованию, и притом совершим такое преобразование фактического правила, под которым стоит Я благодаря тому, что для него есть мир, что теперь для этого Я больше не может быть испытуемым никакой мир и тем самым никакая могущая быть для него удостоверенной и истинная действительность. Делая так, обнаруживается, что такое преобразование снимает возможность того, что для этого Я ещё может быть испытан «Другой» Я. И тем самым оба не имели бы больше общего мира, и не было бы мира для них, в котором они оба могли бы себя когда-либо найти. Конституция общего мира и соответствующее твёрдо наложенное правило для каждого Я для себя и для обоих в отношении друг к другу есть условие возможности вчувствующегося опыта или бытия-друг-для-друга разделённых в бытии субъектов и сосуществования обоих субъектов как возможного для них самих опыта и познания.

Обдумаем теперь также следующее: если мир конституирован как общий мир для любого множества субъектов, то, как показано, для каждого это множество субъектов испытуемо. В этом стиле, следовательно, мыслимо сосуществующее множество субъектов. Наоборот: предположим, есть множество субъектов, тогда оно должно быть мыслимо, оно должно, следовательно, принципиально быть представимо как испытуемое множество. Каждое представление, которое это осуществляет, указывает на возможный субъект, на возможный субъект возможного опыта об этом множестве как множестве. Следовательно, этот субъект должен был бы стоять с каждым из нескольких субъектов во взаимосвязи вчувствования. Следовательно, для этого субъекта и каждого из множества должен был бы быть конституирован общий мир. Он должен был бы быть телесным субъектом, животным, и каждый из этого множества также. Мир субъекта, могущего испытывать множество, должен был бы содержать все тела нескольких субъектов и вместе с этими телами их окружающие вещи. Каждый из этих субъектов имел бы участие в этом мире, для каждого он должен был бы быть конституирован или, как у неразвитого ребёнка, быть конституируемым как реальная возможность. Они были бы, следовательно, все отнесены к одному миру, были бы конституированы условия их возможного вчувствования, и так они и сами находят себя при соответствующем ходе их мотивации друг на друга или возможно отнесёнными друг на друга, друг другу противостоящими. Следовательно, возможный испытывающий субъект сам должен был бы принадлежать к множеству субъектов, которое он может испытывать и для которого одновременно необходимо конституирован мир, и он сам сосуществовал бы с ними только благодаря форме связующего, но и позволяющего обособление мира, который здесь функционирует как форма сосуществования. Итак, немыслимо, чтобы несколько субъектов сосуществовали, если только они не суть животные субъекты, субъекты, для которых в правиле их хода сознания мир действительно или в реальной возможности конституирован, и так, что все они «принадлежат к одному миру». Тем самым одновременно немыслимо, чтобы несколько субъектов были, не находясь взаимно в областях возможного опыта друг друга.

Каждый субъект мы можем, конечно, мыслить сам по себе, и по желанию мы можем мыслить себе Я в произвольно фиксируемом (только единогласном) мире, которому другие Я принадлежат или не принадлежат. Мы можем далее по желанию мыслить себе «Другой» мир с другими Я. Это свободные и, конечно, подлежащие разделению возможности. Мы имеем, следовательно, рядом друг с другом мыслимыми многообразные равно возможные миры с раздельными группами принадлежащих или не принадлежащих им Я-субъектов. Но a priori такие миры (соответственно такие в отношении к со-конституированному миру компоссибильные, возможно сосуществующие множества субъектов) не компоссибильны друг с другом. Может

быть только один мир, только одно время, только одно пространство с одной природой и множеством животных существ.

**Результат.**

Мир и животные неотделимы друг от друга; немыслима природа, которая не была бы животной природой, как немыслимы субъекты, которые не были бы животными субъектами, которые не были бы отнесены к природе, следовательно, не были бы друг для друга наличны, «объектами» друг для друга, каждый для «Другого» лежащий в области возможного вчувствующегося опыта.

В первый момент хочется считать само собой разумеющимся, что может быть множество субъектов, абсолютно изолированных друг от друга; каждый, правда, как сущий необходимо есть предмет возможного опыта; но этому условию он удовлетворяет в себе самом, как субъект он ведь испытуем для себя самого. Но «объектом», интерсубъективно испытуемым, он поэтому быть не должен. Напротив, каждый мог бы быть наделён такой твёрдо принадлежащей его индивидуальности регуляцией своего процесса сознания, что он принципиально в силу сущности этой регуляции не мог бы испытать никакого «Другого» субъекта. Так было бы, если бы мы, например, каждого мыслили так, что он конституировал для себя природу (которая для его жизненного пути означала бы твёрдо наложенное правило), но каждый — другую природу, так что условия возможного вчувствования между рассматриваемыми субъектами должны были бы остаться неисполненными. Но именно все такие кажущиеся совместимыми возможности a priori несовместимы. Получается сплошной нонсенс.

Равным образом превратно думать: если субъект не существует в моей природе, или если я даже конституирован так, что не имею природы как окружающего мира, то тот субъект поэтому всё же может существовать для себя и тогда, возможно, иметь другую природу и «Другой» животный мир вокруг себя, <который> существует для него и т.д. Все субъекты, которые суть, которые сосуществуют, наличны друг для друга и необходимо суть объекты друг для друга во времени.

# ПРИЛОЖЕНИЕ XI. ЗАМЕТКИ <К ПРОБЛЕМЕ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТОВ>

**<вероятно, сентябрь 1921 г.>**

Всякое небытие предполагает бытие. Если чего-то нет, то есть нечто, с чьим бытием спорит несуществующее.

Небытие индивидуального есть небытие в некой временной длительности, которая имеет временное положение. Что тогда означает снятие несуществующего через сущее? Через сущее в этой длительности, то есть через нечто, что находится в как бы притязаемой несуществующим длительности? Или снятие не может также <означать>, что сущее имеет место в более ранней или более поздней длительности? Каузальность природы исключает, возможно, что нечто находится в таком-то пространственно-временном месте, потому что там и там раньше было нечто определённое, и равным образом в отношении будущего. — Но может ли быть пустое время? Может ли быть природа с пустыми пространственно-временными областями?

Мы приводимся к конституирующей субъективности.

Сосуществование множества субъектов означает сначала «одновременность», даже если мы ещё ничего не знаем об общем мире: со-бытие-наличие с неким субъектом, бытие обоих эквивалентно возможности «восприятия», которое воспринимает обоих, и тогда мы имеем одновременность и отношение к объективному миру, мир в некоем присутствии, в котором оба субъекта присутствуют, и к тому же горизонт объективного прошлого и будущего.

В этом горизонте могут быть «раскрыты» прошлые тела и даны как бывшие испытуемыми (в своеобразном опытно-созерцательном усмотрении), и тем самым прошлый субъект в новом смысле «сосуществующий» с присутствующим. Ранее прошлое.

Вопросы: Может ли субъект начаться? Может ли субъект прекратиться?

Не требует ли субъект сосуществующего множества органического тела? Такое может и должно начинаться, и прекращаться. Как же тогда с субъектами? Если субъекты в лейбницевском «дремотном состоянии» бестелесны, несколько субъектов, как могут они быть испытуемы как множество? Не вносит ли это в наши дедукции некое незамеченное затруднение?

Или здесь следует указать на случай нескольких спящих субъектов? Там вопрос: как сон как «состояние» субъекта дан ему самому и другому, как «пауза» в бодрствовании? Но никакой мёртвый не «пробуждается». Как этот человеческий субъект он именно мёртв.

Испытуемость субъекта для себя самого не означает свободной возможности сделать всё субъективное, весь поток переживаний для себя самого реально предметным; к сущности субъективности принадлежат торможения в этом, и должны быть исполнены определённые условия для преодоления этих торможений. Субъект конституирован для себя, поскольку он сущностно, будучи, преддан себе с горизонтом «возможного опыта». Так же и для вчувствования в Других.

**Но принципиально всё же всё испытуемо?**

Человеческий организм строится опять из организмов, те — снова. Соответствует ли вчувствованию, которое предполагает отчётливо и собственно испытанную объективную природу, низшая ступень интенциональности от низшего субъекта к низшему субъекту, от я-подобно спящего к я-подобно спящему, и принадлежит ли в душе совокупного тела к душевной подпочве отражение тех нижних «монад»? Но что всё это должно значить? Взаимные тёмные индикации, они чувствуют взаимно, что происходит в «Другой». Но чувствует ли объемлющее целое, что происходит в частичных организмах?

Есть душевное, которое, как сферы ощущений, распределяется по различным телесным органам (истолкуем это так) и принадлежит одной душе и одному Я, потому что органы орга-

нически определённым образом связаны. Но если разрезание организма создаёт два организма (червь), то душа разрезается на две души. Как обстоит дело с репродукцией прошлых переживаний? Отрезана ли эта [способность], и может ли монада делиться? Учение Декарта о неделимости Я — и не означало ли оно неделимость конкретного субъекта, монады?

# 5. СОЛИПСИСТСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ (СОЛИПСИСТСКИ-ИММАНЕНТНОЕ И СОЛИПСИСТСКИЙ ОКРУЖАЮЩИЙ МИР) И СТУПЕНИ ОБЪЕКТИВАЦИИ СОЛИПСИСТСКОГО.

КОНСТИТУЦИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ, КОТОРАЯ НАЗЫВАЕТСЯ ОБЪЕКТИВНОСТЬЮ, ОБЪЕКТИВНЫМ БЫТИЕМ И Т.Д. КАТЕГОРИАЛЬНАЯ ФОРМА ОБЪЕКТИВНОГО ОПЫТА

**(Санкт-Мерген, сентябрь 1921 г.)**

Физические объекты конституированы через гилетические данные, и в способе этой конституции для различных субъектов возможного физического опыта лежит сущностное ограничение. Правда, несколько субъектов, чтобы иметь одну и ту же физическую природу в области своего возможного опыта, не нуждаются в полном совпадении своих гилетических данных, но, с «Другой» стороны, они в этом всё же не полностью свободны. Ибо то же самое физическое вещество конституировано для нескольких субъектов только тогда, когда может быть конституирована идентичность этого объекта, который каждый субъект дал как единство в своих собственных опытах. Для этого нам нужен познающий субъект, который находится в возможной взаимосвязи вчувствования с этими субъектами (возможно, также с самого начала может быть идентичен с одним из них), и если он это делает, то легко усмотреть, что эти сами должны стоять в возможном вчувствовании друг с другом. Мы можем поэтому универсум субъектов, для которого может быть конституирован какой-либо физический объект или физическая природа (может стоять в области их возможного опыта), обозначить как универсум возможного взаимопонимания.

Трансцендентная объективность вообще есть коррелят возможного взаимопонимания, и это возможно только через конституцию трансцендентной объективности, которая при обнаруживаемых общих и более близких условиях делает возможным взаимопонимание, а затем объективность. Истинная или чистая объективность при этом стоит под условиями необходимого, а не только случайного согласия. Здесь требуются дальнейшие исследования. Мы замечаем при этом, что, следовательно, имманентный предмет (субъективное в смысле имманентных временных данных) постольку исключён, поскольку он собственно (изначально) испытуем (воспринимаем, перципируем) только одним субъектом. Для каждого «Другого» субъекта он аппрезентируем только в модусе вчувствования, или, скорее, он доступен только таким другим субъектам в этом модусе, которые стоят во взаимосвязи вчувствования с ощущающим субъектом. Тогда имманентное этого субъекта, как и этот субъект вообще, становится испытуемым в новом смысле, и затем равным образом всё в каком-либо другом смысле субъективное в его отношении к соответствующему субъекту.

При этом, однако, относительно объективного познания (то есть интерсубъективного, в идеальном универсуме стоящих в действительном или идеально возможном согласии субъектов), я говорю, относительно объективного познания имманентного, принадлежащего субъекту S, следует заметить, что это его имманентное дано абсолютно иррелятивно, и то, что он на основании своего «прямого» (непосредственного) опыта высказывает в прямом описании, высказано им безусловно, как безусловная истина. По своему смыслу эта истина «субъективна», а именно не высказываема никаким другим субъектом. В себе же самой она как прямо описывающая не высказала отношения к субъекту S или по крайней мере не необходимо высказала. S может ведь всегда субъективно относить свои истины в форме «я имею здесь мнение, что... и т.п.». Но он может также хотеть высказать специфически я-подобные истины относительно

своих различных личностных свойств. Однако все такие входящие в высказывание субъектные отношения сами субъективны в том же смысле, как высказанные без отношения к Я истины: они не «объективны», не имеют объективного смысла, как истины, как высказывания, которые хочет высказать физик и психолог. «Объективно» то, что испытуемо и высказываемо каждым (из обозначенного универсума) в идентичном смысле и что каждым в этом отношении идентичности к каждому также мыслится, следовательно, эта идентичность сама принадлежит к объективному смыслу как категориальная форма объективности. То, что я имманентно сам имею и имманентно испытывая постигаю, могу только я так постичь (что, конечно, есть усмотрение, которое само имеет объективный характер, поскольку я при этом мыслю: это истинное высказывание, которое каждый должен признать). Я могу теперь познать, что каждый мог бы, поскольку он стоит со мной в актуальном вчувствовании, познать, что я имею те и те имманентные содержания; тогда уже это познание «я имею эти содержания ощущений, и что я их имею, каждый может после-познать из этой группы» находится на пути к объективности. Когда мы имели бы объективное познание в строгом смысле имманентного? Каковы его условия? Ответ гласит: если бы я мог познать, что каждый принадлежащий со мной к идеальному универсуму субъект, будь то через действительное вчувствование, будь то окольными путями, мог бы каждый раз убедиться в этом (что предполагает возможное воспроизводящее эмпирическое созерцание, покоящееся на более ранних вчувствованиях), что я имел соответствующие ощущения в соответствующем месте моей имманентной временной связи, и это имело бы силу для имманентного в остальном, тогда существовали бы возможности «объективных» высказываний о моих имманентных содержаниях. Если я могу познать их как после-познаваемые каждым, и это имеет силу как для меня для каждого познающего в отношении к каждому познающему и его содержаниям, то мы имеем «объективность» для познания имманентного.

Однако другая область объективности, тесно переплетённая с возможной объективностью высказываний об имманентном, есть объективность высказываний о физических вещах, и для этой, как и для той области, восхождение к высоте чистой объективности (идеальной категориальной формы чистой объективной истины, коррелят которой есть чистый объективный мир) имеет свои ступени. При этом, очевидно, внешнее предшествует внутреннему, физическая объективность предшествует субъективной, духовной. Физические вещи, которые я испытываю и которые я также сверх актуального опыта полагаю в языково-понятийно опосредованном мышлении, не субъективны в смысле моих имманентных данных ощущений и всех моих имманентных переживаний, моих актов Я и т.д. Следует тщательно следить за тем, что когда мы эти внешние предметы опыта как «объективные» противопоставляем «субъективному», данным опыта имманентной рефлексии, — что, говорю я, это понятие объективности совершенно иное, чем то, которое имеется в виду в речи об объективности истин самих по себе, в речи об «объективных науках». Также и «в себе» многозначно; ибо известным образом и физический «объект», как мы его теперь имеем в виду, уже есть в себе. А именно здесь мы рассматриваем его так, как мы его просто испытываем и мыслим в опыте, без всякого сознания отношения идентичности к другим субъектам опыта и испытывающим. Для меня вещь там налична и так-то и так-то устроена, для меня она так-то и так-то велика и имеет также измеренную величину, например, во столько-то раз больше, чем эта палка. «Для меня» означает здесь, как уже было указано, не отношение, которое должно вступать в игру в опыте и мышлении, но только то, что я в прямом направлении взгляда на испытанный или мыслимый объект (моего возможного опыта), на отношения, понятийные схватывания и т.д., предлагающиеся в этом прямом направлении взгляда, не мыслю никакого «некто» и «каждого», который имел бы что-то со-сказать.

Конечно, для нас, людей, которые не только воспитаны в почти постоянном отношении вчувствования к другим, но и воспитаны языково, уже в употреблении слов или тёмных интенций и апперцепций, почти никогда не отсутствующих в понятийном мышлении (в «высказы-

вающем»), есть слой, идущий в направлении «объективной» апперцепции. Равным образом в употреблении некоторых вещей, так сказать, с самого начала заклеймённых в этом направлении. Сантиметр, локоть, весы с их поверенными гирями, деньги и т.д. — всё это «объекты». Слова имеют печать «каждого», и «я, как каждый» выражаю это так, и для каждого это высказывается так, каждый может так говорить и понимать это. Гири суть нечто общеупотребительное, общеиспользуемое и понятное для каждого в их «стоимости» и т.д.

Но как бы ни были готовы установки, направленные на объективность, мы можем в любой момент абстрагироваться от них, и они не всегда и не необходимо определяющи. Это, естественно, не абстракция в смысле отвлечения от неотделимых необходимых моментов. Через эту «абстракцию» мы приобретаем то, что я также назвал «солипсистским» миром и миросозерцанием.

Физические вещи, которые я испытываю, я могу без дальнейшего рассматривать как объективные, то есть именно испытывать их и одновременно мыслить их как идентично испытуемые каждым. Я «актуализирую» себе «любого» человека в моём окружении и познаю его (без всякого языково-понятийного мышления) как возможного субъекта для тех же вещей, которые я вижу и т.д. Я познаю в наглядно-всеобщем познании, что физическое окружение, которое я имею, «каждый» (sc. в этом окружении предполагаемый) должен быть в состоянии найти, и что кто-то, кто может стоять со мной во вчувствовании, кто мог бы найти меня телесно-душевно в своём окружении, мог бы испытывать как моё окружение, так и окружение каждого «Другого».

Если мы говорим об объективной апперцепции, то это, следовательно, такая апперцепция вещи, которая восприняла от такого мышления категориальное постижение, а не новый слой опыта, слой собственно «апперцепции». Это не первая и к тому же лишь несовершенная объективация.

Как обстоит дело с первой объективацией субъективности как Я и личности, души и душевного содержания? Об этом уже была речь выше для имманентных содержаний (субъективного вообще), которые изначально ещё не «душевны».

Рассмотрим душу, душевное и его объективацию. Сначала мы имеем образование апперцепции «человек» и в ней аппрезентацию человеческой души. Это объективация в другом смысле; здесь опять чувствуется двусмысленность. Человек там для меня «объект», а именно противостоящий мне, без всякого «мышления», через вчувствование как испытанно данный. «Постижение» физического тела там как субстрата аппрезентативно принадлежащих особенностей, соматологических и психических, есть основополагающий вид опыта. Так испытанное, человек, поскольку оно лишь «апперципировано», именно лишь субъективно, поскольку оно есть предмет моего окружения и в физическом теле охватывает моё собственное окружающее; сначала тело там есть мой солипсистский предмет. Но уже здесь мы имеем не только собственное. Ведь это «Другой», который в себе самом есть и то же тело, которое есть мой визави, испытывает как своё тело и в нулевом модусе явления. Итак, чужое тело есть первый интерсубъективный предмет, а именно тело «Другого». Первое понимание чужого тела как тела есть первый, примитивнейший шаг объективации и конституирует первый, хотя ещё «несовершенный» объект, первый интерсубъективно идентифицированный в опытах различных субъектов. К этому примыкает лишь первая объективация физического окружающего мира. Второй объективный предмет — физическая вещность (как не только моя, но именно как «наша»).

Что касается субъекта, то он не только мой визави и принадлежит к «объективированному» телу, но он также субъект, которому я противостою и который имеет моё тело, данное мне самому в субъективном модусе явления, во внешнем модусе явления. Так и человек теперь конституирован в первой объективации, до всякого понятийного и общего мышления. Человек есть субъект, который имеет противостоящего ему «Другого» субъекта, которому он сам противостоит; он есть субъект, который для себя дан «внутренним» образом (солипсистски) и своему визави — внешним (коммуникативным), и это взаимно. Опять отсутствует терминоло-

гия для этого «внутреннего» и «внешнего». Каждый человек имеет тогда свой солипсистский окружающий мир, и как единогласно испытанный и испытуемый он есть тот же, который имеет «Другой» и каждый нормальный «Другой». Но каждый человек имеет мир в своём модусе явления, имеет свой солипсистский внутренний мир, ориентированный вокруг солипсистского внутреннего тела (мир в его S-данности); каждый «Другой» человек имеет свою другую S'-данность, и каждый человек постигает через вчувствование «Другого» внешним образом, постигая его тело и его вещи «от себя», и он сам постигает собственное тело и свои вещи внутренним образом. Для вещей же имеет силу, что все способы постижения дают ту же самую вещь.

Но сначала следует различать: 1) объективность как интерсубъективность, апперцептивно отнесённая к «универсуму» субъектов, причём универсум может быть ограниченным, например, нормальное сообщество субъектов; 2) «строгую» объективность, отнесённую к действительному неограниченному «универсуму», совокупности всех познающих субъектов вообще, находящихся в связи с познающим.

# 6. <РАЗЛИЧИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ОКРУЖАЮЩИХ МИРОВ РАЗЛИЧНЫХ СУБЪЕКТОВ. ВЧУВСТВОВАНИЕ В ДЕТЕЙ И ЖИВОТНЫХ КАК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЧЕРЕЗ РАЗБОРКУ>.

**(Санкт-Мерген, 1921)**

Исходная тема: Поскольку наглядный мир (солипсистски конституированный) для различных субъектов может выглядеть иначе, спрашивается, не должна ли онтология также быть для каждого различной.

Рассмотрение ведёт глубже в отношения вещи, тела, субъекта и даёт вклады в учение о вчувствовании (в низших животных).

Для онтологического анализа вещи как вещи возможного удостоверяющего опыта важно заметить:

Я, единично познающий, могу, исходя из опыта, свободным образом единогласно порождать опытные протекания и таким образом уяснить себе вещь и вещь вообще в её необходимом эйдосе как телесное единство возможного опыта.

Онтология выявляет здесь сущностные необходимости, которые принадлежат к предметности возможного опыта, к наглядной предметности, и притом к моей, который приводит совокупность возможного опыта к интуитивному синтезу.

И теперь: как обстоит дело, когда мы переходим к множественности коммуникативно связанных субъектов?

Каждый имеет свой замкнутый опыт, свой универсум опыта и испытуемого. Поскольку находящиеся во взаимосвязи вчувствования могут «интроецировать» друг другу опыты по всем корреляциям, всё же ничего нового прийти не может; то, что испытывает «Другой», я мог бы испытать сам, и я могу перенять испытанное им. Но он может иметь смысловой состав наглядных вещей, которого я не имею. Он может испытывать аномалии, которые я не могу воспроизвести в понимании. Как это влияет на онтологию опыта? Могу ли я признать онтологические положения, которые познаёт «Другой», которые я не могу воспроизвести в познании?

Но здесь следует заметить: онтология исследует форму возможной природы вообще, и я имею данную природу и форму природы могу почерпнуть из неё соответствующим методом. Только я должен тогда также феноменологически держаться формы и не причислять гиле к форме. Никакой гиле (также в данной мне гилетической родовой форме) я не могу изобрести, я должен был её испытать; сверх испытанного я имею аналогические антиципации возможностей некоего plus ultra: здесь, конечно, как уже гениально recognised Hume, открытые проблемы. Так и «Другой» может иметь для меня «неслыханные» сенсорные сферы, соответственно модусы явления и т.д.

Но форма природы этим не затрагивается. Но, конечно, для познания это может значить очень много, для познания в высшем смысле, как и в низшем. «Другой» может высказать много фактического, чего я не мог бы высказать. Его чувства дают вещные различия, которых мои не дают, они делают возможным выявление связей, которых я не могу выявить.

Но когда я могу сказать, что я испытываю природу, что я имею царство возможного опыта природы, в котором она могла бы мне, хотя и на мой лад, materialiter прийти к данности? Будь я медузой, имел бы я уже опыт природы? Имей я только обоняние, как статуя Кондильяка, имел бы я опыт природы?

Мыслящая медуза тоже имела бы онтологию природы? Почти хочется сказать: мы заранее уже имеем идею природы и потому уверены, что «наша» природа есть полностью достаточная природа. Это означало бы упрёк нам в circulus vitiosus.

Конечно, мы имеем идею природы, «врождённую». Но это говорит только, что мы имеем опыт природы и имеем способность в свободном преобразовании действительного опыта образовывать идеи возможного опыта по ноззису и нозме. Мы постигаем с очевидностью эйдос «опыт природы» и «природа» по всем сущностным взаимопринадлежностям. Имея это, мы имеем в этом абсолютно значимую норму, по которой мы можем измерять также каждую отдалённую данность вчувствования: принадлежит ли, например, опыт медузы к идее природы.

Что медуза имеет опыт природы, следует тогда познать, как двусмысленное.

a) А именно, однажды может быть сказано, что она имеет действительную, полную апперцепцию природы, так что она, если имеет способность категориального мышления, могла бы добыть себе идею природы и всю онтологию природы и опыта природы.

b) Но мы можем в преобразовании апперцепции природы познать, что в системе возможных преобразований следует также образовывать относительно связные системы, которые в себе также <конституируют> единства опыта (трансцендентные), поскольку речь идёт об апперцепциях, которые сохраняют тип апперцепций природы (как их преобразования). Но здесь именно следует различать. Все возможные апперцепции, которые встраиваются в полную апперцепцию природы, имеют общий тип; всегда это апперцепции, которые конституируют единства явления, единства изображения через оттенения, через оптимумы и т.д. Но конституированное не должно быть «полной природой», как мы её имеем, оно может быть апперцепцией низшей ступени, то есть такой, которая лишена известных апперцептивных горизонтов, впрочем, со всем своим содержанием как бы заключена в нашей апперцепции, а именно своим горизонтом указывает на связную систему возможного опыта, которая содержится в нашем совокупном опыте, но в нём ещё постоянно несёт на себе дальнейшие горизонты, то есть указывает на более объемлющие системы исполняющего опыта, тогда как такие указания и такие возможные исполнения в «опыте медузы» могли бы отсутствовать.

Мы можем обсудить это также генетически. В нашем опыте, в каждом нашем восприятии вещи заключён горизонт возможного опыта, и тем самым оно указывает на генезис этого опыта, который должен иметь своё ступенчатое образование, соответственно которому развиваются низшие апперцепции, низшие способы опыта с ограниченными горизонтами, затем через новые опытные связи новые единства опыта, опыт высшей ступени через высшие горизонты и т.д. Мы можем наш полный опыт (восприятие, изначальную опытную апперцепцию) известным образом систематически разобрать; мы можем подумать, как восприятие должно было бы быть устроено по своим горизонтам, если мы исключим из генезиса известные опыты, то есть предположим, что известные группы опытов никогда не могли бы быть возможны. Например, мы ограничиваем кинестезы, мы предполагаем, что мы не могли бы сдвинуться с места и никогда не могли бы, что мы никогда не могли бы «приблизиться или удалиться от предмета». И так мы можем прийти к тому, чтобы сказать, что оптически мы тогда могли бы конституировать только «окуломоторный» вещный мир и т.д.

Теперь я, если в моём развитии отсутствовал бы какой-либо из слоёв апперцепции (соответственно горизонтов), принадлежащих к природе и идее природы, естественно, не мог бы говорить, что я именно познаю природу, и что то, что я там дал как трансцендентное единство возможного опыта, есть нижний слой природы, да в известном хорошем смысле даже опыт природы. Правомерно сказать это я могу, когда я есть полностью развитый человеческий субъект, но вполне могу сказать относительно моего (в вышеуказанном смысле правомерно интерпретированного) эмбрионального или детского развития с принадлежащей ему трансцендентной апперцепцией: я мог бы сказать, и говорю это, что ребёнок видит те же вещи, возможно, что и я, но он ещё не имеет о них полностью развитой апперцепции, ему ещё недостаёт высших

горизонтов, его опыты ещё не могли так организоваться и принять те и те новые мотивы, через которые ребёнок видит соответствующие вещи как то, что мы видим в них. И равным образом в отношении низших животных.

Через вчувствование мы постигаем органический индивид как одушевлённый и относим его к тому же окружающему миру, в котором живём сами. Но мы делаем это в нашей мотивации правомерно только так, что мы вчувствуем ему ту ступень апперцепции, которая соответствует модификации его телесности по сравнению с нашей. Соматологическое постижение ведь тоже имеет свои ступени. По указаниям, которые мы имеем, мы постигаем раздражимость «осязательных поверхностей» и раздражительные движения, которые мы истолковываем как субъективные реакции по аналогии. Если отсутствуют двигательные системы, которые можно истолковать как кинестетические и которые имеют существенное конститутивное значение для известных слоёв нашего восприятия природы, то мы не можем приписывать этому живому существу эти слои; то, что мы вправе и должны ему приписывать, определяется через преобразование нашей апперцепции природы, соответствующее преобразованной телесности или соответствующее составу органов восприятия, функцию которых мы можем аналогически, хотя и очень неопределённо, понимать вослед. Понимание, касающееся соматологического, находится, следовательно, в функциональной связи с пониманием вида «окружающего мира», который наличен для соответствующего субъекта (субъекта медузы, например), и научная определённость, насколько она возможна, даётся нам здесь только разборкой нашей собственной апперцепции на основании её феноменологической системы через исключение слоёв, для которых отсутствует кинестетическая мотивация или мотивация через сенсуальные органы (например, глаза). Если есть «светочувствительные» места, которые в этом смысле подобны глазам, поскольку их можно постичь как субъективно раздражимые, то спрашивается, как обстоит дело с принадлежащей им кинестетической системой, которую мы можем истолковать как «находящуюся в распоряжении» неизвестного душевного субъекта. И по рудиментарному виду этой системы (через разборку мотиваций, осуществляемых нашей богато организованной системой) мы интерпретируем видение этого животного, то есть мы понимаем вослед, какие «вещи» визуально конституируются для этого существа, соответственно, как выглядит оптический слой всего «вещи» для такого существа. Ясно, что вчувствование, которое мы совершаем, следуя часто чрезвычайно далёкой аналогии (не следуя, например, ступенчатому ходу аналогии в ряду животных), чрезвычайно расплывчато и не является опытом с полностью определённо оформленным горизонтом. Наш внешний опыт природных объектов как изначально приобретённый нами, изначально построенный в систематическом генезисе, может быть сколь угодно неопределённым и, возможно, в своём роде также расплывчатым. Но в апперцепции при всех обстоятельствах предуказана полная онтологическая форма вещи или вещного процесса, вещной множественности и т.д., только она не заполнена или обременена двойственностью, наложением различных возможностей: тогда мы имеем два наложенных горизонта, но каждый всё же со своей онтологической структурой. Это именно «вещь», только неясно, лошадь или осёл, или определена фигура, но неясен цвет, многозначен и т.д. Совершенно иначе при постижении животного, и в выдающейся мере при постижении низшего животного, в которое мы не можем, как в высшее животное, телесно, так сказать, целиком втиснуться, втянуться, при совпадении существенных органов и групп органов, соответствующих кинестетических систем и т.д. Но уже там нужна «разборка», но необходимость не сразу заметна. Ребёнок сначала вкладывает человека и ожидает удостоверения, подтверждения в поведении животного, как если бы это было человеческое поведение. Мы, развитые люди, рассматривая лошадь и т.д., совершаем здесь аналогизирующее совпадение в богато расчленённой особенности «почти» как у ближних, там и здесь неясно, не совпадения, требующие иного определения.

Также относительно наших людей сначала говорится: tout comme chez nous, и лишь в опыте «Другой» определяется особо, и происходит известная разборка. Но здесь в соматологической апперцепции заключён опыт о теле, идентичном тому же типу, тому же органическому «виду». Каждому органу, конститутивно функционирующему для конституции нашего собственного мира (нашего окружающего мира, не голой природы), то есть конституированному для нас самих как телесный орган члену нашего тела, соответствует такой же у «Другого», и равным образом всему расположению и связям наших органов (как функциональному расположению и связи) соответствует таковое у ««Другого»»; таково постижение. Оно следует постижению нашего тела, которое не есть голая вещь, но дано как функционирующая система органов (функционирующая не втайне, а в единственно принимаемой во внимание, единственно конститутивно значимой публичности) и при этом дано в многообразии своих испытанных изменений в индивидуальной идентичности функционального типа. Именно эта идентичность функционального типа есть то, что апперцептивно определяет вид homo.

Для высшего животного этот вид, тип телесности как телесности (их «вид») уже изменён, для обезьяны ещё очень мало, но руки, функционирующие как ноги, и ноги, одновременно являющиеся руками, уже требуют преобразования, а тем более хвост как совершенно чуждый нам орган. Здесь следует предпринять расширение апперцептивного предуказания с преобразованием аналогии с нашими хватательными органами. У низших животных, однако, определённое онтологическое предуказание совсем минимально, и феноменологически граница животного (как существа, которое ещё может быть испытано как телесное существо через вчувствование) положена именно тем, что ещё какая-либо аналогия с нашей телесностью апперцептивно сильна[^20], будь то даже только то, что звучит аналогия с кожной чувствительностью и с реактивными движениями, как подёргивание в коже, и нам, так сказать, при взгляде на него наша кожа ощущается как бы прикосновенно, колет и т.д., и мы вздрагиваем, как при нахмуривании лба, когда там тронуты или уколоты, и т.п. Эта неопределённость вчувствования, следовательно, совершенно иная, чем неопределённость вещи в расплывчатом опыте или чем неопределённость человека, которого мы (чисто соматологически, что здесь специально имеется в виду) нехорошо распознаём; скорее, тогда как определённая апперцепция, изначальная, выросла, как у нас апперцепция нашего тела и затем ближнего, опыт животного есть опосредованный, опыт через преобразование нашего телесного типа в возможно очень далёкой аналогии, и ближайшее определение имеет здесь, следовательно, так сказать, совершенно иной метод. Оно не есть заполнение уже лежащей в нашем горизонте онтологической структуры, но новообразование подходящего горизонта с подходящей формальной структурой.

Вероятно, придётся сказать, что создание разработанной апперцепции происходит не через прогрессирующий голый опыт, что означало бы, что действительная апперцепция приобретается в изначальном порождении, но через конструкцию в методе наглядной «разборки» нашей собственной телесно-окружающе-мировой апперцепции; то есть через исключение мотиваций нашей апперцепции, для которых в опыте отсутствует опора, производится преобразование нашей мотивационной системы, некое вырождение, в известных направлениях атрофия её, и так единство атрофированной мотивационной системы наглядно (насколько удаётся) конструируется. Это не голая фантазия, но в эмпирической мотивации, через испытанные опоры, совершено доксическое предуказание.

# ПРИЛОЖЕНИЕ XII. ЗАМЕТКИ: НОРМАЛЬНАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ И АППЕРЦЕПЦИЯ АНОМАЛИЙ. РЕБЁНОК, ЖИВОТНОЕ, МОДИФИКАЦИИ БЕЗУМИЯ.

**<вероятно, около 1921 г.>**

Как может осуществляться вчувствование в новорождённого ребёнка и в низших животных? Как постигается детское тело как тело и всё же детское Я — не как Я пространственного окружающего мира? Следует ли сказать, что здесь всё будет зависеть от различимых слоёв конституции телесности как таковой? Но разве низшая ступень конституции вещи с пространственностью не предполагается уже заранее?

Является ли апперцепция тела здесь опосредованной, которая уже предполагает, что я сам для себя имею полностью конституированное тело с полностью конституированным пространственным внешним миром и уже могу постигать чужие тела как человеческие тела в нормальном смысле, — тогда спрашивается, как я могу удерживать чужие тела далее, как таковые под интерпретацией через аномальную человеческую (и животную) субъективность.

Как может моя чистая субъективность, которая фактически принадлежит к типу «нормальной», так модифицироваться, что пространственный мир теряется или что он становится мыслимым в генезисе, в котором пространственность ещё не конституирована? Имею ли я в качестве исходного пункта прояснённую, в нормальном вчувствовании конституированную интерсубъективность как сообщество нормальных людей, — тогда каждый человеческий субъект по своей психике модифицируем тем или иным образом. Какие вариации возможны, чтобы я мог ещё апперципировать чужое тело как тело, соответственно, чтобы я мог провести человеческую или более общую животную апперцепцию как «модификацию» нормально-человеческой, то есть последовательно удостоверить её как апперцепцию психофизических объектов в окружающем мире?

В эту чрезвычайно важную проблемную сферу входит также апперцепция «душевнобольного человека», но также и «душевнобольного животного». Известным образом ребёнок и животное суть «аномалия», и всё же снова принадлежат к системе нормального мира; ведь человек как нормальный на нормальной ступени развития — с нормальной исходной ступенью: эмбрион и т.д. Но всё нормальное каждой ступени и каждого ограничения имеет свой горизонт возможных аномалий.

Итак, речь идёт об основной проблеме: апперцепция «аномальной предметности», аномальной животности, аномального человека, аномальных культурных объектов и т.д. и её заключённая в самом смысле интенциональная опосредованность, её смысловая обратная отнесённость к соответствующей нормальной апперцепции.

# ПРИЛОЖЕНИЕ XIII. НОРМАЛЬНОСТЬ И ЖИВОТНЫЙ ВИД.

**(очевидно, Санкт-Мерген, 1921)**

<Содержание:> Ранее: нормальная телесность и нормальная душевная жизнь, для каждого органа, для всей телесности и для каждого вида; всё рассматривается в конститутивном отношении и впоследствии также в трансцендентальном. Проблема трансцендентальной необходимости органической и душевной системы развития.

Норма. Мир как универсум возможного пространственно-временного опыта конституирован в отношении к некой телесности: конститутивная система опыта образована и со всех сторон знакома. Уже здесь мы имеем в отношении к различным органам восприятия различия изображения. Одни и те же определения вещи (наглядные, принадлежащие фантому) представляются в различных «чувствах», посредством различных органов; в общем способы данности дифференцируются параллельно и связаны взаимным указанием. Но не только оптические, гаптические и т.д. изображения различны (вещь по соответствующему определению даётся иначе этому чувству, а тому — иному), но и внутри одного и того же чувства снова есть различия, поскольку в области осязания, например, осязающие специальные органы (различные пальцы, губы и т.д.) отнюдь не совпадают качественно абсолютно, и богатство дифференциации также различно. Многое не представляется одному чувству, что представляется другому; что представляется осязающему пальцу, не представляется осязающей ноге, многое там теряется и т.д. В нормальной системе каждое изображение имеет здесь горизонты, в том числе такие, которые указывают, так сказать, на параллельные чувства (отдельные органы внутри одного рода чувств) и на их лучшее знание. Поэтому я перехожу от ощупывания тыльной стороной руки или ногой к ощупыванию кончиками пальцев и т.д. К «нормальной» телесности принадлежит система возможностей изображения, худших и лучших, и к ней, в свою очередь, принадлежит идея оптимального способа данности или возможной оптимальной системы способов данности, которая на известной ступени представляет истину.

Если теперь моя телесность становится аномальной в том или ином направлении или функционирует аномальным образом, находится в аномальных условиях, под аномальными влияниями, воздействующими на восприятие, то новые способы явления постигаются как способы явления с отношением к изменённым обстоятельствам и как им принадлежащие (образуется расширение конститутивной системы и расширение горизонтов). Изначальная нормальность, к которой принадлежит известное типическое постоянство в поведении телесности (типическое состояние во всем типике телесности), прорвана, «мир», кажется, меняется совершенно неожиданно; но это, говорится после расширения апперцепции, лишь видимость. Замечают, например, не сразу, что этот тип телесной нормальности там или здесь претерпел изменение; как только замечают и познают эмпирическое отношение изменений мировоззрения к этому, всё в порядке. Апперцепция расширяется именно новыми системами «если-то». Возможно, расширяется также идея оптимума. Многие отклонения суть не только изменения, но уменьшения в богатстве свойств вещи, которые ещё представляются. Так при «болезненных» изменениях. Но если меня, как слепорождённого, оперируют, понятого как solus, то для меня обогащается содержание мира; тот же мир имеет больше определений, чем я знал. Они теперь являются. Поскольку я теперь обретаю господство над прооперированным глазом, изменяется система моих нормальных мировых аспектов и идея моей нормальной телесности и одновременно моя оптимальная мировая данность.

До сих пор мы мыслили себя как solus. Теперь я вступаю в отношение с «Другими», так возрастает интерсубъективная конституция, и теперь дело обстоит так же: помимо аноma-

лий, которые я могу наглядно вчувствовать Другому и которые принадлежат к системе конституции, конституировавшей для меня нормально и аномально испытанный мир как единство согласующегося опыта, я нахожу там дальтоников и т.д. или сам «дальтоник» и познаю Других как обладающих цветовым зрением. Я совершаю расширенную конституцию с помощью «косвенного» представления. К миру принадлежит то, что он представляется не только в моей изначальной конститутивной системе так и так систематически, в отношении к телесным условиям, но представляется для каждого также и в других способах, и он есть единство всех таких действительных и возможных изображений. Сюда опять-таки принадлежит идея правильного определения, которое мы все сообща можем приобрести. Но созерцанием это уже не является для каждого, и a priori всегда открыто, что новые субъекты вступят в эту связь и принесут ещё новое из вещей к опыту.

Этот опыт касается здесь всегда «качеств», содержаний фантомов, на опыте которых, однако, покоится вся каузальная опытность. Тот же мир может единогласно удерживаться для всегда «высших» субъектов, которые от «него» всегда испытывают определения, и никогда я не могу сказать, может сказать некая испытывающая субъективность, что абсолютно достоверно, что кто-либо не испытает больше содержаний определений, возможно, целые стороны мира как доселе скрытые, и притом такие, к которым принадлежала бы «высшая» телесность.

Что же остаётся от нормального мирового опыта в отношении к нормальной телесности? Конститутивно мы изначально имеем с смутным горизонтом «наглядный мир» в его возможных модификациях в корреляции с модификациями телесности, как солипсистски в форме аномальных изменений моего тела и его телесной функции, так отчасти и интерсубъективно: модификации, которые я могу обнаружить или предполагать для «мировоззрения» в зависимости от изменённых видов физических животных телесностей. Осмотримся вообще в животном мире и проследим одновременно аналогию. Мы имеем биологически-физическую нормальность: биологический индивид, физически-органическое «сохраняет» себя, развивается нормальным образом в нормальных, «благоприятных» для его жизнесохранения и его индивидуального развития условиях. Неблагоприятные дают атрофию, болезнь и т.д. Этому соответствует для животного существа в душевном отношении нормальное функционирование воспринимающей телесности, нормальное «мировоззрение», нормальная конститутивная система для «мира», который для него постоянно стоит как испытанный и испытуемый.

1) Отклонения через болезнь и переход к здоровью или 2) устранение физических аномалий через «операцию» и т.д.: они означают сознательно нечто для конститутивной системы опытного мира. Система необходимо получает приложение аномальных отклонений, которые, однако, должны быть встроены в отношение к их условиям, или расширение, через которое она объективно и в конце концов субъективно обозначает характер восстановления или воссоздания нормального мировоззрения.

Биофизической нормальности и аномальности соответствует, следовательно, конститутивная, а именно для системы конститутивных мировых опытов. На биофизической стороне при этом, естественно, принимается во внимание только «воспринимающая телесность». В опыте и даже в самой конституции опытного мира дана эта параллель биофизического и психического развития, здесь — конституции мировоззрения. Мы имеем, следовательно, идею нормальности, которая господствует также интерсубъективно. Все «нормальные люди» имеют нормальную телесность с нормальными органами восприятия и тогда также психически нормальны и испытывают тот же наглядный мир. Но все подчинены также правилу аномальности: а именно, как физический организм может сохраняться, несмотря на отдельные повреждения, терять свою полную нормальность и всё же модифицироваться в отклонении от нормального типа в соподчинённые аномальные типы (соответственно соподчинённым внешним аномальным жизненным условиям), так это имеет силу и психически в известном объёме. Существует, следовательно, система аномальных «мировоззрений», определённая как человеческая

система возможных аномалий (как коррелят ей принадлежит моя человеческая система аномальной воспринимающей телесности). Нечто подобное для каждого вида животных должно предполагаться.

В этом параллелизме конституции нормального мировоззрения, системе возможных нормальных восприятий, соответствует биофизический оптимум (по отношению к отклонениям), как здоровье, так сказать, есть оптимум. Это лежит в линии органической телеологии. Аномальность имеет свои градации по отклонению от телеологии. Что имеет силу для целых живых существ, имеет силу для отдельных органов и систем органов и их нормальности и аномальности.

Теперь мы видим бытие мира отнесённым к со-бытию-наличию нормальных телесностей, которые образуют ступенчатую систему, фактически, как мы видим на видах животных, но также идеально предписанную, поскольку a priori к идее нормальной конституции мира принадлежит возможность того, что в нём имеются человекоподобные существа (или животные), которые «от этого же самого мира» имеют более богатое и лучшее созерцание, а другие, в свою очередь, более скудное. Все эти ступенчатые существа отнесены к этому миру, в единогласном опыте; ко всем принадлежат аномалии, которые встраиваются. Но разве нет также интеллектуального, как и прочего, безумия, в том числе безумия восприятия, то есть соответствующая субъективность в своих восприятиях уже не может удержать единый мир вообще?

Какие возможности здесь существуют? Возможно ли, что я солипсистски, становясь нормальным, вспоминаю о своём безумии восприятия? Возможно ли самосохранение при таком роде безумия? Например, через попечение Других? При этом предполагается, что всё же мир существует. Сколько безумия совместимо с существованием мира? Естественно, всё зависит от ответа на вопрос, что включает в себя корреляция бытия мира, и прежде всего природы, и возможного познания мира. Если в мире существуют нормальные люди, вообще нормальные созерцающие существа, то мир — с оговоркой — конституирован для них в единогласии, и мир, в котором они сами живут. Но эта конституция имеет ведь различные ступени, также как нормальная конституция; и каждая ступень имеет над собой как открытую возможность высшие ступени. То, что испытывает соответствующее существо или соответствующий вид, есть «их» мир, субъективно-объективный мир, и себя самого как животный вид в нём, на свой лад со своими открытыми горизонтами. Вид высшего интеллекта находит для себя там более богато определённый мир и, находя в своём мире низший вид, познаёт своё превосходство и одновременно понимает вослед, насколько это возможно, форму мировой данности как субъективной данности низшего вида, с гораздо более скудными содержаниями определений, хотя нормально принадлежащими нормальному виду этого низшего рода. Если человеку противостоит безумец, то даже эта аномальность (которая по возможности с самого начала постижима как телесная аномальность, как параллельная по аналогии с прочим заболеванием) может встроиться в нормальную систему опыта человека. Но спрашивается, что предполагает возможность вообще ещё совершить вчувствование как минимум.

Нормальное и аномальное вчувствование (здесь как чисто соматологический опыт)

Не должны ли мы различать нормальное и аномальное вчувствование? В нормальном вчувствовании я постигаю тело как человеческое тело и аппрезентирую аналог моей субъективности и моего наглядного окружающего мира — только «оттуда видимого», и этот аналог может постоянно подтверждаться в ходе вчувствования. Если аппрезентация не подтверждается, это ещё не говорит, что это не тело, но, возможно, деревянная или восковая кукла и т.п., нечто, что напоминает тело и не является им, соответственно мнимый человек, а не действительный человек и не действительное психофизическое существо.[^1] Вчувствование тогда всё ещё подтверждается: это человек, но аномальный, и к этому принадлежат уже аномалии чувственности и т.д., которые своеобразно сказываются в рамках вчувствования, которое само, следовательно, уже не нормальное. Вопрос тогда в том, какие аномалии вчувствования

возможны, какие модификации допускает исполнение сначала нормально совершённого вчувствования через разочарование ожиданий, без того чтобы оно перестало быть вчувствованием.

Здесь предлежало человеческое тело в его специфическом типе. Проблема возвращается, когда мы прослеживаем аналогию органического вида и затем также в этом ряду спрашиваем о границах и о минимуме возможного вчувствования или содержаний вчувствования, возможно, о замкнутой системе вчувствуемых содержаний, которой мы соответственно нормальному органическому виду и его нормальному поведению приписываем нормальную внутренность, и о безумиях каждого такого вида. Не необходимо ли здесь, чтобы получить научно постижимую интерпретацию, вступить в царство идеально возможных модификаций собственных солипсистских данностей собственной внутренности и здесь конструировать эйдетические типы, различать здесь слои и модифицировать слои, рассматривать фундаментирующие слои по их возможной односторонней отделимости, относительной самостоятельности, — как это в известной, но грубой форме делали уже древние с различением частей души?

Только исходя из одной души, из души познающего, которая ему a priori единственно изначально дана, можно исследовать каждую другую и, таким образом, каждое возможное содержание вчувствования, и затем только в методе эйдетической модификации, которая, идеально говоря, должна иметь в своём горизонте все возможности.

Апперцепция «животных» уже предполагает мою собственную апперцепцию как Я-человека в качестве праапперцепции

Вчувствование есть апперцепция. При каждой апперцепции происхождение предписывает норму смысла. А именно: если определённое смыслополагание однажды совершено в одном случае, то одинаковый материал постижения постигается в том же смысле. Предмет новый, но он совпадает по смыслу с прежним или с цепью ранее так постигнутых. Также подобный материал постижения может быть постигнут в подобном смысле, и смысловая структура, смысловое расчленение может быть тем же, если оно именно отпечатывается в подлежащем постижению материале. Тем самым предобразовано конкретное понятие и модификации через модификации отдельных смысловых компонентов при сохранении общей смысловой формы. Но апперцепция может также происходить через аномалию, с одной стороны, и через отдалённую аналогию (вместо через смысловую идентичность или идентичность одного рода смысла).

Я вижу человека, но у него нет рук. Я познаю, я совершаю вчувствование, но я обнаруживаю, что он слеп. Смысловые рамки имеют дыру, которая не заполнена, совсем иначе, чем она была заполнена в апперципированном виде.

Но вот если я как человек вижу животное? Сначала высшее животное. Оно ещё подобно человеку, в известном смысле искажённый человек в телесном отношении, в отдельных частях изменённый, искажённый, «аномальный»: руки удлинены и стали ногами, пальцы — когтями и т.д. Это «вырождение» может быть понято вослед. Я могу мыслить, что не только внешне члены выглядят иначе, изменяются, но и что части и их чувствительности и функции отпадают, что целые члены отпадают, наконец, что это просто голова с туловищем, но подвижная и т.д. То, что я могу понять вослед, насколько я могу вчувствоваться, определено именно идеальными модификациями пратипа «человек»: я, который есмь человек, совершаю нормальное вчувствование как восприятие «Другого»; так чужое подобное тело-плоть без дальнейшего дополняется тем же дополняющим смысловым составом, который принадлежит моему телу при соответствующих обстоятельствах, и с возможными модификациями, которые принадлежат моему.

Моё тело во «внутреннем опыте», в солипсистском, есть, следовательно, праапперцепция и даёт необходимую норму. Всё остальное есть модификация этой нормы. Каждая модификация, которая выступает в опыте во многих экземплярах, обозначает тогда новый тип, нормальный по отношению к своим аномальным модификациям. Как в чисто физической вещной сфере? Там никакая правещь сознательно не выделена и нет нормальности или аномальности.

Нет аномальных вещей, но аномальные кристаллы, ели, розы и т.д.? Эмпирические роды, чисто физически. Всё это важно для прояснения идеи эмпирических родов и видов.

Я есмь и есмь личностно в отношении к моему окружающему миру, и бесконечная природа в единогласно удерживающемся опыте предположительно, но в эмпирической достоверности и постоянно подтверждаясь дана. В этом мире я нахожу своё тело как функционирующее, отнесённое к нему в его способах данности, и нахожу других людей, а также животных, нормальных и аномальных, нормальных в соответствующих нормальных способах, испытывающих тот же мир. Нормальных людей я нахожу в нормальном вчувствовании в аппрезентативном созерцании восприятием предстоящими, по обеим их сторонам созерцаемыми, понимаемыми и как существа, подобные мне, эмпирически достоверно данными; других существ — в частичной и аналогической, отдалённой и несобственной наглядности.

Каковы здесь сущностные необходимости, если я рассматриваю существование этих <испытанных мною> <существ> как примерные случаи для чистых возможностей? Какие модификации возможны? Может ли физическая природа быть удержана, хотя и изменённая, но всё же физическая природа, если все «души» вычеркнуты и т.д.? К миру, действительному, который мы испытываем и с основанием полагаем, принадлежим мы, принадлежат люди, которые его испытывают, и их опыты сами, принадлежат люди, которые размышляют о нём, разрабатывают науки для него. Мы превращаем мир в возможный, когда мы так преобразуем людей, что они больше не логически мыслящие, что они не направлены на никакую объективную истину и науку. Мы, так преобразуя их в мысли, принадлежим действительному миру, в котором мы теперь создаём фантазию мыслимо-возможного. Что мы делаем этим с человеческой телесностью? Можем ли мы мыслить мир совсем без людей и созерцание мира без человеческой телесности? И т.д.

И если мы рассматриваем возможность мира и находим, что он должен быть наглядно конституированным, то он всё же может быть наглядно конституирован на различных ступенях, возможно, одновременно, причём различные созерцающие и на различных ступенях созерцающие существа должны иметь возможность стоять в возможном вчувствовании. Но если существует созерцаемый и на различных ступенях созерцаемый мир, то он всё же должен быть познаваем в своей истине. Мыслим себе «человека», который, однако, никогда ещё не мыслил и только созерцал, если мы хотим называть это человеком, субъекта своего наглядного окружающего мира, в нём самом телесно себя испытывающего и так со-находящего и т.д., возможно, вокруг себя низших животных, их со-понимающего, и равным образом ближних. Достаточно ли идеальной возможности, что можно мыслить этих «людей» как полностью мыслящих? Достаточно ли эмпирического мировоззрения и его эмпирически продолжающегося согласия? Не является ли именно активное мышление и активный разум, который деятельно создаёт свои проекты, экспериментирует, наблюдает, теоретизирует, тем самым вырабатывая истинное бытие, впервые познающим истинное бытие мира и отбрасывающим, и должным отбрасывать его небытие как неразумное? Это, несомненно. Но существенно ситуация с обеих сторон не изменена. Единогласие голого опыта в его ходе постоянно повышает силу антиципации и одновременно постоянно расширяет объём конституции.

Мышление, наука повышают силу антиципации совершенно несравнимо и равным образом объём конституции; каждый их шаг имеет силу, так сказать, бесконечностей действительного опыта и открывает новые бесконечности конститутивно. Но при антиципации дело необходимо остаётся. Что мы только можем сказать, так это: положим, существует мир, тогда он мыслим только тогда, когда полагается принадлежащая монада, в которой осуществлены условия возможного единогласного опыта этого мира и возможного познания этого мира.

Одна монада? Но, возможно, система монад, которая стоит в единстве связи развития, которая ступенчато и в развитии реализует различные возможные созерцания одного и того же мира, восходит к человеку и в конце концов к человеку во всё более повышающемся

интеллекте и науке, который имеет столь богатое изображение мира, столь развитую разумную способность, что он может научно познать, что мир в каждом отношении поистине есть, и одновременно может так понять вослед все монады через вчувствование и через феноменологически-эйдетическое исследование возможностей сознания и так определённо найти их указанными через их мировключение, что он в состоянии реализовать истинное бытие мира по всем возможным созерцаниям (в своём опытном познании).

Монада может быть только так, что она развивается, и мировоззрение может быть только как продукт её развития. Истинный мир как наглядно реализованный мыслим только как развитое в саморазвитии сознания. Истинное бытие есть только индекс для сознания и для каждого существующего монадического сознания, индекс для возможного развития, которое, однако, не только фантазийно-возможно, но реально возможно — правило для развития. Каждое сознание необходимо имеет гилетические данные. Но если бы они приходили беззаконно, это противоречило бы развитию мировоззрения. Каждое сознание должно быть поэтому так снабжено гилетическими данными, они должны так приходить и уходить, чтобы необходимое развитие шло в направлении, хотя бы сначала низшего, мировоззрения, и [данные] каждой монады должны согласоваться с [данными] каждой «Другой». Каждая монада при этом должна конституировать тело, и это тело должно быть в мировоззрении каждой реально дано или имплицировано в горизонте. Эмпирически говоря: каждое развитие ограничено, связано органическим видом телесности. Есть ли это голый факт, что каждое тело развивается только до известной высоты (зрелое животное), и не могло бы оно развиваться in infinitum так, что стало бы способно быть органом познания для полного познания мира? Или можно указать трансцендентальную необходимость того, что мир вообще может быть конституирован только вместе с системой развития животных и животных монад, с известным параллелизмом душевного и телесного развития (здесь прослеживаемого со стороны познания)? Не развивается ли в этой системе, в которой всегда «порождаются» новые животные и виды животных, сам мир, хотя он и получает сквозную структуру под титулом физической природы, которая сохраняет свою твёрдую закономерность и с нею постоянное бытие через все изменения своих абсолютных элементов? Или могла бы также физическая природа развиваться, только что комплекс законов сохраняется и сквозная идентичность? Что должно было бы тогда означать развитие? Появление новых законов, которые не нарушают старых? Появление новых элементов? Или не скорее появление всегда новой организации в новом типике, которая, однако, должна исполнять трансцендентальные условия?

«Наш» мир имеет свою определённую структуру. Субъективность в нём объективно налична в форме животной и человеческой субъективности, в системе размножения, воплощения, развития, в которой всегда новые монады объективируются и при этом как души появляются вновь, а старые как души исчезают. И как телесность мира собственно есть единственное, типически разветвляющееся in infinitum и при этом всегда снова в индивидах отмирающее и порождающее себя единство, так и параллельные души-монады. Кажется, что в размножении с физическим зародышем от нижней пассивной душевной подосновы ответвляется психический зародыш, зародыш-монада, и в развитии конституирует в себе собственную индивидуальность, возможно, высшую личностную, разумную индивидуальность.

Итак, всё сознание, которое стоит в этой мировой связи, есть — кажется — единообразно связанное сознание (или лучше душевная жизнь), оно имеет онтогенетическое и филогенетическое единство. Но здесь спрашивается, является ли это именно правильной и возможной интерпретацией, ответвляется ли из монады (понятие Лейбница уже говорит, что это можно считать невозможным) «зародыш», вместо того чтобы от её тела ответвлялось нечто, органический зародыш, который, как каждый частичный организм, сам являющийся организмом, несёт душу, которая в новых условиях развития развивается параллельно с органическим зародышем в отношении к его физическим условиям.

Если затем попытаться рассматривать весь мир как универсальный психофизический организм, то видно, что это не проходит и что понятие организма здесь отказывает. Этот универсальный организм не имел бы больше внешнего мира, физически он не был бы больше телом, развивающимся в условиях окружающей среды; и душевно не было бы больше Я, которое как животное могло бы действовать, отнесённое к окружающему миру, в животно-человеческом смысле.

Существование общего мира для субъектов предполагает объективное животное существование субъектов в мире, как, наоборот, сосуществование нескольких субъектов предполагает общий мир для них, в котором они сами животные. Если теперь субъекты одного мира или субъекты, которые наличны друг для друга и которые сосуществуют, должны иметь в своём мире тело, то есть в самом широком смысле быть животными, — что необходимо предписывает эта идея животности и что здесь можно обосновать из трансцендентальных оснований возможности познания?

Мог ли бы существовать мир, который в вечности был бы лишён по эмпирическим основаниям познания самого себя? Было бы достаточно трансцендентально обоснованно сказать: если есть мир, он должен быть органическим миром, в котором организмы суть носители души? Но ступень организации может быть сколь угодно низкой, и организация сама может вечно оставаться на низких ступенях; нет нужды в чём-либо подобном развитию; организмы нашего мира случайно имеют основные свойства размножения, онтогенеза и филогенеза. Тело означает только систему указания душевного, но это не должно простираться дальше и т.д. Должно ли тело быть вещью обмена веществ, которая сохраняет себя лишь как типическая индивидуальность? Не может ли такая индивидуальность также быть не возникшей, непреходящей (а именно возникновение в смысле органического возникновения новой индивидуальности), хотя, с «Другой» стороны, каждая такая органическая индивидуальность постоянно находится в возникновении и типически сохраняется, длясь как радуга?..

Но разве нельзя a priori дедуцировать в формальных положениях, как далеко это должно простираться in forma? Сначала хочется думать, что это вполне возможно: мир, который, и притом в вечности, содержит лишь низших «животных», и эти животные вечно длятся, если именно мир принимается как вечный. Но уже это проблема. Должен ли мир быть вечным? Должно ли сознание, должна ли духовность длиться вечно, да, вечно, если мир вечен, если природа вечна? Вообще здесь проблемы времени и бесконечности.

Я сказал: каждый субъект находится в развитии, и его мир есть продукт развития, следовательно, должна была предшествовать ступень развития до мирового опыта. Но гилетические данные должны были уже быть там. Были ли они там уже в бесконечность, то были ли они без изменения или с изменением. Были ли они без изменения, то не могло быть развития субъекта, субъект должен был, следовательно, спать, быть спящей монадой. Были ли они в изменении, то это было либо хаотическое изменение, либо закономерное. Можно ли усмотреть, что в последнем случае мир должен был конституироваться и что тогда мир давно должен был быть конституирован, а в другом случае, что никогда больше не мог бы конституироваться мир, потому что мир заключает в себе существование всего духовного как душевного во всём прошлом и мир с бесконечным двусторонним временем конституирован и должен быть конституирован?

Но всё это несколько произвольно испробованные подходы. По Лейбницу, есть спящие монады, которые, если я правильно понимаю, не должны быть телесными монадами (?). Он конструировал себе мир в интуитивных возможностях, но это не научная попытка систематической эйдетики, которая одна могла бы нам помочь.

Не будут говорить, что существование мира требует, чтобы в каждое время его бытия были люди или даже ещё высшие познающие субъекты; уже люди науки суть высшие по отношению к людям без науки.

Но не требует ли возможность мира как интенционально конституируемого, как идентичного окружающего мира возможного опыта для его субъектов, единства хода развития их субъективности, которое никогда не может отсутствовать, в силу чего мир имеет начало как начало развития для его субъектов, и затем всю типику органического и психофизического развития с всегда новыми индивидуальностями? Но начало само может быть смертью более раннего развития (мировой период).

Должен ли творящий Бог испробовать все возможности, и есть ли это испробование нечто вроде конституции «истинного» мира, для которого мировые периоды суть «явления»? Но теперь нужно внести порядок в такие трансцендентальные ходы мысли! Должно же быть возможно поставить факт и идеальную возможность, и необходимость в научное отношение!

# ПРИЛОЖЕНИЕ XIV. <ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ И ИСТИНЫ МИРА В ОПЫТАХ РАЗЛИЧНОГО РОДА СУБЪЕКТОВ>

(Санкт-Мерген, 1 октября 1921)

Как возможно, что моя солипсистски испытанная вещь (описательно характеризуемая так и так) познаваема для «Другого» через вчувствование как та же самая, тогда как «Другой» познаётся мною как испытывающий этот объект описательно иным образом? Или как мы можем правомерно сказать, что мы испытываем ту же вещь, тогда как мы убеждаемся, что один дальтоник и т.д.? Если я испытываю красный дом и узнаю, что «Другой» испытывает тот же [дом], как я могу узнать, что он испытывает тот же дом иначе?

Можно также спросить: как получается, что в нормальном вчувствовании, которое ведь покоится на аналогизации, вчувствуется не просто подобное, подобный окружающий мир, но одинаковый, даже идентичный? Та же природа для всех при расхождении наглядной и единогласно испытанной природы, которую каждый испытывает в себе.

Следовательно, необходим точный анализ мотивации во вчувствовании и его солипсистской основы до вчувствования.

1. Должно быть показано: a) что солипсистская мотивация, в которой апперцептивно конституируется вещь, чувственный мир, имеет свою необходимую норму в нормальной апперцепции, которая также есть необходимо изначальная, но сначала не познана как особенность. В ней конституируется нормальная вещь, вещь, которая (в единогласном опыте) истинна (эта истина характеризуется в позднейшем развитии как субъективная истина); b) Не необходимо предшествует вчувствованию дальнейшая ступень: отдельные аномалии для отдельных органов восприятия выступают как «заболевания» их и связанные с этим аномальные изменения наглядных вещей, «как если бы» они сами изменились. Остальные органы в функции восприятия дают далее истинную вещь, неизменённую. Вообще род изменений «явления», которые имеют отношение к изменениям телесности (познаваемым как истинное изменение в нормальной функции остальных органов).

Итак, solus ipse идентифицирует чувственные вещи, которые различны как чувственные вещи, постигает их как «явления» той же вещи. Чувственные вещи, которые в нормальной функции восприятия тела хотя и являлись в отношении к нему, но полагались безусловно, без упоминания этого отношения, теперь релятивируются, и притом выступает, что известные телесные изменения (и возможные неизвестные иные) вовлекают чувственные вещи в условную со-причастность. Эта нормальная вещь есть норма, на которую должны указывать все отклоняющиеся явления. Для solus ipse она есть истинная вещь (истинная субъективная).[^3]

2. Если это онтологически установлено и затем по его мотивациям познано как генетически необходимое, можно рассмотреть онтологический и мотивационный анализ вчувствования. Нормальная чувственно-наглядная вещь (солипсистская) предполагается во вчувствовании. Она, если на чужом теле не усматривается никакой аномалии, без дальнейшего вчувствуется как та же самая. Равным образом каждая аномалия вчувствуется как таковая, которая приносит те же аномальные явления, которые я знаю как solus. В этом заключается одновременно: субъекты, которые образуют со мной универсум взаимной коммуникации, необходимо постигают друг друга как субъектов, чей опытный мир отнесён к той же норме, к той же идее нормальной телесности, и чья наглядная истина точно та же для всех, сколь бы многие сами истину не видели лицом к лицу. Для дальтоника нормальный цветовидящий есть норма и т.д.

Но как обстоит дело с животными и животным окружающим миром? Мы ведь также относим животных с их, как мы с основанием полагаем, предположительно весьма далеко отклоняющимися чувственными созерцаниями к тем же вещам, к тому же миру, который мы испытываем. Являемся ли тогда мы и наша нормальная человеческая телесность нормой, а чувственные созерцания животных — аномальными отклонениями? Во всяком случае, здесь всё должно быть тщательно продумано и принято во внимание, что также животные, что все существа, которые мы лишь по возможности относим к тому же миру, который наличен для нас, связаны с нормой: как выделенная система отсчёта.[^4]

Но что при этом также выступает, так это то, что мы собственно должны различать: 1) универсум возможных взаимно вчувствующихся субъектов, то есть универсум субъектов, которые знают себя отнесёнными к тому же миру, испытывают себя так отнесёнными; 2) универсум субъектов, которого я, определённый субъект, могу «достичь» через вчувствование (универсум одностороннего вчувствования): необходимо он тогда испытывает или познаёт всех этих субъектов как сознательно отнесённых к тому же миру, то есть что <они> в своём солипсистском окружающем мире имеют явления вещей этого же мира. Но это не говорит, что они могут вчувствующим образом постигать меня и всех других и отмерять всем тот же мир и т.д. При этом имеет силу положение: такой универсум одностороннего вчувствования, который конституирован для одного субъекта, может считаться конституированным или конституируемым для каждого субъекта, который образует с ним универсум взаимного вчувствования.

Отсюда возникают большие проблемы. Если мы в эйдетическом рассмотрении и известным образом формально исходим из какого-либо субъекта, который на основе нормальности конституировал мир, то эта нормальность всё же есть нечто относительное. Мыслим народ дальтоников, в котором дети конституируют «дальтонически» видимый мир как нормальный для себя. Если этот народ вступает в отношение к нам и нашей нормальности, он всё же примет нашу нормальность, как это делает отдельный дальтоник среди нас, который, если он дальтоник от рождения, в своей всё же необходимо солипсистской конституции своего мира приспосабливается к нам, не будучи в состоянии однако сам приобрести наши созерцания. Он косвенно познаёт, что его мир не оптимальный, что наш есть «более истинный», так сказать. Итак, различные нормальности сталкиваются через вчувствование, как это уже имеет место в человеческой жизни (не каждая аномалия стоит под клеймом болезненного вырождения, и это также проблема, как «болезнь» определяется формально, то есть логически). И тем более, когда мы ставим в отношение людей и животных. Но имеют ли теперь муравьи, некоторые птицы и т.д., которым приписывали новые чувства или по сравнению с нашими усиленные чувства, поэтому более истинный мировой опыт, и разве нет бесконечно многих нормальностей (идеально говоря), и где граница в ступенчатом ряду «лучших» нормальностей как «наилучшей»?[^5]

Есть ли истинный мир как идея и как идея — некий род субъективности как абсолютно нормальной, отнесённой к некоему роду телесности, которая испытывает мир в последнем совершенном роде как безусловно истинный? Никто не ответит на этот вопрос утвердительно. Могут, естественно, различные нормальности и различные «наилучшие» созерцаемые миры, если мы подходящим образом расширим круг вчувствования, относительно равноправно стоять друг к другу и объединяться в проникновении в лучший, который вбирает в себя всё относительно лучшее одного и «Другого». Совершенно бессвязными они быть не могут, они должны по меньшей мере быть опосредованы мирами, которые имеют общие наглядные смысловые структуры с одними и с другими, так как иначе не мог бы опосредованно конституироваться идентичный мир как являющийся в тех «низших» мирах. Но можно предвидеть, что мы стоим здесь в бесконечном релятивизме возможностей. Мы, говорится, на этой Земле «высшие» существа, также в отношении нашего созерцания мира, если брать всё в целом. Но не только в отдельных частях, но и в целом могут быть «высшие» существа, и нигде нет послед-

ней истины как истины созерцания, наглядного дескриптивного мира, который должен был бы быть последней нормой для всех мыслимых существ, которые могли бы стоять с нами во вчувствовании и которые, возможно, как бесконечно высшие существа в одностороннем вчувствовании нисходят к нам так, как мы к животным. A priori никто, ни один вид не может сказать, что он в своей системе опыта имеет оптимальный опыт, в котором представляются все свойства вещей.[^6]

Каковы условия возможности того, что всё же можно будет говорить о некоем истинном «объективном» мире, как бы он ни выглядел; что он «нормально» <представляется> как «истинный мир» не только для этого единичного субъекта, но для этого единичного вида субъектов так, для «Другого» иначе. И каковы, в феноменологически абсолютном рассмотрении, условия возможности сосуществования всех таких видов и именно тогда одного мира для них всех, и для всех, которые могут быть компоссибильны, которые могли бы должны сосуществовать? Мир есть только в отношении к компоссибильной совокупности субъектов и среди них к компоссибильной совокупности подлежащих различению видов субъектов, но затем также видов телесных субъектов, «людей» и животных и т.д., и он, если он есть, как следовало бы усмотреть, необходимо один: может быть только один мир. Каждый «Другой» может быть в себе компоссибильным, но он не компоссибилен со вторым миром (так как ведь оба мира как двойственность должны были бы быть познаваемы).

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.