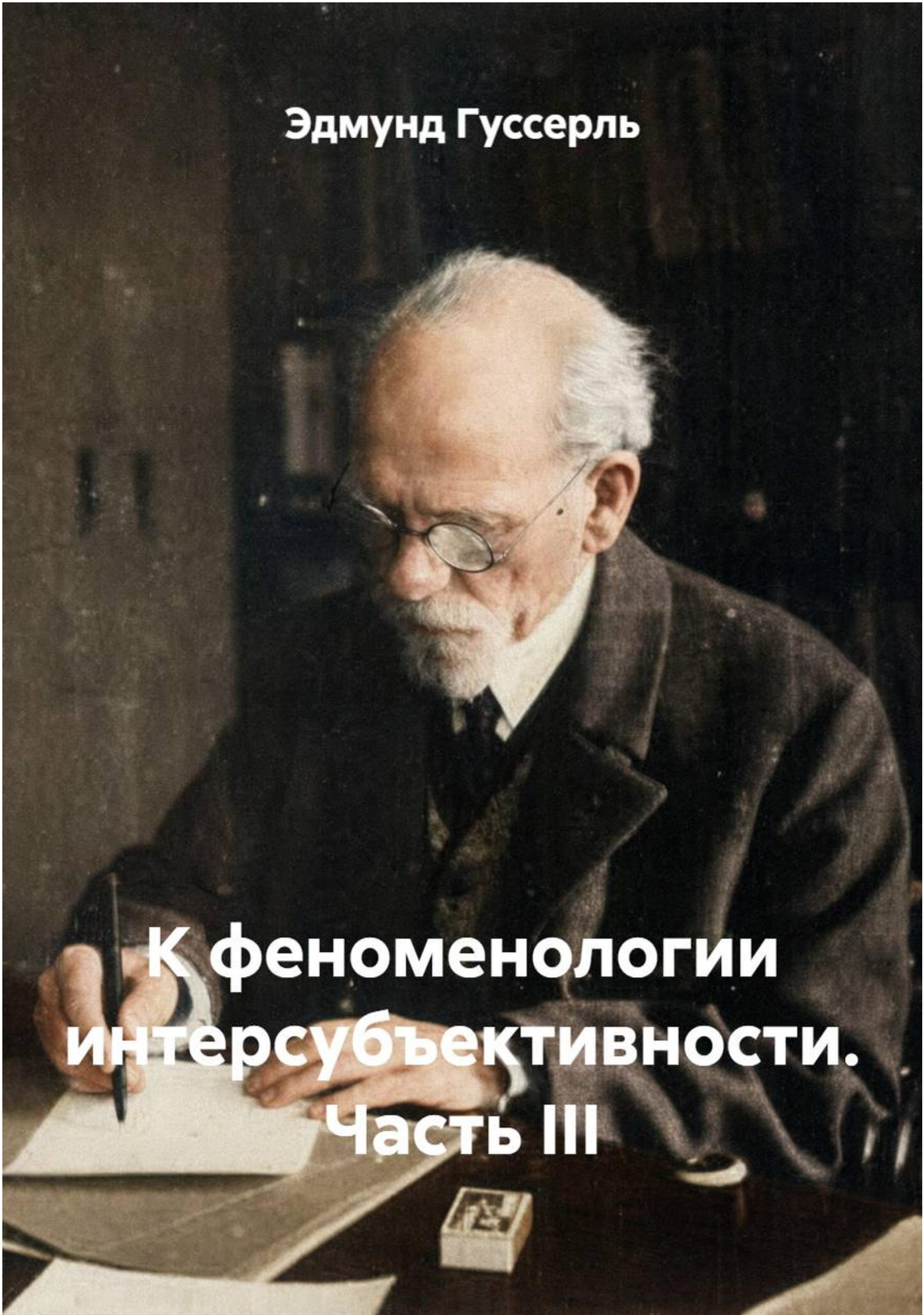
Эдмунд Гуссерль



К феноменологии интерсубъективности. Часть III

Эдмунд Гуссерль

Эдмунд Гуссерль

К феноменологии интерсубъективности. Часть III

«Автор»
2026

Гуссерль Э.

К феноменологии интерсубъективности. Часть III / Э. Гуссерль — «Автор», 2026 — (Эдмунд Гуссерль)

Корпус из пяти блоков исследует конституцию интерсубъективного мира — от примордиальной редукции и вчувствования через нормальность и генеративность к сообщению и монадологической темпорализации. Реконструкции показывают: это не прикладная проблема, а радикализация трансцендентальной феноменологии; остающиеся напряжения — выражение её радикальности. Издание предваряет корпус навигатором: схемой аппарата, картами чтения, словарём напряжений и вопросами для самопроверки. Для исследователей феноменологии, социальной философии и теории интерсубъективности.

© Гуссерль Э., 2026
© Автор, 2026

Содержание

Введение. 8
1. Постановка задачи. 8
2. Архитектура корпуса и логика движения. 9
3. Ключевые аргументативные линии. 10
4. Методологическое значение корпуса. 12
6. Структура настоящего издания. 13
Для читателя: как читать этот корпус. 14
Схема аппарата: как понятия собираются в целое 16
Предметный указатель: напряжение, ступени, термины. 18
Микронавигатор по ступени E: почему она самая полезная 20
A(I). Конституция alter ego и бытийная зависимость интерсубъективного мира. Примордиальная редукция, аппрезентация и монадологическая интерсубъективность. 21
ТЕКСТЫ ИЗ КОНТЕКСТА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ПЕРВОЙ ПЕРЕРАБОТКИ «КАРТЕЗИАНСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ» МАРТ 1929 — МАРТ 1930 25
1. <ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ ПЯТОГО КАРТЕЗИАНСКОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ> <Конец марта — начало апреля 1929> 25
<§ 1. Изложение проблемы опыта чужого в противопоставлении возражению солипсизма> 25
<§ 2. Ноэматически-онтический способ данности «Другого» как трансцендентальный путеводный принцип для конститутивной теории опыта чужого> 26
<§ 3. Редукция трансцендентального опыта к сфере собственного> 27
<§ 4. Основной характер собственной сущности переживаний и потенциальностей переживаний: оригинальность в аподиктическом самовосприятии> 29
<§ 5. Расширение области собственного: оригинальность конституированного в аподиктическом ego неотделимо от него>. 30
<§ 6. Переживания восприятия чужого и конституированные в них трансценденции по отношению к примордиальному>. 31
В рамках трансцендентального Эго, как субъекта, который в себе самом обнаруживает свою сущность, в его универсуме, неотделимом от аподиктического бытия, присутствует не только сфера сознания, но и совокупность переживаний, которые исходят из мотиваций жизни, восприятия чужого и, следовательно, всех опытов, относящихся к миру в его полноте. Эти переживания, в свою очередь, включают в себя иные формы сознания, которые, будучи интенционально конституированы, становятся частью того, что в феноменологическом анализе обозначается как «моя монада» — первичная, исходная сферу, где субъект становится для себя самого. 31
Когда мы тематически учитываем эти переживания и спрашиваем о их конститутивном достижении, становится очевидным, что они вносят в структуру сознания принципиально новую трансценденцию, а именно — 31

множественность трансценденций, которые не могут быть сведены к первичной сферы Эго. Ступени этой конституции начинаются с «других» Эго, которые, в свою очередь, становятся объектами феноменального сознания.

Для ясности, в дальнейшем мы будем говорить о примордиальном Эго — его первичных опытах и собственных сущностях, включая его примордиальные трансценденции, — в противоположность тем структурам, которые, хотя и относятся к трансцендентальной области Эго, становятся для него «собственными» лишь во вторичном смысле. Это вторичное бытие конституируется в переживаниях, потенциальностях, синтезах и трансценденциях, которые, будучи результатом феноменологического синтеза, позволяют Эго осознавать и переживать чужие Эго и чужие сущности как объекты, доступные для его сознания. 31

<§ 7. Подлинный смысл задачи «теории вчувствования»>. 33

<§ 8. Трансцендентально конституированное как примордиально собственное и как несобственное. Данность несобственного через воспоминание> 35

Таким образом, становится ясным, что в первом этапе разъяснения опыта чужого, который мы уже рассмотрели, уже содержится усмотрение: всё, что может быть конституировано как сущее для меня — в рамках трансцендентальной редукции, то есть для меня как редуцированного Эго — подпадает под два титула: «примордиально собственное» и «несобственное». В первом смысле «несобственное» может быть конституировано только в виде открытой множественности alter ego, которые, будучи конкретными для себя самих и обладая своей собственной сферой, для меня же изначально даны — и могут быть даны — только в воспоминающих опытах. 35

В особенности эти воспоминания, и их способность конституировать смысл, обнаруживают следующее: их смысл априори не может быть примордиальным, иначе говоря, вспоминаемое всегда может быть подтверждено лишь через синтетически единообразные воспоминания, именно как чужое, как другое. Более точно: это ноэматически выступает в интенциональной модификации, подобно тому, как моё прошлое дано и может быть дано только в интенциональной модификации прошлого — прошлого настоящего. И всё же, как «разумно» подтверждающееся, то есть как сущее для меня, прошлое трансцендирует настоящее, а чужое бытие трансцендирует собственное бытие. 35

Это «преобразование» собственного Эго — alter ego, хотя и является в себе самом Эго, но именно как модификация моего собственного 35

— со-существующе дано. В этом внутреннем интенциональном опосредовании оно, благодаря единообразию в продвижении сменяющихся способов данности, достоверно как сущее. Таким образом, я, живя в этом единообразном синтезе, не могу сомневаться в действительном бытии или отвергать его. Лишь через этот синтез чужое существование получает для меня возможный смысл и возможную значимость.

<§ 10. Конституция интерсубъективной природы. Связь моей монады со всеми другими> 37
<§ 11. Конституция социальных общностей и культурных окружающих миров> 39
<§ 12. Смысл феноменологическо-трансцендентального «идеализма»> 40
2. БЫТИЙНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ВСЕГО СУЩЕГО, СНАЧАЛА ВСЕХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ СУБЪЕКТОВ ОТ МЕНЯ, А ЗАТЕМ МЕНЯ САМОГО ОТ НИХ. 41
3. БЫТИЙНОЕ ПРЕИМУЩЕСТВО КОНСТИТУТИВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЕЁ МЫСЛЕННОГО УСТРАНЕНИЯ ИЗ КОНСТИТУИРОВАННОГО МИРА В МИРСКОЙ САМООБЪЕКТИВАЦИИ. <АПОДИКТИЧНОСТЬ EGO И ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ АПОДИКТИЧНОСТЬ ALTER EGO>. 51
ПРИЛОЖЕНИЕ I. <ПРИМОРДИАЛЬНАЯ И СОЛИПСИСТИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ> 57
ПРИЛОЖЕНИЕ II. РАЗЛИЧЕНИЕ МОДАЛИЗАЦИИ И НЕСТРОЕНИЯ МЕЖДУ НОРМАЛЬНЫМИ И АНОМАЛЬНЫМИ ЛЮДЬМИ В КОННЕКСЕ. 59
Nr. 4. ЛИЧНАЯ ОКРУЖАЮЩАЯ СРЕДА В ЕЁ РАСЧЛЕНЕНИИ. 60
Nr. 5. К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В «КАРТЕЗИАНСКИХ МЕДИТАЦИЯХ» 69
ПРИЛОЖЕНИЕ III. <ДВОЙНАЯ ТЕМАТИКА ПОСЛЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЭПОХЭ> 74
B(II). Опыт чужого между презентацией и аппрезентацией: конституция интерсубъективного мира и границы нормальности. 75
1. Общая архитектура. 75
2. Ключевые аргументы (реконструкция). 76
3. Архитектурные напряжения. 77
4. Итоговая аргументативная линия. 78
II. ТЕКСТЫ ИЗ КОНТЕКСТА ПОДГОТОВКИ «СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ТРУДА» 79
Nr. 6. К УЧЕНИЮ ОБ ОПЫТЕ ЧУЖОГО. 79
ПРИЛОЖЕНИЕ IV. ОПЫТ ДУХОВНОГО В МИРЕ, ПРЕЖДЕ ВСЕГО ДУШЕВНОГО. ВЧУВСТВОВАНИЕ КАК ВОСПРИЯТИЕ. 84
Nr. 7. ПРИМОРДИАЛЬНОЕ ЯДРО И ОПЫТ ЧУЖОГО КАК СЛОИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО НАСТОЯЩЕГО. 90
8. <ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА: КАК ДЛЯ МЕНЯ СУЩЕСТВУЮТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ДРУГИЕ> (Декабрь 1930) 96

ПРИЛОЖЕНИЕ V. ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВЧУВСТВОВАНИЕ 99
9. <ПРИМОРДИАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ (АБСТРАКЦИЯ) К МОЕМУ МИРУ ОПЫТА, СНАЧАЛА К МОЕМУ МИРУ ВОСПРИЯТИЯ. ПРЕЗЕНТАЦИЯ И АППРЕЗЕНТАЦИЯ.> К ЛУЧШЕМУ ПРОЯСНЕНИЮ ПОНЯТИЯ ПРИМОРДИАЛЬНОСТИ. 100
ПРИЛОЖЕНИЕ VI. <ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ЭПОХЭ. ПРИНАДЛЕЖАЩЕЕ МНЕ САМОМУ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ> 108
10. <МИР НОРМАЛЬНЫХ И ПРОБЛЕМА УЧАСТИЯ АНОМАЛЬНЫХ В КОНСТИТУЦИИ МИРА> 109
ПРИЛОЖЕНИЕ VII. НОРМАЛЬНОСТЬ В ЦАРСТВЕ ПЕРСОНАЛЬНОГО МИРА (ОБЫЧАЙ И Т. Д.) (Июль-август 1930) 114
11. <АПОДИКТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ.> ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ КОНСТИТУЦИИ МИРА ИСХОДЯ ИЗ НОРМАЛЬНОСТИ. 118
Конец ознакомительного фрагмента. 120

К феноменологии интерсубъективности. Часть III

Введение.

1. Постановка задачи.

Предлагаемый корпус текстов представляет собой связное собрание феноменологических исследований, объединённых одной радикальной задачей — прояснением конституции интерсубъективного мира. Пять блоков (A–E), каждый из которых обладает собственной архитектурой и внутренней логикой, образуют не простую сумму, но ступенчатое развёртывание единой проблемы: как из замкнутой сферы трансцендентального ego конституируется мир, который имеет значимость «бытия-для-каждого»? Как возможно, что «Другой» дан мне не как моя модификация, но как несводимо иной субъект, и вместе с тем — как необходимое условие объективности моего мира?

Этот вопрос не есть частная проблема феноменологии, но её центральный нерв. Трансцендентальная редукция, последовательно проведённая, с неизбежностью ставит ego перед риском solus ipse: если всё, что есть для меня, черпает бытийный смысл из моей конститутивной деятельности, то не растворяется ли «Другой» в моей приватной сфере? Феноменология, таким образом, с самого начала стоит перед альтернативой: либо признать трансцендентальный солипсизм неизбежным следствием своего метода, либо показать, как интерсубъективность конституируется внутри сферы собственного, не будучи при этом её реальной частью. Весь корпус есть развёрнутое решение этой альтернативы.

2. Архитектура корпуса и логика движения.

Пять блоков корпуса не рядоположены, но связаны отношением взаимного фундирования и последовательного углубления. Их порядок отражает не хронологию написания (которая охватывает период с начала 1930-х по 1935 год), а систематическую логику феноменологического исследования.

Блок A (I) — первая редакция Пятого картезианского размышления — строит методическое развёртывание проблемы: от постановки вопроса о солипсизме через примордиальную редукцию к анализу аппрезентации, спаривающей ассоциации и вчувствования, и далее — к конституции интерсубъективной природы, социальных общностей и культурных миров. Здесь закладывается фундаментальное различие двух титулов сущего — «примордиально собственное» и «несобственное» — и обосновывается специфический способ данности «Другого»: он дан как «отражение» меня самого, как аналог, но не как моя модификация. Завершается блок экспликацией смысла трансцендентального «идеализма» как монадологии.

Блок B (II) смещает акцент с конститутивного анализа на ступенчатость исполнения опыта чужого. Здесь вводится различие пустой индикации и исполняющей аппрезентации, уточняется различие презентации и аппрезентации, ставится вопрос о трансцендентальной предшествующей роли «Других» и различается психологическое и трансцендентальное вчувствование. Методическая рефлексия о примордиальной редукции достигает здесь своей наибольшей остроты: примордиальный феномен мира определяется как мир, чисто как мой мир опыта, до конституции объективного мира.

Блок C (III) сосредоточен на нормальности как конститутивной структуре. Если блоки A и B отвечали на вопрос «как конституируется «Другой»?», то блок C ставит вопрос «как конституируется мир как общий мир?». Ответ: через нормальность как условие объективности, через «Мы, люди» как трансцендентальную общность нормальных со-носителей мира, через генеративность как сущностное событие конституции. Здесь же — анализ границ аналогизирующего вчувствования (животное, детство, эмбриональное развитие) и различие человеческого и животного мира.

Блок D (IV) вводит специфически социальное измерение: сообщение (речь как обращение и принятие речи) в противоположность простому вчувствованию. Здесь конституируется «Мы» как персональное единство, персональность высшего порядка, социальная габитуальность. Универсальная антропология ставит парадокс функционирующей субъективности и тематизированного мира, а анализ волевых отношений (принуждение, рабство, спор) и предформ социальной связи (инстинкт, симпатия) завершает картину социальной конституции.

Блок E (V) — монадическая темпорализация и мировая темпорализация — возвращает исследование к его глубочайшим основаниям. От теории вчувствования через самоотчуждение и монадизацию абсолютного ego мы приходим к монадическому времени, натурализации монад, телесности, природе и миру. Абсолютное определяется как абсолютная темпорализация, лежащая в основе всех возможностей. Здесь корпус замыкается: то, что начиналось как вопрос о «Другом», оказывается вопросом о структуре абсолютного ego как монадической вселенной.

Таким образом, архитектура корпуса подчинена движению от методической постановки проблемы (редукция, аппрезентация, вчувствование) через бытийно-зависимостную проблематику (нормальность, генеративность, аподиктичность) к уточнению методов (примордиальная vs солипсистическая редукция), затем к социально-коммуникативной конституции и, наконец, к монадологической темпорализации как универсальному основанию.

3. Ключевые аргументативные линии.

Реконструкция аргументации корпуса позволяет выделить несколько сквозных линий, каждая из которых проходит через все пять блоков, получая в каждом новом контексте дополнительную определённость.

Первая линия — аргумент от замкнутости трансцендентального поля. Если ego после эпохэ есть замкнутая сфера своих данностей, то выход к «Другим» как действительно трансцендентным не может быть дан прямым опытом. Отсюда необходимость показать, как alter ego конституируется внутри сферы собственного, не будучи при этом её реальной частью. Этот аргумент не отрицает трансценденции, но требует её конститутивного прояснения. В блоке A он обосновывает необходимость примордиальной редукции; в блоке B — различие презентации и аппрезентации; в блоке E — различие методической и монадологической примордиальности.

Вторая линия — аргумент от аппрезентации и спаривающей ассоциации. Чужое тело дано в моём примордиальном мире как вещь, но благодаря сходству с моим телом оно аппрезентирует чужую субъективность. Аппрезентация не есть умозаключение по аналогии; она есть аналогизирующий перенос в модусе воспоминания, который принципиально не может перейти в прямой опыт. Это обосновывает специфический способ данности «Другого»: он дан как «отражение» меня самого, как аналог, но не как моя модификация. В блоке B этот аргумент уточняется через различие пустой индикации и исполняющей аппрезентации; в блоке C — через различие психологической и биологической генезы; в блоке E — через анализ вчувствования как узнавания и парования.

Третья линия — аргумент от интерсубъективной идентификации. Общая природа конституируется через синтез идентификации между моими и воспоминаемыми чужими опытами. Идентичность вещи устанавливается не через тождество явлений, а через синтетическое совпадение перспектив при коррелятивном различии протеканий. Это позволяет говорить об объективном мире как о «бытии-для-каждого», не растворяя его в моей приватной сфере. В блоке C этот аргумент получает дальнейшее развитие через понятие нормальности как «нормальной почвы» вчувствования; в блоке D — через анализ сообщения как специфического акта, созидающего общность.

Четвёртая линия — аргумент от нормальности как предпосылки истины. Нормальное ego есть носитель не только действительных, но и мыслимых миров. Аномалии мыслятся как модификации нормальности; безумие предполагает небезумного. Отсюда — нормальность как сущностная структура разума, коррелятивная истинному бытию. Этот аргумент обосновывает, почему интерсубъективность не может быть просто множеством солипсистских ego: она требует общей нормальной субъективности как условия мыслимости мира. В блоке C этот аргумент разворачивается в полном объёме — через анализ аномального как интенциональной модификации, через «Мы, люди» как трансцендентальную общность, через генеративность как сущностное событие конституции.

Пятая линия — аргумент от бытийной зависимости. Всё, что есть для меня, черпает бытийный смысл из моей конституции. Бытие «Других» зависит от моего бытия трансцендентально, но к смыслу «Другого» принадлежит, что для него имеет силу то же самое. Это не солипсизм, а монадологическая взаимозависимость: мир конституирован так, что всё зависит от моего бытия, но также и от бытия «Других», которые суть для меня. В блоке E этот аргумент достигает своей предельной формулировки: абсолютное ego осуществляет самоотчуждение и монадизацию, конституируя монадический универсум равностоящих и сущностно равных монад.

Шестая линия — аргумент от невозможности мысленного устранения. Я не могу мысленно удалить себя из мира, который испытываю как сущий. Равным образом, если «Другой» действительно испытан и подтверждён, я не могу удалить его, не отказавшись от этого мира. Каждый со-субъект необходим для существования объективного мира. Этот аргумент блокирует как солипсистское устранение «Других», так и их наивное введение в игру. В блоке C он получает дополнительную определённость через анализ генеративности: рождение и смерть суть не случайные факты, а сущностные события для конституции мира.

Седьмая линия — аргумент от различия примордиальной и солипсистической редукции. Примордиальная редукция выделяет слой оригинально испытанного внутри мира, который я имею в опытной значимости. Солипсистическая редукция — мысленное преобразование мира, при котором «Другие» вычеркиваются как видимости. Первая есть абстракция внутри интерсубъективного мира, вторая — фиктивное преобразование самого мира. Смешение этих редукций ведёт к ложному отождествлению примордиального мира с солипсистским. Этот аргумент, намеченный уже в блоке A, получает методическое уточнение в блоке B и окончательное прояснение в блоке E через различие методической и монадологической примордиальности.

4. Методологическое значение корпуса.

Предлагаемый корпус имеет не только историко-философское, но и систематическое значение. Он демонстрирует, что феноменология интерсубъективности не есть прикладная проблема, добавляемая к уже готовой эгологической феноменологии, но её центральная задача, без решения которой трансцендентальная феноменология остаётся незавершённой. Более того, корпус показывает, что решение этой задачи требует не одного, а нескольких взаимодополняющих подходов: конститутивно-аналитического (блок A), дескриптивно-методического (блок B), нормативно-генеративного (блок C), социально-коммуникативного (блок D) и монадологически-темпорального (блок E). Каждый из этих подходов высвечивает особый аспект проблемы, и лишь их совокупность даёт полную картину.

Вместе с тем корпус демонстрирует и то, что феноменология интерсубъективности с необходимостью приводит к пересмотру некоторых фундаментальных понятий феноменологии вообще. Понятие примордиальности оказывается двусмысленным; понятие аподиктичности — дифференцированным; понятие конституции — ступенчатым; понятие монады — динамическим. Феноменология интерсубъективности, таким образом, есть не просто расширение эгологической феноменологии, но её радикализация.

Наконец, корпус имеет значение и для понимания статуса феноменологии как науки. Если универсальная антропология сталкивается с парадоксом функционирующей субъективности и тематизированного мира, то феноменология, как наука о трансцендентальной субъективности, сталкивается с аналогичным парадоксом: она есть деятельность субъективности, направленная на прояснение самой этой субъективности. Решение этого парадокса — через различие функционирующей и тематизированной субъективности — есть не устранение парадокса, но его методическое овладение. В этом смысле корпус являет собой образец феноменологической работы в её классическом понимании: не построение системы, но методическое прояснение того, что само по себе остаётся загадкой.

6. Структура настоящего издания.

Настоящее издание представляет корпус в пяти блоках, каждый из которых предварён реконструкцией его общей архитектуры, ключевых аргументов и архитектурных напряжений. Такая структура позволяет читателю не только проследить движение мысли в каждом отдельном блоке, но и увидеть сквозные линии, связывающие блоки в единое целое. Реконструкции не претендуют на исчерпывающую полноту; они суть путеводители, призванные облегчить самостоятельное прочтение текстов. Вместе с тем они следуют внутренней логике корпуса и стремятся представить его не как собрание фрагментов, но как связное целое, каковым он и является.

Читателю, приступающему к корпусу, следует иметь в виду, что феноменологическое исследование по своей природе не может быть передано в готовых результатах. Оно требует со-исполнения — собственного методического усилия читателя, который должен не просто узнать о том, как конституируется интерсубъективный мир, но сам осуществить это конститутивное прояснение. В этом смысле предлагаемые реконструкции суть не замена текста, но приглашение к нему.

Для читателя: как читать этот корпус.

Этот корпус — не сборник статей, а единое феноменологическое исследование, развёрнутое в пяти блоках. Его центральный вопрос: как из замкнутой сферы моего трансцендентального ego конституируется мир, значимый «для каждого», и как «Другой» дан мне не как моя модификация, но как иной субъект — и при этом как условие объективности моего мира. Чтобы читать текст без постоянного спотыкания, полезно заранее удержать несколько различений. Они не «словарь», а рабочие ходы мысли.

Ego и эпохэ. Ego — трансцендентальная субъективность, взятая не как психологический индивид, а как источник бытийного смысла всего, что для меня есть. Эпохэ — воздержание от наивного полагания мира «как он есть сам по себе», позволяющее увидеть мир как конституированный. После эпохэ ego оказывается замкнутой сферой своих данностей — отсюда и риск solus ipse (солипсизма), с которого начинается проблема.

Примордиальная редукция. Выделение внутри уже значимого для меня мира слоя «оригинально испытанного» — того, что дано мне в собственном опыте. Это абстракция внутри интерсубъективного мира, а не уничтожение «Других». Её надо строго отличать от **солипсистической редукции** — мысленного преобразования самого мира, при котором «Другие» вычёркиваются как видимости. Смешение этих двух редукций ведёт к ложному отождествлению примордиального мира с солипсистским. Различение проходит через блоки A, B и E.

Презентация и аппрезентация. Презентация — прямое, оригинальное данное. Аппрезентация — со-данность того, что само не презентировано: чужое тело дано как вещь, но благодаря сходству с моим телом оно аппрезентирует чужую субъективность. Аппрезентация не есть умозаключение по аналогии; это аналогизирующий перенос в модусе воспоминания, который принципиально не может перейти в прямой опыт. Отсюда специфика данности «Другого»: он дан как «отражение» меня, как аналог, но не как моя модификация.

Спаривающая ассоциация и вчувствование. Спаривание — пассивный синтез, в котором моё тело и чужое тело схватываются как пара подобного. Вчувствование — исполнение аппрезентации чужой субъективности. В блоке B различаются пустая индикация (я лишь «знаю», что там другой) и исполняющая аппрезентация (я действительно осуществляю опыт чужого), а также психологическое и трансцендентальное вчувствование.

Два титула сущего. Всё конституируемое для меня подпадает под «примордиально собственное» и «несобственное». Несобственное дано через воспоминание и не может выступать примордиально. Это различие обосновывает и возможность чужого бытия, и его несводимость к моему собственному.

Нормальность и аномалия. Нормальность — не статистика, а конститутивная структура: нормальное ego есть носитель не только действительных, но и мыслимых миров; аномалии мыслятся как модификации нормальности, безумие предполагает небезумного. Отсюда нормальность как предпосылка истины и условие мыслимости общего мира. «Мы, люди» — трансцендентальная общность нормальных со-носителей мира.

Генеративность. Сущностное событие конституции: я нахожу себя рождённым в цепи поколений, а рождение и смерть — не случайные факты, а структуры, без которых мир не конституируется как объективный. Здесь же — напряжение между фактической укоренённостью в поколениях и трансцендентальным приматом моего ego.

Аподиктичность. Аподиктично то, что не может быть мыслимо иначе. Моё бытие аподиктично; бытие «Другого» для меня — гипотетично, хотя для него самого аподиктично. Текст удерживает различие «аподиктичности для меня» и «аподиктичности для него», не снимая напряжения.

Сообщение и персональность высшего порядка. Сообщение — речь как обращение и принятие речи — специфический акт, созидающий общность, в отличие от простого вчувствования. На его основе конституируется «Мы» как персональное единство, персональность высшего порядка, социальная габитуальность.

Монада и монадизация. Монада — ego как конкретная вселенная опыта, не изолированная точка, а динамическое единство. Монадизация абсолютного ego — его самоотчуждение, в котором конституируется универсум равностоящих и сущностно равных монад. Монадическая темпорализация — абсолютная темпорализация, лежащая в основе всех возможностей; натурализация монад — их овременение в пространстве-времени при сохранении трансцендентального статуса.

Бытийная зависимость и взаимозависимость. Всё, что есть для меня, черпает бытийный смысл из моей конституции; бытие «Других» трансцендентально зависит от моего бытия, но к смыслу «Другого» принадлежит, что для него имеет силу то же самое. Это не солипсизм, а монадологическая взаимозависимость — с остающимся напряжением между симметрией зависимости и асимметрией конституирования.

Главное, что стоит удержать при чтении: напряжения, перечисленные в конце корпуса (аподиктичность ego vs гипотетичность alter ego; нормальность vs фактичность аномалий; генеративная связь vs трансцендентальный примат ego; монадическая взаимозависимость vs асимметрия конституирования и др.), — не дефекты, а выражения радикальности проблемы. Их не нужно «снимать» при чтении; их нужно удерживать вместе.

Схема аппарата: как понятия собираются в целое

Аппарат строится не по алфавиту, а по логике движения проблемы — от методической постановки к монадологическому основанию. Пять блоков корпуса соответствуют пяти ступеням, и понятия каждой ступени опираются на предыдущие.

СТУПЕНЬ 0. ИСХОДНАЯ АЛЬТЕРНАТИВАego + эпохэ замкнутая сфера данностей риск solus ipsevопрос: как конституируется интерсубъективность внутри сферы собственного,не будучи её реальной частью?

СТУПЕНЬ A (блок I). МЕТОДИЧЕСКАЯ ПОСТАНОВКАпримордиальная редукция два титула сущего (примордиально собственное /несобственное) презентация / аппрезентация спаривающая ассоциация вчувствование интерсубъективная природа, социальные общности,культурные миры трансцендентальный «идеализм» как монадология [ключевой аргумент: замкнутость трансцендентального поля; аппрезентация не есть умозаключение по аналогии]

Уточнение исполнения опыта чужого.

СТУПЕНЬ B (блок II). ДЕСКРИПТИВНО-МЕТОДИЧЕСКАЯпустая индикация / исполняющая аппрезентация психологическое / трансцендентальное вчувствование примордиальный феномен мира = мир чисто как мой мир опыта различение примордиальной и солипсистической редукции [блокирует ложное отождествление примордиального мира с солипсистским]

Переход от «как конституируется Другой» к «как конституируется общий мир».

СТУПЕНЬ C (блок III). НОРМАТИВНО-ГЕНЕРАТИВНАЯнормальность как конститутивная структура аномалия как модификациянормальности «Мы, люди» как трансцендентальная общность генеративность (рождение, смерть) границы аналогизирующего вчувствования(животное, детство, эмбриональное) человеческий / животный мир [ключевые аргументы: нормальность как предпосылка истины; интерсубъективная идентификация; невозможность мысленного устранения]

Специфически социальное измерение.

СТУПЕНЬ D (блок IV). СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНАЯсообщение (речь как обращение и принятие речи) vs простое вчувствование «Мы» как персональное единство персональность высшего порядка социальная габитуальность парадокс функционирующей / тематизированнойсубъективности волевые отношения (принуждение, рабство, спор) предформы социальной связи (инстинкт, симпатия)

Возврат к глубочайшим основаниям.

СТУПЕНЬ E (блок V). МОНАДОЛОГИЧЕСКИ-ТЕМПОРАЛЬНАЯвчувствование как узнавание и парование самоотчуждение и монадизацияабсолютного ego монадическое время натурализация монад, телесность,природа, мир абсолютное как абсолютная темпорализация [предельная формулировка бытийной зависимости: монадологическая взаимозависимость равностоящих и сущностно равных монад].

Сквозные линии, проходящие через все ступени (их удобно держать как второй, «продольный» разрез схемы):

1. Замкнутость трансцендентального поля конститутивное прояснение трансценденции (A B E).
2. Аппрезентация и спаривание способ данности «Другого» как аналога, не модификации (A B C E).
3. Интерсубъективная идентификация объективный мир как «бытие-для-каждого» (C D).
4. Нормальность как предпосылка истины общая нормальная субъективность (C).
5. Бытийная зависимость монадологическая взаимозависимость (A E).

6. Невозможность мысленного устранения необходимость со-субъектов для объективного мира (C).

7. Различие примордиальной и солипсистической редукции (A B E).

Третий, «поперечный» разрез — архитектурные напряжения. Они не входят в аппарат как его элементы, а маркируют места, где аппарат удерживает противоположности: аподиктичность ego / гипотетичность alter ego; конститутивная зависимость / бытийная самостоятельность «Другого»; нормальность / фактичность аномалий; генеративная связь / трансцендентальный примат ego; интерсубъективная идентичность природы / релятивность явлений; монадологическая взаимозависимость / асимметрия конституирования; методическая / монадологическая примордиальность; абсолютное ego / его монадизация; натурализация монад / их трансцендентальный статус; человеческий / животный мир; абсолютное / фактичность.

Итоговая формула аппарата: **ego и эпохэ задают поле; примордиальная редукция и два титула сущего задают метод; презентация/аппрезентация и спаривающая ассоциация задают доступ к «Другому»; нормальность и генеративность задают общий мир; сообщение и персональность высшего порядка задают социальное; монада и монадическая темпорализация задают основание.** Каждое следующее понятие не отменяет предыдущее, а фундируется на нём — в этом и состоит ступенчатость конституции, о которой говорит корпус.

Принцип: на первом чтении достаточно держать *рабочие различения* — не определения, а «это не то же самое, что…». Всё остальное можно пропускать как уточнения.

Предметный указатель: напряжение, ступени, термины.

1. Аподиктичность ego vs гипотетичность alter ego Ступени: A, B, E. Термины: аподиктичность; «аподиктичность для меня» / «аподиктичность для него»; эпохэ; ego; alter ego; подтверждение в опыте; аппрезентация.

2. Конститутивная зависимость vs бытийная самостоятельность «Другого» Ступени: A, E. Термины: аппрезентация; аналогизирующий перенос; два титула сущего; примордиально собственное; несобственное; для-себя-сущий; трансцендентальный идеализм; монада.

3. Нормальность как предпосылка vs фактичность аномалий Ступени: C. Термины: нормальность; аномалия; интенциональная модификация; безумие; небезумный; «нормальная почва» вчувствования; «Мы, люди»; сущностная структура разума.

4. Генеративная связь vs трансцендентальный примат моего ego Ступени: C, E. Термины: генеративность; рождение; смерть; поколения; предки; сущностное событие конституции; трансцендентальный примат ego; монадизация.

5. Интерсубъективная идентичность природы vs релятивность явлений Ступени: A, C, D. Термины: интерсубъективная природа; синтез идентификации; совпадение перспектив; коррелятивное различие протеканий; психофизические обстоятельства; «бытие-для-каждого»; сообщение.

6. Монадологическая взаимозависимость vs асимметрия конституирования Ступени: A, E. Термины: бытийная зависимость; взаимозависимость; равностоящие и сущностно равные монады; асимметрия конституирования; «для меня» / «для него»; самоотчуждение; абсолютное ego.

7. Методическая vs монадологическая примордиальность Ступени: A, B, E. Термины: примордиальная редукция; солипсистическая редукция; слой оригинально испытанного; абстракция внутри интерсубъективного мира; фиктивное преобразование мира; прамодальная монада; двусмысленность примордиальности.

8. Абсолютное ego vs его монадизация Ступени: E. Термины: абсолютное ego; самоотчуждение; монадизация; абсолютное и относительное бытие; монадический универсум; абсолютная темпорализация.

9. Натурализация монад vs их трансцендентальный статус Ступени: E. Термины: натурализация; овременение; пространство-время; телесность; природа; мир; трансцендентальный субъект; монада; монадизация.

10. Человеческий vs животный мир Ступени: C, E. Термины: человеческий мир; животный мир; животное; детство; эмбриональное развитие; границы аналогизирующего вчувствования; импликация; единство монадического универсума.

11. Абсолютное vs фактичность Ступени: E. Термины: абсолютное; случайное; необходимое; фактичность; «абсолютный факт»; мир; абсолютная темпорализация.

12. Функционирующая vs тематизированная субъективность Ступени: D, E. Термины: универсальная антропология; парадокс функционирующей субъективности; тематизированный мир; функционирующая субъективность; тематизированная субъективность; феноменология как наука; методическое овладение парадоксом.

13. Примордиальная vs солипсистическая редукция *(сквозное, не «напряжение» в строгом смысле, но узел, на котором держатся напряжения 2, 6, 7)* Ступени: A, B, E. Термины: примордиальная редукция; солипсистическая редукция; примордиальный феномен мира; мир как мой мир опыта; «Другие» как видимости; ложное отождествление примордиального и солипсистского.

14. Презентация vs аппрезентация *(сквозной узел для напряжений 1, 2, 5)* Ступени: A, B, C, E. Термины: презентация; аппрезентация; пустая индикация; исполняющая аппрезентация; спаривающая ассоциация; аналогизирующий перенос; воспоминание; прямой опыт; вчувствование.

15. Нормальность vs аномалия *(сквозной узел для напряжений 3, 5, 10)* Ступени: C, D. Термины: нормальность; аномалия; модификация; «Мы, люди»; трансцендентальная общность; нормальные со-носители мира; генеративность; человеческий / животный мир.

16. Сообщение vs вчувствование *(узел для напряжений 5, 12)* Ступени: D. Термины: сообщение; речь как обращение; принятие речи; простое вчувствование; «Мы» как персональное единство; персональность высшего порядка; социальная габитуальность; волевые отношения; предформы социальной связи.

Микронавигатор по ступени E: почему она самая полезная

Сначала — почему E.

Пять блоков выглядят как последовательность: A задаёт метод, B уточняет исполнение, C вводит нормальность и генеративность, D добавляет социальное, E замыкает. Но если читать только так, E кажется «ещё одним блоком» — самым абстрактным и least практичным. Это обманчиво.

Блок E полезен по трём причинам:

1. **Он снимает двусмысленности, накопленные в A–D.** Примордиальность (A/B), бытийная зависимость (A), аподиктичность (A/B) в E получают предельную формулировку — и именно там видно, что они не «недоделаны» в ранних блоках, а *должны* оставаться открытыми до E.

2. **Он собирает напряжения.** Из двенадцати напряжений словаря шесть (6, 7, 8, 9, 10, 11) возникают или достигают предела именно в E. Без E они выглядят как разрозненные «проблемы», с E — как формы одного: как абсолютное удерживает себя в отчуждении, не переставая быть абсолютным.

3. **Он меняет статус всей схемы.** С E становится видно, что аппарат — не «пять подходов», а *одно движение к основанию*: то, что начиналось как вопрос о «Другом», оказывается вопросом о структуре абсолютного ego как монадической вселенной. Это и есть тезис корпуса, и он держится только на E.

Практически: если читатель освоит только A–D, он поймёт, *как* конституируется интерсубъективность. Если он освоит E — он поймёт, *почему* это вообще проблема и почему она не «решается», а радикализируется.

A(I). Конституция alter ego и бытийная зависимость интерсубъективного мира. Примордиальная редукция, аппрезентация и монадологическая интерсубъективность.

1. Общая архитектура.

Текст представляет собой связный корпус феноменологических исследований, объединённых задачей радикального прояснения опыта чужого (alter ego) и конституции интерсубъективного мира. Архитектура корпуса трёхчастна.

Первый блок (1) — первая редакция Пятого картезианского размышления — строится как последовательное методическое развёртывание: от постановки проблемы солипсизма через редукцию к сфере собственного (примордиальная редукция) к анализу аппрезентации, спаривающей ассоциации и вчувствования, и далее — к конституции интерсубъективной природы, социальных общностей и культурных миров. Завершается блок экспликацией смысла трансцендентального «идеализма» как монадологии.

Второй блок (2) — тематически смещает акцент с конститутивного анализа на бытийную зависимость: сначала всех трансцендентальных субъектов от меня, затем меня от них. Здесь вводятся темы нормальности/аномалии, безумия, генеративной связи, смерти и рождения. Структура блока — движение от наивной жизни через эпохэ к проблеме нормальности как предпосылки истины и к вопросу о трансцендентальной зависимости «Других», поколений и мира от моего ego.

Третий блок (3) — сосредоточен на бытийном преимуществе конституирующей субъективности и невозможности её мысленного устранения из конституированного мира. Здесь разворачивается различие аподиктичности ego и гипотетической аподиктичности alter ego, а также анализ ступенчатой конституции объективного мира и релятивности смыслообразования «сущее».

Приложения (I и II) — уточняют различие примордиальной и солипсистической редукции, а также модализацию и нестроение между нормальными и аномальными людьми в коннексе. **4** — фрагмент о личной окружающей среде и редукции к чистой интерсубъективности — открывает тему расчленения окружающего мира по интересам и коммуникативного учреждения значимостей.

Общая архитектура, таким образом, подчинена движению от методической постановки проблемы (редукция, аппрезентация, вчувствование) через бытийно-зависимостную проблематику (нормальность, генеративность, аподиктичность) к уточнению методов (примордиальная vs солипсистическая редукция) и к анализу социально-коммуникативной конституции.

2. Ключевые аргументы (реконструкция).

2.1. Аргумент от замкнутости трансцендентального поля. Если ego после эпохэ есть замкнутая сфера своих данностей, то выход к «Другим» как действительно трансцендентным не может быть дан прямым опытом. Отсюда — необходимость показать, как alter ego конституируется внутри сферы собственного, не будучи при этом её реальной частью. Аргумент не отрицает трансценденции, но требует её конститутивного прояснения.

2.2. Аргумент от аппрезентации и спаривающей ассоциации. Чужое тело дано в моём примордиальном мире как вещь, но благодаря сходству с моим телом оно аппрезентирует чужую субъективность. Аппрезентация не есть умозаключение по аналогии; она есть аналогизирующий перенос в модусе воспоминания, который принципиально не может перейти в пря-

мой опыт. Это обосновывает специфический способ данности «Другого»: он дан как «отражение» меня самого, как аналог, но не как моя модификация.

2.3. Аргумент от двух титулов сущего. Всё, что может конституироваться для меня, подпадает под титулы «примордиально собственное» и «несобственное». Несобственное дано через воспоминание и не может выступать примордиально. Это различие обосновывает как возможность чужого бытия, так и его принципиальную нередуцируемость к моему собственному.

2.4. Аргумент от интерсубъективной идентификации. Общая природа конституируется через синтез идентификации между моими и воспоминаемыми чужими опытами. Идентичность вещи устанавливается не через тождество явлений, а через синтетическое совпадение перспектив при коррелятивном различии протеканий. Это позволяет говорить об объективном мире как о «бытии-для-каждого», не растворяя его в моей приватной сфере.

2.5. Аргумент от нормальности как предпосылки истины. Нормальное ego есть носитель (архимедов фундамент) не только действительных, но и мыслимых миров. Аномалии мыслятся как модификации нормальности; безумие предполагает небезумного. Отсюда — нормальность как сущностная структура разума, коррелятивная истинному бытию. Этот аргумент обосновывает, почему интерсубъективность не может быть просто множеством солипсистских ego: она требует общей нормальной субъективности как условия мыслимости мира.

2.6. Аргумент от бытийной зависимости. Всё, что есть для меня, черпает бытийный смысл из моей конституции. Бытие «Других» зависит от моего бытия трансцендентально, но к смыслу «Другого» принадлежит, что для него имеет силу то же самое. Это не солипсизм, а монадологическая взаимозависимость: мир конституирован так, что всё зависит от моего бытия, но также и от бытия «Других», которые суть для меня.

2.7. Аргумент от невозможности мысленного устранения. Я не могу мысленно удалить себя из мира, который испытываю как сущий. Равным образом, если «Другой» действительно испытан и подтверждён, я не могу удалить его, не отказавшись от этого мира. Каждый со-субъект необходим для существования объективного мира. Этот аргумент блокирует как солипсистское устранение «Других», так и их наивное введение в игру.

2.8. Аргумент от различия примордиальной и солипсистической редукции. Примордиальная редукция выделяет слой оригинально испытанного внутри мира, который я имею в опытной значимости. Солипсистическая редукция — мысленное преобразование мира, при котором «Другие» вычеркиваются как видимости. Первая есть абстракция внутри интерсубъективного мира, вторая — фиктивное преобразование самого мира. Смешение этих редукций ведёт к ложному отождествлению примордиального мира с солипсистским.

3. Архитектурные напряжения.

3.1. Напряжение между аподиктичностью ego и гипотетичностью alter ego. Моё бытие аподиктично; бытие «Другого» — нет. Но если «Другой» действительно есть, он аподиктически достоверен для себя. Возникает вопрос: как согласовать мою аподиктичность с его аподиктичностью, если его бытие для меня зависит от подтверждения в моём опыте? Текст удерживает это напряжение через различие «аподиктичности для меня» и «аподиктичности для него», но не снимает его полностью.

3.2. Напряжение между конститутивной зависимостью и бытийной самостоятельностью «Другого». «Другой» конституирован во мне, но не есть моя модификация. Он аппрезентирован как для-себя-сущий, но его бытие для меня зависит от моей конституции. Это напряжение между трансцендентальным идеализмом и признанием чужой субъективности как несводимой.

3.3. Напряжение между нормальностью как предпосылкой и фактичностью аномалий. Нормальность есть сущностная структура разума, но фактически существуют неразумные субъекты, душевнобольные, безумные. Текст признаёт, что аномалии суть реаль-

ные возможности и, возможно, необходимости в реальном мире, но настаивает на примате нормальности. Остаётся открытым, в каком смысле аномалии «должны быть» из более глубоких сущностных оснований.

3.4. Напряжение между генеративной связью и трансцендентальным приматом моего ego. Я нахожу себя как конституированного человека в генеративной связи с родителями и предками, но эта связь сама конституирована во мне. Как согласовать фактическую укоренённость в поколениях с трансцендентальным первенством моего ego? Текст ставит этот вопрос, но не даёт окончательного решения.

3.5. Напряжение между интерсубъективной идентичностью природы и релятивностью явлений. Общая природа конституируется через синтез идентификации, но явления различных субъектов не идентичны. Идентичность устанавливается через «нормальную почву» вчувствования и истолкование различий как психофизических обстоятельств. Это оставляет открытым, в каком смысле «сама вещь» едина при релятивности явлений.

3.6. Напряжение между монадологической взаимозависимостью и асимметрией конституирования. Всё зависит от моего бытия, но также от бытия «Других». Однако «Другие» суть для меня конституированные. Асимметрия конституирования не снимается симметрией бытийной зависимости. Текст удерживает оба полюса, но их согласование остаётся задачей.

4. Итоговая аргументативная линия.

Итоговая линия корпуса может быть реконструирована следующим образом.

Шаг 1. Постановка проблемы. Трансцендентально редуцированное ego рискует остаться solus ipse. Вопрос: как из замкнутой сферы собственного возможен опыт чужого, и не является ли феноменология трансцендентальным солипсизмом?

Шаг 2. Методическое решение. Необходима примордиальная редукция — тематическое исключение всех конститутивных достижений, относящихся к чужой субъективности, — чтобы выделить сферу собственного и показать, как внутри неё конституируется alter ego.

Шаг 3. Конститутивный анализ. Чужое тело в моём примордиальном мире аппрезентирует чужую субъективность через спаривающую ассоциацию с моим телом. Аппрезентация есть аналогизирующий перенос в модусе воспоминания, а не умозаключение. «Другой» конституируется как «отражение» меня самого, как аналог, но не как моя модификация.

Шаг 4. Расширение к интерсубъективному миру. Через синтез идентификации между моими и воспоминаемыми чужими опытами конституируется общая природа, затем психофизические существа, социальные общности и культурные миры. Объективный мир есть «бытие-для-каждого», конституированное из синтетически переплетённых монад.

Шаг 5. Бытийно-зависимостная проблематика. Всё, что есть для меня, зависит от моего бытия трансцендентально, но к смыслу «Другого» принадлежит, что для него имеет силу то же самое. Нормальность есть сущностная предпосылка истины; аномалии суть её модификации. Генеративная связь и смерть ставят вопрос о трансцендентальной зависимости «Других», поколений и мира от моего ego.

Шаг 6. Аподиктичность и её границы. Моё бытие аподиктично; бытие «Другого» — гипотетически аподиктично (аподиктично для него, но не для меня). Невозможность мысленного устранения себя из мира не влечёт невозможности устранения «Другого», но, если «Другой» действительно подтверждён, он необходим для объективного мира.

Шаг 7. Уточнение методов. Примордиальная редукция отличается от солипсистической: первая выделяет слой оригинально испытанного внутри интерсубъективного мира, вторая — фиктивно преобразует мир. Смешение ведёт к ложным выводам. Солипсистский мир может в ходе дальнейшего опыта приобрести смысл интерсубъективного.

Шаг 8. Итог. Феноменологический «идеализм» есть монадология: всё, что есть для меня, черпает бытийный смысл из меня самого, но мир конституирован как интерсубъектив-

ный, и каждый со-субъект необходим для него. Солипсизм снимается не опровержением, а прояснением конститутивной генезы интерсубъективности. Остающиеся напряжения — между аподиктичностью ego и гипотетичностью alter ego, между нормальностью и аномалией, между генеративной укоренённостью и трансцендентальным приматом — суть не дефекты аргументации, а выражение радикальности самой проблемы.

ТЕКСТЫ ИЗ КОНТЕКСТА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ПЕРВОЙ ПЕРЕРАБОТКИ «КАРТЕЗИАНСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ» МАРТ 1929 — МАРТ 1930

1. <ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ ПЯТОГО КАРТЕЗИАНСКОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ> <Конец марта — начало апреля 1929>

<§ 1. Изложение проблемы опыта чужого в противопоставлении возражению солипсизма>

Но теперь должно получить слово единственное серьёзное сомнение: как же трансцендентально редуцированное ego в замкнутой области познания своих трансцендентальных данностей сможет когда-либо выйти за пределы многообразий своих «представлений» о «Других» и имманентно конституирующихся в них единств синтеза — к самим «Другим», которые ведь суть сознаваемые в ego, в лучшем случае испытанные и единообразно испытанные, но всё же другие ego. Если я, медитирующее «Я», посредством феноменологической эпохэ редуцирую себя к своему абсолютному, трансцендентальному ego, не стал ли я тогда solus ipse, и не остаюсь ли я им до тех пор, пока под титулом феноменологии занимаюсь последовательным самоистолкованием? Не следует ли поэтому феноменологию, которая захотела бы решать проблемы бытия и уже выступать как философия, заклеймить как трансцендентальный солипсизм? Уже вопросы о возможности действительно трансцендентного познания, прежде всего о возможности того, как я из моего абсолютного ego прихожу к другим ego, которые ведь как другие не действительно во мне, а лишь сознаваемы во мне, — чисто феноменологически не могут быть поставлены. С самого начала само собой разумеется, что моё трансцендентальное поле познания не простирается за пределы моей трансцендентальной сферы опыта и того, что в ней синтетически заключено, — само собой разумеется, что всё это в совокупности обозначается и исчерпывается моим собственным трансцендентальным ego.

Однако, возможно, в таких мыслях не всё в порядке. Прежде чем решиться на эти «самоочевидности» и уж, тем более пуститься в диалектические аргументации и в «метафизические» предпосылки, самоочевидность которых, возможно, ещё окажется полнейшей бессмыслицей, было бы всё же уместнее сначала систематически атаковать и осуществить в конкретной работе задачу феноменологического истолкования, которая здесь возвещает о себе вместе с «alter ego». Мы должны в полной мере выявить усмотрение, которое пронизывает как явную, так и неявную интенциональность. В рамках нашего трансцендентального *Эго* обнаруживается и подтверждается *Альтер-Эго* — как в тех интенциональных актах, которые обнаруживают чужое бытие, так и в синтезах, через которые формируется горизонт чужого опыта. В рамках мотивационных структур, присущих нашему сознанию, смысл "другого Эго" конституируется как явление, которое, несмотря на свою чуждость, в силу единства феноменального опыта, признается как само данное, как сущее, и тем самым вносится в ткань сознания, которое является субъектом всех интенциональных актов. Эти опыты и их достижения суть ведь трансцендентальные факты моей феноменологической сферы. Могу ли я откуда-либо ещё, кроме как из их вопрошания, всесторонне истолковать смысл «существующего «Другого»»?

<§ 2. Ноэматически-онтический способ данности «Другого» как трансцендентальный путеводный принцип для конститутивной теории опыта чужого>

Прежде всего я имею в нём, как он прямо и при углублении в его ноэматически-онтическое содержание <даётся> мне (чисто как коррелят моего cogito, ближайшая структура которого ещё должна быть раскрыта), трансцендентальный путеводный принцип. В странности и многообразии этого содержания уже обнаруживается многосторонность и трудность феноменологических задач. Например, «Других» я испытываю, и как действительно сущих, в изменчивых единообразных многообразиях опыта, с одной стороны, как объекты мира. Не как голые природные вещи, хотя в одном отношении и как таковые, поскольку они испытываются как телесные, психически действующие в природных телах. Так, странным образом переплетённые с телами, как «психофизические» объекты, они суть «в» мире. С другой стороны, я испытываю их одновременно как субъектов для этого мира, как испытывающих этот мир, и притом этот самый мир, который я сам испытываю, одновременно испытывая и меня, как я испытываю его и в нём «Других». Так я могу в этом направлении продвигаясь многое ещё ноэматически истолковать. Во всяком случае, во мне, в рамках моей трансцендентально редуцированной сознательной жизни, я испытываю мир вместе с «Другими» не как моё, так сказать, приватное синтетическое образование, но как интерсубъективный, для каждого сущий, в своих объектах каждому доступный мир, в котором «Другие» равным образом для «Других», для каждого вообще суть.

Как это проясняется? Непоколебимо я должен держаться того, что каждый смысл, который какое-либо сущее имеет и может иметь для меня, как по-своему «что», так и по-своему «оно действительно есть», есть смысл в моей интенциональной жизни и из неё, из её конститутивных синтезов, в системах единообразного подтверждения проясняясь и раскрываясь для меня. Итак, чтобы для всех мыслимых вопросов, которые вообще должны быть осмысленными, создать почву для ответа, — более того, чтобы сами эти вопросы шаг за шагом поставить и решить, — необходимо осуществить систематическое развёртывание открытых и имплицитных интенциональностей, в которых бытие «Других» для меня «делается» и истолковывается по своему правомерному, то есть своему содержанию исполнения.

Проблема здесь сначала ставится как специальная, а именно как проблема «бытия-для-меня» «Других», то есть как тема трансцендентальной теории опыта чужого, «вчувствования». Но вскоре обнаруживается, что значимость такой теории гораздо больше, чем кажется сначала, что она, а именно также со-обосновывает трансцендентальную теорию объективного мира, и притом полностью, то есть и в отношении объективной природы. В бытийном смысле мира и в частности <природы> как объективной заключается ведь, как мы уже выше затрагивали, «бытие-для-каждого» как всегда со-подразумеваемое нами, когда мы говорим об объективной действительности. К тому же к миру опыта принадлежат объекты с «духовными» предикатами, которые по своему происхождению и смыслу указывают на субъекты и вообще на чужие субъекты, — так все объекты культуры (книги, орудия и произведения любого рода и т.д.), которые при этом одновременно несут с собой смысл опыта «бытия-для-каждого».

<§ 3. Редукция трансцендентального опыта к сфере собственного>

Если же теперь трансцендентальная конституция и вместе с тем трансцендентальный смысл чужих субъектов поставлены под вопрос, а в дальнейшем следствии под вопрос поставлен универсальный слой смысла, который, излучаясь от них, прирастает ко всему объективному миру, то первым методическим требованием является то, чтобы мы сначала внутри трансцендентальной универсальной сферы осуществили своего рода тематическое эпохэ. Мы сначала исключаем всё проблематичное из тематического поля, мы отвлекаемся от всех конститутивных достижений интенциональности, прямо или косвенно относящейся к чужой субъективности, и сначала ограничиваем совокупную связь той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой ego конституируется в своей собственной сущности и в которой оно конституирует неотделимые от неё, то есть причисляемые к её собственной сущности синтетические единства.

Редукция к моей трансцендентальной сфере собственного или к моему трансцендентальному «Я-самому» посредством абстрагирования от всего, что трансцендентальная конституция даёт мне как чужое, имеет здесь необычный смысл. В естественной установке мирскости я нахожу различение и в форме противостояния: меня и «Других». Если я абстрагируюсь от «Других» в обычном смысле, то я остаюсь «один». Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество ещё ничего не меняет в естественном мировом смысле испытываемости-каждым, который присущ и естественно понятому «Я» и не утрачен, если бы универсальная чума оставила меня одного. В трансцендентальной же установке и вместе с обозначенной конститутивной абстракцией ego в своей трансцендентальной собственной сущности не есть обычное человеческое «Я», редуцированное к голому коррелятивному феномену внутри совокупного феномена мира. Скорее речь идёт о сущностной структуре универсальной конституции, в которой трансцендентальное ego как конституирующее объективный мир живёт. Специфически собственное ему, его конкретное бытие как монады чисто в себе самом и для себя самого в замкнутой собственной сущности, охватывает, как и любую, также и интенциональность, направленную на чужое, только что сначала по методическим основаниям её синтетическое достижение (действительность чужого для меня) должно оставаться тематически исключённым. В этой выделенной интенциональности конституируется новый бытийный смысл, который превосходит монадическое ego в его самостности, и конституируется ego не как «Я-сам», но как «отражающееся» в моём собственном «Я», моей монаде. Но второе ego не просто есть и не дано собственно само, но оно конституировано как «alter ego», причём обозначенное этим выражением как момент ego — это я сам в моей собственной сущности. «Alter» по своему смыслу отсылает к мне самому, «Другой» есть «отражение» меня самого, и всё же не собственное отражение, аналог меня самого, и всё же опять не аналог в обычном смысле. Итак, если, и в первую очередь, ego в своей собственной сущности ограничено и в своём составе — не только в переживаниях, но и в конкретно неотделимых от него единствах значимости — обозрено и расчленено, то вслед за этим должен быть поставлен вопрос: как ego внутри своей собственной сущности под титулом опыта чужого может конституировать именно чужое, и сначала какие-либо alter ego, а затем всё то, что от них получает определения смысла, — короче, объективный мир в собственном и полном значении.

Эта проблематика выиграет в понятности, если мы хотя бы грубо охарактеризуем сферу собственного ego. Тематическое исключение конститутивных достижений опыта чужого и вместе с ним всех способов сознания, относящихся к чужому, означает теперь не просто феноменологическое эпохэ относительно бытийной значимости всех этих способов сознания, которое

уже заключено в универсальности трансцендентальной редукции. Мы ведь уже стоим на трансцендентальной почве. Но мы теперь не принимаем заключённые в «феномене» мира феномены чужого бытия как индексы для конститутивных систем; мы, следовательно, в феномене мира отвлекаемся от «Других» и всего, что по смыслу предполагает их наличие, и спрашиваем теперь, что нам остаётся.

Обратим взгляд на самих себя. Я могу в трансцендентальной установке при такой абстракции по-прежнему сказать:

Я аподиктически уверен в себе и есмь в этой текучей жизни, со всеми её переживаниями, среди которых и соответствующие переживания опыта чужого. Но теперь при переходе к конститутивным системам актуальности и потенциальности должны быть выделены те, в которых, согласно нашей абстракции, сознание чужого не играет конститутивной роли. В этом отношении в феномене мира как универсальный связный подстилающий слой выделяется голая природа, то есть абстрактивно освобождённая также и от смысла бытия-для-каждого и не только от всех особых определений, относящихся к субъектам («духовные» предикаты, как все предикаты культуры). Среди чистых природных объектов я нахожу в единственном исключительном положении моё тело, а именно как единственное, которое не только телесная вещь, но именно моё тело, единственный объект, «в» котором я непосредственно «правлю и хозяйствую», и в особенности в каждом из его отдельных «органов». Я воспринимаю руками кинестетически осязая, глазами так же видя и т.д., и «могу» в любое время так воспринимать; равным образом, приводя в действие кинестезы органов, толкать, сдвигать и т.д. и тем самым непосредственно телесно действовать. Воспринимая действуя, я испытываю (или могу испытывать) всю природу, в том числе собственную телесность, поскольку я каждый раз посредством одной руки могу воспринимать другую руку, посредством руки — глаз и т.д., причём орган становится объектом, а объект — органом; и равным образом для вообще возможного изначального обращения с природой и самой телесностью через телесность, которая, таким образом, и практически соотнесена с собой.

<§ 4. Основной характер собственной сущности переживаний и потенциальностей переживаний: оригинальность в аподиктическом самовосприятии>

Эта выделенная абстракцией в качестве подстилающего слоя система «голой», освобождённой от всего чужого природы и собственной телесности конституируется как система «собственного» в «собственных» переживаниях и потенциальностях переживаний. Очевидно, основной характер собственной сущности, сначала последних, следует описывать следующим образом: аподиктическая очевидность, в которой ego после феноменологической редукции непрерывно находит себя, касается в первую очередь (как прояснение очевидности ego cogito) моего бытия в единстве непрерывного, бесконечно открытого потока переживаний — я есмь в оригинально данной мне единстве трансцендентальной жизни. Хотя я, однако, всегда в очевидности могу так сказать и постичь эту жизнь, непосредственно схватывая её в способе восприятия, я различаю внутри этого восприятия всё же более строго воспринятое настоящее, текуче изменяющееся, <и> столь же изменяющееся бесконечно открытое прошлое и будущее жизни, которые «собственно» не восприняты, но сознаваемы в непрерывно изменяющихся модусах «ретенции» и «протенции». К этому относятся сопровождающие очевидности «Я-могу» — я могу проникать в тонущее, вскоре не наглядное прошлое посредством пробуждения, посредством порождения воспоминаний, я могу в повторении всё снова и снова производить воспоминания тех же прошлых и совокупного прошлого; равным образом снова и снова идентифицировать воспринимаемо и вскоре ретенционально переходящее в модус прошлого настоящее соответствующим методом, и снова подобным образом относительно грядущего, соответственно всей бесконечности будущего. Только так для меня вообще существует сущий, то есть свободно доступный и всегда снова идентифицируемый поток переживаний, и сущий во имманентной временности, в точнее описываемых непрерывных многообразиях, синтетически переходящих друг в друга способов явления имманентной временности с принадлежащими и раскрываемыми потенциальностями, которые как горизонты «Я-могу» со-конститутивны. Как бы трудно ни было прояснение имманентного сознания времени и тем самым бытийной конституции потока переживаний, в неразрушимой очевидности «Я-есмь» содержится столь же неразрушимое бытие-для-меня моего потока переживаний, моей мыслящей жизни и принадлежащих ей потенциальностей жизни, — очевидность, которая имеет характер восприятия, относящегося к бесконечно открытой («бесконечной») вселенной. Правда, эта очевидность не исключает, что я в отдельном, например, относительно того, что переживание было, или даже относительно действительного прихода ожидаемого, обманываюсь, и это даже как сущностная возможность принадлежит к моему бытию. Но поэтому бытийная очевидность для универсального потока жизни всё же остаётся незатронутой; там или здесь он лишь, соответственно особо сущее в нём, прикрыт видимостью. Каждой видимости априори соответствует бытие, о котором поэтому можно спрашивать, которое можно искать, которое можно найти в предуказанном методе, хотя бы лишь в приближении к его вполне определённому содержанию (которое как всегда снова и по всем частям и моментам твёрдо идентифицируемое есть «идея»). В этой структурной форме и ограничении, следовательно, для меня состоит аподиктическое самовосприятие моей жизни. Это априори единственный возможный способ, в котором бесконечно открытая жизнь как единый предмет может быть дана оригинально, это наилучшая мыслимая оригинальность. Всё в этой изначальной данности собственной жизни заключённое в отдельных модусах сознания, в таковых актуальности и потенциальности, мы предварительно в переносном смысле также называем оригинальным, а именно оригинально собственным для ego.

<§ 5. Расширение области собственного: оригинальность конституированного в аподиктическом ego неотделимо от него>.

Идя дальше, мы присоединяем всё и каждое, что оказывается неотделимым от аподиктического ego: всё, что в изначальной собственной сущности его жизни как в первую очередь аподиктической бытийной сфере конституируется так, что оно хотя и не принадлежит самому потоку жизни как реальная часть, то есть как переживание, или как неотделимая от него сфера потенциальностей возможной жизни, но также в силу актуальностей и потенциальностей конституируется в нём: на стороне полюса «Я» — «оригинально» прирастающие к нему габитуальности, устойчивые убеждения, в которых «Я» специфически есть как «Я» (хотя в абстрактивном смысле, который ещё не знает никакого «Ты»), на стороне устойчиво «сущих» для него предметов — те, которые оно конституирует в «оригинальности», а именно как синтетические единства, которые в синтезе идентификации суть неотделимые от приходящих к единству совпадения актов предметные полюсы.

Сюда относятся, следовательно, и «трансцендентные» предметы, поскольку они даны как индексы для эксплицируемых бесконечностей потенциальных синтезов, поскольку именно уходящее в бесконечное раскрытие даёт исключительно синтетические ряды, в которых единство неотделимо от них и дано оригинально, так сказать, как имманентный полюс или точка пересечения. Мы сразу видим, что в эту сферу собственного попадают собственное тело и вся «голая» природа: в ранее точно обсуждённой оголённости. Как только мы оставляем без рассмотрения интенциональные достижения «вчувствования» как опыта чужого, мы имеем природу и телесность, которые хотя и конституируются как пространственно-предметное и по отношению к потоку переживаний «трансцендентное» единство, но как голая множественность предметностей возможного опыта, причём этот опыт есть моя собственная (аподиктически принадлежащая мне как ego в оригинальности) жизнь, а испытанное в нём — не что иное, как синтетическое единство, неотделимое от этой жизни и её потенциальностей.

Таким образом, становится очевидным, что конкретное *Эго*, взятое в себе, обладает универсумом, неотделимым от его аподиктического бытия. Этот универсум представляет собой оригинальную сферу, в которой *Эго* становится для себя самого, и в которой формируется его «мир» — мир, исключительно исходящий из самого *Эго* и в то же время интенционально присутствующий в нем. Этот мир конституируется через интенциональность, которая является оригинальной и исключительно принадлежащей *Эго*, а также через самоданность, которая в своей основе определяет структуру сознания как трансцендентального субъекта, способного к феноменальному синтезу и конституции бытия. Однако сюда же относятся и все соответствующие видимости, возможности фантазии, эйдетические предметности, поскольку они именно удержаны и конституированы в нашей ведущей абстракции, — в эту область, область собственного мне как ego.

<§ 6. Переживания восприятия чужого и конституированные в них трансценденции по отношению к примордиальному>.

В рамках трансцендентального Эго, как субъекта, который в себе самом обнаруживает свою сущность, в его универсуме, неотделимом от аподиктического бытия, присутствует не только сфера сознания, но и совокупность переживаний, которые исходят из мотиваций жизни, восприятия чужого и, следовательно, всех опытов, относящихся к миру в его полноте. Эти переживания, в свою очередь, включают в себя иные формы сознания, которые, будучи интенционально конституированы, становятся частью того, что в феноменологическом анализе обозначается как «моя монада» — первичная, исходная сферу, где субъект становится для себя самого.

Когда мы тематически учитываем эти переживания и спрашиваем о их конститутивном достижении, становится очевидным, что они вносят в структуру сознания принципиально новую трансценденцию, а именно — множественность трансценденций, которые не могут быть сведены к первичной сферы Эго. Ступени этой конституции начинаются с «других» Эго, которые, в свою очередь, становятся объектами феноменального сознания.

Для ясности, в дальнейшем мы будем говорить о примордиальном Эго — его первичных опытах и собственных сущностях, включая его примордиальные трансценденции, — в противоположность тем структурам, которые, хотя и относятся к трансцендентальной области Эго, становятся для него «собственными» лишь во вторичном смысле. Это вторичное бытие конституируется в переживаниях, потенциальностях, синтезах и трансценденциях, которые, будучи результатом феноменологического синтеза, позволяют Эго осознавать и переживать чужие Эго и чужие сущности как объекты, доступные для его сознания.

Таким образом, конституция чужого Эго происходит не как простое отражение, а как новая трансценденция, которая вносится в сферу

щего, я не испытываю его «Я - самого», его переживания сами, его интенциональные предметы сами, его вещные перспективы сами, также не вещи сами, чисто поскольку они суть синтетически единообразно данные ему, его вещи восприятия. Дело не так, как <я> в моей сфере прямого опыта, например, со-испытываю обратную сторону вещи или скрытое вещью, но как сосуществующее апперципированное, то есть также в некотором, но именно совершенно другом вторичном смысле испытываю. Ибо в этих примерах речь идёт об аппрезентациях, которые заключают в себе потенциальность изготовления соответствующих прямых презентаций: со-испытанное, то есть ещё не увиденное, я могу сделать действительно увиденным. Но собственное чужого ego аппрезентировано иным способом, оно априори не может быть непосредственно испытано как оно само — иначе оно стало бы моментом меня самого, и «Другой» не был бы больше «Другим».

<§ 7. Подлинный смысл задачи «теории вчувствования»>.

Здесь теперь вырастает чистый и подлинный смысл задачи «теории вчувствования». Как внутри примордиального ego, то есть внутри абсолютно замкнутой сферы моего собственного, в которой выступают и мои переживания вчувствования, истолковать эту интенциональность высшей ступени? Как через систематически всестороннее раскрытие внутренних и внешних синтетических горизонтов, имплицированных в этом вторичном опыте об alter ego, вывести на свет её достижение — конституирующее как смысл и действительное бытие «Другого», подтверждающе, — и тем самым ответить на все разумные вопросы, которые могут быть поставлены для ego и alter ego, для правомерного бытийного смысла последнего и его отношений к сознанию о нём, из изначальнейшего источника, смыслосозидающего? Обоснование опыта чужого в данностях примордиального означает, естественно, для первого указанную в его собственных горизонтах интенциональную переплетённость, которая должна быть раскрыта как со-определяющая смысл.

В рамках феноменологического исследования, где на первом месте стоит проблема взаимосвязи обоснования и его интенциональности, необходимо в качестве руководства использовать простой, но фундаментальный смысл понятия «Другой», взятый из первоисточника — из опыта чужого, и именно в том виде, как он изначально дан в сознании. «Другой» — это не просто абстракция, а конкретное, интенционально конституированное «Другое *Я*», *alter ego*. Смысл «*Я*» я, в свою очередь, черпаю исключительно из себя самого, из первоисточника сознания, в котором я первоначально воспринимаю себя как человека и в рамках обыденного понимания — как «человеческое *Я*». Однако уже на этом этапе, при более внимательном рассмотрении, становится очевидным, что в этом «человеческом *Я*» включены смысловые моменты, которые предполагают отношения к открытому кругу со-существующих «Других» — к другим *Эго*, которые, хотя и не являются первичными, но формируются в процессе феноменологического синтеза.

Следовательно, на первом этапе исследования необходимо ввести абстракцию, которая редуцирует меня и мой собственный опыт до примордиального, чистого сущностного ядра моего *Эго* — до того, что оно есть в себе самом, в чистоте сознания, без влияния эмпирических и социальных условий. В конечном счёте, эта абстракция ведёт нас к тому, что смысл *alter ego* не является независимым, а отсылает обратно к моему собственному *Эго*, но не в его эмпирической, а в его чисто сущностной форме. Здесь термин *alter* указывает на определённую модификацию, которая не является просто качественным изменением, а проявляется в способе данности, в котором моё собственное *Эго* интенционально включает в себя другое *Эго* как модификацию своей самости. Эта модификация, в свою очередь, имеет структуру, соответствующую способу «аналога» — то есть не как отражение, но как синтез, который происходит на основе априорных структур сознания.

Таким образом, на самой примитивной ступени опыта чужого, чистое примордиальное *Эго*, в котором ещё не разделяются эмпирические и трансцендентальные уровни сознания, становится объектом, в котором «чувствуется» в смысловой форме «Другой». Это означает, что в процессе феноменологического синтеза, в рамках первоначальной апперцепции, *Эго* не только конституирует себя, но и, через интенциональные акты, включает в себя *alter ego* как новую трансценденцию, которая в своей основе является модификацией собственного бытия *Эго*. Этот процесс, таким образом, подчёркивает, что даже чужое *Эго* — не внешнее, но интенционально синтезируемое в рамках трансцендентальной сферы, где *Эго* и *alter ego* взаимосвязаны через структуру априорного сознания.

Затем следует вопрос об особых содержаниях примордиальной сферы, которые обосновывают эту своеобразную апперцепцию, соответственно о расчленении сферы собственного, которое для этой цели предполагается и затем в обосновании также модифицированно переходит в смысл alter ego. Здесь принципиальны, естественно, выше намёком выделенные примордиальные трансценденции собственного тела и соотнесённая с ним собственно конституированная природа, а с другой стороны, также принадлежащее телу собственное психическое. Внутри этой так расчленённой «окружающей среды» моего чистого ego (которая как собственно конституированная конкретно неотделима от него) выступает теперь как мотивационное основание опыта чужого чужое тело — тело, которое понимается как чужое тело. Здесь начинаются задачи интенционального прояснения. Должно быть показано, как чувственное сходство тела «там» с телом, которое как моё тело несёт смысловой слой одушевления, сначала специфической телесности (в ней ичного правления и умения править), и есть нулевой объект «ориентированного вокруг него» являющегося мира, — как это сходство позволяет пониманию того тела получить смысл «со-существующее тело как нулевой член примордиально конституированного собственного мира с принадлежащим «Я» и сознательной жизнью», но всё это как со-существующе «аппрезентированное», в пустом воспоминании, которое не может принять характер действительного присутствия, то есть изначальности действительно примордиальной данности. Только в наглядных воспоминаниях она может быть сделана наглядной, несколько подобно тому, как я в себе самом моё прошлое могу иметь наглядно только в форме воспоминающего воспоминания. Это воспоминание в своей обратной соотнесённости с моим непрерывно живым самоприсутствием с промежуточным членом примордиально присутствующего тела имеет характер апперцепции, основывающейся на уподоблении с этим примордиальным присутствием, то есть в известном смысле уподобляющей, а не «умозаключения по аналогии».

Апперцепция не есть умозаключение, не есть акт мышления. В известном смысле каждая апперцепция нового на основе более ранней первоустанавливающей апперцепции есть аналогизирующий перенос, но не умозаключение по аналогии. С первым изначально устанавливающим пониманием целевого смысла ножниц ребёнок без дальнейшего «видит» ножницы, без того чтобы он вспоминал о первых ножницах и выводил аналогичное целевое определение. Пра-ego для опыта каждого ego есть для меня то, что я сам изначально есмь и что в постоянном самоопыте непрестанно в обозначенной центрации и расчленении примордиальной собственной сущности сознаёт себя как оригинал, будет ли это замечено или нет. И именно это есть фундаментальная особенность этой апперцепции ««Другого»», что для неё её первоустанавливающий оригинал всегда одновременно живоприсутствующ и тем самым ego и alter всегда и необходимо в изначальном спаривании (изначальнейшей форме интенционального синтеза, которую мы в противоположность синтезу идентификации называем «ассоциацией»).

Всегда в такой «ассоциации», которая являющееся как различное феноменально приводит к явлению как единство сходства, как «пару», я и «Другой» даны в одном, даже если я, будь то не обращаю внимания на себя, или не на «Другого», или также не на обоих, поскольку вообще только один «Другой» есть для меня в «поле опыта».

Более точное истолкование хода линий мотивации и прежде смысла такой спаривающей ассоциации и тем самым прояснение того, как «Другой» для меня конституируется в своего рода вторичной оригинальности, как «опыт», имеет свои трудности, которые дальнейшее изложение здесь невозможным делают, тем более что мы могли бы войти в проблему феноменологической генезы. Но нам уже понятно, что здесь не может быть иных путей прояснения, кроме методического прослеживания в начертанной нами линии интенциональной проблемы конституции, которая заключена в титуле опыта чужого.

<§ 8. Трансцендентально конституированное как примордиально собственное и как несобственное. Данность несобственного через воспоминание>

Таким образом, становится ясным, что в первом этапе разъяснения опыта чужого, который мы уже рассмотрели, уже содержится усмотрение: всё, что может быть конституировано как сущее для меня — в рамках трансцендентальной редукции, то есть для меня как редуцированного *Эго* — подпадает под два титула: «примордиально собственное» и «несобственное». В первом смысле «несобственное» может быть конституировано только в виде открытой множественности *alter ego*, которые, будучи конкретными для себя самих и обладая своей собственной сферой, для меня же изначально даны — и могут быть даны — только в воспоминающих опытах.

В особенности эти воспоминания, и их способность конституировать смысл, обнаруживают следующее: их смысл априори не может быть примордиальным, иначе говоря, вспоминаемое всегда может быть подтверждено лишь через синтетически единообразные воспоминания, именно как чужое, как другое. Более точно: это ноэматически выступает в интенциональной модификации, подобно тому, как моё прошлое дано и может быть дано только в интенциональной модификации прошлого — прошлого настоящего. И всё же, как «разумно» подтверждающееся, то есть как сущее для меня, прошлое трансцендирует настоящее, а чужое бытие трансцендирует собственное бытие.

Это «преобразование» собственного Эго — *alter ego*, хотя и является в себе самом *Эго*, но именно как модификация моего собственного — со-существующе дано. В этом внутреннем интенциональном опосредовании оно, благодаря единообразию в продвижении сменяющихся способов данности, достоверно как сущее. Таким образом, я, живя в этом единообразном синтезе, не могу сомневаться в действительном бытии или отвергать его. Лишь через этот синтез чужое существование

цендентальным ««Другим»» и что тем самым трансцендентальная редукция не прорывается и ««Другие»» не вводятся в игру наивным образом как сущие в предданном мире, то есть сопредданные. Осуществление самораскрытия моего трансцендентального ego и в нём раскрытия конституирующих сущее в нём интенциональностей по сущности ведёт к различению собственного и несобственного и затем к открытой множественности alter ego как со-существующих с моим примордиальным ego, но не в нём примордиально оригинально сущих, а в нём изначальнейшим образом испытанных через воспоминающую «манифестацию».

С точки зрения способа данности «я сам», моё примордиальное «Я», конкретно взятое, есть пра-монада для всех других, «манифестирующихся» во мне монад, как для них самих тогда необходимо то же самое имеет силу в отношении того, как в каждой трансцендентально другие со-заключены как синтетические единства манифестации, но всегда манифестируемые как примордиально для себя самих сущие.

Так трансцендентальная субъективность расширяется до интерсубъективности или, точнее говоря, она не расширяется, но трансцендентальная субъективность только лучше понимает себя. Она понимает себя как примордиальная монада, которая в себе интенционально несёт другие монады, должна полагать их в этом как трансцендентальных «Других» необходимо (единообразие опыта, пока оно действительно продолжается в стиле единообразия, делает бытийную достоверность необходимой). Трансцендентальное ego, сначала полагаемое после трансцендентальной редукции, ещё не определено, оно ещё лишено различений, которые ведь по сущности лежат в нём самом, оно ещё ничего не понимает в трансцендентальной интерсубъективности, которая в нём как предполагаемо испытывающем объективный мир ego должна быть интенционально заключена.

<§ 10. Конституция интерсубъективной природы. Связь моей монады со всеми другими>

Если многообразные трансцендентальные субъекты для меня опытным образом сущи и также как взаимно друг для друга сущие, то они по своему бытийному смыслу разделены в отношении их примордиальных собственных сущностей. Но теперь нетрудно понять, как трансценденции, которые каждая конституирует в себе как примордиальная, в силу интенциональной общности монад всё же становятся идентифицируемыми и как тем самым конституирован интерсубъективный, теперь в обычном смысле объективный мир для «каждого», мир, в котором каждое ego объективировано как телесно-душевная реальность, как animal, как человек. Подобное имеет силу как для реального мира, так и для всех идеальных миров, которые каждый чисто внутри своей собственной сущности конституирует. Уясним себе это!

Первая из становящихся интерсубъективными трансценденций (см. праобъект) — это чужое тело, которое сначала конституировано как синтетическое единство моей собственной сферы, но одновременно в силу интенционального достижения опыта чужого конституировано как тело «Другого». Если мы проследим эту идентичность в отношении её изначального совпадения идентичности, то мы наталкиваемся на воспоминание опыта тела и в нём телесно-вещного опыта, чей со-воспоминаемый горизонт собственного ведёт к чужому ego, чужой монаде. Итак, синтез идентификации натягивается сначала в этом месте от моей собственной сущности в воспоминаемую и принципиально только могущую быть вспоминаемой другую, подобно тому, как внутри моей собственной сущности синтез объединяет, например, моё настоящее и моё прошлое в том, что теперь изначально порождённое числовое образование есть то же, что прежде воспоминанием порождённое. Внутри сферы настоящего моей жизни при этом приходят к очевидной идентификации восприятием порождённый смысл и воспоминаемый смысл. Временно разделённые, то есть в их индивидуальности разделённые акты через среду воспоминания приведены к синтезу и тем самым они конституируют не только для меня тот же предмет, но имеют и конституируют также связь временно вне друг друга данных переживаний. На этом основано единство моего имманентного временного потока. Равным образом, следовательно, собственные сущности чужого ego отделены от моих, и в частности конституция чужого тела для меня и для него, но это тело в силу синтеза примордиального и воспоминаемого опыта испытывается как-то же самое, и одновременно так установлена своего рода связь моей монады с другой.

Это несёт дальше, естественно. Природа, ориентированная вокруг этого тела, в силу интенциональности «вчувствования» как горизонт этого тела (понятая, естественно, как предметный смысл) со-воспоминаемая, в дальнейшем следствии синтетически та же, что природа, которой принадлежит то же тело как тело моей собственной сущности, то есть природа, ориентированная вокруг моего тела. Только та же природа как моё единство опыта и как единство опыта «Другого» хотя и конституирована в тех же синтетических системах аспектов, перспектив и т.д., но в коррелятивных протеканиях реализована различным образом, как это намекает понятная речь: если бы я занял место «Другого», а он — моё, то его протекания были бы теми же, какие я теперь имею на своём месте, и наоборот. Так конституируется как первое объективного мира (здесь говорится не генетически-временно, но по обоснованию интенциональности) идентичная общая универсальная природа с общим пространством, общим временем — идентичная «объективная» природа. Она обозначает, следовательно, трансцендентально связь моей монады со всеми монадами, которые могут быть для меня, связь синтеза, ставшую возможной через возможность взаимного воспоминающего опыта, в то время как реальная связь,

реальный переход от моих собственных сущностей в их исключён. То же самое имеет тогда силу для каждой из этих монад в отношении всех «других» для неё.

Далее понятно, что вместе с общей природой, к которой принадлежат тела монад, конституирована «анимальность». Немыслима никакая чисто объективная природа без психофизических существ в ней. Первое animal в конститутивном порядке, или, вернее, первый человек — это ««Другой»», и только оттуда я сам получаю смысл человек. После этого все монады по сущности объективируют себя сами в своих сферах собственного и в силу их синтеза как психофизические существа в объективной природе.

<§ 11. Конституция социальных общностей и культурных окружающих миров>

Легко понять затем при дальнейшем восхождении возможность актов «Я»-Ты или «социальных актов» и тем самым конституцию объективно сущих социальных общностей различных ступеней порядка, среди них выделенные типы личностей высшего порядка. В дальнейшем следствии — конституция человеческой и при этом культурной окружающей среды для каждого человека и каждой человеческой общности в их ограниченном способе объективности, ограниченном, потому что опыт, который я и какая-либо «личность» (со специфическим смыслом, который вырастает с конституцией общности) приобретаем о персональной общности и её окружающем мире, имеет горизонты, которые для меня достаточно определённы и раскрываемы только тогда, когда для меня выполнены некоторые «исторические» предпосылки, причём однако существуют возможности, что я косвенно и более или менее достаточно присваиваю себе такие предпосылки. Это касается, естественно, и образований культуры, возникших в персональной общности и её истории.

Так конституируется на чистой основе трансцендентальной субъективности как интерсубъективности мир для каждого, и притом, как не может быть иначе, исключительно из конститутивных (впрочем, чрезвычайно богатых проблемами) синтезов, которые весь и всякий смысл черпают из самих синтетически (через «отражение», которое не есть бессущностная видимость) переплетённых монад.

<§ 12. Смысл феноменологическо-трансцендентального «идеализма»>

Через это общее рассмотрение раскрылся полный и собственный смысл феноменологическо-трансцендентального «идеализма». Видимость солипсизма исчезает, хотя положение сохраняет фундаментальную значимость, что всё, что есть для меня, свой бытийный смысл может черпать исключительно из меня самого, из моей сферы сознания. Этот идеализм получается, как монадология, которая при всех намеренных отзвуках метафизики Лейбница черпает своё содержание чисто из феноменологического истолкования трансцендентального опыта, раскрытого в трансцендентальной редукции, то есть из изначальнейшей очевидности, в которой должны основываться все мыслимые очевидности, или из изначальнейшего права, из которого когда-либо могут черпать все права познания. Феноменологическое истолкование есть, следовательно, нечто совсем иное, чем «метафизическая конструкция», и не есть, ни открыто, ни скрыто, теоретизирование с перенятыми предпосылками или вспомогательными мыслями из исторической метафизической традиции. Оно находится ко всему этому в острейшем противоположении через свой метод в рамках чистой «интуиции» или, вернее, чистого истолкования смысла через исполняющую самоданность. В частности, в отношении объективного мира реальностей (как и каждого из многообразных идеальных миров, которые суть поля чисто априорных наук) оно не делает ничего иного, как истолковывает смысл, который этот мир имеет для всех нас до всякого философствования и, очевидно, имеет только из нашего опыта, — смысл, который философски искажается, но никогда не может быть изменён и только из сущностной необходимости, а не из нашей слабости в каждом актуальном опыте несёт с собой горизонты, которые нуждаются в принципиальном прояснении.

2. БЫТИЙНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ВСЕГО СУЩЕГО, СНАЧАЛА ВСЕХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ СУБЪЕКТОВ ОТ МЕНЯ, А ЗАТЕМ МЕНЯ САМОГО ОТ НИХ.

<Вторая половина двадцатых годов>

<a)> Теория вчувствования — интерсубъективность. Возражение безумия, идея нормальности как предпосылка, которая заключена в ego

Наивная жизнь как мирская жизнь опыта. В ней мир постоянно наличествует, непрестанно «присутствует». Для неё, которая для испытывающего, для как-либо чем-либо занятого заранее всегда есть, ставятся вопросы, какова она, как она может быть познана, в каких научных методах, как она пробуждает потребности и удовлетворяет их, ценна ли она в том или ином отношении, может ли она и как быть ценнее сформирована по целям, использована как средство, как с ней обращаться согласно этим целям; на неё относятся все планы, все действия и т.д.

Установка феноменолога на чистую субъективность, на её опыт, на всю её жизнь, среди которой на то, что составляет для неё актуальное и виртуальное наличие мира. Его тема — не мир, но то, что в субъективности в её собственной жизни составляет сознание, что есть мир и «этот» его мир, что характеризует соответствующую актуальную мировую веру с тем и этим определённым содержанием, что характеризует его воспринимающую и как-либо иначе испытывающую жизнь как таковую, в которой в достоверности сущие вещи «даны» как непосредственно усмотренные, и т.п., что для субъекта мотивирует эту достоверную веру, лежащую в нормальном восприятии, и как он её дальше удостоверяет, какие мотивы удостоверения возможно требуют, несмотря на уже совершённое восприятие, и как он приобретает сознание, знание (или как это ни назвать) о том, что вещи не только в или во время восприятия, что вещи в бесконечном пространственном поле окружены невоспринятыми, известными или неизвестными вещами, что мир всегда только частично действительно испытан и т.д. К этому примыкают затем все дальнейшие проблемы мировой жизни в отношении всегда «в себе» сущего мира.

Эпохэ: Принципиально не должно судить прямо о мире, но должно судить только о «чистой» субъективности, и о мирском и мире вообще только как о сознаваемом в субъективной жизни, будь то актуально в том или ином субъективном способе, или как габитуальность субъективности, соответственно чисто субъективно понимаемая виртуальность или потенциальность возможного опыта и сознания — иметь за пределами актуального опыта всегда открытое поле возможного опыта и в нём возможное испытываемое, к которому существуют определённо устроенные возможности доступа. Пребывающее наличие и бытие-в-себе мира как «окружающего мира» субъекта при этом берётся чисто как то, что он есть для субъекта и в субъекте, как в нём образованный смысл и в нём самом обоснованный вид возможностей осуществлять субъективные процессы, как-то подтверждения, и субъективные характеры, как-то «действительный», «истинный», «последовательно подтверждающийся и долженствующий подтвердиться» в соответствующем сознаваемом смысловом содержании.

Первое трансцендентально-субъективное описание есть описание моих собственных восприятий, затем воспоминаний и прочих форм опыта, затем непрерывных продолжений и дискретных синтезов и т.д., затем наконец бытия вне опыта и актуально на него направленного сознания и идеи пребывающего бытия-в-себе в его истинном в-себе. Всё сначала в моей

«интроспекции», и при этом сначала бытие-в-себе как пребывающе подтверждаемое бытие для меня в идеально бесконечной системе моего возможного восприятия и опыта (оригинально).

Если я при этом необходимо начинаю с восприятия вещи, то я как феноменолог, живя в рефлексии, должен сначала быть зрителем моего наивного восприятия и того, что для меня как наивно онтически направленного Я в восприятии (которое само есть наивное онтическое постижение вещи и обладание вещью) исключительно находится в взгляде. Я описываю теперь это лежащее в взгляде (непрерывное направление восприятия на воспринятый объект) по всему, что непрерывный ход восприятия не только моментально имеет в взгляде, но и приводит в взгляд, и различаю: что там есть тезис веры, или, вернее (так как я ещё существенно не заинтересован в субъективном направлении на Я-субъект), сущие характеры, тематическое, предметный полюс и выступающее предметное определённое содержание, с другой стороны, открытый онтический горизонт и тематический процесс как процесс исполнения и как процесс именно продолжающегося восприятия того же самого (идентичного предметного полюса) как сущего в его определениях, определяющегося для меня, становящегося мне известным и пребывающего в известности уже только что ставших известными определений (в «удержании»), с другой стороны, хотя и с всегда новым содержанием приходящего к определённому знанию, но подразумеваемого как изначально наличествующего, так как неопределённый горизонт ведь также изначально есть бытийный горизонт в вере неопределённого смысла, который в определении «только определяется». И т.д. (Естественно, уже для начала восприятия с его первым тематическим должен быть выделен обращённый назад горизонт, но это принадлежит уже рассмотрению объемлющих жизненных связей, в которые вплетено каждое восприятие.) Я должен теперь уже там указать на субъективные модусы «объективного», тематического («объективный» как субъективное происшествие), но теперь всё больше приводить рассмотрение к описанию полной конкреции воспринимающей жизни и переживания. Я ведь вижу, что высказывание восприятия выражает только тематическое, которое конкретно лишь то, что оно есть в субъективной жизни в жизненной среде.

Нетематически всегда наличествует кинестетическая мотивация, нетематически, но всё же во внутреннем поле и по сущностной необходимости для того, что даёт себя как наличествующее и так-существующее в продолжающейся синтетической идентификации, то есть как одно (и соответствующие одни свойства) и в расширении всё «полнее раскрывается», мотивировано через кинестезы, что «сквозь» оттеняющиеся данные оттеняется, то есть явление как непрерывно изменчивое явление фигуры, цвета и т.д., благодаря чему субстрат сам является как в нём так и так сущий и т.д. Я вижу, что тот же субстрат с теми же тематическими и выступающими или «удержанными» определениями есть являющийся в многообразных способах явления, и в степенях совершенства, близости и дали и т.д.

При этих анализах я описываю больше не то, на что прямо испытывающий, воспринимающий в своей нормальной установке тематически направлен, что он тематически имеет и к чему в предвосхищающе-стремящейся интенции устремляется и реализующе достигает, но я описываю в отношении к этому более глубоко субъективное, раскрывающееся только в феноменологической рефлексии. При этом я должен себе, конечно, сказать: как я это нахожу через изменение установки, так это не было прожитой жизнью в прямом восприятии; ибо то, что в этом было первично дано, тематически воспринято, теперь не есть, и то, что прежде не было тематическим, теперь тема, и в этом заключено модифицированным образом прежде тематически бывшее. Но я усматриваю, что только в тематическом изменении установки «то же самое» предлежит, конкрецию которого я именно только так могу познать, и что оно само по себе только так познаваемо.

Единство каждого восприятия есть единство связи обоснования, соответствующее тематическое полагание мотивировано при субъективных обстоятельствах, с отнесением к кинестетически с ними в «потому что» и «так» связанным оттенениям и так с являющимся в

них, и в ходе исполнения очевидно обосновано, но с существенно принадлежащей оговоркой, поскольку открытый горизонт ещё не обоснован и возможности разочарования поэтому всегда открыты.

«Другие», вчувствование.

До сих пор мы рассматривали всё субъективное восприятия вещи и вещной данности вообще, чисто как во мне непосредственно испытанное и испытываемое. Чтобы сделать опыт «Других» опосредованным собственным опытом, и чтобы вообще мир в его бытии-в-себе по отношению к любым испытывающим его субъектам и как для каждого сущий понимающе прояснить, я должен, естественно, сначала сделать понятным опыт вчувствования, мой опыт о наличии других Я-субъектов.

Не является ли теперь уже собственно само собой разумеющимся, что я сначала имею внешний опыт о наличии чужого тела как вещи (тела) внутри моей эгологической мировой сферы, и пока этот опыт единообразен, я имею хорошо обоснованное и удостоверяющее себя знание об этом теле. Во-вторых, это тело в его субъективном способе данности для меня не только мотивированное единство тех и тех явлений. В моей жизни, испытанные мною вещи, субъективно рассматриваемые как испытанные, имеют вообще ещё многообразные сменяющиеся характеры, которые они принимают в связи моей жизни. Так все «ассоциативные» характеры. Например, рядом с деревом является другое дерево, и притом в однородном способе явления, так что я не могу иначе, как сознавать «оба» в одном, как пару; от одного как так являющегося исходит пробуждение и своего рода совпадение par distance на другое и наоборот. Вообще предметы опыта как таковые и в различных модусах могут иметь характеры «напоминания» о других, указания на них и основывающегося в них оповещения, аппрезентации. Ассоциативное принадлежит уже существенно к построению вещного мира как для меня опытным образом сущего. В опыте как наличествующе данное указывает на другое, как известно, соналичествующее как «со-там» наперёд, и эта аппрезентация имеет свой способ подтверждения своей предварительной веры. Впрочем, помимо того, что уже к опыту каждой отдельной вещи в форме её горизонта существенно принадлежит аппрезентация, то есть ассоциативное предуказание и возможное подтверждение через самодающее восприятие и т.п.

Особый способ аппрезентации состоит в том, что тело, вещь, которую я иначе испытываю как другую, субъективным образом как моё и для меня сущее, так и так являющееся ассоциативно вступает в отношение с моим постоянно являющимся телом. Это тело само тем выделено, что весь мой опыт прочих для меня (оригинально) испытываемых вещей и тем самым всё моё персональное (я-центрированное) как-либо ко мне относящееся отнесение к моему окружающему миру ассоциативно переплетено с ним. Ассоциативное отношение, в которое теперь тело там вступает как пара сходства с моим телом, обусловливает то, что на него аналогически переносится (или иначе выражаясь: апперцептивно) оригинальная особенность моего тела как тела. Здесь теперь в принадлежащей моей жизни апперцепции некая субъективная жизнь, опыт, имение вещей перед собой, постоянное имение вещного мира как бытийного окружающего мира, ичное отнесение к нему в аффицировании и действии — субъективная жизнь, которая не моя, то есть не мной изначально испытана и испытываема, — через данное в моём опытном мире и мной только что там испытанное «чужое» тело индицируется и в вере аппрезентируется. То есть это не моя жизнь, мной самим прожитая, то есть оригинально воспринимаемо сознаваемая, мной вспоминаемая, мной когда-либо ожидаемая и т.д., это не мои вещные явления и сначала не мои вещи как вещи моего оригинального опыта. Всё, что принадлежит моей жизни и в ней конституируется как реальное, но всё же принадлежащее ей синтетическое единство, исключительно моё собственное. То, что там аппрезентировано, есть аналог всего этого, оно вспоминаемо вместо оригинально присутствующего, все конститутивные многообразия явления с их единствами опыта суть не единства моего действительного и возможного опыта, но воспоминаемого действительного и возможного опыта. Но это не произ-

вольно, а в определённой мотивации с определённым смыслом и её верой, которая есть бытийная вера, бытийная вера, отнесённая к индицированной жизни с индицированными восприятиями, многообразиями явления, действительным и возможным опытом и т.д. К этой данности аппрезентации принадлежат затем пути последовательного подтверждения, естественно протекающие в моём собственном жизненном поле, но подтверждения, которое полностью держится в модусах воспоминания и принципиально не может перейти в собственный прямой опыт. Непосредственно испытанным всегда бывает только воспоминание. Пока этот косвенный опыт протекает в единообразии, я не могу иначе, как верить в аппрезентированное и действительно испытывать тело там как тело, но не как изначально по его телесности испытанное и испытываемое тело, а как тело «Другого».

Итак, я имею в первую очередь в феноменологическом рассмотрении мой оригинальный мир, мою природу и меня самого как в этом мире через моё оригинальное тело правящего моим окружающим миром. Этот мир есть моя система «объективности», но объективность означает здесь принадлежащее к моей жизни самой конститутивное образование — моё не-Я, не моя имманентно временная жизнь сама, поскольку её объективность как синтетическое единство-образование состоит в том, что в жизни, в синтетическом объединении её интенциональных <переживаний>, действительных и возможных, она конституирована как тематически идентичное и всегда снова идентифицируемое, то есть по отношению к имманентной временности и имманентной индивидуальности жизненных пульсов идеальное, сверхвременное, и конституирована с собственным объективным пространствовременем.

Но теперь я приобретаю к моему оригинальному миру и ко мне как персональному и конституирующему субъекту ещё чужие субъекты с их конститутивной жизнью, их конституированным миром, субъективно центрированным вокруг их тел и т.д., я приобретаю их как вторичную в способах воспоминания опосредованно конституированную объективность, индицированную (то есть по способу воспоминания аппрезентированную) через тела в моём оригинальном мире, которые теперь получают понимание чужого тела и в них правящих Я-субъектов — других.

Ближайшим образом мотивация такова, что я могу понять чужое тело как чужое тело только тем, что я понимаю его как оригинальное тело «Другого» и так принадлежащее моему оригинальному миру тело «чужое тело» полагаю в одно с данным в его аппрезентированном оригинальном мире ему оригинальным телом «собственное тело»; в дальнейшем следствии природу, которую он испытывает как свою оригинальную, — с природой, которую я испытываю как мою оригинальную.

В этом чисто трансцендентальном рассмотрении, то есть осуществлённом в последовательном феноменологическом эпохэ, я нахожу не только в рамках моей собственной оригинальной жизни и её оригинально конституированного мира (природы, с духовными характерами, которые исключительно из меня самого имеют своё оригинальное значение) особый вид «представлений», которые называются представлениями о «Других», и понимание (возможно, генетическое) того, как я во мне прихожу к «представлениям» о «Других», но выяснено, как в моей оригинальной сфере возможен и актуально функционирует особый вид опыта, в котором какая-либо из моих оригинальных вещей из моего действительного и возможного оригинального опыта может стать основанием аппрезентации, воспоминание, мотивированное субъективным видом опыта этой вещи, которое как объединённое с этим телесным приводит к полаганию чужой субъективности, но так, что со-положенное не едино с оригинальным телом, которое налично в моём оригинальном мире и само есть наличное в моём оригинальном мире. Ибо, точнее рассматривая, это тело в аналогии с моим телом индицирует вторую оригинальную телесность и телесность со всеми субъективными особенностями этого, их необходимой ограниченностью в способах явления, их бытием нулевой точкой ориентации и т.д., и так индицируется или полагается в одно с моим через воспоминающий опыт второй оригинальный мир и

оригинально для себя самого сущая субъективность, опыт, который последовательным образом должен подтверждаться и действительно подтверждается. Более точное о motivation, протекающей во мне и моём оригинальном мире, через которую вырастает эта аппрезентация чужой субъективности и её оригинального мира, даёт «теория вчувствования».

Имеем ли мы теперь не две природы и мира, один, который я конституировал в себе оригинально, и другой, который я как конституированный «Другим» оригинально вспомнил? Имею ли я чужое тело в моём оригинальном мире и двойника во вчувствованном, или, лучше, в аппрезентированном через первое? Можно было бы также спросить: не могло ли бы быть, что я был бы solus ipse и что я последовательно в себе и моём мире находил бы мотивы для аппрезентаций других субъектов и субъективных миров, в то время как «Другого» вообще не было бы?

В последнем отношении ответ: Естественно, в каждом моменте может быть, что внешний опыт, как мой оригинальный опыт, так и вторичный опыт аппрезентации, меня обманывает, не подтверждается, а снимает. Как достоверность моего первого мира презумптивна и всё же несомненна во время хода единообразия, так и достоверность этого аппрезентированного мира. Могло бы быть, что во мне моя вера стала бы недействительной, но только если в моём собственном жизненном и мировом опыте вырастают для этого мотивы и противоопыты со своей стороны последовательно единообразно подтверждаются. Итак, в ходе моего единообразного опыта мне не свободно верить и не верить или сомневаться и оставаться в сомнении. При этом ходе опыта достоверность есть необходимая и тем самым несомненная.

Но не возможно ли всё же, что вся моя жизнь протекает так, как она протекает, и все мои вторичные опыты о «Других» последовательно подтверждаются, в то время как «Другие» в себе самих вообще не суть? Их собственное бытие есть ведь бытие в оригинальной жизни, которое я только мотивированно ходом моей жизни в отношении некоторых органических тел моего опытного мира в способе вчувствования полагаю и во мне непрестанно подтверждаю. Эти подтверждения суть ведь модусы моей жизни, они могли бы быть единообразными подтверждениями, я должен был бы, следовательно, в том опосредованном способе верить в для себя самих сущих субъектов, в то время как их всё же не было бы. Я был бы тогда в своеобразном положении: я верил бы, должен был бы разумно верить, что «Другие» суть, и достоверность их бытия была бы последовательна, даже идеально, как мы можем предполагать, in infinitum оправдана единственным мыслимым способом. Но не немыслимо ли тогда, что другой субъект не есть? Но если я говорю, возможно, что его всё же нет, не лежит ли в этом, что это мыслимо? Не стою ли я в очевидном противоречии? Как мне осуществить мысль, то есть сделать очевидной мыслимость, возможность того, что «Другой» не есть? Я мог бы тогда также захотеть добавить, что он хотя и есть, но совершенно иной. — Но только тем, что я именно инаковость привожу к наглядному и всесторонне наглядному исполнению. И сущностно-всеобщим образом я усматриваю: возможность того, что я не есмь, в то время как я себя испытываю, я не могу осуществить; возможность того, что «Другой» есть или не есть, я могу осуществить только как возможность вчувствования и как возможность последовательного подтверждения или неподтверждения этого вчувствования во всём ходе моей жизни. Если я допускаю, что подтверждение никогда не может быть прорвано, ни случайным ходом опытов, ни моим произвольным вмешательством (в социальном общении с вчувствованно испытанными «Другими»), что, как я предполагаю в силу прежнего единообразия, это действительно всегда так останется, тогда я действительно сделал наглядной невозможность, немыслимость небытия «Других», и единственный способ такого делания наглядным, который со своей стороны мыслим. К собственному содержанию моего опыта о «Других» принадлежит то, что они, для меня косвенным способом вчувствования как наличествующие мотивированные, имеют бытие-для-себя-самих, которое именно приходит к воспоминанию с окружающим миром «Другого». И так для меня немыслимо, что они не имеют собственной жизни, как я, и т.д. И далее для меня немыс-

лимо, что для какого-либо другого Я (которое я сам могу испытать только указанным способом) дело обстояло бы иначе, чем для меня. Как бы я ни перемышлял себя и мой опытный мир, этот вид опыта чужого остаётся, и каждому такому возможному преобразованию моего Я соответствует возможный ««Другой»». Его на основе вчувствования перемышлять означает необходимо перемышлять себя самого и мои мотивации, и как бы я его ни мыслил, он для меня ««Другой»», преобразование меня самого, мой аналог, который для меня может быть наглядным только тем, что я нахожу себя в нём или его во мне. Я говорю, в нём, потому что при этом я должен мыслить моё тело превращённым в его или его в моё, и т.д.

Возражение безумия.

Но как, если я «совершенно сойду с ума» и мой опытный мир распадётся в «смятение» без единого смысла? Тогда для меня нет также никаких животных и людей. Оттого ли они необходимо не суть? Не могут ли они очень даже быть, хотя для меня всякое основание полагать их прекращается?

Чужие субъекты не суть ведь субъективные образования в моей жизни, хотя они для меня могут быть только через последовательно единообразное вчувствование. Но они не так, как физические вещи, как конституированные в моей эгологической сфере, в ней реализующиеся действительности. Они суть воспоминания такого, что в оригинальности именно имеет действительность в другой жизни. Если же для меня другие люди уже там, то я могу легко представить, как они аномальны, как они становятся безумными, и наконец я прихожу к границе, к возможности того, что для них не остаётся конституированной даже оригинальная природа. Я могу тогда мыслить возможность того, что они снова становятся здоровыми, что их ранее прерванная конституция снова смыкается с более поздней в новом здоровье, что они через косвенный опыт при посредстве последующего понимания опытов «Других» заполняют пробелы и т.д. Каждый может стать безумным, и я сам могу представить моё безумие, если я уже имею «Других» в единообразном опыте и соответственно мыслю, что мои единства опыта распадаются, что снова образуются такие, что я через посредство теперь снова данных «Других» прихожу к универсальному единообразному миру. Не могут ли все стать безумными, и не было ли бы возможно, что вообще многие чистые субъекты суть для себя, но в безмирной жизни, тем самым без всякой общности, которая очевидно предполагает совместно конституированный мир? Тогда было бы, можно возразить, множество солипсистских ego, и всё же множество непознаваемо и никогда не было познаваемым. Но не предполагает ли бытие множества возможность познавать множество как множество, а это опять предполагает возможность жизни, сообщённой со всеми Я и их жизнью, — то есть снова общий мир? Это должно серьёзно обдумать, кажется, что на это невозможно ответить.

Если дело так, что для меня «Другие» несомненны, то теперь к самому собственному бытию и вторично несомненному «бытию-Другим» принадлежит это, и необходимо, что оригинальный мир, который я испытываю как моё конститутивное идеальное образование, есть тот же, что испытывает каждый ««Другой»». Но сначала кажется, что <налицо> противоречие. Ибо мой оригинальный мир есть ведь конституированное во мне смысловое и бытийное образование, а оригинальный мир «Другого» — его. Каждая субъективность имеет свои собственные оригинальные реализации и в них всегда снова испытывает синтетическое единство, которое таким образом выступает в её актуальной и потенциальной интенциональности. Как здесь может состоять идентичность, соответственно быть испытанной в очевидности опыта через среду вчувствующего воспоминания? Ответ, естественно: я испытываю в различных опытах, каждый из которых имеет свою интенциональную предметность, всё же, что один и другой опыт испытывают то же самое. Так во всех связях синтеза, так прежде всего в отношении настоящей и (собственной) прошлой, а именно вновь вспоминаемой предметности. Так я должен также мои вещи, которые я испытываю, и чужие испытанные соответственно идентифицировать. Собственные опыты и воспоминаемые чужие опыты необходимо приходят к синтети-

ческому совпадению. «Вещь» и мир (природа) «до» вчувствования и со-бытия «Других» были идеально синтетическим единством моих действительных и возможных опытов в мотивации универсальной единообразной связи моей жизни и в частности моей опытной жизни. Здесь опыт называется опытом первой ступени, оригинально собственного. Если мы добавляем вчувствование и «Других», то вещь и мир суть синтетические единства моих и всех «Других» действительных и возможных опытов, причём как новое синтезы, которые должны быть установлены к различным субъектам через вчувствование, синтезы опытов различных Я-субъектов, осуществляют свою функцию. Так как совместно идентично конституированный мир конституирован с открытыми горизонтами и открытыми возможностями для всегда новых испытываемых чужих субъектов, и так для каждого, то мир сам теперь есть принадлежащее к открытой бесконечной множественности субъектов действительной и мотивированно возможной общности единство действительных и мотивированно возможных друг с другом последовательно единообразных опытов.

Духовная нормальность. Нормальность как предпосылка истины, нормальность как способность разума.

Я, который рассматривает такие возможности и принадлежащие необходимости, «духовно нормален», я имел и имею мой единообразно продолжающийся опыт, я имею в нём заключёнными природу и духовный мир в подтверждённой значимости, как просто действительные мне предданные и далее данные. Я есмь в свободе нормального, в общем удающегося эмпирического и логического мышления, разумного действия всякого рода и т.д. Я могу также мыслить себя безумным, в то время как я это мыслю, в действительности не безумен, как это мышление само доказывает, которое «разумно» обосновывает безумного как возможность. «Мыслимость безумного предполагает небезумного, как это затем обнаруживается в отношении всех видов и типов особых «аномалий», что они суть сущностные модификации (в себе, следовательно, более ранних) нормальностей. Если я, который есмь, должен мыслить со-бытие безумных как «реальную возможность» или также только как возможность в смысле голой представимости единообразной фантазии, то эта возможность отнесена ко мне и предполагает моё нормальное бытие. Я теперь также усматриваю возможность того, что я сам стану безумным и в этом безумии не имел бы ни мира, ни «Другого», и усматриваю для этого также реальную возможность в моей фактической конституции под титулом возможного заболевания моей физической телесности в одном с психофизически принадлежащим психическим заболеванием, возможно до того полного безумия, которое не оставило бы мне даже единообразного мира. Но именно как нормальное Я я имею эту возможность, в силу которой я могу сказать, что я изначально мог бы быть аномальным. Равным образом я усматриваю, что каждый ««Другой»», который ещё не безумен, мог бы быть безумным, и все могли бы — причём я на заднем плане всегда предполагаюсь как возможное мыслящее Я, которое в своей нормальности конструирует возможные аномалии и в отдельном находит их в своём нормально конституированном мире как действительный состав, состав нормального мира, отнесённого к нормальной субъективности. Я усматриваю также, что каждый нормальный «Другой» со своей стороны равен мне как нормальному в том, что мог бы присвоить себе те же мыслительные возможности и необходимости. Но нормальный «Другой» по сущности отнесён ко мне как нормально сущему Я, но, конечно, также, после того как его бытие для меня обосновано, моё бытие столь же отнесено к нему, и я усматриваю, что он может усмотреть, что его нормальное бытие для рассмотрения его мыслительных возможностей безумного мира есть сущностная предпосылка.

Но если теперь моё нормальное бытие есть носитель (архимедов фундамент) не только действительных для меня, но и мыслимых для меня миров и в отношении к ним действительных и возможных для меня других Я-субъектов, а затем равным образом для каждого действительно или возможно мотивированного для меня Я-субъекта в модусе «Другого», тогда возникает вопрос: как далеко простирается та сущностная форма моего Я, которая делает меня

нормальным Я? Не принадлежит ли к ней необходимо окружающий мир, который представляет объективный мир, то есть со-бытие «Других»? Варьируя себя самого, я всё же двигаюсь в этой сущностной форме. Каждая конкретная возможность моего Я внутри этой формы даёт меня всегда иным, но как нормальное Я.

Но как тогда относятся понятия конкретное Я и нормальное Я? Не есмь ли я как совершенно безумное Я не конкретен, или конкретен только потому, что я прежде не был безумен или, если я безумен, могу стать нормальным? Но необходимо ли это? И равным образом для каждого «Другого», если я в горизонте необходимо имею других сущих нормальных, но также аномальных Я. Или могу ли я и каждый субъект быть конкретным только в генеративной связной бесконечной субъектной связи, которая со своей стороны априори может быть конкретной только как нормальная и с аномальными субъектами как модификациями в себе всегда предшествующей нормальной? Это звучит крайне дерзко, даже авантюрно. Но нужно действительно продумать здесь существующие возможности и необходимости. Каков смысл нормальности, на которую мы здесь натолкнулись? Это понятие отнесено к истинному бытию, к универсуму истины и бытия, который философия имеет своей темой. «Мы» тем самым отнесены к субъективности, которая есть источник познания истины и истинного бытия. Субъективность должна быть, чтобы мочь обосновать своё собственное бытие; её бытие висело бы в воздухе, если бы она не была для себя самой сущей, для себя самой удостоверяющей и в возможном мышлении обосновывающей. Без мыслящего я не имею мыслимости, и пустая мыслимость фиктивного субъекта, который может мыслить себя самого и своё собственное бытие мысляще удостоверять и равным образом иное мысляще удостоверять, или пустая возможность субъектов, которые имеют способности мышления и т.д., — это предполагает, что я или один из мною как сущий удостоверенных удостоверяет эту возможность как возможность, и т.д. Но теперь я усматриваю, что если я, философствующий рассматривающий, становлюсь субъектом для познания возможностей истинного бытия и должен им быть, если я стремлюсь к ясности для себя, то я тогда уже предполагаю в себе некоторую весьма далеко идущую структуру. И именно эта структура нормальности как моя сущностная структура того «разума», который есть корелят истинного бытия, необходимо входит тогда в каждого действительного и мыслимого для меня «Другого», который сам для себя должен мочь быть носителем истины, субъектом трансцендентального разума.

Если должен быть мир, если должны быть субъекты сами, для себя и друг с другом, если должен мочь быть числовой мир, должны быть сущностные истины и сущности сами и т.д., то должна быть нормальная субъективность; я предшествую всему, что есть для меня, не только вообще, как неопределённое ego, но как нормальный субъект разума, и это теперь большая тема — очертить её.

Как феноменолог я выставляю как необходимый исход философского осмысления, как осмысления, которое делает мне универсум сущего конститутивно доступным и понятным, ego. Оно в начале выступает в взгляд лишь конкретно нераскрытым, факт, который я сначала как факт шаг за шагом раскрываю. Но вскоре я вижу, что я не могу дойти до действительно универсального раскрытия факта, но должен настроиться на задачу сущностной формы этого ego и его шаг за шагом и in infinitum истолковываемых сущностных структур. Не есть ли это ego с самого начала как сущность моей трансцендентальной субъективности нормальное ego разума, или, вернее, не делает ли приросшая ко мне целевая установка делания понятным универсальной конституции всего для меня (в моём сущностном понимании) сущего, и притом в единстве всеобщности сущего, возможного для меня сущего, — не делает ли она с самого начала так, что я начинаю с отдельных путеводных нитей сущего и исследований конституции и затем продвигаюсь к возможным бытийным универсумам, к возможным мирам (в сначала широчайшем смысле возможных бытийных всеобщностей), и не суть ли конститутивные структуры в их единстве тогда сами собой одно как единство Я разума? Конечно, к этому

принадлежат также потенциальности неразумия, ассоциативные пассивности, всё, что именно также должно быть, чтобы Я могло быть конкретным, то есть как Я разума конкретным. Я могу тогда также и должен втянуть в исследование модификации нестроя, все аномалии всякого рода, я должен владеть всеми возможностями и невозможностями.

Теперь фактически к миру принадлежат также неразумные субъекты, временно или постоянно «душевнобольные», и как таковые они реально сущи, то есть единообразно конституирующиеся, так же как разумные субъекты, которые, впрочем, как и я, не прямо безусловно и всегда разумны. Но как неоднократно сказано, моя разумность с конституированной в ней идеей бытия, идеей моего бытия в возможном последовательном разуме (который я более или менее совершенно приобретаю в действительно разумных актах, то есть как при этом действительно разумный) постоянно предшествует. Затем и отсюда следует спросить: какие Gestalten неразумных субъектов возможны как модификации всегда предполагаемой разумности, и как обстоит дело с предпосылкой мира других субъектов и субъектов разума с точки зрения возможности бытийной всеобщности вообще и моего бытия сначала для меня самого, а затем бытия открытого множества «Других»? Объективный мир предполагает открытое множество субъектов. Не предполагает ли он такого множества субъектов разума? Что не исключает, что также неразумные, безумные могут быть и, возможно, из более глубоких сущностных оснований должны быть как реальные возможности и возможно даже действительности в реальном мире. Но должен ли быть объективный мир, в то время как я сам необходимо есмь, а именно в то время как я там философствуя продумываю возможности? Есть ли сущностные основания, которые, коренясь во мне и именно в моей эгологической сущности, делают необходимым, что объективный мир есть, что в нём суть субъекты разума, для которых он интерсубъективно удостоверяет или может удостоверять истинное бытие и в этом конкретен? Здесь выступает также великая проблема поколений. Принадлежит ли к сущности моего бытия и трансцендентально опосредованно бытия «Других» конститутивная структура, в силу которой необходимо существует мир с генеративно связанными человеческими родами, которые охватывают меня как конституированного человека? Принадлежат ли необходимо к бытию всеобщности бытия и так каждого мира люди в генеративных связях, и так, что при «смерти» отдельных всё же люди необходимы и, возможно, смерть в мире всё же всегда необходимо сохраняет субъективность как субъективность разума?

<b)> Трансцендентальная зависимость «Других», поколения, мира от моего ego.

Что мотивирует, что «обосновывает» в каком-либо смысле моё трансцендентальное начало? Генеративная связь с моими родителями и далее предками? Но не попадаем ли мы здесь в большие трудности?

Я должен ведь сказать и всегда снова говорить: я, феноменолог, который в трансцендентальной установке не есть феноменологизирующий человек, но трансцендентальное Я, феноменологически испытывающий и мыслящий: что когда-либо есть для меня и как мировая всеобщность есть для меня, конституировано во мне самом и через мою трансцендентальную жизнь, следовательно, также эта вся генеративная связь, в которую я сам как конституированный человек вхожу как предмет возможного мирского опыта, как она сама, эта связь, мирская, предмет возможного «опыта». «Другие» суть во мне, в моей в себе замкнутой трансцендентальной жизни в определённой мотивации выросшие образования значимости, габитуально мне собственное приобретение, габитуально в значимости, в моей трансцендентальной жизни всегда снова идентифицируемые, через обновлённый опыт синтетически подтверждаемые. И так я вижу и говорю: они суть в истине и согласно во мне конституированному смыслу «подобные мне», с их трансцендентальной жизнью, которую я через вид само-воспоминания (во мне мотивированной) чужой аппрезентации аналогически испытываю, таким способом, который делает мне возможным в моей развитой способности всё ближе подходить к самому «Другому», приобретать о нём всё более совершенное знание и познание — всегда в форме модусов

само-воспоминания. Также моё собственное трансцендентальное бытие есть для меня сущее из конституции, которую я произвожу и произвёл, и значимости, которая во мне при этом вырастает и в первой аподиктичности для меня оправдывается.

Всё это само есть протекающее во мне трансцендентально-субъективное и приобретённое, как я сам рефлексируя и мысля вижу и познаю, и так итеративно, причём возможность свободной итерации я сам снова так приобретаю как трансцендентальное приобретение. Итак, в значимости я имею, в подтверждённой и поступательно подтверждаемой и содержательно улучшаемой, «Других» так же, как и себя самого, как и наш общий мир с нами как людьми в нём. Но я ведь в моём бытии и бытии-значимым-для-меня иду впереди всего, всё значимое есть из моей значимости, и это я сразу вижу через рефлексию. Это, говорят, возможно, означает «только» тривиальное, что с точки зрения познания я есмь более раннее; если бы меня не было, то я, естественно, не мог бы познавать «Другого». Но не есть ли это «только» свидетельство совершенно недостаточного постижения здесь существующего трансцендентального положения дел? Не лежит ли в нём, что бытие всех «Других» зависит от моего собственного бытия? Заметим, в трансцендентальном смысле.

Это станет ясно, если я приму в соображение, что каждое свободно возможное перемышление моего трансцендентального бытия включает в себя перемышление всего мира и трансцендентальных «Других». Если я варьирую себя, который есть конституирующий мир (и сначала примордиальный мир), так, что я есмь конституирующий как-либо возможный мир, то я тем самым варьирую всех «Других». Или ближайшим образом, если я варьирую себя в отношении моей трансцендентальной жизни так, что конститутивные связи становятся иными, и так, что вместо того, чтобы через них этот мир имел значимость подтверждения, как он теперь есть, теперь этот как мир моих явлений, мнений, подтверждений каким-либо образом испытанных мною «Других» содержал бы в изменённом способе или вообще не содержал бы, тогда был бы именно другой «Другой» или никакой ««Другой»», и т.д. Ибо «есть ««Другой»»» говорит ведь вообще для меня только, что он есть из моей конституции. Итак, очевидно, что бытие «Других» зависит от моего бытия, трансцендентально говоря. Правда, к смыслу сущего для меня «Другого» принадлежит одновременно, что для него имеет силу то же самое. Итак, мир для меня конституирован так, соответственно «Другие» и через них интерсубъективный мир, что всё, что есть, зависит от моего бытия, но что также всё, что есть, зависит от бытия «Других» — которые суть для меня.

3. БЫТИЙНОЕ ПРЕИМУЩЕСТВО КОНСТИТУТИВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЕЁ МЫСЛЕННОГО УСТРАНЕНИЯ ИЗ КОНСТИТУИРОВАННОГО МИРА В МИРСКОЙ САМООБЪЕКТИВАЦИИ. <АПОДИКТИЧНОСТЬ EGO И ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ АПОДИКТИЧНОСТЬ ALTER EGO>.

(Конец октября — 4 ноября 1929)

От меня (моего здесь-теперь-настоящего с его горизонтами как горизонтами моего умения испытывать и его временящих модификаций) настоящее, прошлое и будущее имеют свой изначальный бытийный смысл, и от моих эйдетических модификаций каждый эйдетически возможный мир имеет свой смысл как сущий в модусах настоящего, прошлого и будущего. Я совпадаю со всеми моими возможностями (возможностями фантазии возможностей умения), при этом моё настоящее и настоящего моего мира совпадает с настоящим-со-существованием каждой модификации возможности моего Я и его возможного мира, и так во всех временных модусах.

Прошлое без моей мировой жизни я могу понять и познать из настоящего, в котором я живу и из которого я также познаю отрезок прошлого моей жизни.

«Других» я познаю через настоящее вчувствование «непосредственно», но в другом смысле опосредованно. В моей настоящей жизни мотивированно выступающее вчувствование в себе опосредованно присутствующее. В моём примордиально испытанном мире выступающая телесная телесность аппрезентирует «Другого»; я испытываю «Других» тогда как испытывающих со-субъектов, и в этом со-опыте я приобретаю объективный мир как наш: причём Я и моё примордиальное настоящее несёт весь этот мировой опыт и мировое познание и бытие «Других». Это остаётся в каждом виде мира, и притом мир как примордиально испытанный и мир как объективно испытанный — мыслить, то есть в эйдетической модификации.

Итак, возможно ли, чтобы я перемыслил данный мир так, что он останется в остальном, как он есть, сущий мир, в то время как меня не было бы, я не встречался бы в нём? Перемыслить мир я могу, конечно, бесконечно многими способами. Но я не должен забывать, что каждое перемышление вещи, например, горы в поле, необходимо перемещает также меня самого как субъекта для перемысленного мира и в нём. Мой мировой опыт изменился бы, моя испытывающая и бытие в опыте подтверждающая жизнь не могла бы больше протекать, как прежде, — это для меня как действительного Я. Наоборот: если я прямо делаю себя объектом перемышления, то каждое преобразование моей испытывающей жизни так, что системы единообразных действительных и возможных опытов были бы изменены, означает изменение всего мира, который есть для меня и как сущий поступательно подтверждается. Себя как настоящее фактическое Я моей фактической конкретной жизни я теряю, если я изменяю вещные объекты вне меня, но я всё же не теряю моё Я как настоящее Я изменённого мира. Я есмь то же Я, я имею только необходимо другую испытывающую жизнь. Если я совершенно свободно варьирую мир и двигаюсь в чистых возможностях, то я необходимо при всех и каждом преобразованиях есмь как со-преобразованный и как преобразованный всё же «настоящий» «настоящего» мира, при этом, а именно каждого фиктивного. И затем далее прошлое, и будущее этого как возможный продуманный мир принадлежат именно этому настоящему, которое было бы моим. Конституция прошлых и будущих времён и мировых событий по сущности того же стиля и

всегда отнесена к моему примордиальному Я в преобразовании так, как в фактическом мире моего фактического Я.

Это имеет теперь, конечно, в известном смысле силу для каждого другого человеческого Я, принадлежащего миру, и его преобразований. Но только так: каждый «Другой» есть для меня «Другой», в действительном мире как действительно сущий, в каждом возможном мире как заключённый в его возможности как quasi сущий, и затем сущий для меня (модификация возможности моего Я) как «Другой». «Другой», которого я от моего примордиального бытия в вчувствовании, то есть в манифестирующем воспоминании испытываю, есть для меня другое Я, есть, как и я, субъект для этого мира, этого самого, к которому я как конституирующий имею отношение; он испытан мной как конституирующий, как таковой, который от себя и своей настоящей жизни конституирует мировое настоящее и в дальнейших сущностных формах и формах конституции мировую временность с временным содержанием по прошлому и будущему.

Если я сказал: моё бытие нельзя удалить из мира, который я испытываю как сущий, — не должен ли я тогда также сказать: бытие «Другого», и каждого «Другого», нельзя удалить из мира, каждый мыслимый мир должен содержать каждого «Другого»?

Если «Другой» в себе есть конституирующий мир, как я сам, — и как такового я его испытываю, — то он должен ведь, если он медитирует, как я сам, с очевидностью сказать себе: «Я не могу удалить себя из мира, мир, как бы я его ни перефантазировал, всегда снова содержит меня самого как охваченного, содержит меня как Я, который от моей примордиальной сферы испытывает те и те вещи и каких-либо лиц как моих «Других» и через них опосредованно снова всё мирское как интерсубъективно сущее, как «объективный» мир». Так говорит себе соответствующий «Другой» с правом, ибо он усматривает это аподиктически. Но я, не должен ли я признать, что он прав, могу ли я не со-испытывать его усматривающее мышление, хотя я его, конечно, не испытываю примордиально?

Не приводит ли нас это рассмотрение в замешательство? Обдумаем! Я говорю аподиктически: я есмь, хотя я во многом о себе обманываюсь. Моё так-бытие содержит многое, что не аподиктично, и всё же я есмь, и я есмь как испытывающий этот мир, чья бытийная достоверность при этом отнюдь не аподиктична, но как заключённая в скобки принадлежит к аподиктическому как подразумеваемая. Аподиктично также, что как бы я ни фантазировал опытный мир, я как человек должен был бы принадлежать ему, принадлежать к миру как единству опытов моего, при этом со-фантазируемого трансцендентального испытывающего Я (к преобразованию моего фактического необходимо принадлежит преобразование моего эмпирического Я, психофизического человека в мире). «Другой», не только в его так-бытии, но в его бытии, не аподиктичен для меня, но для него. Это означает: если я уверен, что «Другой» существует, я также уверен, что он, осуществляя самосмысление, может стать внутренне уверенным в себе как аподиктически достоверно сущем. Но то, что это так, эта вторая уверенность зависит от первой. «Другой» для меня не просто необходимо сущий и как мирски сущий, если я его, продолжая медитировать о его принадлежности к миру и каждому возможному миру, допускаю. Я усматриваю, что я могу обманываться в отношении его бытия и тем самым также в отношении его бытия как конституирующего мир и как тогда необходимо конституирующего тот же мир.

Подумаем теперь о ступенчатой конституции объективного мира. «Пока» в моей примордиальной сфере не конституирован никакой ««Другой»», — предположим, что это действительно было бы мыслимо, — мой примордиальный мир был бы голым «образованием» моего примордиального ego. Но как только я испытываю alter ego как другого человека и имею его в правомерной, хотя и только презумптивной значимости, я положил примордиальный мир другого человека как образование его ego (трансцендентального). Одновременно, однако, очевидно, что в отношении некоторого круга в моём и его примордиальном мире существует идентичность и что эта идентичность распространяется в силу взаимной со-значимости на избы-

точное на одной и другой стороне и что так вообще конституируется общий мир и теперь также как общий духовный мир культуры.

Я имею теперь два ego (соответственно несколько), моё аподиктически мне достоверное, в котором другое эмпирически достоверно, и это притом достоверно как аподиктически достоверное для себя самого, далее, как испытывающее меня в эмпирической достоверности как то, что я есмь и что я аподиктически есмь для себя. Я имею соответственно не два мира, но один мир, конститутивно отнесённый к обоим ego, только так, что я, который здесь есть осмысляющий себя, остаюсь преимущественным. Я испытываю мир, который есть для меня мир нас обоих, тем, что я имею «Другого» в эмпирической достоверности. И я испытываю его, следовательно, тем, что я больше не (как если бы я не испытывал «Другого») имею мою примордиальную сферу как мир, но эту как конститутивно отнесённую к примордиальной сфере «Другого» (через него) и в общности конституции мира со мной как мир, от которого каждый имеет свой способ данности, свой примордиальный «аспект», и свой способ через «Другого» конституировать этот мир. Мир есть теперь общий мир обоих, обоих трансцендентальных ego и обоих взаимно испытанных человеческих субъектов, и не конститутивное образование, которое принадлежит только одному ego, только к его конкреции относится. Но если мир есть хотя от меня, но всё же обоими, мной и «Другим» (хотя «Другим» как для меня конституированным), конституированный и так интерсубъективного бытийного смысла, то вполне понятно, что он не может быть без этих обоих Я-субъектов и что каждый из них аподиктически очевидно знает себя как принадлежащего к нему, но затем также «Другого», от себя испытанного и ему в достоверности значимого, и что каждый должен перенять аподиктическую достоверность «Другого» о необходимости принадлежать к миру под гипотезой, что «Другой» действительно есть, что действительно останется при единообразном подтверждении его существования.

Допустим теперь, что я вместо одного «Другого» конституировал открытое множество «Других», правда, открыто неопределённое, тогда, естественно, и мир, который я имею в значимости, имеет свой конститутивный смысл, определённый не только через мою актуальную общность с определёнными лицами (прямую или косвенную через их сообщения и т.д.), но и через неопределённых, ещё как предполагаемых в действительности или открытой возможности могущих быть испытанными. Мир ведь сам есть определённый и всё же открыто неопределённый, и каждый возможно вступающий в мой опыт человек есть не только наличествующее мира, но со-там как трансцендентальное Я, как не только находящее себя как телесное Я в своём примордиальном мире, но как ««Другой»», чьи опыты для меня со-значат, то есть как со мной в одном испытывающий, и наоборот, как ««Другой»», который равным образом знает себя единым со мной. Всё мирское интерсубъективно конституировано. Конституция интерсубъективности и интерсубъективного мира постоянно в движении и имеет соответствующий горизонт, в котором она заранее значима для меня как всегда ещё принимающая новый интерсубъективный смысл в отношении новых Я-субъектов. Тогда, следовательно, снова «каждый» из этого мира не может быть вычеркнут, заранее не может; каждый, кто именно есть со-субъект для этого мира, а также каждый неопределённо в открытом множестве для меня и каждым антиципированный.

Я мог бы также сказать: смысл сущего для меня мира как мира из моего опыта, из моей трансцендентальной жизни есть никогда не завершённый, в бесконечное открытый смысл. Он формируется в ходе моего опыта, но не только моего примордиального опыта, но также, и совершенно иным образом, через вчувствующий опыт «Других». Каждое определённо направленное и держащееся в единообразии вчувствование приобретает мне со-субъекта для мира и тем самым отнесённое к нему и его общности со мной и всеми другими со-субъектами новое смысловое предуказание. Также в этом отношении, следовательно, совершается дальнейшее формирование смысла мира как общего мира. Но заранее я как «зрелый человек», как который я осмысляю себя, уже имею мир как совместный мир, я всегда уже имею не только определён-

ных людей и животных как окружение, но открыто бесконечный мир с открытой множественностью возможно со-существующих неизвестных людей и животных, с предвидением, что в ходе действительного опыта, собственного и опыта известных мне «Других», действительно окажутся неизвестные, новые «Другие», новые со-носители смыслообразования мира. Так рассматриваемое, речь идёт о расширении смыслообразования «объективный мир», интерсубъективно конституированного, которое, однако совершается в рамках всегда уже осуществлённого общего смыслообразования. Для него уже предуказан открытый горизонт и тем самым его всеобщий стиль в том виде, как горизонт неизвестных «Других» заполняется вновь становящимися известными, хотя, всегда снова оставляя открытый горизонт неизвестных.

Теперь понятно, в каком смысле я должен сказать: я всё же равен каждому «Другому» как конституирующему со-носителю мира. Как я сам, так и каждый «Другой» для существования мира, того же самого, который для меня действительный, объективный, необходим. Никого я не могу мысленно удалить, не отказываясь от этого мира. Ни один уже определённый другой субъект не может быть мысленно удалён, и имплицитно ни один в смысле открытого горизонта антиципированный, хотя неопределённый.

Нельзя не заметить релятивность смыслообразования «сущее» в конституции мира. Первое изначальное смыслообразование есть в примордиальной сфере, постоянно подвижное как в ней изначально удостоверяющееся сущее с его внутренним горизонтом и его открытым внешним горизонтом других примордиально сущих. Этот вид смысловой открытости конституции в горизонтах есть только основа для высшего смыслообразования через интерсубъективность. Оно не только расширяет смыслообразования примордиального ego, примерно так, что то, что там есть сущее и так-сущее и в этом уже определено, только обогащается в ближайших определениях (которые отчасти примордиальное ego само могло бы достичь) или, что-то же самое, что оно заполняет внешние горизонты того же определённым сущим и возможно <через> такое, которое иначе не было бы доступно, а именно не прямо-примордиально. Конечно, относительно сущее примордиальной области сохраняется в со-функции конституирующих «Других» как-то же сущее и с каждым примордиально удостоверяющимся свойством — но только в известном смысле. Ибо в объединении опытов, моих моей примордиальной сферы и вчувствованных «Другого», совершается хотя идентификация, но всё же не так просто, как если бы каждый мировой объект и вообще общее мировое поле «Другого» был дан в голом повторении конституции, то есть все мирские реалии в синтетическом единстве опытов Я и «Другого» были бы совершенно одинаковыми. С одной стороны, «повторение», одинаковая конституция одинакового в различных Я ещё отнюдь не есть конституция того же самого и так того же мира в нумерической идентичности, а с другой стороны, интерсубъективно конституируется не только примордиально одинаковое как то же самое.

Итак, сначала: интерсубъективно конститутивный синтез создаёт синтез сначала примордиально сущих к интерсубъективно сущему, для которого каждый опыт одного и другого синтетически со-функционирует. В этом конститутивном синтезе есть снова — интерсубъективное — единообразие и нестроение. Будем держаться единообразия, соответственно царства истинно сущего, тогда мы через синтез, который устанавливается как интерсубъективный между тем, что в каждой примордиальной особой сфере конституировано одинаковым образом (и на известном пути через изначально принадлежащее вчувствованию совпадение идентичности чужого тела в моей и чужого Я примордиальной сфере приходит к индивидуальному совпадению), приобретаем только ядро объективного мира, а именно общую природу. Впрочем, так, что то, что один конституирует избыточно, в установленном интерсубъективном синтезе, как ближе следует понимать, необходимо вносится как ближайшее определение в открытый горизонт со-Я и наоборот. Правда, явления отнюдь не идентичны и так без дальнейшего не заменимы, разве что в повседневной жизни «нормальной» человеческой общности. Ведь достаточно часто есть психофизические аномалии (болезнь, врождённые различия телес-

ной чувственности). Но эта релятивность «являющихся вещей» к телесности, которая, прослеживаемая в опыте, позволяет конституировать саму вещь как идентичное всех таких «явлений», принадлежит уже каждой примордиальной сфере для себя, она для каждого субъекта одна и та же. Идеально говоря, каждый имеет согласно своим психофизическим обстоятельствам те же вещи в соответствующих этим обстоятельствам явлениях, и понимают друг друга соответственно этому, соответственно испытывают также в коммуникации ту же сущую вещь, где имеют возможность осуществить идентификацию с нормальной почвы (которую даёт само вчувствование) и истолковать различия обратно на психофизические обстоятельства. Иначе их приняли бы как нестроения, которые заставили бы понять один или другой из соответствующих моментов как видимость. Дальтоник видит совершенно правильно, а именно его отклоняющийся опыт цвета не ложен, но принадлежит к его «психофизической конституции». Я понял бы его видение как ложное только тогда, когда я принял бы «нормальное» видение «нормальной» общности именно как норму истины. Если бы через «болезнь» моя психофизическая конституция соответственно изменилась, то я видел бы те же вещи и их спорные визуальные свойства так же, как он. Физическая природная вещь «сама» есть в этой релятивности, которая, однако не происходит только от интерсубъективности и не изменяется ею.

Иначе обстоит дело с определениями культуры опытного мира. Они происходят от интерсубъективности. Технические произведения принадлежат миру, миру каждого, не потому что каждый для себя уже конституировал их примордиально. Мост в его общем целевом определении для каждого есть только через интерсубъективность и имеет совершенно другую релятивность, чем голая природа. Равным образом союз, народ есть в мире не только потому, что в нём есть куча психофизических существ, но соответствующие существа суть в совместности конститутивно функционирующие субъекты для образования союза и для достижений каждого как члена союза, и в мире государства через право, которое снова основывается на конститутивном достижении объединения.

Конечно, спрашивается, не сделали ли мы тайную идеализирующую предпосылку, от которой зависит всё это поразительное изображение.

Я предположил существование мира, который находится в продолжающемся опыте. Он испытан как «исторический» мир (в расширенном смысле исторического), о котором я могу спрашивать по его «истории», который я испытываю как бесконечный по прошлому и будущему; история прошлого предначертывает будущую историю.

Трансцендентально я нахожу себя как примордиально конституирующее Я и мою трансцендентальную испытывающую жизнь отнесённой к «Другим», а этих снова к «Другим» согласно естественно испытанному миру для нас. В предзначимости я имею из единообразия опыта бесконечный мировой горизонт. Но только через опыт он определяется внутри его предуказанной горизонтной структуры, которая презумптивно постоянно значима, и в неизвестном, как в себе определённый предполагаемом содержании.

Но нужно принять в соображение, что мир для меня каждый раз есть как значимый для меня с соответствующим смыслом, относительно так и так определённый, и так это «тот» мир, который меня аффицирует и в который я вживаюсь, через мою свободную акт-жизнь со-определяя содержательность. И равным образом для «Других», которые сами для меня из опыта значимы в известной содержательности, к чему принадлежит область их со-конституирующей жизни. «Мы» имеем мир в его так-бытии в продолжающейся релятивности. «Мы» полагаем его в силу нашего опыта в горизонтной бесконечности, о которой мы фактически ничего не знаем, которая презумптивно предуказана, но в бесконечностях не дана. Какие возможности здесь открываются?

Вещи, животные, люди могут быть видимостями, также интерсубъективными видимостями. Они определяют нас, и всё же они не суть. «Мы» вычёркиваем их из бытия. Так изменяется до сих пор значимый для нас мир в его бытийном смысле, не переступая всеобщего

смысла (тотальную область, могли бы мы сказать, мир вообще). После этого кажется, как будто мы могли бы вычеркнуть из мира многое, а также субъектов именно так, что, в то время как они значимы нам как принадлежащие миру, они не суть, без того чтобы мир изменился. Только наше «представление мира» изменяется. Однако при этом мы движемся при предпосылке идеи сущего мира в релятивизме мнимых миров в их отношении к сущему. Видимость означает, что ход единообразного опыта иной, чем он был предуказан из прежней мотивации и опыта для нас. «Мы» варьируем же в рассмотрении мировых возможностей именно возможно единообразно сущий мир, к которому мы сами и все наши изменения «представления мира» от «сущего» к видимостям принадлежим. Если мы держимся идеи сущего, то есть вполне определённо-единообразно мыслимого бесконечного мира, то мы все для него необходимы, как действительные в действительном, как преобразованные в преобразованном мире.

Как с жизнью и смертью?

Но что есть «вступление в жизнь», рождение? Есть ли это модус пробуждения? Есть ли модусы пробуждения? 1) Пробуждение ото сна: пробуждение в модусе приведения бодрствования с более ранним бодрствованием как прошлым к синтезу, 2) другое пробуждение как бодрствование, которое не имеет за собой конституированного прошлого. Что это может означать трансцендентально? «Переселение душ»? Может ли низшее Я быть понято как растительное и т.д., которое ещё не бодрствует в человеческом смысле?

ПРИЛОЖЕНИЕ I. <ПРИМОРДИАЛЬНАЯ И СОЛИПСИСТИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ>

<Октябрь/ноябрь 1929>

Как я мыслю, фантазируя мир, действительный, так, что какая-либо из его вещей была бы вычеркнута из преобразованного мира?

Очевидно, под миром, который там действителен, подразумевается испытанный мир, и притом так, что каждая причисляемая к нему реалия для меня и каждого, кто как со-субъект принадлежит к этому миру, есть предмет возможного опыта, но так, что мы никогда не могли бы натолкнуться на опыты, как бы далеко мы ни шли в ходе и какие бы пути опыта мы ни избирали, которые могли бы принудить нас зачеркнуть относящиеся к этой реалии опытные достоверности, то есть обесценить испытанную реалию как видимость.

Наоборот: означало бы, следовательно, перемышление мира таким образом, что какой-либо предмет возможного в единообразной интерсубъективности как сущий подтверждённого и далее подтверждающегося опыта был бы вычеркнут, — означало бы это, что этот относящийся к нему стиль опыта был бы, мыслим изменённым в такой, который обесценивает его как видимость? Естественно, это преобразование означает преобразование всей нашей душевной внутренности. Перемышляющий держится при этом в этом преобразовании идентично и в преобразованном мире преобразованно далее сущий, и он сохраняет также со-людей как далее принадлежащих ему, она есть как «объективный мир» мир для каждого, что именно указывает на со-субъектов.

Как же, если я «вымышляю» какого-либо «Другого»? Естественно, это подобно прежнему и только особый случай этого. «Другие» для меня в мире в виде опыта, который обычно называется вчувствованием. И там есть единообразное опытное подтверждение и возможно превращение бытия в видимость, и я мог бы, следовательно, снова вымыслить какого-либо «Другого» из мира. Так я могу удалить одного за другим. Но теперь также всех сразу? Естественно, себя самого как испытывающего человека я никогда не могу, пока я должен иметь опытный мир, вымыслить; моё настоящее как настоящего испытывающего, в имманентной изначальной временности настоящего испытывающего мирское настоящее, телесно видящего, слышащего и т.д., это неизменное необходимое. Но снова нужно принять в соображение, что с преобразованием всех моих товарищей в видимость остальной мир не может остаться неизменным, и так прежде всего я сам, и именно не в моём душевном бытии, в котором все многообразия опыта, которые были отнесены к «Другим» как единообразные и должны были бы быть далее презумптивно отнесены, радикально изменяются, соответственно отпадают. В дальнейшем следствии я теперь основательно (хотя я сам) изменён, вся социальная жизнь, весь интерсубъективный мир культуры исчез, хотя то, что мне остаётся как мир, сохраняет ту идентичность с действительным миром, которая придаёт смысл речи <о> преобразовании действительного <мира>, равно как и я остаюсь тем же, тем же и всё же существенно изменённым (не изменённым в смысле реального изменения).

Есмь ли я собственно ещё человек, я, тот же, только solus ipse в фиктивном мире? И есть ли мир ещё мир в естественном смысле, который ведь всегда подразумевается, как мир для каждого и тем самым уже как духовный мир, как культивированный? Назовём каждое чистое сущностное преобразование мира «миром», тогда мы должны именно остаться при именовании. Солипсистски редуцированный мир не должно смешивать с примордиальным миром, или солипсистскую редукцию с примордиальной редукцией. Ибо эта есть редукция того из мира, который я имею в опытной значимости, к тому из него, что я оригинально испытываю и когда-либо могу испытывать. Тем самым я редуцирую себя к моему примордиальному Я как слою

моего конкретного Я. К примордиальному принадлежат все мои вчувствующие переживания опыта, но не в них хотя и правомерно испытанные «Другие». И подобным образом со всеми определениями интерсубъективной культуры. Правда, солипсистский мир с его пространство-временностью и его солипсистскими реалиями опыта может в дальнейшем опыте так складываться, так присваивать себе новый смысл (новый смысл присваивает каждый дальнейший опыт, но здесь подразумевается особое), что во мне вырастают мотивации опыта, с которыми выступают вчувствования, и в возможном единообразии вчувствующего дальнейшего подтверждения тогда правомерно есть «Другие», и тем самым солипсистский мир в ходе дальнейшего опыта приобретает смысл интерсубъективного мира, и я становлюсь тогда человеком в обычном смысле и т.д.

Здесь, следовательно, в прослеживании возможностей, которые заключены в солипсистском Я соответственно солипсистском мире, мыслима генеза как генеза солипсистского Я к человеку человеческого мира и солипсистского мира к становящемуся из него интерсубъективному человеческому миру. К сущностным возможностям солипсистского мира принадлежит то, что он в ходе испытывающей жизни раскрывается Я как не только солипсистский мир, но как ограниченное представление интерсубъективного. Или к сущности находящего себя как solus Я принадлежит то, что оно в ходе своей дальнейшей жизни могло бы найти себя как socius товарищей.

Это могло бы указывать на то, что я и каждый человек должен обладать субъективным развитием и в конечном счёте трансцендентально-субъективным и, возможно, по сущностной необходимости обладает, в котором я в трансцендентальной имманенции моего бытия и жизни сначала интенционально строю себе хотя и очень бедный солипсистский мир, а затем снова ступенчато через вчувствующие опыты бытие «Других» и через них — ступенчато — мир в полном смысле. Наоборот, после того как это развитие состоялось, и я как «зрелый человек» имею полный мир, миры низших ступеней, которые для меня как Я низшей ступени были единственно значимыми для меня, необходимо становятся лишь ограниченными аспектами, «представлениями» об одном полном мире, последнее приобретённое «представление» которого именно значимо для меня из полно формирующей опытной жизни.

ПРИЛОЖЕНИЕ II. РАЗЛИЧЕНИЕ МОДАЛИЗАЦИИ И НЕСТРОЕНИЯ МЕЖДУ НОРМАЛЬНЫМИ И АНОМАЛЬНЫМИ ЛЮДЬМИ В КОННЕКСЕ.

<после 1930>

1. Тело в воспринимаемой данности для меня, для единичного Я, в самоданности наглядное единство в перспективирующих многообразиях «явлений» — единство явления; так для всего времени, для всей бывшести как воспринимаемой прежней данности и как воспринимавшейся в прежнем возможном восприятии и т.д. Предпосылка единообразия, последовательного подтверждения.

2. Тела испытываемы для каждого так, они для каждого суть такие единства явления, для него единообразия, последовательно согласующиеся.

Для нормальных общностей, испытывающих (чувственная нормальность) люди согласуются в со-бытии. Каждый имеет от себя, со своего места (в своей ориентации) своё явление, свой ряд явлений и в нём единство явления, и каждый то же самое, которое «Другой» имел бы при соответствующем изменении ориентации (изменении места), и понимая это, понимает соответственно «Другого» и то, что он имеет, всегда согласуется — для нормальной человеческой общности. Для аномальной не согласуется. Несмотря на это я понимаюсь с аномальным, который всё же для меня остаётся испытывающим те же вещи в своих многообразиях явления. Некоторый состав как ядро должен быть общим и при этом то, что позволяет идентифицировать пространственно-временную форму не только вообще, но индивидуально. Как конституируется теперь для меня природа (затем мир) как идентичная опытная природа для всех под идеей: та же природа, представляющая себя в интерсубъективном единообразии, но так, что каждый имеет своё единообразное единство природных явлений, нормальный свои нормальные, аномальный в своей аномальности? Но нормальность и аномальность суть понятия, которые имеют отношение только к коннексу. Теперь в коннексе «та» природа представляется в одном слое для всех идентично; или «обмен» явлениями, понимание чужих явлений как таких, которые я имел бы как те же, если бы я был в его субъективной ориентации, в его субъективных обстоятельствах, возможен в этом слое и касается и пространственно-временного и в нём в частности временно-пространственного места. То, что выходит за пределы этого и принадлежит к конкреции природного опыта «Другого», как и к каждому природному опыту (сущностно всеобщее равным образом без дальнейшего интерсубъективно), испытывается в нестроении как отклонение от нормального (того, что есть знакомая чувственная традиция). Но это отклонение само вскоре предвидится, и я вскоре антиципирую вид и возможно величину отклонения, я могу за ним следовать. Если его видение аномально, то у него всё же есть цвет, я могу отыскать «уравнения цвета», знание которых позволяет мне точнее антиципировать и т.д. Если он изначально глух, то я могу пониматься с ним в других чувственностях. Понимание по общему миру как природе сначала предполагает, что аномалии всё же имеют свой стиль, который делает возможной редукцию к нормальности. Это согласование и нестроение, однако, хорошо отличать от модализации и выделения видимости, вступающих в собственном ходе конституции природы для единичного Я и снова в нормальном объединении.

Nr. 4. ЛИЧНАЯ ОКРУЖАЮЩАЯ СРЕДА В ЕЁ РАСЧЛЕНЕНИИ. «РЕДУКЦИЯ К ЧИСТОЙ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ И РЕДУКЦИЯ К EGO. К НАЧАЛУ ВТОРОЙ КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕДИТАЦИИ».

(7–9 марта 1930 г.)

<Содержание:> Личная окружающая среда в её расчленении. Личность, принадлежащая самой себе. Для нас, для каждого <есть> мир дан только как окружающий. Отсюда трансцендентальный поворот.

Окружающая среда расчленяется для каждой бодрствующей личности сообразно различию cogitationes её жизни на «аффектации и акции специфической бодрственности» (той, которая имеет преимущественную форму: я аффицирован, я испытываю, я мыслю, я действую и т.д.), с другой стороны — на небодрствующие фоновые переживания, 1) на окружающее, которое личность именно «касается», которое для неё принимается в расчёт, её занимает, её беспокоит, оказывает раздражение и т.д., 2) с другой стороны — на окружающее, которое есть мёртвый фон.

Все бодрствующие cogitationes имеют своё единство через центрирование в личном Я, и не только в этом формальном смысле. Я имеет каждый раз из единства своей хабитуальности единство актуального интереса, и поскольку оно имеет многообразные длящиеся интересы, то сфера бодрствования сама может снова расчленяться: a) на то, что имеет особое единство через актуальный интерес, например, что относится к деятельностям актуально как раз живого профессионального интереса, принимается в расчёт для них, профессионально аффицируется со стороны соответствующего фона (профессионального) и испытывает обращение [к себе], включение в профессиональное действие, или же только обдумывание, заботу и т.д.; b) с другой стороны, со стороны фона может исходить аффектация, которая пробуждает Я как личность другого из его хабитуальных интересов, что для него, например, как для отца, как для гражданина, важно в смысле интереса, значимо. И наконец, c) аффектация может иметь место и как просто грубейшее нарушение, вне отношения к какому-либо интересу, как взрыв, прежде чем ещё какая-либо апперцепция сделает его «значимым».

Характеры значимости <суть> интенциональные характеры, соответствующие этим различиям. Это расчленение окружающей среды касается как простых вещей в ней, так и животной и прочей окружающей среды, всегда уже обладающей хабитуальными характерами значимости.

Окружающая среда всегда уже имеет свою длящуюся типическую форму, апперцептивно постигнутую. Расчленение не всегда имеет одинаковую генетическую изначальность. Ситуации повторяются в сходстве; хабитуальности интересов соответствует впоследствии пассивно апперципированная окружающая среда как окружающая среда, расчленённая в значимостях. Хабитуальной личности, личности, какова она каждый раз «есть» (а не только центрирующий полюс), соответствует как коррелят окружающая среда личности, а именно актуально испытанная.[3] «Апперцепция вообще» есть хабитуальность, которая имеет свою первую актуализацию в испытывающем понимании в одном взгляде, то есть хотя и испытывание, но с пустым и всё же особым горизонтом. Это касается, следовательно, не только «известного», что составляет вещь как вещь, вещь как вещь типа «лошадь» и т.д., но и того, для чего она принимается в расчёт, для меня (а также для «Других», которые сами лишь пусто со-подразумеваются интенционально).

Можно, пожалуй, сказать: для нас как развитых людей всё уже имеет свою значимость, всё представляет интерес, даже «совершенно неинтересные» фоны лишь относительно неинтересны, они стоят лишь вне особого, господствующего и, возможно, профессионального интереса, они не принадлежат никакому позитивному «жизненному интересу», который принадлежит универсальности жизни в способе позитивного учреждения. И всё же всё и каждое может иногда стать интересным, может стать полезным, может стать ценным и, возможно, в связи с этим быть рассмотрено в аспекте того, как и может ли оно приниматься в расчёт, и тем самым быть поставлено в противоположность полезного и бесполезного, каковой есть негативный характер значимости и может также апперцептивно становиться таковым; и в самом деле, для «развитого» человека всё окружающее играет свою роль, пусть даже негативную.

Конкретная «окружающая среда» есть, следовательно, всецело «значимая», «интересная», сообразно личным интересам расчленённая и типизированная, то есть коррелят самой личности (которая есть сущая как тождественная своим каждый раз обоснованным хабитуальностям). Здесь следует говорить не только о расчленении, но и о наслоении. То, что всегда уже имеет значимость в отношении определённых интересов, вступает в расчёт для других интересов и получает от них значимости, возможно, нового измерения, так что значимости не лежат друг подле друга и не связываются так в единство именно из единства одного интереса, но принадлежат различным измерениям.

До сих пор мы говорили так, как будто окружающая среда одной личности действительно имела свою структуру значимости только от неё, отдельной [личности]. Но это — удивительное двойственное положение личностей: что они, с одной стороны, суть объекты предданной окружающей среды и как таковые несут на себе значимости, а с другой стороны — что они суть личности, как таковые объединяются в сообщество и теперь учреждают значимости не только в одиночку, но в сообществе. Предикаты значения предметов окружающей среды, общей для субъектов коммуницирующего человечества, в своём смысле сами отсылают к известным или неизвестным субъектам, из личных актов которых происходят эти значимости. Отдельный субъект имеет не только вообще свои собственные акты, но приватные акты в противоположность другим, коммуникативным актам, с которыми он функционирует коммуникативно. И объединение личностей аналогично отдельной личности как объединение имеет акты, под которыми мы понимаем акты, каждый раз сплетающиеся в единой коммуникативной функции участвующих лиц с единым результатом совместного достижения этих лиц. При этом это достижение как таковое имеет окружающее существование и как окружающий факт — характер значимости, который отсылает к соответствующим лицам и их коммуникативным актам.

Обобществление личностей в длящееся сообщество может на первой ступени возникнуть из естественной совместной жизни и из изначально инстинктивных источников как хабитуальность умонастроения и коррелятивного типического достижения (семья, народ), или оно на более высокой ступени возникло из произвольного учреждения, каковой произвол сам имеет смысл обобществлённого произвола учреждающих лиц (союз, государственное учреждение). Это также даёт возможные и важные различия: сообщество, основанное естественно или по способу учреждения, может быть либо ограниченным определёнными индивидуальными лицами, либо по своему смыслу открытым сообществом, сообществом со сменой лиц, но не относящимся поэтому к любым лицам, а к таким, которые в общем предуказаны уже со-учреждённым горизонтным смыслом открытости.

Конституция совместного мира через альтруистический опыт обосновывает то, что каждый eo ipso (каждый, кто телесно вступает в своё поле опыта, непосредственно осуществляя альтруистическую апперцепцию) может без дальнейшего понимать у «Другого» все приватные апперцепции, соответственно предметную типику, которую он сам уже выработал. Сначала дело обстоит так, что я могу понимать «Другого» — в случае опыта, продолжающегося в форме

непрерывно единообразного подтверждения — в том смысле, что он имеет это тело там как плоть (в структуре значения телесности, в той же самой, в которой я уже испытываю своё тело как плоть), что конституирующийся общий пространственный мир может тогда иметь аналогичные, относящиеся к «Другому» приватные «культурные объекты» (объекты из активного достижения и с соответствующими предикатами достижения, предикатами значения), каковые я знаю из своего достижения, то есть вполне изначально. Новые образования, возникающие из обобществления, а именно из моего и определённых «Других», дают затем снова возможность постигать аналогичные окружающие объекты как соответственно значимые, как духовные образования лиц, стоящих вне этого круга, поскольку они именно таковы, что не были опытно образованы мной и моими известными соратниками в совместности. Впрочем, можно и в качестве зрителя видеть становление обобществления через соглашение, например, и совместное действие с его совместными результатами, поскольку разговор друг с другом, переговоры, переход к совместному делу и т.д. также имеет свою внешность, которую можно апперцептивно понимать вслед за внутренним смыслом, сначала внешне апперцептивно, то есть без собственно наглядного понимания этой внутренности, затем также в таком собственно осуществлении понимания.

Наконец, следует заметить, что личное объединение также сходно с отдельной личностью в том, что оно может соединяться с другими объединениями или также отдельными лицами, что оно, тогда как объединение имеет свои, в отношении к высшим объединениям, членами которых оно стало, относительно приватные акты, а с другой стороны — свои коммуникативные акты, а именно простирающиеся за пределы объединения-члена.

Всё это касается, следовательно, также лиц, которые могут и действуют как последние элементы личных сообществ и в конечном счёте человечеств: им, где речь идёт о длящихся единствах, принадлежат длящиеся личные характеры, и поскольку они сами в этом отношении испытываемы для себя самих и для «Других», они как объекты окружающей среды (к которой субъекты окружающей среды, как отдельные, так и сообщества, в обратной отнесённости к самим себе всегда также принадлежат) имеют свои личные характеры значения, и соответствующие типы обозначает язык и использует их для их именования (чиновник, и конкретнее, судья, почтовый служащий и т.д., гражданин, отец и т.д.).

Расчленение окружающей среды, которое нас занимало, касалось (как уже говорит слово «окружающая среда» как коррелятивное слово для лиц в единичности и сообществе) мира в его типической апперцептивной структуре, которую он именно имеет для лиц, как лиц, которые в нём, в него вживаются, и от них принимает всегда новые индивидуально-типические характеры, характеры значения. «Мир» для них по существу дан только как окружающая среда, и всё же различаются, и для них самих, для нас самих, опытно мир сам и окружающая среда. «Окружающая среда» была универсальным титулом для объектов и их определений объекта, которые были испытаны в горизонте неопределённой неизвестности или известны через опыт. «Мы» здесь, настроенные чисто онтически, не должны были говорить об изменяющемся «как» «субъективных» способов данности этих онтических [образований], об изменяющихся ориентациях и о том, что к этому вообще относится, как для отдельных лиц, так и для множества понимающих друг друга, поскольку они имеют одни и те же объекты в коррелятивных ориентациях и принадлежащих к ним коррелятивных способах явления (как «нормальные» субъекты нормального сообщества понимания). Но эта онтическая универсум сама есть универсум в субъективной форме уже тем, что она имеет поле восприятия как центральную сферу, как субъективное поле настоящего и как центральную сферу пробуждаемых воспоминанием прошлых [полей] и горизонт будущего. Равным образом тем, что это целое, являющееся в субъективно-временной ориентации, само снова, и в каждой фазе, есть центральная сфера для горизонта неизвестностей, в открытой бесконечности. Далее, эта континуальность настоящих окружающих миров сама имеет сложную структуру. Возьмём теперь актуальное настоящее в

его живом течении в будущее, то следует принять во внимание, что не только от нас наша окружающая среда (та онтическая) в своём субъективном модусе, хотя по общей структуре необходимо сохраняясь, всё же содержательно изменяется, хотя мы при этом остаёмся при молчаливой предпосылке единообразия опыта. Не только что новые предметы становятся известными, предуказанные в непосредственном опыте или через дальнюю индукцию, вступая из пустого горизонта в сферу настоящего; — мы сами ведь через нашу жизнь вносим в уже наличное новую форму.

Но не только это. Поскольку также новые субъекты выступают нам навстречу и приходят с нами к сообществу личной жизни, и в самых различных способах и ступенях, в рыхлой или интимной форме, вырастает также всегда новое содержание, всегда новая совместная культура, обогащающая окружающую среду как «наш» предметный мир. В этом постоянном изменении мы, следовательно, всегда уже имеем интерсубъективный мир как относительную окружающую среду, но теперь также всегда снова новую (хотя <в> вообще сохраняющейся сущностной структуре), и в этом изменении непрерывно конституируется «мир» как тождественный, тогда как каждый раз практически значимые окружающие среды суть субъективные способы явления именно мира. Так мы ведь постоянно переживаем это изменение и переживали его прежде, но, настроенные онтически, мы переживаем «мир», «о котором» каждый раз только то и это было действительно известно, но который всегда имел свой неизвестный горизонт, и притом различным образом для каждого из нас. «Мы», которые, будучи настроены теоретически, набрасываем описания, подобные предыдущим, в проживании субъективных модусов данности мира имеем прежде всех различных смысловых образований установку на «мир», «являющийся» сквозь эти способы данности. «Мы» как теоретически настроенные постоянно противопоставляем мир сам как истинно сущий способам явления, и в последнем рассмотрении — тем, которые называются изменяющимися индивидуальными и совместными окружающими средами. В противоположность способам явления ориентации и перспективы, которые мы обсуждали ранее, теперь рассматриваемые окружающие среды по тому, что они предлагают в отношении предметов и также предметных моментов того рода, каковы «духовные» предикаты, предикаты значения, значимы как объективно действительные, предметы значимы как предметы «мира» самого. Субъективное лежит здесь в открытых горизонтах, присущих предметам и испытанным целостностям, а с другой стороны, конечно, — в том, от чего мы абстрагировали, — в также горизонтно неопределённых возможностях того, что сущее может оказаться видимостью, что нужно различать между истинным сущим и лишь значимым сущим. И для теоретически интересующегося это означает, что опыт нуждается в критике, соответственно, что испытанный мир нуждается в подтверждении. Правда, этим далеко не всё сказано, поскольку возникают новые проблемы субъективного способа данности и новые проблемы преодоления этого столь многообразного релятивизма сущего-для-нас и окончательного определения истинного сущего как «иррелятивного», которое следует опознать из этого релятивного, как, например, проблемы нормальности и аномальности.

Мир испытывается только как окружающий и только отсюда есть для нас сущий — сущий для нас во всех смысловых структурах, в которых он нам означает то, что он означает: нам, лицам, которые сами принадлежат миру и, как всё мирское, и сам мир для нас суть сущее, что опять же дано нам, этим лицам. И снова это «нам» данное говорит: мы, которые каждый раз говорим о мире или хотя бы как-либо о нём помышляем, точнее, я теперь и все «Другие», которые теперь противостоят мне или сознаются мной как знакомые, и в горизонте неизвестности — открыто бесконечное множество лиц, которых я должен предполагать или которые, возможно, для меня испытуемы и косвенно познаваемы.

Здесь необходимы основательные описания способа данности моей окружающей среды и в ней — среды моих «Других», которые всё же предполагаются, чтобы мир как полный объективный мир, каковым он мне значим, каковым он от «Других» имеет смысл, мог быть для

меня испытуем. Я должен уже иметь испытуемое, чтобы испытывать «Других» как «Других», и если объективный мир есть сущий мир только посредством действительных и возможных «Других» (как он непрестанно для меня значим), то это первоиспытуемое может быть субъективным только таким образом (а именно то, что для меня конституирует опытно сущее «Других»), что оно ещё не может иметь смысла объективного сущего. Говорю ли я, следовательно, что для каждого мир дан от него, или же я говорю, что нам совместно мир дан от нас и затем дан в окружающих модусах (и это, само собой разумеется, имеет силу не только для меня и нас, но для любых других людей и человеческих сообществ), то следует подумать, что эти другие уже предполагают «нас», и это «нас» предполагает меня, который теперь есть размышляющий о себе. Это «нас» или «мы» простирается от меня к настоящим, прошлым и будущим «Другим», для меня «настоящим» и т.д., и под титулом прошлых — к моим предкам и неизвестным предкам этих предков в бесконечно открытой цепи поколений со всеми принадлежащими их личностям горизонтами. Всё это — люди в мире, не говоря о также подлежащих учёту животных, которые ведь не машины, а лично сущие существа с их, в свою очередь, иначе изменёнными окружающими средами. Но все эти человеческие и животные лица и сообщества всё же суть в мире, всегда предданном мире, в котором как они, так и всё их субъективное, следовательно, и эти окружающие среды как субъективные явления имеют своё место. Но снова я должен спросить: предданный, сам собой разумеющийся сущий мир, на почве которого движутся проведённые рассмотрения, — кому предданный, для кого сам собой разумеющийся? Конечно, снова нам. Нет ли здесь загадок? Не даны ли человеческие лица, как все объекты мира, окружающе в субъективных способах явления и как истинно сущее в мире всегда только через трансценденцию, как «являющееся», которое отсылает к возможностям удостоверения, к возможностям преодоления относительных способов данности и т.д.? Здесь, следовательно, то место, где мотивирован переход на почву трансцендентальной субъективности.

«Мы» прошли путь: как мир субъективно дан, а именно лицам? «Мы» имели лица как тему, и это привело к теме «мир для лиц» и к многообразным способам, в которых для них мирское и сам мир субъективно даны. Лица при этом, поскольку мы в позитивности уже понимали мир как само собой разумеющийся — не в пустой всеобщности, но как само собой разумеющийся конкретно с тем содержанием, которое нам дано через опыт, — были лицами в этом мире. Втайне мы знали уже и то, что опыт один не достаточен и что наука только на его основе определяет объективно истинное сущее. Итак, в фоне мы, собственно, — без всякого истолкования — предполагали, что субъективные способы данности под титулом опыта суть единственное, чему мы обязаны смыслом «мир», хотя лишь первым, который наука должна соответствующим образом оформить, преобразовать в теоретический. «Мы» знали также ещё много больше. Мир опыта позволял вопрошать, и мы приходили к пространственно-временно-каузальной природе, к мирским животным и людям, к культуре, а затем также к субъективным способам, какими этим мирски сущим лицам всё мирское дано окружающе и т.д. или «является». Специфически личное, то, что делает человека не просто природным объектом, а именно человеком, было психическим; психология была универсальной, идущей к типически всеобщему и закономерному наукой о лицах, онтологически — сущностной наукой. И так мы под титулом универсальной науки о личности имели тематически: личную жизнь, личное хабитуальное бытие, личную окружающую среду и образование окружающей среды, как, наоборот, образование лиц в отношении их хабитуальностей — генезис их хабитуальностей — тематически. Чистая интенциональная психология вела через царство собственно, коротко говоря, практической личности и её актов к гораздо более глубоким ноэтическим структурам и тем самым впервые к конкретной психике, как она есть сущая для себя самой. Так мы имели полное сущностное предуказание того, что конкретно составляет возможную личность и личную интерсубъективность, и в этом — структуру конкретного «представления мира», которое противопоставляется самому миру в позитивности. Этот мир сам был предположенным

и, точнее рассмотрев, предположенным не как что иное, как единство, конституированное в чистых субъектах и их обобществлении, единство синтетически связывающихся в нём ступеней «представлений мира» с горизонтом предполагаемого, всегда снова сквозь новые окружающие среды идентифицируемого истинного сущего, которое по своей форме следует охарактеризовать как имманентно конституированное представление мира об истинном бытии мира. Наконец, пробуждается сознание, что первоначально предположенная личность мира, взятая в чистоте, также абсолютно полагаема и что в ней самой — место апперцепции и образования апперцепции «мир» и «человек в мире».

«Мы» можем сказать: всякое начало есть наивность; в этой наивности осуществления интерсубъективного опыта мира мы пытаемся построить онтологию мира как мира опыта. «Мы» можем начать с природы и затем перейти к психике, это значит — начать конкретно с мира опыта, разобрать его, затем снова абстрагироваться от природы, чтобы действовать чисто личностно. Тогда нельзя, как в амстердамских лекциях, без дальнейшего переходить к чисто психическому как ego cogito, понятому как последнее ноэтическое, с внушением, что это уже достаточно конкретный способ рассмотрения. Напротив, ближайшее cogito означает: я живу в «окружающую среду», акты отнесены к окружающему, но в феноменологически-психологической редукции. Почему психолог должен заключать мир в скобки?

Может быть, потому, что к смыслу апперцепции «человек» принадлежит то, что это реальное есть в себе, даже если то, что он сознаёт, не есть или совершенно иное. Мир, в котором как пространственный этот человек, отдельное реальное в пространстве, есть, хотя и предполагается, но, с другой стороны, в смысле апперцепции «человек» обнаруживается, что он «представляет» мир. «Представления» могут быть обманчивыми; это ничего не меняет в том, что они сами суть то, что они суть. Так и представление мира. Оно есть субъективный способ сознания «мира», и мир в нём имеет смысл того, что соответствующее Я опытно подразумевает. Точно так же оно полагается, как психический факт, и презумпция существования этого мира заключается в скобки.

Но теперь вопрос: как должна начинать чистая психология, как ей систематически продвигаться? Это тот же вопрос, который вырастает в трансцендентальной установке, как и в ней заранее ego конкретно должно быть взято как каждый раз «представляющее мир», после чего истолкование этого представления мира ведёт к окружающим средам, субъективным модусам всякого рода мирски подразумеваемого. Но как я действительно продвигаюсь? Модусы созерцания (временения). Почему не начать со способов данности окружающего, и сначала затем: окружающее дано в субъективных временных модусах.

Как это относится к изложению «Идей» и к набросанным «Медитациям»!

К началу во II Медитации, в особенности же к понятию интерсубъективного жизненного единства и интерсубъективного «имманентного» времени, а также интерсубъективной пространственной ориентации

Важно подчеркнуть следующее:

Если я эстетико-онтологически истолковываю мир как мир опыта, то это означает — из моего и нашего опыта, как мир для каждого, кто вместе с каждым, как-либо понимая друг друга, также должен испытывать: «То, что я испытываю и что каждый «Другой» испытывает как мир, есть то же самое с той же структурой и т.д.»

Если затем далее вопрос: как [этот] мир, и в отношении всех выступивших онтологических структур, в каких субъективных способах данности по существу дан, — то это, чисто психологически понятое, вопрос: я испытываю в многообразных опытах мир вместе с «Другими», которых я испытываю как сущих в этом мире. Что есть чисто в этой имманентной жизни интерсубъективности испытанный мир как таковой, и в каких субъективных способах данности и синтезах необходимо дан испытанный мир как последовательно подтверждающийся для

меня? Здесь я сразу прихожу у себя самого к моей субъективной временности как форме моих феноменов.

Но я прихожу также к «Мы» и нашему опыту, нашему миру опыта, нашим феноменам этого же самого мира для нас, нашим синтезам в обобществлении, нашим совместным окружающим средам как совместно тождественно испытанным и их изменению, и их синтетическим единствам в совместности, каждое само — феномен нашего тождественного онтологического мира. С другой стороны — различение эгологической перцептивной мира каждого и их синтеза из «явлений». Каждая совместная окружающая среда (в своей собственной относительности как лишь интерсубъективное явление мира) — синтетическое единство из эгологических феноменов и т.д.

1. Мой редуцированный мир, мир чисто как мир моего опыта, может означать: мир, онтически удостоверяющийся для меня из опыта, и чисто из опыта и его феноменов, причём так, что я при этом имею в со-значимости опыт «Других» и, следовательно, говорю: мой мир чистого опыта есть наш мир чистого опыта.

2. Я могу также сразу спросить: мир (в своей онтологической структуре) есть для нас прежде всего мир из нашего (совместного) опыта. Возьмём его, редуцируя, чисто как в наших опытах в многообразии субъективных модусов явления подразумеваемое и синтетически через единообразие подтверждения само данное и должное быть данным единство.

Здесь теперь следует обратить внимание: мы редуцируем к «Мы» в его совместности жизни как мировой жизни и в ней выступающих мироконституирующих феноменов и имеем тогда имманентное совместное время этого «Мы» — «Мы»-настоящее, «Мы»-прошлое, «Мы»-будущее.

При этом с самого начала интерсубъективность как чисто духовно связанное единство, которое охватывает в себе все чистые субъекты, есть почва опыта для всех описаний, лишь наивно, без того чтобы она была тематической и описывалась, и она при этом понята как универсум всего и каждого субъективного и так со всеми относительными окружающими средами и в конечном счёте — испытанного в универсальном синтезе субъективных феноменов мира (в опыте постоянно как идея тождественной истины самой по себе предполагаемого, но также и подтверждаемого) онтологического мира — который, возможно, фигурирует как «представление мира».

При этом важно, что интерсубъективность, понятая таким образом чисто психически, по существу конституирована с интерсубъективной имманентной формой времени как универсальной формой для всего интерсубъективно субъективного. «Мы» имеем, следовательно, 1) для каждого ego его собственное эгологически редуцированное имманентное время, так сказать, его приватное, и в нём представляющее себя имманентное время и временное наполнение субъективных феноменов каждого другого ego. 2) «Мы» имеем в каждом ego представляющий себя интерсубъективный синтез, и каждый может найти и описать саму интерсубъективность как чистую; каждый в своём имманентном настоящем находит это настоящее в совпадении с настоящим каждого «Другого» и заключённым в настоящем как интерсубъективном. Эти удивительные отношения касаются, конечно, и имманентных временных содержаний. Каждое ego имеет свой примордиальный феномен мира, соответственно свой примордиально редуцированный сущий мир, конституирующийся как единство многообразных примордиальных представлений, в форме, фиксированной ориентационной пространственности — «объективную» пространственность, эгологически-объективную. В синтезе обобществления каждый такой примордиально сущий мир становится феноменом, способом данности того же самого интерсубъективного мира. При этом каждый имеет своё примордиальное настоящее (и тем самым эгологически имманентную временность вообще). Но все эти примордиальные настоящие принадлежат к одному интерсубъективно конституированному настоящему, они интерсубъективно одновременно теперь. Далее, интерсубъективно конституируется общий родной

мир, общая окружающая среда. В отношении пространственности имеет силу, что каждое эгологическое пространственное место становится интерсубъективно тождественным. Каждое для каждого другого ego ориентировано иначе, потому что каждое тело есть другое тело (следовательно, нет общего «Здесь», соответствующего общему «Теперь»). И всё же и интерсубъективность имеет сущий мир ориентированным — интерсубъективно ориентированным. Каждое сообщество имеет в каждом совместном настоящем своё совместное место, которое имеет пространственную локальность, но не точку — (в моментальном настоящем), а для семьи, для города и т.д. — «местожительство», для народа, государства — территорию и т.д., для человечества — Землю. Так интерсубъективный мир является пространственно-временно ориентированным в интерсубъективных окружающих средах. Объективная форма времени имеет свой коррелят в интерсубъективно конституированной форме способов временения; объективное пространство — в интерсубъективных способах пространственной ориентации. Объективная пространственно-временность и сам объективный мир есть идея. Тем, что «действительно» каждый раз конституируется, является относительная объективность, как уже примордиальное или даже имманентное время данных ощущений и т.д. Всё новые ступени относительной конституции, всё новые горизонты — в конечном счёте высшая идея.

После последних размышлений мы скажем:

Универсальное описание мира чисто как мира опыта и вместе с описанием самого опыта мира, субъективных модусов, в которых он для испытывающей субъективности есть испытанный, может продвигаться двояким образом:

1. «Мы» спрашиваем: как является нам мир, который мы испытываем вместе и совместно в нашей мировой жизни непрестанно имеем как тот же самый испытанный мир? Как он описывается в онтологических сущностных структурах, в которых он необходимо есть для нас совместно сущий? И как он является модально? Он является нам «окружающе», каждый имеет свою окружающую среду, и в сообществе мы имеем общую окружающую среду, каждое особое сообщество имеет свою. В этом изменении, однако, сознательно состоит единство-отнесение к «миру». Какая типика здесь существует, какие сущностные структуры в отдельном и в синтезе, какое систематическое единое построение? «Мы», которые сами принадлежим миру, сами включены в изменяющиеся субъективные модусы, в которых [дан] для нас мир опыта. В каких способах явления я сам себе являюсь и как я различаю: что мне является «примордиально» и что уже предполагает для-меня-явление «Других» и т.д.? Как выглядят опыты, которым я обязан для-меня-бытием «Других» и тем самым ««Мы»», которое в своей конкретности составляет всю опытную жизнь и мировую жизнь, в которой сущий мир постоянно преддан и дан и сущий мир как наше практическое поле.

2. «Мы» снова предпосылаем онтологическое истолкование мира опыта, который есть наш. Вместо того чтобы входить в способы, в которых он нам совместно, а именно в совместных модусах относительности и так вообще «субъективно» дан, мы сразу спрашиваем назад: мир нашего опыта есть прежде всего сначала мир моего опыта; «Другие», со-испытывающие, для меня самого уже мирски даны, различно являясь в субъективных модусах. Я редуцирую к Я и cogitationes, из которых мир для меня есть, и спрашиваю, как он есть. Я редуцирую, следовательно, сразу к примордиальному ego, спрашиваю затем, как оно становится социальным ego и как подтверждающееся для него сообщество, в котором каждая отдельная личность подобна мне и для которого имеет силу всё, что имеет силу для меня, приходит к совместному миру опытно, какая типика интерсубъективных модусов явления и интерсубъективных синтезов высшей ступени и т.д.

Двойной смысл имманенции и имманентного времени

1. Для ego мы говорим о переживаниях, об актах, о данных ощущений, схватываниях, аффектациях и т.д., имманентно временно конституирующихся в «изначальнейшем сознании времени». Как я пришёл к этому? Ну, руководимый сенсуалистической психологией; я искал

свести к собственному ego, к той жизни, которая трансцендентально моя, но не затрагивается тем, есть ли подразумеваемое трансцендентное или нет, есть ли видимость и т.д.

Эпохэ в отношении объективного мира — но объективный мир дан в субъективно относительных трансценденциях, которые в этом исходном пункте не видны и также не «трансцендентально редуцированы», а именно к конституирующему их субъективному.

Следовательно, это всё же должно быть принято во внимание. Тогда я в конечном счёте прихожу, конечно, к «потоку сознания» и его имманентной форме времени (не говоря о полюсе Я и хабитуальности).

Это касается тогда и интерсубъективности; мы имеем интерсубъективную чистую жизнь как имманентную сферу.

2. Если же мы берём всё субъективное вместе, и сначала все относительные трансценденции, то мы получаем имманентную сферу в новом смысле и имманентную форму времени для неё, например, форму времени для субъективных окружающих сред в интерсубъективности (как мы и в эгологической сфере уже находим субъективные трансценденции).

Это различение важно для учения о феноменологической редукции. Исходя из интерсубъективности, можно установить интерсубъективную редукцию, заключая в скобки мир, сущий в себе, и так осуществляя редукцию к универсуму интерсубъективного, который охватывает в себе всё единично субъективное. Затем второй шаг — редукция к интерсубъективно последне-конституирующей жизни, интерсубъективному «потоку переживаний», обобществлению всех эгологических.

Если сразу исходить из эгологической феноменологии: 1) редукция к субъективному, но затем принять во внимание, 2) что субъективные объективности всё ещё субъективны и также требуется новая редукция.

Nr. 5. К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В «КАРТЕЗИАНСКИХ МЕДИТАЦИЯХ»

<вероятно, 1930>

<a)> Ход от феноменологической редукции. К Первой медитации, возможно, как последний ретроспективный взгляд

Трансцендентальное эпохэ делает возможной, говорится [там], «трансцендентальную редукцию». К чему редуцируется? Здесь существует двусмысленность. Эпохэ делает доступным универсум трансцендентального, абсолютного бытия, новый мир индивидуального, временны́х индивидов, царство новой, трансцендентальной временности, и делает его доступным сначала в форме трансцендентального опыта, который создаёт почву значимости для теоретических (и практических) опосредованностей. Поскольку Я в эпохэ (осуществляющее её как универсальную) есть то, для которого этот опыт существует, которое его теоретически осуществляет, но также пассивно проживает, которое на основе этой опытной жизни, трансцендентальной жизни, осуществляет дальнейшую теоретическую жизнь, описывающую и т.д. деятельность, — мы имеем, следовательно, под титулом трансцендентального различать: a) между субъектным полюсом трансцендентально испытывающих и прочих актов, вообще всей конкретной жизни, полюсом которой является это Я, b) и царством трансцендентального, также трансцендентальным alter ego, которое внутри этой конкреции — внутри конкретного ego — приходит или может прийти к опыту и познанию.

К трансцендентальному ego принадлежит также возможный рефлективный опыт, благодаря которому оно может испытывать и познавать себя самого и свои трансцендентальные опыты и прочие акты. Равным образом — его примордиально редуцированный мир. Если мы добавим этот опыт в его повторяемости в отношении каждый раз осуществлённых рефлективных актов в рефлективно высшей ступени (благодаря чему трансцендентальное ego как тождественно то же самое продолжает рефлектировать и принимать из себя самого новое содержание), то как царство трансцендентальных испытанностей различается: 1) само ego как трансцендентальное, в котором все опыты и всё мышление <лежат>, через которое (как Я трансцендентального эпохэ) всё, что вообще трансцендентально для него существует, интенционально заключено. Его собственная действительная и возможная (потенциальная) жизнь есть то, в чём это само и всё вообще трансцендентально сущее сознаётся и в особенности познаётся. 2) То трансцендентальное, которое, возможно, в ego приходит к опыту и на основе опыта к значимости, но что оно само не есть, что ему «трансцендентно». В какой мере действительно подобная трансценденция может быть испытываема трансцендентально в ego и испытывается, и тогда необходимо как другое трансцендентальное ego и открытая совокупность таких ego как «монад», — это заранее не установлено.

Сейчас речь идёт только о формальном различии, предуказанном нами как мыслимое. Очевидно заранее лишь то, что если вообще после эпохэ Я эпохэ как Я опытной жизни (а именно трансцендентальной, то есть именно полагаемой после и в эпохэ) остаётся, мы необходимо приходим к этому формальному разделению.

В начале я ещё ничего не знаю о «конкретном ego» или моей монаде (в отличие от других) как о связном бесконечно открытом поле опыта, как о поле доступа к «миру» абсолютного бытия. Сначала кажется: конечно, я могу быть уверен, что могу распространить воздержание от всех предданностей, предрассудков, предзначимостей также на значимый для меня мир опыта, который включает меня самого, этого человека среди других.

Однако это эпохэ всё же ставит меня в затруднение. Как я могу сказать: «я воздерживаюсь от всякой значимости, существующей для меня, я воздерживаюсь от веры в отношении

бытия мира вообще и меня самого, этого человека», — если всё же в высказывании «я воздерживаюсь» заключено Я как так воздерживающееся? «Я» ведь означает «я, этот человек». Я наталкиваюсь на аподиктичность высказывания «я есмь», и теперь должен быть поставлен вопрос, в какой мере это не противоречит той универсальности эпохэ, которая включает меня, или в какой мере я, осуществляя её со смыслом универсальности, могу удостовериться в том, что могу удерживать себя как человека (как в ней заключённого) вне значимости (как простой «феномен»), поскольку я же, то же самое Я, как осуществляющее эпохэ, должен аподиктически полагать в значимость. Совместимо ли это, — тогда я после эпохэ был бы не Я (естественно-мирского) «самоопыта», в нём постоянно предданное, также не компонента, не определение содержания этой предданности, и всё же был бы заранее уже при этом, и при всём мирском при этом как то Я, для которого существует предданность.

Но это в начале неясные речи. Однако столько я могу сказать: мировая эпохэ как общее положение воздержания, воздержание от «положения» бытия мира, в начале есть очевидная возможность в следующем смысле: я делаю соображение, что я в моей бодрствующей жизни непрерывно испытываю пространственно-мирское, имею наглядно в восприятии и в этом опыте постоянно (= хабитуально) имею универсальный пространственно-временной горизонт мира, то есть имею предданным для меня сущее, значимое для меня как сущее универсум «пространственно-временной мир». Это даёт мне это универсальное «положение» — мир, непрестанно для меня сущий. И это общее положение (Generalthesis) как универсальную непрерывно продолжающуюся достоверность бытия, каковой я в моей жизни непрестанно имел и буду иметь, как я уверен, как сохраняющуюся сквозь моё жизненное время единую универсальную достоверность, я подвергаю эпохэ. Это я могу без дальнейшего — в той форме, которая вырастает в весьма неопределённом обзоре предданного мне бытия мира. Но тем самым я доказал возможность безусловно универсального эпохэ (и редукции к Я), возможность в смысле действительной представимости моей безусловно универсальной жизни как постоянно осуществляющей это эпохэ? Я к тому же притязаю на то, что могу испытывать и судить и во всяком случае могу начать с «я воздерживаюсь...», «я есмь». Я перехожу из моего бытия и жизни в естественной предданности и обладании значимостью в бытие и жизнь в универсальном эпохэ. Возможно ли это? Конечно, эпохэ и полагающая жизнь в эпохэ как эпохэ в отношении обще-неопределённого, неэксплицированного положения возможна; но возможна ли она ещё, если я её одновременно явно осуществляю как тотальную, то есть распространённую на все мировые единичности и последовательно сохраняемую? Это всё же слишком быстро и весьма мало убедительно.

1. Generalthesis, предполагая явную (логически-универсальную) конституцию мира как «универсума»; 2) обеспечена ли эта возможность в акте конструкции тотальности, а также и эпохэ как универсальная; 3) затем вопрос: что остаётся испытуемым, мыслимым и т.д.

<b)> В особенности к Пятой медитации. Ход от феноменологической редукции

После эпохэ взгляд обращается сначала на «трансцендентальный феномен мир» или на трансцендентально конкретное переживание сознания мира, Я которого теперь есть трансцендентальное Я, а именно находящееся в феноменологической редукции, осуществляющее феноменологические акции (занимающееся феноменологией). Сначала феноменологический опыт в теоретической цели и на этой почве — описание с принадлежащими к нему актами образования понятий и суждений.

«Редукция к трансцендентальной субъективности» — это окажется двусмысленным. Полагаемая в эпохэ субъективность должна быть понята как «моя монадически собственная», монадически собственная субъективность феноменологизирующего Я, и как трансцендентальная интерсубъективность, раскрывающаяся в этой [субъективности].

Если под субъективностью понимать примордиально конкретное Я, полюс Я как полюс его действительных и возможных актов и конкретно единый с ними, тем самым как полюс его

переживания и неотделимого от этого переживания, то мы имеем в качестве параллельного понятия понятие конкретной интерсубъективности как совокупности примордиально конкретных Я, жизнь которых, с одной стороны, распределена по отдельным конкретным Я, а с другой — «связана», поскольку интенциональность каждой конкретной жизни Я несёт в себе интенциональные опосредованности, и такие, которые простираются не только в ширь конкретной жизни Я и дают ей единство, единство монадически имманентной presenции и имманентной монадической временности, но также конституируют трансцендирующее единство интерсубъективной presenции и интермонадически-всемонадической временности. «Мы» можем поэтому также сказать: фундаментальное различие, которое здесь играет роль между примордиальностью и интерсубъективностью, находится внутри полагаемого для меня в трансцендентальном эпохэ и удостоверяемого в последовательном опыте: между 1) изначально первой универсальной темпорализацией, через которую конституировано конкретное единство (целостность) «моя монада», 2) фундированной темпорализацией, через которую конституирована соприсутствие, со-присутствие другой и вообще других монад и со-временность их монадических (и для них примордиальных) времён с моим общим временем; в дальнейшем — взаимная со-временность значимых для меня монад как монад, для которых моё [время] само в свою очередь современно (в более широком смысле сосуществует). «Мы» имеем тем самым «трансцендентально-объективно» мир монад, в единой форме времени, «в» котором все монады суть, каждая из которых имеет своё время, встраивающееся во всевремя. Каждая монада имеет свою текущую presenцию, в которой имплицитно сокрыта вся интенциональность её прошлого и будущего. Конечно, presenция как единство, и как единство в течении, — единство некоего пра-ассоциации и её собственных интенциональных опосредованностей — непрерывно едина. На основе непрерывного объединения конституированы также дискретные объединения (дальние ассоциации). Каждая монада имеет внутри своего исполненного примордиального времени также переживания вчувствования, сквозь которые идёт конституция со-временностей, чужих монад.

<c)> К Пятой медитации

Я должен различать: теперь трансцендентально-феноменологизирующую субъективность (как действительное ego — монаду) и трансцендентальную субъективность вообще; эта последняя оказывается трансцендентальной интерсубъективностью, которая охватывает в себе трансцендентально феноменологизирующую.

Далее, теперь трансцендентально феноменологизирующая субъективность ego познаёт себя саму в отношении своего прошлого, в котором она не была трансцендентально феноменологизирующей, но всё же была трансцендентальной субъективностью, и она познаёт также в своём трансцендентальном опыте чужого других ego как не феноменологизирующих (возможно, но также иногда и как таковых), но как трансцендентальных ego.

К трансцендентальному ego принадлежит универсальный трансцендентальный опыт как его испытывающая жизнь, и этот опыт есть, с одной стороны, трансцендентальный самоопыт, в котором я как живущее в редукции трансцендентальное ego испытываю и познаю себя самого и мою интенциональную жизнь и интенциональное в ней как таковое; в нём — как не имманентно временное, но по отношению к нему идеальное единство — мир чисто как мир моего примордиального опыта. С другой стороны, он есть трансцендентальный опыт чужого и через него — трансцендентальный опыт мира как объективного.

Какой смысл имеет говорить о трансцендентальном опыте мира? Это означало бы ведь: в установке эпохэ сделать темой осуществляющую универсальный опыт мира и знание мира и мировую жизнь вообще субъективность, ту, в которой всякое мирское бытие имеет смысл бытия, и в ней — как в ней конститутивно со-заключённое — сделать со-темой конститутивно подразумеваемый и удостоверенный, а затем долженствующий быть удостоверенным в этой универсальной жизни мир. Но это ведь не что иное, как мир жизни, в ней то правильно, то

ложно, то мифологически, то научно позитивно подразумеваемый и значимый мир, только именно как таковой, то есть увиденный трансцендентальным зрителем, и увиденный как конститутивное единство трансцендентальной монадической субъективности. «Другого» мы не имеем и никто не может иметь; другое не имело бы смысла. Эпохэ открывает вообще трансцендентальный опыт в его открытой бесконечности, открывает трансцендентальное всё абсолютного, трансцендентальное всё-монад с всем в нём трансцендентально конституированным.

Всё это при соответствующем направлении опыта трансцендентально испытано или испытуемо; и так — мир как трансцендентально конституированный. Он есть мир естественной установки для естественно настроенного Я (и «Мы»); но естественная установка и естественно настроенная субъективность вообще вместе с их миром заключены в трансцендентальном универсальном опыте, в его универсальном горизонте, и в нём трансцендентальный взгляд может направляться на естественно мирское и мир вообще естественной установки, и так она сама — та же самая, о которой мы каждый раз говорили, — становится темой трансцендентального опыта и теперь становится понятной в своём полном и абсолютном смысле бытия как трансцендентальное достижение трансцендентальной интерсубъективности, и от неё самой неотделимо — именно как в ней самой осуществлённое и в ней остающееся достижение, а именно как в ней образующаяся и в ступенях относительности непрерывно подтверждающаяся идея как коррелят презумптивной и всё же значимой, в своём способе очевидной бесконечности предуказаний в всё новых относительных подтверждениях.

Это даёт двойной смысл: 1) мир в естественной установке как мир, в котором я и каждый, возможно, живёт в анонимности трансцендентального; возможно, во всём человечестве никто никогда не осуществил эпохэ. 2) Человечество трансцендентально пробудилось, достигло трансцендентального самопознания и тем самым трансцендентально сделало темой своё собственное бытие в естественности и мир в этой естественности.

<d)> Рефлексия к Пятой медитации

«Конкретное» Я (монада, конституированная через примордиальность) и конкретная (во втором смысле конкретная) интерсубъективность как «связанное» многообразие конкретных Я, связанных тем, что в моём сознании Я, в моей интенциональной жизни сознаются другие Я с их жизнью, и сознаются в со-значимости и удостоверены как в их сознательной жизни относящиеся ко мне и моей жизни, то есть в свою очередь «связанные» со мной. В этом интенциональном взаимопроникновении для меня становится доступным осознаваемое «Другими», моё сознание интенционально отнесено к чужому и через него — к осознаваемому в нём, и наоборот, причём и это обращение, это отнесённое ко мне и моему осознаваемому обладание-сознанием «Другого» мне сознаётся, так что моё сознание по кругу через раскрывающееся в нём чужое возвращается к себе самому, и так, возможно, сознание каждого, как я и каждый может познать.

Трансцендентальная интерсубъективность есть значимая для меня; моя трансцендентальная жизнь слоиста; основной слой есть первая «конкреция», «связная» жизнь в «непосредственной» интенциональности, слой примордиальности. Но что здесь значит непосредственность и что опосредованность? Сначала мы имеем понятие: опосредованность интенциональной импликации — сознание о чём-то как сознание, которое идёт к чему-то и через сознание о чём-то, что может итерироваться. Но это имеет силу уже для воспоминания, для всякого «воспроизведения». Что есть основной характер интенциональной опосредованности высшего ранга, которая превосходит примордиальность? Итак, что отличает вчувствование? Как может монадически конкретное настоящее полагать конкретное со-присутствие других монад? Как может примордиальность полагать вторую? Всё зависит от понятия примордиальности и от понятия, раскрывающегося в ней «чужого», от опосредованности сознания о чужом как опосредованности, которая не есть ни только символическая индикация, ни только воспроизведение, которое ведь может быть воспроизведением своего собственного.

Что из этого может играть свою роль уже в начале?

ПРИЛОЖЕНИЕ III. <ДВОЙНАЯ ТЕМАТИКА ПОСЛЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЭПОХЭ> <вероятно, 1934>

Не есть ли это двойная тематика, которая сначала начинается «наивно» как постижение и истолкование трансцендентального ego, каким оно предлагает себя в начале после введения трансцендентального эпохэ, а затем становится двусмысленной в фундировании: исследование требует 1) с одной стороны, конституции мира монад через со-полагание alter ego и их примордиальностей, 2) с другой стороны, рефлексии о феноменологизирующем Я и его деятельности.

1. Я как мир и я как человеческое Я, обладающее значимостью, уже имею со-субъектов, со-людей, в значимости в открытой бесконечности. Через редукцию выясняется, что я, трансцендентально редуктивно преобразованное Я, в постоянном осуществлении имею жизнь значимости, в которой для меня значимы другие трансцендентальные субъекты. Редукция мира к феномену мира даёт в отношении моей редукции моего человеческого Я — ego, которое как пра-монадальное ego имеет в значимости, полагает в значимость свои alter ego в открытой бесконечности. Что «Другие» как трансцендентальные должны быть впервые положены после того, как я осуществил полагание ego, само собой разумеется. Полагание ego ведёт далее таким образом, что я сначала осуществляю многообразные акты и притязаю на них как на трансцендентально мои, начиная с полагания феномена мира и всего того, что составляет его истолкование в возникновении эпохэ и т.д. Эти полагания также уже позднее по отношению к первому пустому полаганию: ego. Теперь я описываю примордиальность — всю интенциональность, которая свойственна мне, Я, как ту, которую я актуально или потенциально осуществляю, я, её тождественный полюс; она есть как моя жизнь и то, что в ней исключительно приобретено.

К этому следует заметить: я в естественной мирности имею сознание мира и самосознание со смыслом — самому быть в мире. «Направлен» я лишь иногда на себя, в рефлексивно-активном самовосприятии. Но не лежит ли в сущности каждого рефлексивного акта то, что он предполагает прямой как предшествующий, затем равным образом рефлексивный второй ступени — рефлексивный первой ступени и т.д.?

И к этому далее относится: каждый акт предполагает аффектацию; то, на что он направляется, уже в поле сознания, не охвачено: фоново-наглядное или ненаглядное. Наглядное не нуждается в том, чтобы быть воспринятым, — но как вспомянутое оно ведёт назад к восприятию, прежнему восприятию; как не вспомянутое, но наглядное, оно опосредованно ведёт к восприятию; ненаглядное — также <ведёт> снова иным способом к восприятию, соответственно как воспоминание.

Далее, все фоновые акты предполагают ранее соответствующие прямые акты как превращённые в фон. Все рефлексивные акты становятся приобретением; рефлексивное сознание должно быть уже приобретено.

Всё это — грубая речь: пути сведения как развёртывание генезиса. Я возвращаюсь к Я, которое ещё не осуществило никакой рефлексии, ещё не имело самосознания как акта, но также как фона имеет самосознание, к пра-аффектации и пра-гиле как аффицирующему и т.д.

Если я произвожу абстракцию от «Других» и от всего, что через них получает смысл, то я обретаю примордиальное поле. Отключены все простирающиеся за него способности. Но могу ли я иметь самосознание из саморефлексии как «Я без «Других»»?

B(II). Опыт чужого между презентацией и аппрезентацией: конституция интерсубъективного мира и границы нормальности.

1. Общая архитектура.

Корпус B (II) — тексты из контекста подготовки «Систематического труда» (лето 1930 — начало весны 1931) — organized вокруг проблемы опыта чужого, но с существенным смещением акцента по сравнению с корпусом I. Если в первом корпусе доминировала конститутивная теория вчувствования и бытийная зависимость, то здесь на первый план выходят: (а) различение наглядной и ненаглядной формы исполнения восприятия чужого, (б) ступенчатость опыта духовного, (в) методическая рефлексия о примордиальной редукции и презентации/аппрезентации, (г) проблема нормальности и участия аномальных субъектов в конституции мира.

Архитектура корпуса трёхслойна.

Первый слой (Nr. 6 и Приложение IV) — анализ восприятия чужого как двухступенчатого исполнения. Вводится различие между пустой индикацией (ненаглядным со-означением психического) и исполняющей аппрезентацией (наглядным воспроизведением чужого субъективного). В Приложении IV этот анализ распространяется на опыт духовного вообще и служит фундаментом критики бихевиоризма.

Второй слой (Nr. 7, Nr. 8, Приложение V, Nr. 9, Приложение VI) — методическая рефлексия о примордиальной редукции и трансцендентальной проблеме «Других». Здесь уточняется различие презентации и аппрезентации, вводится понятие примордиального феномена мира как основного слоя трансцендентального феномена мира, ставится вопрос о том, как для меня существуют трансцендентальные «Другие», и различается психологическое и трансцендентальное вчувствование.

Третий слой (Nr. 10) — проблема нормальности и аномальности в конституции мира. Ставится вопрос о том, какую роль играют различные типы психических существ для конституции предданного мира, и в каком смысле аномальные субъекты со-конституируют мир.

Общая архитектура, таким образом, подчинена движению от дескриптивного анализа ступеней опыта чужого через методическую рефлексию о редукции к проблеме нормальности как условия конституции объективного мира.

2. Ключевые аргументы (реконструкция).

2.1. Аргумент от двухступенчатости восприятия чужого. Восприятие чужого имеет две формы исполнения, которые одновременно суть ступени исполнения. Первая — пустая индикация: психическое со-означено в телесном выражении, но не приведено к наглядности. Вторая — исполняющая аппрезентация: чужое субъективное приводится к наглядному воспроизведению, аналогичному вспоминанию. Обе ступени суть опыт, но вторая есть совершеннейшее самодавание. Этот аргумент обосновывает, почему восприятие чужого не является ни умозаключением, ни простой проекцией.

2.2. Аргумент от аналогии с языковыми выражениями. Понимание телесного выражения как выражения душевного аналогично пониманию слов как значимых выражений. В обоих случаях имеет место апперцепция, в которой чувственное «схватывается как» выражение. Это не умозаключение, а аналогизирующий перенос, основанный на изначальной апперцепции собственной жизни. Аргумент служит для прояснения специфики аппрезентации чужого.

2.3. Аргумент от примордиального феномена мира. В трансцендентальном феномене мира можно произвести разрез, отделяющий основной слой примордиально испытуемого от слоя, испытуемого только через вчувствование. Примордиальный феномен мира есть мир, чисто как мой мир опыта, до конституции объективного мира. Этот аргумент обосновывает методическое первенство примордиальной редукции и её отличие от солипсистической.

2.4. Аргумент от различия презентации и аппрезентации. Каждое опредмечивание-в-настоящем (презентация) возможно лишь при со-опредмечивании-в-настоящем (аппрезентации). Различение сначала относительно, затем абсолютно. Примордиальная редукция полагает в значимость только те аппрезентации, которые могли бы стать моими собственными презентациями. Чужие люди принадлежат к миру восприятия, но не к примордиальной сфере. Этот аргумент уточняет понятие примордиальности.

2.5. Аргумент от трансцендентальной предшествующей роли «Других». Если мир для меня имеет интерсубъективный смысл, то «Другие» как со-носители смысла должны трансцендентально предшествовать бытию мира. Я трансцендентально первый, но моё бытие для меня предполагает «Других» как трансцендентальных со-субъектов. Этот аргумент обосновывает необходимость перехода от эгологической феноменологии к трансцендентальной интерсубъективности.

2.6. Аргумент от различия психологического и трансцендентального вчувствования. Психологическое вчувствование — понимание чужого тела как выражения чужой души — держится в предданности мира. Трансцендентальное вчувствование — аппрезентация чужой трансцендентальной примордиальности — есть структура конституции, через которую предданность мира и личностное бытие в мире вообще становятся возможными. Это различие обосновывает несводимость трансцендентальной проблемы к психологической.

2.7. Аргумент от нормальности как предпосылки конституции. В обосновывающем ходе к конститутивному строению предданного мира я принимаю «Других» в нормальности. Аномальные субъекты принадлежат к предданному миру, но их участие в конституции мира требует особого прояснения. Нормальность есть предпосылка конституции объективного мира, но аномалии суть реальные возможности и, возможно, необходимости. Этот аргумент ставит проблему границ нормативности в конституции.

3. Архитектурные напряжения.

3.1. Напряжение между ненаглядной индикацией и исполняющей аппрезентацией. Ненаглядное понимание предшествует наглядному воспроизведению и функционирует в опыте. Но как возможно, что пустая индикация есть опыт, если она не приводит к самодаванию? Текст удерживает это напряжение через различие «опыта в широком смысле» и «совершеннейшего самодавания», но не снимает его полностью.

3.2. Напряжение между примордиальной редукцией и интерсубъективной конституцией. Примордиальная редукция выделяет слой оригинально испытанного, но этот слой сам конституируется в интерсубъективном мире. Как согласовать методическое первенство примордиального с генетическим первенством интерсубъективного? Текст признаёт, что примордиальный слой становится самопредставлением мирского лишь при введении обоснованной значимости, но не разрешает напряжение окончательно.

3.3. Напряжение между эгологической феноменологией и трансцендентальной интерсубъективностью. Эгологическая феноменология сознательно «солипсистична», но оказывается фундаментальной областью феноменологии вообще. Как возможен переход от эгологии к трансцендентальной общности, если «Другие» суть мои конститутивные образования? Текст намечает путь через трансцендентальное вчувствование, но оставляет открытым вопрос о статусе трансцендентальных «Других».

3.4. Напряжение между нормальностью как предпосылкой и фактичностью аномалий. Нормальность есть условие конституции объективного мира, но аномальные субъекты принадлежат к предданному миру и, возможно, со-конституируют его. Как согласовать примат нормальности с участием аномальных в конституции? Текст ставит этот вопрос, но не даёт окончательного решения.

3.5. Напряжение между психологическим и трансцендентальным вчувствованием. Психологическое вчувствование держится в предданности мира, трансцендентальное — конституирует саму предданность. Но как возможно трансцендентальное вчувствование, если оно само есть акт в мире? Текст различает эти уровни, но их соотношение остаётся проблематичным.

3.6. Напряжение между опытом духовного и его научным описанием. Дескриптивная наука должна основываться на полной наглядности, но совершенная наглядность невозможна. Как возможна научная дескрипция духовного, если она предполагает неисчерпающую конечность? Текст признаёт эту проблему и намечает критику бихевиоризма, но не даёт систематического решения.

4. Итоговая аргументативная линия.

Шаг 1. Постановка проблемы. Восприятие чужого не есть ни умозаключение, ни проекция, но и не прямое восприятие чужой душевной жизни. Как возможен опыт чужого, и в каком смысле он есть восприятие?

Шаг 2. Дескриптивный анализ ступеней. Восприятие чужого имеет две формы исполнения: пустую индикацию и исполняющую аппрезентацию. Первая предшествует второй и функционирует в опыте. Вторая есть совершеннейшее самодавание, аналогичное вспоминанию. Обе суть опыт, но в разном смысле.

Шаг 3. Методическая рефлексия. Примордиальная редукция выделяет основной слой трансцендентального феномена мира — примордиально испытуемое. Различие презентации и аппрезентации уточняет понятие примордиальности. Примордиальный феномен мира есть мир, чисто как мой мир опыта, до конституции объективного мира.

Шаг 4. Трансцендентальная проблема «Других». Если мир для меня имеет интерсубъективный смысл, «Другие» должны трансцендентально предшествовать бытию мира. Я трансцендентально первый, но моё бытие для меня предполагает «Других» как трансцендентальных со-субъектов. От эгологической феноменологии необходим переход к трансцендентальной интерсубъективности.

Шаг 5. Различие психологического и трансцендентального вчувствования. Психологическое вчувствование держится в предданности мира; трансцендентальное конституирует саму предданность. Это различие обосновывает несводимость трансцендентальной проблемы к психологической и необходимость трансцендентальной теории вчувствования.

Шаг 6. Проблема нормальности. В конституции предданного мира я принимаю «Других» в нормальности. Аномальные субъекты принадлежат к миру, но их участие в конституции требует прояснения. Нормальность есть предпосылка конституции объективного мира, но аномалии суть реальные возможности.

Шаг 7. Критика бихевиоризма. Бихевиоризм держится за символически пустую выразительность и не создаёт систематического созерцания духовности. Дескриптивная наука о человеке должна основываться на наглядном исполнении опыта духовного, а не на голой индикации поведения.

Шаг 8. Итог. Опыт чужого есть двухступенчатый процесс, в котором пустая индикация и исполняющая аппрезентация взаимно переплетены. Примордиальная редукция выделяет слой оригинально испытанного, но этот слой конституируется в интерсубъективном мире. Трансцендентальная проблема «Других» ведёт от эгологии к интерсубъективности. Нормальность есть предпосылка конституции, но аномалии ставят вопрос о границах этой предпосылки. Остающиеся напряжения — между индикацией и аппрезентацией, между примордиальным и интерсубъективным, между нормальностью и аномалией — суть выражение радикальности самой проблемы, а не дефекты аргументации.

II. ТЕКСТЫ ИЗ КОНТЕКСТА ПОДГОТОВКИ «СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ТРУДА» ЛЕТО 1930 — НАЧАЛО ВЕСНЫ 1931

Nr. 6. К УЧЕНИЮ ОБ ОПЫТЕ ЧУЖОГО. <НАГЛЯДНАЯ И НЕНАГЛЯДНАЯ ФОРМА ИСПОЛНЕНИЯ ВОСПРИЯТИЯ ЧУЖОГО> (август 1930)

Человек в мире, я сам как человек в мире: это дано в естественно-нормальном опыте мира и подтверждается. Как человек внутри постоянно испытываемого мира дан как объект опыта среди других? Я, испытывающий этого человека М, имею моё поле восприятия — опыт мира в форме опыта мира как представляющего себя мне в этом настоящем восприятия для меня самого, представляющего со смыслом «объективный пространственно-временной универсум реальностей», из которых в этом поле непосредственно даны в восприятии те и эти «вещи» и связи вещей, среди них М.

Каждое реальное, которое я воспринимаю, я испытываю с предметным смыслом, из которого лишь одна сторона представлена в собственном восприятии. В изменении восприятия всё новые стороны приходят к действительному самопредставлению; в продвижении я, следовательно, узнаю предмет всё лучше, соответственно возвращаюсь к ранее уже ставшему известным. При этом идентифицированно-тождественным остаётся «всеобщее» этого предметного смысла, испытанное индивидуальное как таковое — как то, что становится известным и всё точнее определяется. По самому всеобщему это вот известно мне именно тем, что я воспринимаю его с предметным смыслом, например, камень или организм и т.д., и притом как этот камень и т.д. По всеобщему я знаю, как оно будет себя вести, как оно должно выглядеть, какие слои признаков оно должно обнаруживать, какие изменения оно примет или может принять. Этот М <по> своему телесному бытию имеет в этом свой предметный смысл, но лишь заключённый в предметном смысле «человеческая плоть» и «человек вообще». Как я испытываю, как я воспринимаю этого М в отношении его специфической человечности?

Я испытываю, например, его телесную часть «руку» как орган руку, как то, что М «употребляет» для ощупывания, для хватания, для толкания; равным образом его «глаз» как орган, как то, чем он видит, что он может так и так двигать, благодаря чему вещи, которые затронуты той или иной из проводимых из его глаза линии направления, «приходят ему на глаза». Я испытываю в этом роде человека как господствующего в своей плоти и подобным образом при прикосновении и т.д. извне ощущающего и испытывающего касающиеся вещи и отсюда далее и всегда новое, что принадлежит к его предметному смысл опыта М и что выходит за пределы прочего телесного бытия и телесных свойств.

Я спрашиваю теперь: как далеко простирается «собственное» восприятие в отношении всего этого, что делает человека сверх телесного в специфическом смысле человеком, тем, кто в этом теле «психически» господствует и в отношении него имеет многообразную «способность», кто в нём имеет свой орган психического действия и психического страдания, соответственно в нём имеет многообразные и всё же психически объединённые органы особого действия и страдания, действия на окружающие его вещи, реальности, а также на себя самого как вещь мира, соответственно аффицирования, страдания от них, причём эти окружающие

<вещи>, поскольку они непосредственно «воспринимаемо» затронуты им, именно для этого человека лежат в его соответствующем поле восприятия, прежде всего — собственное тело само, которое непосредственнейшим образом затронуто, благодаря чему опосредованы внешние отношения действия и страдания. Речь идёт, следовательно, здесь сначала о «психофизическом», о поведении действия и страдания М по отношению к его окружающей среде как психически осознаваемой им самим. Я, психологически, антропологически испытывающий и исследующий, испытываю М как испытывающего окружающую среду, как сознающего окружающую среду в прочих способах, как испытывающего её, в то время как он в своей плоти определённым образом аффицируется и в ней активно действует, причём его соответствующий опосредующий орган определённым образом находится в пространственном положении к соответствующим объектам и т.д.

Как я испытываю теперь это психофизическое М, и притом то, что при этом испытано сверх физического, которое я со своей стороны непосредственно, в оригинальной телесной живости, воспринимаю? Воспринимая человека там и шаг за шагом воспринимая в особенности, я нахожу в отношении тела то, что к нему относится, единично действительно и собственно воспринимаемо в особых восприятиях, также и моментально невидимые стороны. Как обстоит дело с «психическим» и, соответственно, «психофизическим»? Человек в своей испытываемой мной телесной позиции видит дом, который вижу и я, с другой стороны, чем я, — для меня теперь невидимой. Я говорю это, потому что я это «вижу». Но что попадает в моё собственное восприятие, когда я так высказываюсь? Ведь не видение «Другого» и видение другой стороны, соответственно того дома в способе данности как дома с той стороны, которая всё же подразумевается для М, тогда как я воспринимаю тот же дом как дом с другой стороны. И если я не имею собственного восприятия, имею ли я тогда наглядное воспроизведение? Воспринимая, я вижу человека М, и, видя его, я «понимаю» как составную часть этого восприятия его направленность на ту другую сторону, его психическое всматривание и т.д. Я вижу не только его тело, но я испытываю при этом его телесность, его позу, положение его глаз, мимику лица и т.д.; я испытываю телесное выражение как выражение душевного, я испытываю телесное как значимое и в его психическом значении.

Это так же, как в речи слышимые звуки слов понимаются в их смысле, а затем и написанное — не только как визуальные знаки и т.д. Это понимание, как сказано, здесь не только придаток моего восприятия тела М, но моё восприятие М: пока «восприятие» сохраняет нормальный смысл, я должен здесь говорить о восприятии. Предмет, какое-либо реальное, называется воспринятым, если я сознаю его «непосредственно» с очевидностью, как самоприсутствующее, в оригинале передо мной, мне данное. Я воспринимаю людей, я не могу их вымыслить как непосредственно испытанных, как сознаваемых мной в их собственно собственном присутствии, как если бы я испытывал их так, как они страдают и живут. Но теперь я замечаю, что «душевная жизнь» «Другого», что вообще то, что делает его для меня человеком, а не простым телом, дано лишь «в смысловом отношении» — «лишь в смысловом отношении», то есть отнюдь не «собственно» воспринято. Ничто из психического — ни психическое в целом, чужая личность, личная жизнь в каких-либо единичных образованиях, какое-либо страдание и действие, какое-либо пассивное имение-являющимся — ничто из этого не воспринято в особенности. Можно ли психическое «действительно» воспринимать? Конечно, я говорю — да. Только никогда — «Другого», но лишь моё собственное.

Но ещё больше. Чужое психическое я ведь могу сделать себе наглядным, хотя и не воспринимаемо, но в форме наглядного воспроизведения. Я могу это, но я не должен, и обычно я этого также не делаю. Да, легко усмотреть, что ненаглядно-значимое понимание во всяком случае предшествует деланию наглядно-ясным уже подразумеваемого и функционирующего в восприятии чужого значения. Это имеет силу для всякой аппрезентации.

В воспринимающем понимании «Других» мы имеем оригинальное восприятие, и в оригинальности последовательно подтверждающееся в отношении чужой плоти в её различных натуральных особенностях, которые сами выступают по сторонам (хотя в их самобытии для меня, а не в «объективном смысле»). И в ходе этого пра-оригинального восприятия, действительно подтверждающегося через оригинальное исполнение, вплетены «схватывания», «значения». Они в продвижении «восприятия» «Другого» имеют свой собственный стиль совпадения и несовпадения, то есть в первом случае они продолжаются как исполнения, а именно для действительного наличествования психического, которое они «означают», но которое всё же не приходит само к оригинальному, к собственному восприятию. Это, конечно, нуждается в разъяснении.

Даже когда восприятие вещи продвигается в модусе единообразия, подтверждается не только «значение», относящееся к особому наступающему моменту стороны, с его вступлением, но и бытие постоянно воспринимаемой вещи самой во всех её, в бесконечность всё же лишь предозначенных, сторонах. Так, в постоянном изменении общего горизонта и всех лежащих в нём полаганий лежит процесс исполнения; эти полагания сами протекают исполненно, а именно тем, что собственное исполнение (которое, в свою очередь, ещё имеет компоненты пустой интенции) в своих ограниченных составах протекает стилесообразно. В этом укоренено исполнение горизонта. Собственное исполнение есть одновременно исполнение всего восприятия в его общем значении. Оно не изолировано.

При восприятии чужого восприятие тела не изолировано, но есть лишь абстрактивно выделяемый слой всего восприятия чужого. Оно непрерывно значимо в способе выражения: исполнение происходит так, что теперь выражающее, тем самым приводя к полаганию психическое, именно тем самым требует нового выражения, то есть в телесном — новой структуры явления как теперь значимой; и если в телесном теперь для меня оригинально вступает нечто, что не соответствует этому требованию, то полагание снято. Оба слоя, следовательно, входят друг в друга, или первая аппрезентация, телесная, постоянно аппрезентирует психическое, а эта, обратно направленная, постоянно аппрезентирует телесное.

Но теперь вопрос: может ли дело оставаться при этом роде исполнения, который мы в психическом слое мыслили как пустую индикацию (пустую аппрезентацию)? Как далеко может простираться пустое понимание «Другого» как пустое презентирующее полагание «на основе» восприятия телесной плоти? Не требует ли всякое «действительно» испытывающее восприятие чужого наглядного воспроизведения («вчувствующегося», вживающегося)? Не подобно ли это вспоминающему восприятию? Я говорю, например,: я вижу (через годы) город снова, это ещё старые улицы, там и здесь я вижу новые дома, вижу, что церковь заново отреставрирована и т.д. Я воспринимаю — теперешнее настоящее, эти улицы и т.д. я испытываю как частью неизменные, частью изменённые; вновь узнанное отсылает к ранее виденному в остальном вновь узнанном контексте, но есть «иное». Там также проходят мотивации от восприятия в воспоминание и от этого обратно в восприятие. Но я не осуществляю действительно наглядного вспоминания, я остаюсь в ненаглядном. В благоприятном случае прорываются моментальные созерцания, фрагменты.

Две формы исполнения восприятия чужого, которые одновременно суть ступени исполнения

Во всяком случае мы должны будем сказать: восприятие чужого имеет две формы исполнения, которые одновременно суть ступени исполнения. В первой созерцание отсутствует, во второй оно присоединяется к пустому, подтверждающемуся в ходе пониманию. Следует доказать, что это своеобразное воспроизведение действительно приводит «Другого» как «Другого» к изначальнейшей, к воспринимаемой данности, подобно тому как вспоминание приводит моё прошлое как созерцание в «снова» к данности.

При этом следует обратить внимание на наслоение в восприятии чужого, а именно восприятии другого Я и его психической жизни, и сначала изучить его: натуральное ядро, его телесное тело, имеет первый слой значения под титулом «плоть как орган» и тем самым первое психическое — именно «организующее», одушевляющее части плоти как органы Я. Этот слой теперь фундирующий для полного психического субъекта. Это Я, которое имеет свою окружающую среду, соответственно знает себя отнесённым к одной, к этому миру, в определённых соответствующих способах явления, которое относится к ней как личное Я окружающе и давно уже относилось, которое как таковое имеет свои убеждения, свои привычки, свои цели, свои средства, которое от прошлого имеет свои приобретения и может каждый раз и часто к ним возвращаться и т.д.

Сначала я понимаю плоть как плоть и эту вместе с полем восприятия, в котором «Другой» телесно есть, и которое ориентировано вокруг него. Это я понимаю от себя и моего поля восприятия, в котором та плоть там имеет значение аналога моей плоти, как если бы я стоял там и т.д.

На этом затем строится смысл высшей ступени, то есть ещё неопределённый смысл Я (сверх определённого нижнего слоя) теперь определяя ближе. Очевидно, что в этом высшем слое предозначения часто нуждаются в «действительном» удостоверении. Но это должно быть изучено точнее.

Дополняющие изложения

[К восприятию реального такого, как человек, животное, принадлежит как существенная компонента со-означение психического, но не наглядное воспроизведение его. Но что это, точнее, за «со-означение»? Это должно быть со-присутствие (аппрезентация), благодаря которому психическое ведь вместе с телесным само здесь. Аппрезентация в слое опыта вещей в отношении обратной стороны. Но там продвижение опыта как продолжающееся подтверждение, исполнение воспринимающего мнения, исполнение через особое восприятие; аппрезентированное осуществляется через презентацию, оно представляет себя как оно само. Здесь же это имеет силу только для тела, но не для его душевного. Но что это за удивительный способ подтверждения? М действительно человек; тело телесно изменяется в стиле изменения, который всегда есть многообразие выражения и единство общего выражения; каждое новое выражение совпадает с предыдущим, единство «значения» «человеческая личность» удерживается.

Сравним с языковыми выражениями. Понимая выражение, я некоторым образом имею также восприятие — восприятие слова, предложения как значимого выражения. Но это может быть обманчивое восприятие. «Уясняя», я вижу, что частичные значения действительно не образуют единства значения. Что это может означать? Единичные значения предуказывают, они имеют горизонты и должны в своём протекании иметь контексты исполнения. Как мы знаем: иное должно быть осуществлением в единстве возможного суждения, бесконфликтным объединением, тем, в чём тезисы связываются в единство одного тезиса, «способность-мыслить-себя» в смысле «способности-судить» (и так вообще способности осуществлять единство возможной позиции); и затем лишь как дальнейшее и новое — единство самодавания, делания очевидным «мнения», выражения, явного мнения: есть ли оно «истина» или «возможная истина»?

Здесь, конечно, ещё многое следует дополнить. Я «апперципирую» чувственное «как выражение». Может быть, что оно «случайно» выглядит как слово, как алгебраический знак и т.д., и я понимаю его так со значением. Различие: я постигаю эту «случайность», я тогда вживаюсь в фантазии: это тогда не действительно слово, выражение, но это так, как если бы это было слово. Слово действительно есть слово только как произнесённое, как написанное, напечатанное с намерением, чтобы оно было понято, что затем снова может принимать различные видоизменения в отношении подразумеваемого. В гербе девиз означает именно: это принадлежит к гербу этого рода, некогда учреждено как девиз и другими должно быть отнесено к этой

ситуации. Или предписание предупредительной таблички перед входом на луг, или печать на куске бумаги — это <есть> газета, следовательно, газетное «сообщение» или развлекательное объявление и т.д., или научное сообщение, учебник и т.д. Ситуация постигается, определяется или остаётся неопределённой; слова имеют «тот же смысл» для самых различных ситуаций и смысл ситуации, но всё же снова видоизменяя смысл, например, как предложение, которое я произношу как моё суждение, и «то же самое», которое произносит ««Другой»». То же предложение как девиз герба, то же в молитве, в действительном и <в> романе и т.д. Отнесение к действительным и определённым лицам или к воображаемым, или к «городу», который именно через своих функционеров издал предложение как распоряжение, и в длящейся значимости и с адресом к предположительно иногда проходящим мимо и т.д.

Тут часто пояснения имеют свою роль исполнения, но в какой мере необходимую? Я понимаю нечто сразу, я читаю газетный лист, читаю дальше — организуется единство связного значения в его расчленениях. Но вдруг я замечаю отсутствие ясности, понимание стало смутным, я читаю последние строки ещё раз. Теперь становится ясно. Я могу повторить «по желанию» и узнаю то же единство, то же единство значения в повторном понимании. Если я со-сужу, то это то же суждение, одно и то же мнение, убеждение, которое есть моё. Но, конечно, теперь может стать вопросом: истинно ли это, возможно ли это вообще? Я сначала со-судил, но затем заявляют о себе внутренние сопротивления, «это не совпадает с тем или иным прежним суждением», которое ещё моё. Какое же теперь «правильное» и т.д.?

«Мы» имеем изменение «значения» смысла, относящегося к ситуации, к смыслоопределяющей субъективности и т.д., причём слова сами в себе имеют «значение», одно и то же, которое от изменения не страдает. «Мы» имеем здесь, следовательно, двусмысленность речи о смысле или значении и тем самым также различные направления удостоверения, подтверждения.

«Мы» имеем именно различные сплетённые друг с другом, друг в друге фундированные интенциональные достижения в контексте интерсубъективности. Где бы ни функционировала я-интенциональность, мы имеем направленность-на, но также интенциональные контексты и контекстные горизонты, и сознательная жизнь есть непрестанное продвижение от интенции к исполнению в весьма различном смысле. Восприятие переходит в восприятие, но при этом предозначения, горизонты переходят друг в друга, исполняюще функционируя в своём роде; в единичном предозначение перцептивной передней стороны непрерывно переходит в перцептивное исполнение, в непрерывно новую сторону, причём в каждой фазе собственного исполнения через собственно «само» вступающее в восприятие исполняется всё восприятие, охватывающее горизонт, то есть горизонт каждой фазы также исполняется — через горизонт нового; так для поля восприятия и переходов в новые поля восприятия, частично при сохранении тех же вещей, но в непрерывно изменяющихся восприятиях. В этих переходах лишь немногое становится собственно наглядным, и всё же, как сказано, имеет место и непрерывное исполнение в переходах остающегося ненаглядным смысла, со-подразумеваемых горизонтов. Конкретно говоря, налицо постоянное совпадение в континуальности конкретной текущей presenции как текущей мировой presenции для меня. Если совпадение прорывается в форме иллюзорного, то это происходит на почве универсального совпадения, которое этой единичной несообразностью нарушено лишь в одном месте, на одной линии. Но presenция имеет ещё «значение» сверх presenции. Так — как узнавание со смыслом «ранее уже было воспринято», то есть отсылка к полю воспоминания, которое я могу актуализировать через вспоминание или через значения такого рода, как языковые значения, вообще все «значения», присоединяющиеся в пра-presenции.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV. ОПЫТ ДУХОВНОГО В МИРЕ, ПРЕЖДЕ ВСЕГО ДУШЕВНОГО. ВЧУВСТВОВАНИЕ КАК ВОСПРИЯТИЕ. БИХЕВИОРИЗМ <рубеж 1930/1931>

<-Содержание:> Опыт человека в его индивидуальной типике и слоях этой типики. Поведение (Behavior). Способ данности человека в голом behavior, разъяснённый как голая «индуктивная» индикация личного («восприятие» людей, понимание их в восприятии без дальнейшего в их деятельности и поведении) без действительно вчувствующей аппрезентации в чужом созерцании. Итак, разъяснение двойного способа «восприятия» «Других», а также как подтверждающего опыта: единообразие в голой индикации, но высшая обосновывающая ценность через наглядное делание высшей ступени в действительном воспроизведении.

Проблема дескриптивной науки, в особенности о человеке. Это как фундамент для критики бихевиористской психологии.

Человеческая духовность извне. Индивидуальная типика человека в её ступенях всеобщности, характеры. Нормальный человек. Типы аномальностей, индивидуальный тип душевнобольного. Индивидуальные типы нормальности — внутри рода «человек» нормальный человек — но также человек вообще.

Исследователь, учёный, в особенности психолог, как нормальный человек со способностью научного разума, как исследующий субъект, чтобы разумно описать все типы, также и тип учёного, — и притом он находит себя уже в исследовательском сообществе, осуществляющим научную совместную работу и тем самым приобретающим теорию, науку как совместный труд.

Мир, в котором мы себя находим, «внешний», пространственно-временной. «Мы» как субъекты, которые находят друг друга и наш мир «внутренне», сознательно интенционально, и их жизнь.

Во «внешнем» мире, в пространственно-временности, во всём пространственно-временных реальностей — люди. Реальный человек (животное) как тело с опространствлённой, натурализованной «духовностью», со-сущий с физической телесностью.

Натурализованный дух. Плоть со специфически плотским поведением и с обнаруживающимся в нём личным мирским поведением. Человек, испытанный извне, человек в его органической природе, человек в особенности в его соматическом и его личном поведении. Типика этого поведения, индивидуально-типическое. Индивидуально испытанный человек как этот человек в этом его поведении. Проблема этого поведения как определения человека в его индивидуальной и общей типической внешности.

Понимание поведения. Этот человек считает, произносит числа, записывает числа на доске, которая стоит перед ним. Это «видим» мы, зрители, мы, наблюдающие психологи; мы вместе с ним в той же окружающей среде, в которой мы также различно себя ведём, и эта доска также для нас доска, на которой мы можем писать и т.д. «Мы» понимаем: физическое его телесной плоти, его телесных движений, его телесной каузальности в реально-каузальном событии в отношении доски и т.д. имеет внефизическое значение. Для меня: я двигаю, я интендирую, я испытываю мою телесную плоть в определённых способах явления и так — доску, мою окружающую среду; но я направлен не на просто субъективно изменчивое явления и т.д., а в его изменении — на испытываемо-достоверную для меня вещь. Но затем, субъективно повёрнуто: я двигаю мою руку и т.д., я употребляю её как «орган». Движение как физическое движение, но одновременно направляемое мной, к чему стремлюсь, на что целюсь. Я испытываю «Дру-

гого»: физически в физическом окружении он здесь; но я направлен на него как на человека, я испытываю его употребление своих телесных органов, его целение на достижения в его окружающей среде, его действие, но также его обдумывание, его сомнение, его стремление решить сомнение и т.д. Это я понимаю, это я могу сделать себе ясно наглядным, «вживаясь» при этом в «Другого», как если бы я сам так делал, — я, который для себя действительно переживает духовное моего поведения и действительно может испытывающе рассматривать его, в оригинальном опыте и очевидности.

В наблюдении и описании людей в мире, как они там представляются извне и в их внешности, в их поведении вновь узнаются и удостоверяются как действительности (в установлении их общей типики и в конечном счёте их индивидуальной типики, где описывается индивидуальный фактический человек в его характерах), нуждаюсь ли я здесь в «созерцании», наглядной ясности «духовных значений»? В опыте людей моей окружающей среды, которые в изменчивом внешнем поведении стоят передо мной как те же самые и в этом понимаются, это поведение единично и в целом понимается в способе испытывающей апперцепции: это испытывающее обнаружение ощупывающего движения рук, видящего движения глаз и т.д. как оригинального при этом восприятия вещей, которые это лицо именно в способе непрерывно продвигающегося и многостороннего восприятия имеет перед собой как непосредственно здесь и соответственно как ближе и дальше. Далее, это испытывающее обнаружение фундированных в этом деятельностей — что это лицо берёт перо, бросает камень и т.д.; на высшей ступени — многообразно и всё же единообразно занятости окружающим сообразно единым целям, и наконец — единства самосохранения принадлежащего вместе и т.д. Эти люди при этом, возможно, снова отнесены к людям, как которых они испытывают, и которые ими так же испытываются как телесно обнаруживающиеся и т.д. Эти испытывающие обнаружения как опыты суть достоверность и как опыты друг с другом совпадающие, или аномальным образом друг с другом борющиеся, возможно, так, что обнаружение как кажущееся обнаружение вычёркивается.

Уже в голом, ненаглядном, лишь указывающем обнаружении обнаруживающееся совпадает или не совпадает, а именно в общем контексте хода обнаруживающих, лишь указывающих опытов. Это, следовательно, собственный слой опыта, который уже в себе показывает совпадение или несовпадение, в продвижении подтверждает достоверность и сохраняет её в дальнейшей значимости или снимает достоверность. Это так же, как в текуще объединяющемся опыте физической окружающей среды (в сферах, где духовное обнаружение остаётся вне игры). Например, мы идём через горы и долины; то, что мы видим, есть всегда снова видение в других способах явления; в продвижении они отсылают друг к другу и нормально продолжаются единообразно — то же самое видится. И в контексте это отсылает к новому как ожидаемому, как предозначенному, и это в общем подтверждается. Возможно, но не совпадает, и без всякой рефлексии происходит перетолкование, коррекция с вычёркиванием, и ещё до действительного восприятия. Описание природы по её знакомой типике, по наглядным родам и видам, возможно, отдельного природного объекта в его индивидуальной типике, которая всегда уже испытывается в рамках предобразованных всеобщностей как особенное, происходит на основе универсального опыта, который предполагается как долженствующий быть установленным единообразно и осуществляется как единообразный в простом ходе опытной деятельности при само собой разумеющейся коррекции — без того чтобы к этому естественному методу опыта и его действенности ставились вопросы. Следуют естественной очевидности, которая имеет место в удающемся единообразии. Равным образом для духовной сферы. Рассматривают людей, и в их духовном поведении следуют индицирующему опыту и его собственному единообразию как такому, которое через случайную коррекцию всегда снова должно быть установлено. «Понимают», и в понимающем постижении уверены в силу подтверждения через продолжающееся совпадение.

Может ли опыт лиц, личных деятельностей, действий, обдумываний и т.д. во внешности поведения оставаться совершенно без наглядного воспроизведения личных внутренностей? «Мы» имеем огромную область такого далеко идущего знакомства с через вчувствующую индикацию указываемым в изначально наглядном самопредставлении в нашей собственной жизни — нашего собственного опыта плоти с опытом о самом господстве в наших телесных органах, нашего непосредственного опыта себя «через» такое господство под титулом внешнего опыта самопредставляющихся вещей, нашей тематической занятости этими вещами, нашего их эксплицирования, нашего их «логически»-предикативного суждения, теоретизирования, нашего их действующего преобразования, практических возможностей, наших потенций в этом практическом целении, обдумывания, нашего как теоретически, так и практически сомнения, вероятностей, проблематичностей решения или стремления решить и т.д. Но также наша могущая быть занятость собой изначальнейше опытно знакома нам. В этой сфере мы имеем также природу в её изначальнейшем способе явления и именно вместе с ней — наше собственное душевное бытие как особенным образом сплетённое с нашей телесной плотью (в способе «пользования собой как органом» и оттуда фундированных способов занятости другим физическим как примордиально испытанным в наших явлениях). Здесь заранее систематически «изначально предуказаны» возможности единообразного само-человек-опыта от действительного, антиципированы в изначальной достоверности. Это даёт царство изначальнейшей, примордиальной апперцепции природы и одушевлённой от Я природы в особом смысле собственно собственной «психофизической» природы и от Я, от его собственной занятости «одухотворённой» природы. Здесь абстрагировано от «Других», от вчувствующего понимания их и от того, что они мне на основе этого вносят в мою апперцепцию мира под титулом объективного, совместного мира, мира для всех.

Апперцептивное поле примордиальности входит во вчувствование. Здесь вопрос: как вчувствующая чужая апперцепция приходит к тому, чтобы функционировать как простая ненаглядная индикация и всё же как опыт? Разве собственно вчувствующая наглядность есть первое, и лишь потом созерцание, ослабевая, теряется?

Но не есть ли всякий опыт — как опыт о предметах — «апперцепция»? Не принадлежит ли к ней необходимо область «протенции» в широчайшем смысле (как, с другой стороны, такая область «ретенции»), горизонт указанного со-присутствия, будущего и со-будущего и т.д., и притом в модусе потенциальности (которая сама ещё имеет модальные видоизменения)? Эти горизонты также функционируют в опыте, и не только тогда, когда они становятся наглядными, что они в этой функции всё же делают лишь в форме исполнения, протекающего только в определённых линиях. Делание ясным, возможное по всем прочим смысловым направлениям, есть пояснение, например, пред- или после-образование, которое, пока ход опыта протекает единообразно, не имеет никакой функции для самого опыта, единичного и связного. Лишь когда происходит торможение синтеза единообразия, которое в пассивном ходе опыта не разрешается само собой, не вносит коррекции, — делание ясным указанных возможностей вступает в функцию.

Не так ли и при вчувствовании? Пока индикация внутри всего опыта, психофизического (с физическим ядром изначальнейшей испытанности, ядром горизонта индикации), нормально функционирует испытывающе и так единообразие конкретной апперцепции продолжает сохраняться, — до тех пор опыт подтверждается опытом, и достоверность наличествования, например, этого человека там, и как так и так воспринимающего, как-либо занимающегося, но также как-либо настроенного, эмоционально реагирующего (в силу индикаций высшей ступени), остаётся непоколебленной, и именно как психофизическое восприятие. Это, конечно, входит в модификации восприятия, как вспоминание. Оно «повторяет» единообразие, и в этом повторяющем воспроизведении также не требуется пояснения горизонтов; они функционируют по способу вспоминания как «пустые» индикации, так повторяя прежнее нор-

мально функционирующее восприятие, как повторение всё же одновременно — опыт прошлого.

Понимаю ли я «Другого» уже как «Другого» и как действующего, понимая — в этом психофизическом способе опыта — но всё же не в особенности, что он тут собственно делает и из каких мотивов он это делает, что он тут собственно имеет в виду или в конечном счёте имеет в виду, — то на этой основе понимания наступает торможение. Оно может «само собой» исчезнуть в продолжающемся наблюдении. Поскольку ново испытанное обратно воздействует на только что испытанное, ещё ретенционально сознаваемое, и его апперцептивный смысл, <может> без дальнейшего заторможенное понимание освободиться от этого торможения. Возможно, наступают коррекции. Новый горизонтный смысл, обоснованный из своего ядра в достоверности, действует прямо обратно так, что значимость прежнего, ещё ретенционально сознаваемого, и уже наступившее его торможение (его становление сомнительным) испытывают вычёркивание, то есть принимают характер кажимости. Но там, где ход дальнейшего опыта такого не достигает, не может достичь (например, когда «Другой» временно прерывает начатое действие, или я иначе не могу дождаться, пока он закончит своё действие), я, заинтересованный в его действии и его дальнейшем намерении, могу, пожалуй, уже прийти к ясности, если я наглядно вживусь в него и всю его жизненную ситуацию, как если бы я сам стоял в ней и был бы так мотивирован, как он, очевидно, сообразно тому, что я уже испытывающе знаю, есть в тех и этих отношениях.

Но теперь мы, очевидно, должны сказать: опыт людей (глубинных, но также всех объективно духовных реальностей) есть хотя самодавание, и там, где специфически душевное и духовное лишь индицирующе аппрезентировано. Но совершеннейшее самодавание мы имеем лишь тогда, когда эти вчувствующе испытанные составы физио-психических и объективно-духовных реальностей приходят к «собственному» опыту, когда я, следовательно, то, что я там ненаглядно со-подразумеваю, хотя конкретно в опытной функции, также «вижу», то есть привожу его мнение к исполнению. Конечно, это «видение» не есть непосредственное восприятие соответствующих сторон сверхфизического конкретума. Но пояснение здесь всё же есть серьёзно исполняющая, изначально испытывающая аппрезентация, аналог наглядного вспоминания, чья интенциональная опосредованность не препятствует тому, что она есть самодавание прошлого как воспринятого. Здесь речь идёт о самодавании чужого субъективного, которое есть изначально испытывающе постигаемый модус видоизменения непосредственного воспринимаемого самодавания моего собственного субъективного. Как без моего восприятия невозможно вспоминание как интенционально видоизменённая достоверность о самоданном прошлом, так без моего постоянно воспринимаемого самоявления моей собственной духовности для меня самого невозможно чужой опыт как восприятие чужого в модифицированном смысле, как изначально исполненная аппрезентация чужого или как изначально исполненное созерцание чужого как аналога меня самого.

Не следует здесь входить в гораздо более сложный способ опыта предметностей объективного духа, основывающийся на психофизическом вчувствовании, на опыте чужого и уже предданном человеческом мире. Но и для него имеет силу, что он впервые развёртывает свой полный опытный смысл и собственно опытно дан лишь в соответствующем созерцании (и притом испытывающем, конституирующем достоверность бытия) для объективированной духовности, к которой именно также принадлежит отношение к уже предданному миру как полю опыта и деятельности людей.

После этого мы имеем — и для более простого случая психофизических реальностей — двухступенчатое «восприятие» и опыт таких реальностей: опыт, лишь со-постигающий психическое в индицирующем выражении в физическом, и более совершенный, самообладающий и самоудостоверяющий через исполняющую аппрезентацию.

Это, следовательно, принадлежит к опыту психофизических реальностей, соответственно реальностей с объективно духовным смыслом (независимо от объективной духовности, которая вообще имеет место в интерсубъективной мирности).

Всякий объективный опыт, опыт мирского, есть не просто опыт индивидуального таким образом, что всеобщность должна была бы ещё последовать в форме логической духовности (понятийности). Индивидуальное испытывается индивидуально, но уже типизированно — как предмет пользования, как лес, как река, как камень и т.д., человек как человек, животное как животное, человек в типических человеческих особенностях и т.д. Некоторым образом всеобщее, классификаторское, имеет место уже до классификации, во всяком случае до понятийного схватывания, и даже обычно наступающее для нас наименование имеет свою всеобщность значения отнюдь не уже в логическом, в понятии, которое возникло из сравнения и идентифицирующего выделения всеобщего и в этом имеет свой смысл.

Это имеет силу также для духовной сферы, соответственно для психофизических и т.д. реальностей и их окружающе испытываемых нами, в явном опыте нам себя эксплицирующих свойств. Особую роль играет уже в органически-физической сфере и в новом и многообразнейшем смысле в специфически духовной — различие нормальности и аномальности, различия совершенства, истины, подлинности как нормы разума и т.д. Они привязываются к типу личного Я-субъекта с характерологическими свойствами, свойствами одарённости, навыками и т.д. В продолжающемся опыте всегда уже в основе лежат типические опыты; но он также всегда есть новообразование типов в силу всегда вновь образующихся и расширяющихся горизонтов сфер сходства, которые каждый раз повторяюще обосновывают апперцепцию в сходстве. Это фундамент общего наименования, которое одновременно означает особое образование горизонта: каждое реальное окружающей среды уже имеет какое-либо имя, тем самым апперципировано; а если оно «нового рода», то оно имеет неизвестное имя. Также «одно» имя вообще есть типическое свойство.

Всё это подлежит, поскольку оно именно духовно, тому внешне индицирующему или действительно исполняюще самодающему опыту. Теперь вопрос: как дескриптивная наука в своём научном образовании понятий и установлении описывающих истин продвигается или должна продвигаться? Опыт есть пра-метод, на котором покоятся все методы. Каким должен быть научный опыт как научный метод, и каким — метод описания, а затем теория?

Здесь, после того как наш фрагмент анализа опыта духовного предшествовал, представляется само собой разумеющимся, что наука должна быть основана на описании, на полной наглядности, на установлении исполняющих аппрезентаций. Правда, совершенная наглядность, всесторонне и по всем сторонам изначально наглядно истолковывающий опыт (как анализ опыта реального делает сущностно очевидным) невозможна. В этом отношении дескриптивное теоретизирование о реальном вообще, об областях реальности природы и реального духа (соответственно природы в расширенном смысле объективной мирности) подлежит общим проблематичностям, общим проблемам правового удостоверения. Никакая дескриптивная наука не думает о том, чтобы идти до последнего; она предполагает, что не нужно идти всё дальше — в бесконечное, но что для того, чтобы стать несомненно уверенным в наличествовании реального и его индивидуально-типическом так-бытии или также в общем эмпирическом типе реального как действительности и чтобы можно было зафиксировать его понятийно, нуждается в конечном удостоверении в опыте и основанном на нём логическом образовании понятий, с которым, несмотря на неисчерпывающую конечность, достаточно.

Отсюда следует сделать понятным, что такой опыт действительно стоит под серьёзными вопросами оправдания, что должно стать понятным, в чём состоит достижение конечного ограничения в рамках открытой бесконечности и в каком смысле, в какой «разумной» презумпции имеет место его право. Ясно, что вместо наивного, принципиально неистолкованного метода опыта и метода мышления позитивных наук должно вступить систематическое исследование

метода. Поскольку опыт здесь есть метод, то сущность и достижение опыта реального, а затем в особенности духовно реального, должны быть сделаны собственной темой.

Здесь должна была бы начать критика бихевиоризма, который по существу держится за символически пустую выразительность и даже не создаёт систематически созерцания духовности, не говоря уже о том, чтобы затем дальше систематически делать темой способы опыта духовного, то есть даже в грубом виде не предпринимает рассмотрений, какие мы предприняли выше.

Nr. 7. ПРИМОРДИАЛЬНОЕ ЯДРО И ОПЫТ ЧУЖОГО КАК СЛОИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО НАСТОЯЩЕГО. (Лето 1930)

До сих пор мы рассматривали феномен мира в трансцендентальном настоящем исключительно в отношении того, что в нём дано как воспринимаемое мировое настоящее, и отсюда должны были бы исходить весьма обширные дальнейшие описания, касающиеся пространственно-временности мира, притом в модусе данности пространственно-временного оригинального настоящего.

Поворот от ноэматического, онтофеноменологического описания к ноэтико-феноменологическому. Самоконституция трансцендентальной Я-монады как себя самое временящей

Вместо того чтобы идти дальше в этом онтическом направлении, поразмыслим: в конкретном трансцендентальном Теперь моего трансцендентального Я представляется как трансцендентальный феномен «мир» объективный в форме для меня как hic et nunc оригинально являющегося. В форме течения конституируется моё трансцендентальное бытийное и жизненное настоящее с текущим горизонтом и тем самым «сознание» длящегося (становящегося из прошлого через настоящее в будущее) бытия, бытия в текущем наличествовании. Но это единое сознание имеет свою замкнутость; оно раскрывается, снова внутри текущего самоприсутствия, в самоприсутствующих воспроизведениях и в особенности посредством осознаваемого в них и в «снова и снова» различными способами осуществимого «я могу». Здесь нужно проследить одно направление трудных анализов и описаний; они касаются способа, каким в текущем настоящем через такие потенции воспроизведений трансцендентальное прошлое и будущее как сущий «поток переживаний» изначально выставляется, приходит к очевидной самоданности как поток, так что слова «настоящее», «прошлое» и т.д. указывают на типику в текущей относительности. И далее следует показать, как в этой текущей относительности конституируется сквозное единство имманентного времени, сообразно которому, например, в очевидности каждый раз усматривается одно и то же прошлое в постоянном изменении относительных и всегда снова изменённых прошлых, соответственно модусов воспоминания.

Подобное имеет силу в отношении конституции трансцендентального феномена мира в отношении заключённой в нём мировой временности на основе имманентно-временного течения способов данности феноменального мирового настоящего — конституируется не только само мировое настоящее, но и мировое прошлое и мировое будущее и, наконец, конституирующееся мировое время, которое в изменении относительностей для меня настоящего, прошлого и будущего обозначает синтетическую форму тождества.

Методическое: отчёт о продвижении от эпохэ

Естественное продвижение, которое, пожалуй, должно было быть предпослано, может быть, пожалуй, не иным, как тем, что мы, исходя из мира как феномена, конкретно всегда данного, но ещё не истолкованного, спрашиваем о его трансцендентально-эстетически всеобщей онтологической структуре и отсюда обратно спрашиваем о его трансцендентальных модусах данности, способах явления. «Мы» приходим ко всё новым способам данности-чего-то, ко всё новым способам синтеза того же самого в различных способах данности, и все они суть трансцендентальные события трансцендентального Я.

Но теперь следует привести ещё одно новое фундаментальное различие, и сначала снова в трансцендентальном настоящем и внутри трансцендентального поля восприятия мира, для

меня оригинально являющегося. Как трансцендентальное Я я имею как мирской феномен себя как человека, и это принадлежит к каждому мирскому полю восприятия. Что бы ни было для меня в вещах, в реальностях здесь, оригинально данное, — я как человек при всём при этом, я сам как мирской феномен восприятия принадлежу к каждому мирскому феномену восприятия. Конечно, всё, что было намечено в трансцендентальных анализах и описаниях, в своём роде, в соответствующей подлежащей осуществлению спецификации, касается и меня как человека. Если мы теперь примем в рассмотрение других людей как воспринимаемо данных для нас в феномене мира, то нам бросается в глаза одно основосущественное различие в способе, каким составы мирского трансцендентально как «являющиеся» приходят к данности, а именно к оригинальной данности для меня, трансцендентального Я. И другой человек дан оригинально лишь по одной «стороне», как всё реальное. Но существует непреодолимое различие между 1) реальностями, которые при переходе от сторон к новым сторонам и в активности удостоверяющего, приводящего горизонтное к собственно испытываемой данности Я по существу в конечном счёте выводят на свет все стороны, то есть все им приписываемые и подразумеваемые определения, и 2) реальностями, у которых есть «стороны», принципиально не могущие быть данными в действительной, в собственнейшей оригинальности. Это касается «душевной жизни» (душевного бытия с Я, я-способностями и переживаниями) ««Других»», людей и животных, которых я воспринимаю как самоприсутствующих и затем в воспроизведениях как прошлых имею в моём поле опыта. Телесные тела и так все тела поля восприятия даны в отношении их телесных признаков в поле восприятия по сторонам так, что соответствующая сторона в своих признаках оригинально, действительно воспринимаемо дана и в продвижении от сторон к новым сторонам в конечном счёте каждый из телесных признаков, собственно сущностных для тела, может прийти к воспринимаемой данности. Иначе говоря, горизонт, присущий каждой данной стороне как чисто воспринимаемой, отсылает к чисто воспринимаемому контексту; мы направляемся от восприятия к восприятию. Каждое воспроизведение имеет здесь значение воспринятости, становления-воспринятым, возможного восприятия, принадлежащего мне, моему трансцендентальному полю. Но каждая сторона, в которой дана телесность другого человека, и каждая синтетическая континуальность сторон, в <которой> она синтетически и всё богаче дана, постоянно несёт с собой ещё другой горизонт, осуществление которого ведёт к воспроизведениям, но воспроизведениям основосущественно нового рода, а именно таким, которые в поле восприятия, в продвижении течения настоящего принципиально никогда не могут стать прямыми восприятиями или прежде были восприятиями (то есть могут иметь характер воспоминаний).

1) Основной слой примордиально испытуемого в моём трансцендентальном настоящем, 2) мирские составы, испытуемые только через вчувствование

Здесь, исходя из трансцендентального феномена мира, открывается фундаментальное различие. Испытанный и испытуемый для трансцендентального Я мир, трансцендентально рассматриваемый чисто как таковой, имеет непрерывный, в действительном и возможном опыте подлежащий прохождению основной слой мирских признаков, которые суть действительно и собственно испытуемые, то есть по всем собственно сущностным признакам, принадлежащим этому слою, будь то воспринятые или воспринимаемые, или воспринятыми бывшие, или воспринимаемыми бывшими и т.д., и притом для меня, трансцендентального Я, то есть рассматриваемые в трансцендентальной установке. Напротив, как мирски испытанное имеет — мы оставляем открытым, сквозным ли образом или лишь в единичном — ещё слой собственно сущностных составов, которые, осуществлённые в моём поле опыта, ведут к воспроизведениям, которые хотя как таковые некоторым образом также несут в себе возможные восприятия, но такие восприятия воспринимающего Я, которое не есть я сам, но другое Я. В моём имманентном поле опыта эти воспроизведения выступают как мои переживания и как опыты чужого душевного так, что они воспроизводят восприятия как такие, которые сосуществуют

одновременно с моими теперь действительными восприятиями, но именно суть восприятия «Другого», то есть так мне с характером достоверности бытия трансцендентально даны. И в дальнейшем последствии я имею в моём трансцендентальном поле воспроизведения, которые суть воспроизведения воспоминаний, но не моих воспоминаний, а воспоминаний другого Я, и т.д. Также фантазии, выступающие в моём поле как воспроизведения восприятий-как-если-бы (как если бы я пространственно реальное видел и слышал, как если бы я при этом так и так себя вёл, как если бы то, что там выступает как происшедшее, было действительным), имеют в моей сфере возможные параллели в опытах фантазий, которые не мои фантазии, но испытывающие воспроизведения фантазий «Другого», или также в фантазиях, в которых я, фантазируя о чужих субъектах, воображаю себе их переживания и в них снова их фантазирование и т.д.

Можно предвидеть, что я как трансцендентальное Я также то, что охватывает титул «другой человек» или также «животное», и так социальности и возникающие из совместной деятельности мирские образования, в трансцендентальной редукции могу присвоить себе, что я могу сделать в этом не только в отношении участвующих телесностей, но и в отношении духовного царство трансцендентальных установлений. Но не входя в это, мы лишь предпосылаем различение и указываем на то, что в царстве возможного трансцендентального опыта и описания можно произвести общий разрез, проходящий через трансцендентальный феномен мира. Для этого феномена он означал бы следующее: мир, чисто как мир опыта трансцендентально рассматриваемый, тотчас выступает с эпохэ как мой, трансцендентально настроенного Я. Это Я и его «я воздерживаюсь» есть первое трансцендентально полагаемое для этого Я самого, и так же все трансцендентальные способы данности мира, действительные и возможные, которые в своём единстве составляют тот феномен мира, который неотделим от моего эпохэ, суть трансцендентально моё, именно неотделимы от этого Я и «я воздерживаюсь от» как от первого полагаемого и отныне в длящейся бытийной значимости мне трансцендентально остающегося. Здесь, конечно, нет другого Я, только в феномене мира — феномен другого человека (и я сам как человек), который, однако, как трансцендентальный феномен здесь есть «мой» феномен, принадлежащий к кругу того, что, по крайней мере здесь в начале, дано как неотделимое от меня, трансцендентального Я.

Так теперь, как пассивно протекающие мирские и трансцендентально понятые данности, так и активно и в «моих» потенциях протекающие, соответственно все принадлежащие способы «я могу» и «я делаю», собственно восприятия чего-то, стороны чего-то, перспективы чего-то и т.д., присущие им горизонты, эти истолковывающие воспроизведения и т.д. суть мои (трансцендентального ego), соответственно мои «интенциональные переживания», только всегда трансцендентально понятые. Соответственно, например, под титулом «являющаяся вещь» или «являющаяся сторона» этой вещи и т.п. не должно естественным образом приходить к полаганию бытие вещи или соответствующих видимых моментов вещи. Таким образом, конечно, и каждый человек как состав мира опыта есть мой действительный и возможный трансцендентальный феномен. Другое Я как трансцендентальный ««Другой»», второе трансцендентальное Я — это здесь ещё не имеет понятного смысла. Теперь я есмь единственное трансцендентальное Я, и всё, что я как трансцендентальное Я дал, есть моё «переживание», то есть содержание моего переживания, моего имения-сознания, оно принадлежит моему трансцендентальному совокупному настоящему, через его соответствующие переживания воспроизведения полагается как трансцендентально прошлое или будущее и т.д. Феномены мирского суть в конституирующей сознательной жизни сознаваемое, «подразумеваемое» как таковое, неотделимое от текущей сознательной жизни, неотделимое как её предметный смысл, и затем каждый раз необходимо как предметный смысл в «как» ноэматических способов явления в продвижении синтетически идентифицируемое в непрерывных и дискретных синтезах, которые сами суть синтетические связи переживаний и несут в себе синтетически тождественное как предметный смысл.

То, что я как трансцендентальное Я дал, на что я могу направить взгляд, есть, с одной стороны, заключённый в скобки мир, феномен мира, в нём — каждый раз единично данные мне мирские феномены, вещи, люди и т.д. в их соответствующих способах данности. С другой стороны, осуществляя ноэтическую рефлексию, я нахожу прасферу конститутивного временения, поток моих способов сознания и я-модусов активности, в которых всё мирски реальное и многообразие его способов явления в постоянном течении возникает, «конституируется». Трансцендентально конституирующая жизнь трансцендентального Я, в которой для него постоянно сознаваемый им мир в изменении каждый раз-ности конституируется и в дальнейшей рефлексии также эта конституирующая жизнь сама для Я конституируется как его трансцендентальная жизнь, есть последняя конкреция, в которой всё как сущее полагаемое заключено. Это есть абсолютно конкретная ноэтическая жизнь, всеживущая, в которой каждый раз сознаваемое, как сущее положенное, есть «переживание».

Поразмыслим теперь, что означает наслоение в трансцендентальном способе данности мира, то есть в феномене мира (неотделимом от меня), на которое может обратить наше внимание различение Я-человек и другой человек.

Где в опыте мира выступают другие люди и человеческое всякого рода в смысле опыта, и в непосредственном восприятии, в составе мирского (которое полагается как простой феномен, не как безусловно сущее, но постигается как трансцендентальный «смысл бытия»), там в смысле восприятия «Другого», в воспринятом человеке как таковом, очевидно, есть наслоение: только человеческое тело, а не его психическое, собственно воспринимаемо дано и может когда-либо так быть дано, сколь бы при этом конкретный человек, поскольку он телесно воспринимаем и его душевное как «соприсутствующее» для меня изначально приходит к опыту, ни обозначался как воспринятый, и даже в хорошем смысле. Итак, мы имеем как подслой, где бы ни было испытано животно-мирское, необходимо слой смысла, который непосредственно воспринимаем и который есть синтетическое единство из своих собственно воспринимаемых способов данности. Именно тем самым этот подслой обладает тем отличительным свойством, что он неотделим от трансцендентального Я, которое выступает как первое в себе трансцендентальное после эпохэ (как данное в постоянном аподиктическом тождестве и абсолютной оригинальности). Это мои восприятия, моё текущее воспринимающее имение-сознания, мои синтезы восприятия. От них неотделим присущий им самим, строящийся в текущем синтезе смысл восприятия, то есть они неотделимы от трансцендентально воспринимающего Я, единственного до сих пор трансцендентально сущего. Это переносится на все воспроизведения рода вспоминания. Теперешнее (со своей стороны воспринимаемо данное) сознание мирски «воспринятого-бывшего» есть не только моё теперешнее сознание, но в нём полагается и трансцендентально должно быть полагаемо моё воспринятие-бывшим, и так для всех подобных воспроизведений. Но не так обстоит дело для фундированного слоя, для новоявленных воспроизведений, принадлежащих к составу опыта о других людях, через которые именно чужое психическое для меня вместе с чужой плотью здесь (вчувствование). Этот опыт чужого психического есть хотя моё интенциональное переживание, но это воспроизведение, которое не есть моё воспоминание, обратное воспоминание, предвосприятие и т.п.; то, что оно воспроизводит, не в моём поле восприятия, это есть восприятие и воспринятое в определённом «как», это есть воспоминание, ожидание, возможный опыт с соответствующим смыслом восприятия воспроизведён, но такое, которое не есть моё тождественное Я, которое испытано как Я «Другого», как переживающего это Я. От этого «Другого», если он есть, это переживание, при условии, что оно есть, неотделимо; оно было бы возможно только как принадлежащее его Я. Но как бы ни обстояло дело с моим трансцендентальным полаганием другого Я и его Я-переживаний, во всяком случае сначала я имею себя оригинально и <как> трансцендентальное Я в бытийной значимости и принадлежащий к нему замкнутый круг моих интенциональных переживаний и неотделимо принадлежащих им подразумеваемостей. К этому следует причислить совокуп-

ный состав собственно воспринимаемых данностей мирского, то есть мирского в основном слое. Но, конечно, также все те воспроизведения, через которые в моём опыте мира для меня конституируется духовный мир как тот, который для меня имеет смысл опыта в совокупном составе испытуемого для меня мира.

Я могу вообще сказать: от первого «я есмь» и «я осуществляю эпохэ» открывается открыто бесконечное царство мне собственного, и это царство есть универсум для меня в первом и собственнейшем смысле воспринятого и воспринимаемого, в дальнейшем последствии — доступного через изначальные видоизменения моих восприятий. Я сам, моё текущее настоящее со всеми его составами воспринимаемо, и притом трансцендентально дано, следовательно, трансцендентально судимо. Равным образом сюда принадлежит открыто бесконечное прошлое, конституирующееся в нём для меня в теперешних вспоминаниях и прежде всего в деятельностях вспоминания, — это ведь изначальные видоизменения моих действительных и возможных восприятий и т.д. Некоторым образом я могу эти изначальные видоизменения назвать областью возможных и очевидно правомерных трансцендентальных полаганий в расширенном смысле — восприятиями, восприятиями моего трансцендентального прошлого, моего трансцендентального будущего (хотя и с некоторым простором возможностей будущего) и т.д. Особую сферу восприятий составляют мировые, мирские восприятия, которые, трансцендентально редуцированные, ведут к связям моих трансцендентальных переживаний, но таких, которые несут в себе трансцендентный предметный смысл бытия, который чисто как таковой неотделим от соответствующих трансцендентальных переживаний и синтезов переживаний и состоит в со-значимости как их трансцендентальный смысл, тогда как полагание (бытийная значимость) прямо, естественное, должно отсутствовать. Здесь, очевидно, иначе, чем в отношении моих прошлых трансцендентальных переживаний, например, прошлого Я-акта, который я как трансцендентальное [Я] могу полагать прямо, не полагая его как лишь подразумеваемое его воспроизведений.

Редукцию опыта мира к чистой мирской сфере восприятия и её деривату — к «чистому» опыту мира, и притом внутри трансцендентальной редукции мира опыта вообще, мы называем редукцией к примордиальному феномену мира как основному слою трансцендентального феномена мира вообще.

Тем самым определяется основное понятие трансцендентального ego. «Мы» тем самым охватываем трансцендентальное Я и всё неотделимое от него из его собственной конституции. Трансцендентальное Я есть полюс тождества, на который отнесены все «его» (ему собственные, конститутивно неотделимые от него) потенции, его акты, его пассивные переживания, его интенциональности, его интенциональные подразумеваемости (предметные смыслы), бытийные характеры в этих смыслах, но также характеры ценности и т.д. Сюда принадлежат подразумеваемые «Другие» как таковые, психические переживания «Других» как подразумеваемости моего подразумевающего переживания, но не они сами в их собственном бытии. «Другой» есть не просто смысл бытия, который я образовал в своей конститутивной деятельности, полагал в значимость, не просто значимый из моего значения с содержанием смысла, который происходит от меня и мне собственно. Эгологическая сфера есть сфера, трансцендентально доступная через изначальное восприятие и подлежащая теоретизированию. Теоретизирующий есмь я сам, трансцендентальное ego, и теория есть теория из меня и для меня; она не имеет «объективности», никакого адреса к человеческому сообществу, как если бы я как человек занимался позитивной наукой. Как трансцендентальное Я я размышляю о себе и мне собственном. Я осуществляю это размышление и делаю для себя сначала описывающие, приспособляющиеся к простой самоочевидности высказывания, и это уже «теория», уже наука. Я сужу и обосновываю эти суждения как очевидные истины — истины, выставленные мной и для меня, и касающиеся только моего собственного. Эта трансцендентальная эгология есть в себе первая феноменология; она сознательно «солипсистична», но она оказывается фундаментальной областью фено-

менологии вообще, гораздо более широко простирающейся, в конечном счёте охватывающей всю философию, которую в истинном смысле так следует называть.

Расширение эгологической феноменологии было бы, очевидно, мыслимо и необходимо, если бы я, Я эпохэ, в продвижении мог убедиться, что при трансцендентальной редукции другого человека его Я и ему собственное трансцендентально так же необходимо значимо и удостоверяемо полагаемо для меня, как в трансцендентальной редукции моего собственного человеческого наличествования моё собственное душевное бытие и жизнь, а именно в редукции его к моему трансцендентальному ego и моему трансцендентальному бытию, в чём тогда моя плоть превращается в трансцендентальный феномен во мне. В особенности если бы обнаружилось, что трансцендентальное рассмотрение воспроизведений, в которых чужое Я и Я-жизнь приходят к опыту, в отношении полагаемого следует приравнять к трансцендентальному рассмотрению вспоминаний и подобных воспроизведений, в которых я в моём текущем настоящем опытно обращаюсь назад к моему неприсутствующему бытию. Тогда нужно было бы говорить о трансцендентальном Я по отношению к трансцендентальным «Другим», в дальнейшем — о трансцендентальных Я-сообществах, и в конечном счёте все мировые составы, которые в своём естественном смысле отсылают к человеческому мышлению, чувствованию, волению, действию как человеческим достижениям, дающим человеческой окружающей среде духовный смысл, дали бы сквозное трансцендентальное содержание, которое чрезвычайно расширило бы царство трансцендентальной бытийной сферы.

Наконец, каждый мировой объект, также каждое просто материальное тело в мире как «объект» имеет смысл чего-то, что есть для каждого, для каждого испытуемо и также подтверждаемо через обращение к опыту «Других». В этом заключено, что каждый объект отнесён к сообществу живущих вместе, испытывающих вместе, следовательно, и при переходе в трансцендентальную установку с этим смыслом становится феноменом. Так мир имеет сквозной духовный смысл, который, если людям должны быть сопоставлены трансцендентальные субъекты через более глубоко проникающую трансцендентальную редукцию, следовательно, и человеческому совместному бытию, и жизни, сам должен получить трансцендентальное значение.

Метод примордиальной редукции может после этого, очевидно, быть устроен и так, что мир опыта как таковой, как феномен, вопрошается обо всём ему приписываемом, принадлежащем ему для нас самих смысле бытия, который предполагает человеческие субъекты и их человеческую жизнь. Показывая теперь, что мир имеет смысловое ядро, которое есть «чистый опыт», а именно не предполагает опыта чужого, тем самым редуцируют к трансцендентальной примордиальности.

8. <ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА: КАК ДЛЯ МЕНЯ СУЩЕСТВУЮТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ДРУГИЕ> (Декабрь 1930)

Если я как «зритель» размышляю — пусть даже лишь в самом общем виде — о том, как я как человек состою в коммуникации с «Другими» и что моё вчувствующееся переживание их и их способов сознания мира постигает, но также и использует, то я замечаю, что это использование состоит не только в том, что я узнаю или удостоверяюсь, что они их имеют и что мир и respective отдельное мирское сущее значимо для них как сущее, но и в том, что эта их значимость значима также и для меня, насколько простирается взаимное согласие объективных мнений и во всяком случае «принимается в расчёт» под титулами бытия — как для нас и для каждого согласного бытия — и видимости. В силу значимости опыта, которую я в моей сознательной жизни придаю «Другим», моя и чужая сознательная жизнь коммуницирует и приходит к синтезу, через который для меня удостоверяется, что мы обладаем одним и тем же миром как сущим — при взаимно поддерживающих и несущих друг друга сознательных значимостях и со взаимно дополняющими объективными составами. Не прослеживая это далее через опосредования, в которых «Другие» существуют для меня и равным образом функционируют для меня как «Другие» «Других» и т. д., уже обнаруживается нечто примечательное для трансцендентальной сферы. Моя трансцендентальная жизнь есть та, которая из эпохэ «очищается» в трансцендентальное — абсолютная жизнь. Мои «Другие» существуют для меня через вчувствование, которое, будучи взято чисто, принадлежит к этой моей жизни. Опытные в этой жизни в некоей интенциональной опосредованности «Другие» суть другие Я-субъекты, в самом общем смысле, следовательно, подобные мне, субъекты многообразного сознания — воспринимающего, вспоминающего, ожидающего, фантазирующего, чувствующе-оценивающего, волящего и т. д., — и это также многообразное сознание мирского, которое является в подобных же способах явления, как и мне, и т. д.

Если я теперь извлекаю мою сознательную жизнь из «нечистоты», «наивности» и ограниченности (ограниченности, поскольку универсальная апперцепция, лежащая в предпосылке мира, не становится тематической и психическое всегда рассматривается лишь как душевное, как сущее в предданном теле или действующее в нём, тогда как универсальная предданная жизнь остаётся нераскрытой), то она становится моей, трансцендентального Я, действительной жизнью. А чужое бытие и жизнь, постигнутые в трансцендентально понятом вчувствовании, — что из них становится? Не переносится ли моё «очищение» на моих человеческих переживаниях на других людей моего мирового феномена? Я как человек, осуществляя универсальную рефлексию, имею себя самого и со-сущих «Других» в мире (постоянно само собой разумеющемся предданном). Но я знаю также, что этот мир свой особенный и respective бытийный смысл для меня (всё реальное содержание, в котором он значим для меня) имеет не только из моих собственных опытов и познаний, но имеет из моей коммуникации с «Другими», которые обладают тем же миром лишь как своим (и притом для меня — как своим) благодаря тому, что они, как со своей стороны общающиеся со мной, обязаны мне за бытие и так-бытие мира.

Если я теперь трансцендентально редуцирую себя и мировое бытие становится феноменом, не означает ли это, что я ингибирую значимый для меня мир и тем самым ингибирую всё то, что «Другие» через свою сознательную жизнь и сознательную значимость вносят в мой мир? Они делают это, поскольку я в моём сознании мира со-подразумеваю его в тех определениях, которые выросли из вчувствующего опыта «Других» и со-значимости их значимостей. «Другие» также имеют право голоса в отношении наличного бытия моего мира — моего мира, т. е. мира со всем тем реальным содержанием, содержанием наличного мирского сущего, в

котором мир для меня есть этот, каким он значим для меня в своей относительной особенности и определённости. Мне ведь приходится порой корректировать мои мнения о мирском и даже мировой опыт через «Других». Это может касаться и меня самого, я могу обманываться относительно себя по душе и телу, и они могут меня наставлять. Но о моём бытии в последнем смысле, моём трансцендентальном бытии, они не могут меня наставлять — оно предшествует бытию значимого для меня мира и предшествует также бытию или небытию «Других», которых я опытно постигаю. Выведение из игры мира не может вывести из игры меня. В этом выведении из игры заключено выведение из игры определённых «Других» и способов сознания «Других» как значимых для меня содержаний для мирового бытия, или выведение из игры других Я-субъектов как со-конституирующих мою содержательно определённую действительность — это со-осуществлено через эпохэ.1

Но если я осуществляю подлинное эпохэ — эпохэ универсальной мировой апперцепции как почвы всякой отдельной тематики, — означает ли это также выведение из игры «Других» вообще? Если я равным образом познаю «Других» как носителей мировой апперцепции — мира, предданного до всякой определённости, — и если я вывожу из значимости для меня мировую апперцепцию «Других», в которую вписываются2 все особенные апперцепции того же самого (как и у меня, ведь я апперципирую их как подобных мне), то я всё же превращаю их в трансцендентальные субъекты, т. е. это эпохэ не снимает способы сознания «Других» и их самих, но позволяет им сохраниться как той жизни «Других», в которой для них и для меня есть мир. Для меня они суть трансцендентальные субъекты, субъекты трансцендентальной жизни, только они не удостоверились в себе самих через метод трансцендентальной редукции как таковых субъектов. Что для них существует возможность это сделать — это я, впрочем, легко познаю в моей сфере. Но как обстоит дело с бытием-для-меня трансцендентальных «Других», которые ведь при необходимом исходном пункте из естественной установки сначала выступают как мои собратья-люди? Как обстоит дело с коммуникативной сознательной жизнью, раскрытой через моё вчувствование, в её взаимности и связности значимостей, одновременно раскрытой с моей стороны? Трансцендентально ли она, чтобы полагать её в чистоте от мировой значимости, познавать с моей стороны как сущее трансцендентальных «Других», сущих для меня?

Мир для меня есть, грубо говоря, полагаемый мною в мнении (и удостоверение есть сообразно этому также полагание в мнении), но полагаемый как полагаемый сквозь «Других», получающий бытийный смысл также и от них. Как я как субъект полагания предшествую полагаемому — а именно полагаемому мною миру, — так вместе с этим и «Другие» как полагаемые мною со-помощники в полагании мира, как со-носители смысла, который я имею от мира, предшествуют бытию этого мира. Следовательно, как я для себя трансцендентально предшествую всему мирскому, так и мои «Другие» должны трансцендентально предшествовать всему мирскому, bzw. миру в бытии. Для меня они из моего вчувствования суть сами как полагаемое мною, удостоверяющееся. Я, следовательно, трансцендентально первый, их бытию для меня я предшествую в бытии-для-меня. Теперь я всё же должен буду сказать: бытие «Других» для меня как предпосылка того, что я есмь трансцендентальный субъект для мира, последовательно удостоверяющегося в моей сознательной жизни, не может быть обосновано в бытии мира и мирского, поскольку бытие мира для меня нуждается в «Других». Следовательно, от моего трансцендентального Я и от моего сознательного бытия должен вести трансцендентальный путь к «Другим» как трансцендентальным «Другим» и к трансцендентальной общности, синтетическое содержание которой делает сознаваемым и удостоверяет мир как сущий для меня, а затем и для моих «Других».

Трансцендентальная проблема — как для меня нечто вроде сущего мира приходит к значимости бытия и так-бытия, через какие сознательные достижения и способности он приобретает этот смысл для меня, в котором он для меня есть и есть так, — ведёт к трансценденталь-

ной проблеме: как для меня трансцендентальные «Другие» суть сущие и так-сущие, т. е. как они для меня суть как трансцендентальные Я без со-значимости апперцепции, через которую они для меня суть в мире. Если я есмь субъект, который находит себя как человека в мире, апперципирует себя как такового и, живя в этой апперцепции, может опытно постигать «мир» и себя в мире в согласном удостоверении, то я по существу необходим — если мир должен иметь интерсубъективный смысл — есмь трансцендентальное Я в трансцендентальной общности «мы», раскрывающейся трансцендентально с моей стороны, которая живёт в общности трансцендентальной сознательной жизни, конституирующей общий мир для всех.

Это теперь аргументация, а не действительное указание, которое действительно показывает сущностные взаимосвязи и потому создаёт действительное понимание. Задача трансцендентальной философии — не создавать аргументируя убеждения, которые оставались бы лишь предубеждениями, но систематически приводить царство трансцендентального к познанию в систематическом опыте и теории опыта.

Какой путь мы теперь видим предначертанным? Трансцендентально я — в эпохэ — не имею ничего иного, кроме себя самого как моего сознательного бытия, как ближайше доступного — мою сознательную жизнь как поток моего пассивного и активного обладания сознанием — и то, что в нём или от него в трансцендентальной установке получает свою бытийную значимость и бытийное удостоверение, конечно, как значимость, не затронутая эпохэ. Я уже сказал: я имею бытие до «Других»; если «Другие» как трансцендентальные Я-субъекты должны быть трансцендентально доступны с моей стороны, то я предшествую с моим собственным бытием, и доступность означала бы, что моё собственное сознание осуществляет как «Другие» трансцендентное, именно превосходящее моё собственное бытие полагание, некое выходящее за меня полагание в мнении, которое всё же может прийти к удостоверению — трансцендентально. Сущее должно в конечном счёте удостоверяться через опыт. Следовательно, должен существовать опыт, трансцендирующий меня, — опыт о «Другом», и это может быть, очевидно, только трансцендентально редуцированное вчувствование. Как моё переживание, оно принадлежит мне; как оно порождает трансцендентность — это может нас ещё много занимать. Прежде всего, если я всё же противопоставляю собственное и чужое бытие, собственное и чужое трансцендентальное бытие и уже имею в виду возможность того, что чужое приходит к моему опыту и выступает во мне как опытно сущее, но как Не-Я, то спрашивается, как охарактеризовать трансцендентальное самопостижение как опыт о трансцендентально собственном в отличие от опытов о «Других» и вообще о трансцендентном. Поскольку все опыты последнего рода сначала всё же суть мои переживания и принадлежат области собственного, я пытаюсь охарактеризовать круг собственного и соответствующего ему самопостижения. Самопостижение в отличие от всякого опыта о противостоящем мне «Другом» в некотором смысле непосредственно, поскольку ведь Другое познано в моём познании, которое есть во мне как то, что само по себе первичнее. Но что это за непосредственность? Ведь и в отношении моего собственного существуют различия непосредственности и опосредованности.

ПРИЛОЖЕНИЕ V. ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВЧУВСТВОВАНИЕ <Начало тридцатых годов>

1. Как психологическое вчувствование, как понимание окружающего телесного тела определённого знакомого типа как животного тела, как твари, как человека. Видя человека перед собой, я могу рассматривать его эмпирическую (окружающую) телесность для себя и постигать её как «выражение», как апперцептивное указание, как «аппрезентацию» человеческой личности с её личностной жизнью. Эта аппрезентация, это опытное постижение в форме: вот тело знакомого типа, и в нём указано с достоверностью «со-присутствие» человеческой «души», — держится в общей предданности мира.

2. Трансцендентальное «вчувствование», исходя из примордиально конституированной телесности и природы, осуществляющее «аппрезентацию» чужой трансцендентальной примордиальности, есть структура конституции, через которую предданность мира и личностное бытие в мире, личностные акты психологического вчувствования вообще только и становятся возможными. Психологический акт, психологическая апперцепция, в которой душа сознаётся как душа телесного тела, — это совершенно иная аппрезентация, чем та, через которую примордиальное тело, предданное в моей примордиальности, становится точкой перехода для «аппрезентации» чужой примордиальности чужого Я и Я-жизни, через которую мы конституируем общую природу, общий мир и самих себя в нём и как «Мы».

9. <ПРИМОРДИАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ (АБСТРАКЦИЯ) К МОЕМУ МИРУ ОПЫТА, СНАЧАЛА К МОЕМУ МИРУ ВОСПРИЯТИЯ. ПРЕЗЕНТАЦИЯ И АППРЕЗЕНТАЦИЯ.> К ЛУЧШЕМУ ПРОЯСНЕНИЮ ПОНЯТИЯ ПРИМОРДИАЛЬНОСТИ. (вероятно, декабрь 1930)

Я как обладающий предданным миром в естественной значимости. В эпохэ: я как выставляющий вне игры естественное осуществление значимости, через которое мир для меня есть бытийная почва естественного нахождения-себя-как-человека и жизни-как-человек, — предпосылка для всех суждений, предрассудок, который все они предполагают.

Мой интерес в эпохэ: собственное бытие как мир постоянно, сознательно переживать как сущий и в этом сущем мире жить как человек — бытие мира вне-тематично, коррелятивно эта предданность и жизнь в предданном мире как феномен; это то же самое в своём роде, что и прежде, и всё же осуществление значимостей модифицировано через воздержание. Правда, я не отказываюсь от существования мира, но я не делаю из него употребления; я делаю моё сознание мира и связь его значимости темой: Я-есмь и моя жизнь, в которой мир становится значимым, сущим, для меня, и я есмь в полагании как сущий, без того чтобы мир был предположен как сущий. Теперь я исследую, как выглядит моё обладание-миром-в-значимости, моя жизнь-в-мире, жизнь-человека, и как в феномене возникает для меня остающаяся значимость из моих собственных источников, как ступенчато для меня остающаяся значимость обосновывает новую, для меня сущее на уже для меня сущем, пока я не достиг полного обладания миром, не сделал его полностью понятным.

Теперь я могу действовать двояко. Я остаюсь при том, чтобы исключительно описывать моё трансцендентальное бытие и жизнь, я описываю опыты, удостоверения, очевидности различных ступеней, модализации достоверности, зачёркивания, корректуры и т. д., или я могу взять это также как последующее второе: я шаг за шагом со-осуществляю значимости и таким образом шаг за шагом имею их сущее, также как остающееся знание.

Тогда я расширю мою тему и снова приду к тому, чтобы полагать мир как сущий.

Это различным образом. Я спрашиваю сначала: каков всеобщий стиль моей всей мировой жизни, как он сохраняется, если я вообще есмь полагающее мир, опытно постигающее мир, живущее в мире Я. (Дело не в точности моего точного мирового воспоминания, как бы оно ни колебалось, я могу даже произвольно его видоизменять и думать, что в мире всё шло бы совсем иначе, что другие вещи были бы действительно и т. д. Я могу, следовательно, видоизменять мир; при этом сохраняется лишь его идентичность как мира вообще и так — Я как сознающий его, вспоминающий и т. д., — это даёт определённый стиль сознания и значимости, я имею сущностную структуру мира как мира вообще (онтологически) и коррелятивно <стиль> моей мировой жизни.)

Я расширяю эту тему, т. е. я полагаю в значимость то, что в моей мировой конституции предлагает себя как Не-Я и в конце концов как мир. Но теперь я могу, так сказать, дать нести себя уже действительно осуществлённой bzw. принадлежащей к стилю обладания миром всеобщей структуре значимости; тогда я прихожу к пониманию того, как в силу этого стиля для меня постоянно возникает единство предданного сущего мира, следовательно, этот мир просто есть для меня и я в нём как человек.

Рассмотрим теперь опыты, принадлежащие к мировому опыту и, впрочем, через свою внешнюю горизонтность сами являющиеся модусами мирового опыта, и рассмотрим ближе восприятия (опыт настоящего), то мы найдём, что они, правда, все естественно аппрезентирующие, но что в аппрезентации существуют различия в отношении возможного удостоверения через презентацию (физические вещи — восприятие «Других» и т. д.).

Но можно ли так просто начать? Трансцендентальное размышление начинается с эпохэ в отношении значимого для меня мира — мира в его всевременности, каким он значим для меня в моём трансцендентальном настоящем как настоящий, в моём прошлом как прошлый и т. д., значил и т. д. Мир через мою всю, обозримую мною трансцендентальную сознательную жизнь (жизнь в моих периодах бодрствования) сознаётся мною как опытно постигнутый, как в настоящем воспринятый, как в моём воспоминании вспомненный, т. е. воспринятый-бывший и так в будущем имеющий-быть-воспринятым. Но я имею сверх этой опытной достоверности ещё и относящиеся к миру достоверности. Так, я имею многообразное знание о мире, которым я обязан опыту «Других» и затем равным образом знанию «Других» через перенимание. Многое из происходящего из интерсубъективной науки со-определяет значимый для меня мир. Так, размышляя об этом, я говорю себе, что здесь всё же наличествуют обоснования значимости. «Другие» — определённые (или неопределённое или неизвестное многообразие «Других», как в <случае> традиции или в случае науки) — должны уже быть значимы для меня как сущие, чтобы я мог быть с ними духовно связан и от них перенимать.

Я размышляю далее, что то, что я в не-опытном, скажем, собственном логическом мышлении со-полагаю о мире, в своём обосновании уже предполагает опытное, и только то, что из мирских определений или полагаемых в мнении предметов может быть бытийно обосновано, действительно принадлежит миру. Но я не хочу это сам, пожалуй, предрассудочно предполагать, однако это может меня мотивировать сначала произвести редукцию значимого для меня мира к миру — чисто поскольку он есть мир опыта, и притом моего опыта, в котором, как и прочее мирское, опытным образом постигаются другие люди.

Разумеется, я замечаю, что если я принимаю в расчёт со-значимые опыты «Других», со-опытно постигнутые в опыте «Других», я могу также поставить вопрос об общем интерсубъективном опыте мира, о том, как его следует описывать чисто как мир опыта, и притом как значимый для меня и обосновывающий всё, что для меня значимо от мира. Но если я так начинаю, то я всё же прихожу к тому, чтобы сказать себе: мир, который через мою всю трансцендентальную жизнь был и есть полагаемый мною в многообразии заключённых в этой жизни способов данности мира как один и тот же мир и, по всей вероятности, есть как будущий, — это на обосновывающей ступени или слое универсальный интерсубъективный мир опыта; но этот слой значимого мира сам обоснован в том, что из него попадает в мой собственный универсальный опыт. Это, следовательно, возвращает к моему полагаемому в мнении миру, каким он есть мой мир опыта или, как мы можем также сказать, мир моих восприятий — моих настоящих восприятий, моих прошлых и будущих восприятий. Я, следовательно, должен осуществить некое редуктивное эпохэ: я редуцирую конкретно значимый для меня мир — единый мир моей всей обозримой трансцендентальной жизни — абстрактивно к моему миру восприятия, к тому, что я от мира, через мою жизнь при всей смене опытов и мнений о нём единого и того же, действительно воспринял.

Я, вероятно, уже предварительно истолковал моё трансцендентальное само-бытие в основополагающем первом смысле, как это необходимо. Я в эпохэ, правда, субъект для мира, но также субъект для себя, поскольку я есмь субъект сознания для мира, и себя самого как трансцендентально полагаемое я исследую сначала в той мере, что оставляю полагаемый в мнении мир без ближайшего исследования и истолковываю себя в моей всеобщей структуре как идентичное Я сознательной жизни, в позициях, которые отчасти и в универсальной (всеобщей) замкнутости приводят мир к полаганию, и как теперь трансцендентальное Я также трансцен-

дентально-имманентные полагания; что я, трансцендентально истолковывая себя, нахожу мою имманентную жизнь как имманентно временную или, вернее, себя временящую; что я есмь в форме текуче-живого настоящего, в котором через настоящие воспоминания временяется прошлое, прошлое настоящее и т. д. Я для себя совершенно изначально как самовоспринимающее (само-опредмечивающее-в-настоящем), я могу актуально познакомиться с собой, потому что я уже пассивно нахожусь в оригинальном само-опредмечивании-в-настоящем и оттуда аффицированный могу актуально вглядываться в себя и постигать себя в моих оригинальных собственных особенностях и т. д.

Затем в переходе к «трансцендентным», мировым опытам следует противопоставить мировое временение трансцендентально-имманентному само-временению: мировое настоящее дано в восприятии в имманентном настоящем, следовательно, в имманентно настоящем внешнем восприятии воспринято мировое настоящее и т. д.

Я редуцирую мир, который значим для меня, к тому, <что> из него «попадает в моё восприятие», и если этот мир принадлежит к моей всей, обозримой жизни в её и его временных модусах, следовательно, в каждой имманентной фазе есть мир восприятия (был воспринят, теперь актуально воспринимается, будет воспринят) и так в целом также может быть назван миром восприятия и in abstracto и в строгом смысле этого слова может быть взят чисто по составам восприятия, — то всё же метод требует вопросить о каком-либо имманентном настоящем, например, о теперь актуальном, как о живом настоящем, как о текуче-истекающе-приходящем сущем, о том, что в нём предлагает себя как актуальный мир восприятия (in abstracto). Это было бы, следовательно, ещё одним сужающим разбором. Но при этом обратим внимание на сущностное, которое тогда eo ipso обще как инвариантная форма для всех прошлых и будущих воспринимаемых мировых настоящих.

Моё мировое настоящее, и так всякое мыслимое, полагается в мнении в моём имманентном настоящем как настоящее его прошлого, из него возникшее, как, с другой стороны, как настоящее будущего, из него имеющее возникнуть. Внутри моего имманентного настоящего я имею «горизонт», двойной, а именно со-полагания, позиционального, которое относится не только к моему трансцендентально имманентному по прошлому и будущему (через что это последнее постоянно есть для меня как со-сущее с моим имманентным воспринимаемым настоящим). Этот горизонт в общем есть «тёмный», нераскрытый, неэксплицированный, но в моём имманентном настоящем иногда выступают отчасти пассивно, отчасти в сознательном Я-могу и Я-делаю повторные воспоминания и предвосхищения, последние как предвидения или предобразования будущего. То же самое имеет силу в отношении сознаваемого в моём имманентном настоящем мирового настоящего в отношении его способа данности как сущего, которое имеет мировое прошлое и будущее как со-сущие в его полагании.

С этим скрещивается некоторым образом иначе направленное горизонтное полагание. Каждое мировое настоящее имеет горизонт со-настоящего. Если я беру мировое настоящее чисто как воспринимаемое, то я нахожу сначала respective поле восприятия в особом смысле многообразия отдельных реальностей, каждая из которых, рассмотренная для себя, есть являющаяся в этом настоящем воспринимаемым образом (т. е. в модусе оригинального само-явления). В живости имманентного настоящего как текуче-сущего это многообразие не сохраняется идентичным, поскольку уже воспринятое реальное исчезает из восприятия и другое ещё не воспринятое «вступает в восприятие». Но исчезнувшее ещё со-значимо, оно ещё со-настоящее, а не только прошлое, и ещё не вступившее уже заранее значимо, поскольку оно значимо не только как будуще-сущее, но как лишь имманентно-будущее вступающее в восприятие. И теперь мы видим вообще: respective специфическое мирское поле восприятия не есть в себе самом самостоятельный бытийный смысл в воспринимаемом настоящем; то, что здесь в отдельном и как целая группа есть в бытийной значимости (позиционально дано), есть область отдельно или группами оригинально являющегося, которое неотделимо несёт с собой гори-

зонт со-настоящего реального. «Мы» можем также сказать: я имею respective общее восприятие, которое соответствует моему полному воспринимаемому мировому настоящему, и внутри него мы имеем как специфическое и собственное поле восприятия область действительно оригинально воспринятых реальностей и сверх того область (хотя и открытую и содержательно неопределённую) со-воспринятого, воспринимаемым образом со-настоящего, но не осуществлённого в собственном самодании реального.

Для более близкой характеристики этого положения вещей и смысла способа речи, который вскоре ещё лучше оправдается, мы укажем на то, что к каждому мировому настоящему, которое я имею через поле восприятия и горизонт со-настоящего, неизбежно принадлежит моё тело, и притом постоянно как «центр» собственного поля восприятия, т. е. как постоянно собственно воспринятое и в своеобразной «функции». «Поле восприятия» мы понимаем не просто как область реальностей, с которыми я как мирски настоящий активно, внимательно, самодеятельно постигающе и рассматривающе занят, но которые в способе оригинального самоявления для меня respective настоящи, так что я могу по желанию вглядываться в них, рассматривающе заниматься ими — из каких бы теоретических или практических оснований ни было.

Обратим внимание на это Я-могу, bzw. Я-делаю, которое весьма существенно для теперешнего описания, и притом особенно как принадлежащее к бытийному смыслу, как сказано, принадлежащего к каждому мировому настоящему (для меня) тела. Оно имеет то отличие, что я в нём (в форме «Я-осуществляю-кинестезы» и тем самым «Я-двигаюсь») господствуя могу приводить в игру bzw. привожу воспринимаемое делание — ощупывая, видя и т. д., при этом двигая органы, руку, глаза и т. д. или телесно продвигаясь в целом, например, способом хождения. Тем самым опосредованно осуществляется моё эксплицирующее и расширяющее восприятие, bzw. тем самым мне оригинально даётся всё новое поле восприятия, но так, что постоянно снова из горизонтно со-положенного со-настоящего то и это приходит к собственному самоприсутствию и тем самым к собственному знанию.

Но здесь мы обращаем внимание на новый горизонт. Каждое собственно воспринятое реальное собственно воспринято лишь «односторонне»; в меняющемся телесном воспринимающем поведении (или, возможно, коррелятивно в форме самоизменения, самодвижения реального объекта) от того же реального в восприятие вступают новые стороны. Рассматривать реальное, следовать за тем, что оно есть, — это такой деятельный переход от уже воспринятого к ещё не воспринятому, именно через телесное делание. Заранее воспринятое реальное есть больше, по мнению восприятия, чем respective собственно воспринятая сторона; она не есть полагаемое в мнении для себя одна, она полагаема в мнении как то, что она есть, с самого начала полагаема в мнении как сторона, со-полагая со-настоящие коррелятивные стороны. Восприятие реального состоит, следовательно, с самого начала в отношении воспринятого из respective собственно воспринятого и полагаемого в мнении как со-настоящее от того же реального. Но это со-полагаемое настоящее есть область воспринимаемости, всё то, что я в телесном продолжении деятельности могу или мог бы воспринять. С другой стороны, то, что уже собственно как оно само пришло к знанию, в общем исчезает в продолжении восприятия из круга собственной воспринятости, но остаётся в круге определённого Я-могу, воспринимаемости и соответствующего остающегося знания, которое именно есть остающееся приобретение восприятия.

То же самое имеет место с «внешним горизонтом» (в отличие от принадлежащего к отдельному реальному «внутреннего горизонта»). Он есть горизонт потенциальности возможного, ведущего к собственному самопостижению восприятия, царство доступности как доступности со-положенного, хотя и не прямо отдельно определённо со-положенного.

После этого грубого описания имманентного способа данности мирового настоящего понятно наше относящееся к нему различение презентации и аппрезентации, которое сначала следует понимать как относительное, а затем в конечном счёте как абсолютное. Каждое

опредмечивание-в-настоящем или презентация есть собственное опредмечивание-в-настоящем лишь при со-опредмечивании-в-настоящем (аппрезентации). Общее опредмечивание-в-настоящем как способ сознания мирового настоящего есть собственно презентирующее поле восприятия, но лишь как со-опредмечивающее-в-настоящем открытый горизонт потенциальных полей восприятия. При этом, следовательно, отдельное реальное поля значимо как собственно презентированное. Но при этом последнем то же различение повторяется. Отдельное реальное как настоящее собственно презентировано в отношении действительно видимой и т. д. стороны и есть таковой лишь (сторона имеет смысл лишь через со-бытие противоположных сторон) при аппрезентации. (Точнее рассмотренная, относительность различения и здесь ещё пробивается; положение вещей ещё гораздо сложнее. Так, визуально дальняя вещь имеет в аппрезентации принадлежащие ей ближние вещи. Но эта аппрезентация, этот иного рода «внутренний горизонт», нас здесь не касается; она касается опосредованности в самодающем восприятии, но не самого мирового настоящего. Дальняя вещь не есть реальное мирового настоящего, но лишь явление соответствующего настоящего реального.)

К области настоящего, собственно презентированному или аппрезентированному, принадлежат теперь разнородные реальности, среди них во всяком случае наши ближние. Они, как мы уже знаем, при этом со-сущие, также как действительные или возможные со-опытно постигающие, со-определяющие наш настоящий мир как значимый для нас по его бытийному смыслу. «Мы» взаимно ориентируемся друг на друга, и это само принадлежит к воспринимаемому настоящему как моему.

Примордиальная редукция к миру как моему миру опыта и сначала к настоящему миру для меня — к моему воспринимаемому миру настоящего — имеет теперь особый смысл: я полагаю в значимость только мои собственные собственные презентации, а также все мои аппрезентации, которые я мог бы осуществить как собственные презентации.

Первая редукция — к моему непосредственному миру опыта, к тому, <что> мне от мира воспринимаемым образом есть, было, будет и также в моей возможности.

Вторая редукция — разбор аппрезентаций, которые не могли бы стать моими собственными презентациями. Именно она даёт примордиальный «мир». Чужие люди суть воспринимаемым образом реальности, они принадлежат к миру восприятия, но не к примордиальной сфере.

Теперь мы определяем понятие примордиальной трансцендентальной субъективности. «Мы» собираем вместе:

В эпохэ я как Я и в моей жизни сознания мира абсолютно дан себе; моё настоящее в бодрствовании, Я как в этой имманентной жизни настоящего дан аподиктически и имею также аподиктически, немодифицируемо мой имманентный временной горизонт, как бы неопределённо и многозначно ни могло быть его наполнение и сомнительно по определяющим обратным достоверностям и преддостоверностям. Опытная достоверность, которую я затем имею, всё же содержит аподиктическую бытийную достоверность. Лишь так-бытие не аподиктически достоверно в своей определённости. К этой аподиктически собственной мне сфере принадлежит также respective значимый для меня как сущий мир как таковой. Эта бытийная значимость заключена в скобки.

Сначала внутри этого моего собственного Я в сознательно трансцендентально заключённом наличном бытии я могу показать обоснование бытийной значимости: моё имманентное присутствие-в-настоящем обосновывает моё прошлое и будущее бытие, и, точнее рассмотренное, текуче-живое самоприсутствие есть текучее обоснование; Теперь обосновывает, грубо говоря, только-что-бывшее и только-что-грядущее в текущем временении. Конкретное поле настоящего есть целое поле, которое само включает различия настоящего, только-что-прошлого (в континуальности) и будущего. В этом в течении каждое только-что как вышедшее из Теперь (и каждое позднейшее только-что из более раннего) обосновано в бытии Теперь

как некое пра-генезис становления-бытия из уже сущего. Конкретное настоящее как конкретно-теперь-сущее обосновывает как конкретно истекающее своё конкретное только-что и т. д. в текучем, т. е. непрерывно опосредующем обосновании, и в конце концов принадлежащий каждому живо-текучему настоящему общий горизонт прошлого и будущего есть лишь неэксплицированное единство значимости из непрерывного обоснования и сам ещё в течении изменяющий свой бытийный смысл.

«Мы» можем далее сказать: бытие конкретного текущего настоящего самого как сознаваемого в модусе оригинальности, презентации предшествует сознаваемому в нём как ретенциональное и протенциональное, способом обоснования. Сознание только-что есть теперь сущее и сознаваемо как воспринятое сущее, и то, что в нём сознаётся, есть только-что, не-Теперь. Бытийная значимость, которую для меня имеют моё прошлое и будущее, само собой разумеется, есть достижение, лежащее в моём настоящем. Моё настоящее бытие есть носитель моего прошлого и будущего бытия. Снятие бытия настоящего означает также снятие всякого прошлого и будущего. С другой стороны, в настоящем прошлое и т. д. заключено со-положенным как в нём конституированная необходимая значимость.

Теперь я трансцендентально есмь ego, которое в своей сознательной жизни сознаёт себя в этом временении и обосновании бытия как сознающее мир и обладающее им в значимости. Точнее, это происходит в форме изначального временения, в котором мир в моём самоприсутствии «является» и значим как настоящий, в моём самопрошлом как прошлый и т. д., bzw. в моём конкретно-живом настоящем мне значимо как сущее вместе и переплетённо моё имманентно-временное бытие и мировое-временное (пространственно-временное) бытие. Разумеется, бытийная значимость значимого для меня мира бытийно обоснована в моём бытии, и мы спрашиваем о дальнейших ступенях обоснования. Ясно, что значимое для меня мировое настоящее, опять же как имеющее свою значимость в моём имманентном настоящем, в отношении этой значимости обосновывает для меня мировое прошлое и будущее.

Далее, то, что для меня как мир восприятия в настоящем (и затем в каждом прошлом и будущем настоящем) отграничивается, в бытийной значимости предшествует не значимому воспринимаемым образом для мира, и примордиально редуцированный мир (абстрактивно так редуцированное из значимого мира) имеет в себе более раннюю значимость по отношению к остальному. Так я, следовательно, продвигаюсь к тому, что для меня из мира само по себе более раннее, внутри постоянно полного мира, как что и как он для меня всегда значим как сущий.

Я теперь ближе рассматриваю моё примордиальное от мира, и именно как оно в моей трансцендентальной имманентности, в моём сознании мира приходит к своему бытийному смыслу.

Как выглядит мирски реальная самодающая презентация, какие обоснования бытия лежат в ней, конечно, если я держу её примордиально редуцированной? Я прихожу к данным ощущения как оттеневающим в схватывании данных ощущения, в котором я имманентно имею явление пространственного бытия, к кинестезам и кинестетической мотивации и т. д. Я прихожу в этой абстракции от обоснованной в здесь рассматриваемом достижении значимости сферы достижения, которая только и даёт объективный мир, к конституции пространственно-временной природы и единственно выделенного собственного телесного тела, но это последнее понято совершенно иным образом и в постоянной значимости, а именно именно как моё тело.1

Я размышляю теперь, какие единства тем самым приходят к самоданности и как они относятся ко мне самому, трансцендентальному основанию их конституции. Я показываю, что они, правда, трансцендируют мою сознательную жизнь и моё бытие как так сказать имманентной личности Я, но что они в этом аналогичны гилетическим единствам, которые по отношению к Я, Я-способностям, Я-актам, Я-сознанию суть так сказать чуждое Я, и всё же конкретно

неотделимы от Я как выступающее в сознательной жизни и принадлежащее к его полной конкреции. На высшей ступени к конкреции Я, которое постоянно имеет мир в согласной значимости, и к его аподиктическому бытию-для-себя-самого принадлежит, что оно в примордиальном слое мировой значимости имеет согласие в отношении примордиальных явлений и потенциальность Я-могу, способность быть в состоянии в отношении возможного опыта горизонтов со-настоящего производить согласные презентирующие явления от того же самого. К каждому объекту восприятия принадлежит, следовательно, согласный действительный и возможный опыт, bzw. система возможного опыта как предположительно действительно существующая потенциальность Я. В согласии протекания «многообразия», которое всецело принадлежит собственному бытию Я, синтетическое единство есть интенциональный объект в модусе его-самого и как постоянно снова удостоверяющийся некоторым образом имманентный, неотделимый от неё, хотя как единая точка удостоверяющего синтеза — «идеальное», ирреальное. Это, следовательно, в хорошо обоснованном новом смысле имманентно конкретному Я как неотделимая от его конкреции потенциальность синтеза, как способность снова и снова воспринимать то же самое как его само, причём бытийные источники этого самого, обосновывающие некий бытийный смысл, лежат исключительно в сфере аподиктического бытия-для-себя-самого.

В образовании понятия «примордиальная трансцендентальная субъективность» эта субъективность конкретно охвачена. Речь при этом идёт обо мне самом, который как человек вступил в эпохэ и в осуществлении его удостоверился в моей абсолютной сущности. В этом заключено как определяющее для того, что здесь называется трансцендентальной субъективностью, что она есть конституирующая мир для меня, что она есть та, которая обладает в значимости миром, о котором я говорю в естественной установке. Моё трансцендентальное Я, конкретно взятое, объемлет сознательную жизнь, в которой для меня мир сущ и в частности опытно постигнут, даже непосредственно мною воспринимаем и т. д., но не мир сам. Мир значим в моей трансцендентальной субъективности, но в отличие от неё как Иное; если угодно, в противоположность трансцендентальному — трансцендентное, поскольку это слово берётся чисто в этой противоположности, как она лежит в области познания самого трансцендентального Я. От этого Иного, которое в своём бытии заключено в скобки, ничто не попадает в собственное бытие моего трансцендентального Я; следовательно, если я абстрактивно редуцирую мир к моему миру восприятия, тем самым ни одна составная часть самого мира не причисляется и не должна быть причислена к моему собственному бытию.

Дополнение к прояснению понятия примордиальности

Дело сначала не меняется, если я отступаю к примордиально редуцированному. Если я а именно оставляю неприкосновенной выходящую за него мировую значимость, то это есть то, что я от самого мира получаю в поле зрения, например, визуально этот зелёный абажур, каким я его действительно вижу — зелёным, в форме шаровидной головки, или каким я его опытно постигаю ощупывая — гладким и т. д.

Но здесь нужно быть осторожным и остерегаться недоразумения нашего понятия примордиального. Оно не объемлет то, что я от вещи действительно воспринимаю и что затем как воспринятое всегда значимо как принадлежащее вещи — её цвет, форму и т. д. и прочие теперь не собственно воспринятые, но со-полагаемые в мнении и как воспринимаемые со-выделяемые свойства вещи. Напротив, примордиальная редукция — вместо «абстракции», ограничения описывающего и выделяющего взгляда на действительно воспринятое от вещи и так от прочего значимого как мир — есть действительное эпохэ в отношении со-значимостей под углом зрения анализа обоснований значимости, которые eo ipso суть обоснования мирового бытия (бытия-для-меня) в предшествующих для-меня-сущих, из моей значимости сущих для меня. Если я воздерживаюсь от осуществления соответствующих аппрезентаций, включая все горизонтные значимости, которые обоснованно принадлежат к ним, то я прихожу к примор-

диальной трансцендентности как так сказать миру для себя, но до объективного мира, составляющему и не некую слоистость самого объективного мира. Лишь дело, разумеется, в том, что как только обоснованная значимость вводится в право, примордиальный слой становится самопредставлением мирского, принимая в высше-обоснованном слое схватывания и значимости более полный бытийный смысл. Так ведь и гиле, которая выделяется в редукции примордиального трансцендентного к имманентности сознания и к неотделимому от неё имманентно-временно, только через схватывание и значимость как оттенение видится уже не как гиле (данное ощущения), но сквозь неё видится объективный цвет и т. д.

Правда, род этого «схватывания» здесь иной. Аппрезентация «Других» и их примордиальных сфер обосновывает схватывающе со-значимый синтез моей и чужой примордиальностей и опосредованно универсальный синтез моих примордиальных явлений вещей с явлениями «Других», через что мы приобретаем интерсубъективное многообразие для каждого реального, которое всё же только через синтез примордиальностей становится возможным. Моё примордиальное получает своих сотоварищей, и каждый есть во втором смысле трансцендентально имманентный, каждую трансцендентальную субъективность я имею трансцендентно-имманентной.

Как обстоит дело теперь с интерсубъективным миром как миром реальностей в интерсубъективной пространственности-временности в отличие от первой примордиальной пространственности-временности? Об универсальной природе как основном слое реального мира можно сказать, что она имманентна общности трансцендентальных субъектов (которые во мне как трансцендентальном Я приходят к значимости) в силу общности их трансцендентальной жизни и их трансцендентально функционирующих способностей — как имманентная трансцендентность. Но как обстоит дело с людьми и их психическим, их психически-личностным бытием? Здесь нужно везде быть очень осторожным, очень точным, также и в речи об имманентности природы. Примордиальные сферы, монады, не лежат рядом и только связанными. Прежде всего, я в моей примордиальности имею «тело» и «природу» и, понимая чужое тело, уже тем самым имею выражающееся в нём Я и в этом единстве выражения и выраженного — единство человека, являющегося в моём примордиальном пространстве в его телесной телесности, приносящего с собой своё примордиальное пространство и своё пространственное окружение, и то и другое вступает в совпадение. Затем он понимается также как опытно постигающий меня; моё тело как являющееся ему становится выражением моего примордиального бытия и сначала моего Я как Я моей (сначала лишь примордиально-имманентно понимаемой) окружающей среды. Из чего затем только и конституируется собственное бытие-человеком-для-»Другого», бытие-центром-окружающей-среды, причём окружающая среда есть мир в субъективном способе данности, и Я взаимно принадлежит к окружающей среде и к самому миру. Но не следует ли принять это во внимание и в отношении общей природы, которая для каждого есть окружающая природа?

ПРИЛОЖЕНИЕ VI. <ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ЭПОХЭ. ПРИНАДЛЕЖАЩЕЕ МНЕ САМОМУ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ> (вероятно, декабрь 1930)

Способ введения феноменологического эпохэ. Я выключаю поле суждения «сущий мир» как основное поле. Что остаётся? Я, полагающий этот мир в значимость, я, субъект его явлений, его полагания бытия, его удостоверения бытия. Я — как обстоит дело с полагаемым мною? Мировой опыт подразумевает ступенчатые последовательности опытов, изначально обосновывающих и обоснованных полаганий бытия. Само полагание мира как в этой ступенчатой последовательности обоснованное полагание бытия, или мир как в ней габитуально предданный и в том же стиле приходящий к всё новому полаганию. Мир как феномен — этот в таком обосновании обоснованный или значимый для меня, его бытийный смысл в этой последовательности конституирующийся. Я как тема, я как субъект этого обоснования и конечной значимости. Я в моей жизни, в моём обладании сознанием сущего мира — сущий мир как Не-Я — я и всё обладание сознанием, всё обладание-в-значимости как неотделимое от меня, как то, в чём я есмь, я как обладающий миром. Я, моя сознательная жизнь и сознаваемое в ней как таковое. Но сознаваемое есть значимое для меня как таковое, если есть то, что мне значимо. Я сам или принадлежащее мне самому. То, что полностью опытно постижимо, а именно так, что то, что смысл опыта горизонтно содержит, для меня самого воспринимаемо, — это принадлежит мне самому, в том числе идеи, в противоположность моим переживаниям идеальные единства, в них всесторонне конституирующиеся.

5 Трансцендентно то, что аппрезентировано как непостижимое в его собственном самобытии.

Двоякое: 1) Мир как значимый для меня; в нём заключены опосредующие или обосновывающие значимости; не полагаемое в мнении в отдельном акте как мир, но в целой жизни как единство и как 10 действительно сущее: как удостоверенное и дальнейшего удостоверения из моей способности раскрывать горизонты, направлять опыты и т. д. Разумеется, я могу воздерживаться от этого мира, воздерживаться от этих значимостей и рассматривать мою субъективную жизнь значимости. Но это не то «эпохэ», которое лишь не хочет иметь 15 почвы в мире.

10. <МИР НОРМАЛЬНЫХ И ПРОБЛЕМА УЧАСТИЯ АНОМАЛЬНЫХ В КОНСТИТУЦИИ МИРА> (10 января 1931)

Речь идёт не только о понимании «Других», но о понимании общей окружающей среды и человеческой общности как той, для которой эта окружающая среда есть как их духовно-практический мир, как тот, в который они вживаются и который они сформировали в его духовной форме.

При этом дело обстоит так, что я, раскрывающий, уже имею «полный мир», к которому я в конце концов должен прийти, в конце концов полностью конститутивно понимая его. Но в ступенях значимости — ступенях структуры «человек» и человечество — коррелятивно ступени возможных относительных окружающих миров. Так, дом семьи, родной город и страна и т. д. суть относительно обособляющееся единство; я могу мыслить его самостоятельным через «разбор». Историко-антропологические примеры, которые облегчают мне разбор в последующем понимании или exemplarisch осуществляют его.

Теперь есть проблема: какую «роль» играют различные типы психических существ для конституции предданного мира. Но сначала: что здесь собственно есть проблема?

Я, размышляющий о себе и ставящий себя на абсолютную почву трансцендентальной редукции, имею «мир» предданным. Как проясняется готовая достигнутость моей сознательной жизни, несущей в себе бытийный смысл в способе полагаемого в мнении и значимого-далее-значимым? Как выстраивается интенциональность предданности и в ней идентичность дальнейше-значимого и при этом всё же дальнейше-определяющегося мира? Он уже выстроен, я живу как бодрствующее Я в актуальной интенциональности обладания миром, но я могу вопрошать его о его «происхождении»; как интенционально обоснованный, актуальные и потенциальные импликации в себе заключающий, я могу его эксплицировать; от него как живой генезы я могу истолковать живо протекающую, но также протёкшую генезу и так вообще этот живо предданный мир в его живой всевременности привести к пониманию для себя, смысл его бытия и так-бытия как достижение моего сознания о нём.

В моём методе примордиальной редукции (предданного мира к его примордиальности) я коррелятивно прихожу к примордиальному ego и оттуда строю дальше, я полагаю в значимость вчувствование (в первичной изначальности = восприятие чужого), я мог бы сказать, снова примордиальное вчувствование, и приобретаю «примордиальных «Других»». Я держусь в области опыта и сначала «восприятия чужого». Оставаясь в абстрактивной редукции, я прослеживаю то, что в предданном мне мире с моей примордиальности сначала обосновано как восприятие чужого и приходит к значимости. Я иду теперь так дальше. Я ведь мог бы сразу принять нескольких «Других» в поле восприятия. Но я должен был бы всё же привести их по отдельности к прогрессивно истолковывающему, удостоверяюще определяющему опыту, чтобы увидеть, что отдельный достигает для себя и каким образом затем их совместность вносит вклад в предданный мне мир, а именно субъективно для меня, поскольку я с моей стороны, с моей примордиальности мотивированный, должен был интенционально образовать бытийный смысл этого «Другого» и в этой мотивации привести его к значимости. Один воспринимаемый «Другой» определяет слой значимости предданного мира, а именно уже интерсубъективно мирское, конституированное чисто мною, примордиально, и им как исключительно из этой мотивации для меня теперь сущим. Следующий, на которого я смотрю, есть теперь уже третий, который (что он со своей стороны в силу сообщённого ему мною, Я, уже имеющим со вторым Я общий мир как слой, смыслополагания может) теперь помогает дальше формировать этот мир первого «мы оба» к миру для нас троих. И т. д. При этом преобразуется также

бытийный смысл чужих субъектов, а также мой собственный бытийный смысл (как Я среди «Других», подобных мне) продолжает преобразовываться. Затем, как только я абстрактивно имею «Другого» в мировом поле (которое сначала — абстрактивно — есть мир для нас двоих), я имею его также как оценивающего и практического со-субъекта, но также как объект, объект моих забот, моих деятельностей и т. д. (природа лишь по одному слою). И так я получаю новые габитуальные слои, а мир, к которому я сам принадлежу, — новые относящиеся к этому слои, среди них я «значимости» для «Другого» и «Другой» «значимости» для меня.

«Мы» могли всё это разыгрываться в чистом поле восприятия. Разумеется, дальнейший вопрос — как проясняется полное временение, конституция людей как пребывающих реальностей, пребывающих сквозь время, и не только как тел, но как вместе с тем душевно пребывающих субъектов, и вместе с тем <как проясняется> дальнейшее построение наличного мира для всех этих принадлежащих ему самому субъектов и через них. При этом не следует забывать конституцию пребывающего совместного бытия людей, открытой общностной человечества и его членений, через которую только и возникает единство пребывающей практической окружающей среды, жизненного мира.

Теперь следует особо выделить одну предпосылку, которую я невольно сделал в этом обосновывающем ходе к конститутивному строению моего предданного мира. Короче говоря, я принимаю «Других» в «нормальности», и теперь следует подумать, что это может означать, bzw. что может означать абстракция от всё же принадлежащих к предданному миру аномальных со-субъектов, а также аномальных жизненных отрезков нормальных субъектов: как они могут со-конституироваться и в какой мере они через свою психическую жизнь (трансцендентально повёрнутую) участвуют или не участвуют в конституции самого предданного мира.

Подумаем сначала, чтобы прийти к «нормальности», о следующем: как трансцендентальное ego, опытно постигающее мир (хотя и заключающее в скобки мир как бытийную почву), я имею моих, например, воспринимаемым образом являющихся «Других» через «вчувствование». Я со всей моей габитуальной структурой и уже значимым для меня миром, и уже значимым для меня как интерсубъективный, функционирую при этом в силу моего бытия в форме бытия-для-себя-самого и бытия-в-связи-с-»«Другим»и» как первично учреждающий для апперцепции «Другого» как подобного мне. Ко мне принадлежит моя сознательная окружающая среда как так и так для меня сознательно сущая, как для меня сущая общий мир ближних, как поле моих габитуальных и актуальных интересов (и каждого его <интересов> и так наших интересов), моих и наших инстинктивных потребностей и инстинктивных удовлетворений, моих и наших относящихся к ним прочих потребностей, моих и наших забот, моих трудов. Поскольку я уже давно и постоянно, сколько я себя помню, уже был в связи с «Другими», мои актуальности и габитуальности, вся моя жизнь интересов и пребывающее бытие как Я габитуальных интересов, способностей, привычек и т. д. относятся к окружающей среде, которая уже содержит «Других» и сформировалась и постоянно заново формируется в общении с «Другими». (Не в последнюю очередь тогда и «Другие» иногда суть целевые точки моих интересов, объекты практической окружающей среды.) Каждый вновь вступающий в мой круг апперципируется по моему образу и подобию, и теперь он называется нормальным, если общее горизонтное предочертание, которое он должен иметь для меня с вступлением воспринимаемого вчувствования именно как подобный мне, в общем сущностном стиле совпадает со мной, т. е. конкретно подобным образом подтверждается в продолжении опыта (причём конкреция охватывает именно весь бытийный стиль, в котором я уже имею для себя форму, и принадлежащий к нему сознательный для меня мир в его коррелятивном стиле). Если весь дальнейший опыт, и сначала, например, непрерывное восприятие, протекает так, что в продвижении его непрерывно происходит ближайшее определение и даже иноопределение, но внутри конкретного предочертания формы, то «Другой» есть нормальный.

Если мы вернёмся к конститутивному происхождению, то понятно, что подобное следовало бы аналогично выполнить для каждой ступени обоснования значимости. Если я абстрактивно выделяю моё примордиальное бытие и мой примордиально редуцированный мир, мою примордиальную мировую жизнь, то я тем самым отключаю высшеступенчатые мотивации и рассматриваю, что с этой точки зрения было бы апперцептивно мотивировано как ««Другие»» и что входит как интенциональный нижний слой, а именно слой значимости, в конкрецию моего ego и моего конкретно предданного мира и моих человеческих «Других». Я получаю сначала абстрактно редуцированного, так сказать, в себе первого «Другого», на которого переносится моя редуцированная бытийная и мировая структура, моя редуцированная мировая жизнь (лишь видоизменённая в коррелятивных перспективах и т. д.) и который теперь есть нормальный «Другой», если вчувствующее восприятие действительно держится в относительно конкретном стиле, который в этой абстрактной редукции конкретно назывался бы. Моё редуцированное примордиальное бытие в его примордиальной конкреции становится теперь только Я, которое имеет другое Я, оттуда вступает в возможную социальную связанность с ним, становится персональным Я, которое имеет своё персональное Ты, для себя самого Я, чьим Ты я становлюсь или могу стать.

Если мы так конструируем историю как генезу человечества как человечества для меня и его мира (в последовательности вступающих в мою сначала примордиальную сферу опыта «Других»), то мы как бы историзировали ступенчатое строение мотивационной каузальности, и для каждой новой ступени мы со-определили высшеступенчатую нормальность и коррелятивно для каждой — конституированную окружающую среду как нормальный мир опыта, отнесённый именно к нормальным высшей и универсальной ступени.1

Теперь не сказано, что каждое вновь принятое в рассмотрение другое Я даёт новый мир, т. е. изменяет формальную сущностную структуру мира, которая так очерчивает горизонтный смысл предданного мира и каждого возможного предданного, что весь действительный опыт, как бы далеко он ни расширял знание и познание, всё же приводит к эксплицитной известности лишь в общем смысле уже знакомый (хотя и не эксплицитно и тем более не научно истолкованный) мир.

Но дело в том, чтобы различать структурные ступени. Через вчувствование вообще и, так сказать, генетически говоря, уже через первое вчувствование конституируется общий мир. Нечто дальнейшее — бытие-в-связи-с-»«Другим»и», постоянное вживание друг с другом (и друг против друга, что есть лишь форма друг с другом) в тот же мир, в-заботы-о-нём и т. д., которое становится миром интересов, нашей практической жизненной окружающей средой, причём «Мы», я и «Другие», сами принадлежим к конституированному объектному миру, и притом постоянно, тогда как оно, ««Мы»», одновременно есть субъект мира — опытно постигающее мир (само себя включающее), знающее мир, мирски действующее «Мы», с результатами, которые обогащают объективное содержание мира.1

Нечто существенно новое выступает с расширением от двойственности к множественности и к открытой бесконечной множественности, в открытый «бесконечный» мир антиципируемой, сначала в том, что общность (которая так сказать функционирует как окружающая среда, строя дальше) простирается от непосредственно опытных «Других» через «Других» «Других» и так итерированно дальше и что эта опосредованность затем обусловливает также опосредованность «результатов» общности, конституирующихся связанных общностей и их общностных достижений.

Снова нечто существенно новое, хотя с этим постоянно переплетающееся, — конституция открытого бесконечного поколения и вместе с тем конституция рождения и смерти, не как случайные случайности, но как всеобщие структурные признаки всех психических живых существ: к человеку как таковому принадлежит рождаться и умирать.2

Снова с этим связана историчность человеческого наличного бытия, bzw. конституция мира для меня, для нас как исторической окружающей среды исторических людей, исторических человеческих общностей. Историчен человек в самом широком и не в претенциозно строгом смысле, как член исторической общности. Она как сущее в мире (который всегда есть лишь мир для «меня» и для «нас») конституирована в форме общностного человечества как пребывающей реальности высшего порядка, которая имеет особое пребывание сквозь смену лиц, через в-рождение-в и вы-умирание. Это даёт собственный смысл настоящего (историческое настоящее общности, будь то, например, политической (государство), будь то научной, и историческое настоящее её окружающей среды), исторического прошлого и будущего; равным образом определённый смысл для исторически скрытой и, возможно, на основе этой скрытой традициональности эксплицитно сознательной общности ныне живущих с давно умершими (различные формы исторической традиции и жизни в традиции).

Окружающая среда нормального человека как принадлежащего к исторической общности сама, сказали мы, исторична. Она содержит как реальные объекты уже не только лиц, но и общности в различных формах и ступенях и содержит наряду с образованием, преобразованием и разложением общностей также самоформирующийся исторический мир вещей, образованный и дальше образуемый как общностное достижение.

Если каждый нормальный человек историчен, конституирован как сущий в исторически длящейся общности, то его окружающая среда, мир, который для него конкретно конституирован, ограничен как исторический, невзирая на открытый горизонт «пустой» пространственности-временности и мира; так, если мы берём тотальную историческую общность, которая как тотальная членится на особые общности.

Проблема расширения мира через заполнение пустого мирового горизонта другой исторической тотальностью, чужой, тотально чужеродной, в этом смысле аномальной людьми аномальной окружающей среды. Связывание в тотальное «земное» человечество. Обратно — распад тотальности через «забвение» традиции, через разрыв традиции.

Сущностно рука об руку с конституцией исторической окружающей среды идёт конституция открытой природы, превосходящей свои конечности и бесконечной, и эта последняя как постоянно предшествующая делает возможной конституцию открытой возможности всё новых, хотя фактически недоступных исторических тотальностей.1

Но как обстоит дело теперь с конституцией аномальностей? Я как трансцендентально размышляющий о себе исходил от себя и от значимого для меня мира. В моей временности, насколько я вспоминаю назад, я всегда уже имел мир, тот же мир, который, однако, в моей жизни принимал всё новый смысл и всё же сохранял единство сущего мира через все эти превращения. В моём детстве мне ещё был закрыт смысл генеративного наличного бытия человечества и истории, я ещё ничего не знал о традиции, для меня не было традиции. Лишь «Другие» знали, что даже мои игры, мои сказки и т. д. переданы мне из древней традиции — через «Других», стоявших в ней. О рождении и смерти я не имел понятия, даже если уже имел для этого слова. Я ничего не знал о литературе, о науке, об искусстве, об исторической культуре вообще, хотя уже имел окружающую среду с картинами, с предметами обихода и т. д. Бытийный смысл мира, который я имел, был в прогрессирующем преобразовании смысла, не в простом расширении смысла через заполнение горизонтов. Мировой горизонт не имел определённого, во всяком случае никакого открыто в бесконечное продолжающегося определённого начертания, хотя всё же обладал известной открытостью. Есть проблема: какой род смыслообразования происходил, как его понимать, конститутивно истолковывать и как затем становится понятным, что я как ставший зрелым могу сказать: о «мире» я имел представление, но очень несовершенное, лишь постепенно я приобретал всё дальше простирающееся знание мира.

Как зрелый человек среди зрелых и нормальных я и все со мной состоящие по меньшей мере в опосредованной общности образуем мой мировой опыт также, но стиль мира опыта,

каким он есть для зрелого «разумного» человека и, что обычно означает то же самое, «каким он действительно есть», уже не меняется сущностно-принципиально. Разумеется, с течением времени меняются «мировоззрения», их бытийный смысл, также внутри нашего единства исторической культурной общности. Значит, это снова даёт проблемы.

Возвращаясь в моё детство, насколько я имею сколько-нибудь ясное воспоминание, я осуществляю не только воспоминание, но и обратно-заходящую интерпретацию и коррекцию, большей частью, впрочем, также бессознательную фальсификацию воспоминания через апперцептивное переосмысление и преобразование прежнего опыта, обратно-заходящую апперцепцию с теперешней точки зрения.

Нормальный человек в смысле определения есть идеализация зрелого и при этом в другом смысле (ещё подлежащем определению) нормального человека.

Я хочу понять, как конституируется мой мир как человеческая окружающая среда, и притом как окружающая среда общностно живущего человечества, да, ближе, моего ««Мы»» моей практической окружающей среды или жизненного мира, ограниченного более широким апрактическим мировым горизонтом, или, конкретнее, мировым горизонтом, который содержит другие человечества и их жизненные миры и лишь в конце концов переходит в «пустой» мировой горизонт. Чтобы это мочь, мне нужны абстракции, и одной ступенью абстракции является общность зрелых и сначала принятых как действительно «подобные мне» людей.

К проблеме принадлежит каждое наслоение, которое мир для меня как фактически для меня удостоверяемый имеет. Здесь важно генеративно проследить назад общность зрелых моего нормального ««Мы»» и затем каждой такой общности «мы», тогда как дети принадлежат лишь к миру наличного и подлежащего обработке, равным образом, с другой стороны, безумные, больные и т. д. Но трудно удовлетворить всему этому, с другой стороны, — как оно соопределяет конкретный мир, как конкретный культурный мир сообразно этому наслаивается и при этом как наука, искусство, как ремесло, как государство сначала охватывают лишь нормальное, относительно разумное и зрелое и затем снова должны быть взяты вместе с исключённым в конкретной историчности.

Наконец, как конституируется жизненный мир, несмотря на то что зрелые люди менее всего стоят действительно равными друг другу? Он конституируется как индивидуальный (например, как европейский культурный мир, как мир английской нации и т. д.) через индивидуально типическую универсальную структуру, которую каждый «нормальный» человек соответствующей культуры в своё время и в его время (respective в настоящем) сознательно-габитуально имеет как своё духовное жизненное пространство, как «форму», которую он конкретизирует по своим индивидуальным способностям и из своей личной жизни, несовершенно, в бесчисленных ступенях несовершенства.1

Как конституируется эта их пребывающая структура, от которой зависит само пребывание этого культурного мира? С другой стороны, и он имеет «своё время», он есть лишь «своего времени», и изменяясь, он всё же меняется лишь в единстве исторического стиля, который так сказать составляет «историческую субстанцию» универсально-временной культуры, как европейской от древних греков до настоящего. Теперь живущий ничего об этом не знает, но он может раскрыть историю, которая есть его история как история его культуры, и только от структуры его исторического настоящего (конкретно живой временности с её настоящим живущим прошлым) он может это сделать.

Как человек нормален тот, кто конкретно понимает себя со словом «каждый», кто принадлежит к открытой человеческой общности ближних, которые имеют тот же исторический жизненный мир, определённый той же, всем знакомой, но не истолкованной формальной структурой. Нормальный нормален в и в силу нормальной общности.

ПРИЛОЖЕНИЕ VII. НОРМАЛЬНОСТЬ В ЦАРСТВЕ ПЕРСОНАЛЬНОГО МИРА (ОБЫЧАЙ И Т. Д.) (Июль-август 1930)

<Содержание:> Я, мы, люди в «человеческом наличном бытии», в человеческой жизни. Цели в жизни и жизненные цели, жизненные идеалы. Жизнь — совершеннолетнего человека — в нормальности. Нарушение нормальности само как составная часть нормального наличного бытия. Стремление к по возможности волевому расширению нормальности, области, на которую можно рассчитывать. Нормальность природы. Нормальное в царстве персонального, культурного мира. Καθῆκον, размышление о καθῆκον самом как со-принадлежащее. Обычай. История как размышление с его целью. Описание нормального стиля человеческой окружающей среды (индивидуальная форма «наша» окружающая среда), индивидуальная форма, не сущностная форма.

Цели в жизни и жизненные цели, жизненные идеалы

Человек — я — в жизни человечества, вместе с «Другими» вообще вживающийся в мир, я с моими «жизненными целями» с «Другими» и против «Других» с их жизненными целями.

I. Саморазмышление о лучших путях к цели. Меняющиеся цели в жизни, следовательно, для каждой цели такое, возможно, повторное размышление. Цели воли, которые регулируют жизненный отрезок как предобразующий, как предобраз желаемого, волимого. Возможных путей в общем много, путь многозначно неопределён, также в том, что ещё не ясно, какие предмыслимые возможности суть действительные возможности, возможности Я-могу.

II. Саморазмышление о самих целях — саморазмышление о всём возможном жизненном горизонте как горизонте моего умения, и как удачная целевая жизнь вообще мыслимая: вопрос, какая совокупная жизнь — от Теперь — мыслимая заполненной достигнутыми целями была бы счастливой, жизнь, которую я мог бы утвердить как целое.

1) Идеал «блаженства». Жизнь, заполненная положительными благами, которые наслаждаются, и притом высшими благами, или человечески лучшим порядком благ, высшее благо.

2) Размышление о случайностях, об отказе умения, о субъективных препятствиях свободы как вообще принадлежащих человеческой жизни, о межчеловеческих препятствиях, о конфликтах, как всё это выглядит, как на это следует обращать внимание.

3) Жизнь в нормальности, которая делает возможным планирование, целевую жизнь. Жизнь в нарушении нормальности — жизнь, которая научилась принимать в расчёт аномальность как принадлежащую к общей форме жизни, в высшей нормальности.

4) Стремление к по возможности большему расширению нормальности — нормальность как до известной степени сама поддающаяся овладению.

a) Нормальная природа — естествознание, презумпция всеобщей природной закономерности, прогрессирующее познание презумптивной закономерности. Научное познание природы как средство для практики природы.

b) Нормальный общностный мир — нормальная повседневная жизнь с другими людьми в нормальном обычае, в нормальности государственного порядка, в нормальности общей почвы опыта, почвы общей традиции, общего способа суждения и оценки, предвидимого способа реакций в каждой respective типической ситуации. Человек в нормальном наличном бытии — не только как вещь в эмпирически индуктивной фактичности типично одинаково ведущая себя в типично нормальных обстоятельствах: человек живёт в норме, поскольку он сознаёт её как норму. Нормальный жизненный стиль как стиль общностной жизни есть для него не только факт, но долженствование-быть и бытие из жизненной воли сообразно долженствованию. Жизнь в её жизненной форме утверждается, и хотя форма не мыслится, отдельное одоб-

ряется, утверждается в его форме, ради его формы. Ребёнок воспитывается в форму традиции, и далее преступление формы через «эгоизм» отдельных не одобряется и карается, и способ кары сам принадлежит к форме. Нормальная форма есть то, на что рассчитывают (как на нормальную форму природы) в её окружающем способе данности, но она есть форма из воли. Она есть и должна быть, и всегда уже должна была быть и лежала как таковая в воле отцов и праотцов. И это принадлежит к её смыслу долженствования и воли. Так должно быть теперь, потому что так всегда было, потому что жили в этой норме. Эта норма, поскольку она имеет неопределённо открытый горизонт как форма, ближе определяется через вопрошание старейшин, как было в таких случаях прежде.

Это — рамка человеческой общностной нормальности и рамка в самом широком смысле «нравственного», καθῆκον. В ней держатся также типы нормальной, приличествующей персональной жизни, профессиональные цели и профессиональные жизненные формы и т. д.

Коррелятивная нормальность, а именно как коррелят приличествующей персональной жизни, есть приличествующая форма общностной окружающей среды, сформированная в форме традиционного и как приличествующее отдельными и отчасти в общностном достижении окружающая среда; строительная форма домов, жилых домов, хлевов и т. д., строительная форма «общин» и в них положение и форма «общинных» домов, культовых мест и т. д. В жизни, в протекающей в нормальных формах жизни лиц и «общин» и общин высшего порядка, размышление играет свою самому форме принадлежащую роль: размышление о приличествующем, опосредованно в связи с вопрошанием старейшин.

Но при этом традиционный обычай или приличествующее в некоторых составных частях известны как исторически ставшее; известные обычаи были учреждены по определённому поводу в прошлом.

Я-личная индивидуальная форма «наш мир» и καθῆκον

Описание нормального стиля человеческой окружающей среды, мира как мира опыта, нормальной природы (с её нормальными регулярностями, так сказать её привычками), равным образом нормального персонального и культурного мира, мира культурных вещей как мира вещей, в котором «живут», мира средних и целевых объектов в стиле обычного, в общей форме «нравственного» долженствования. Она есть существенная часть человеческой индивидуальной формы «наша» мира и её формальных членений, формальных ступеней.

Человеческий мир как персональный мир, как общностная персональность или как множественность лиц, которые персонально живя переплетены друг с другом в своей семье, своей «общине», своём племени и т. д. Сообразно ступенчатости персональная переплетённость. Она как персональное настоящее имеет свою персональную память, своё прошлое, общностно-персонально свою историю, которая, однако, лишь иногда и в отдельном, неупорядоченно непосредственно и опосредованно пробуждена, а именно в рассказах (стариков), через памятные знаки вещной культуры и т. д., которые, однако, имеют горизонт дальнейшей пробуждаемости, раскрываемости.

Описание окружающей природы (эмпириографически), естественная история, равным образом описание специфически персональной окружающей среды с персонально сформированным миром вещей: история культуры и история вообще, поскольку она идёт к исторически существенному, т. е. к индивидуальной форме мира, в котором мы как лица живём, и к respective со-учредителям этой формы в исторически достижимое время, поскольку они суть таковые и сами продолжают жить в воспоминании, определяя как традиция (в двойном смысле).

Обычай и история (размышлением вновь открытая история общностной жизни в формирующейся в ней и постоянно заново формирующейся общностной окружающей среде) вообще неотделимы. К приличествующему принадлежит почитание родителей, предков, «великих» людей прошлого и того, как они прожили свою жизнь, как они вмешивались в жизнь общно-

сти. История — исторический рассказ, что рассказывают старики и старейшины как то, что их старики рассказывали им и т. д. в дальней опосредованности, поскольку они сами при этом не были и рассказывают об этом из своего непосредственного опыта.

Живут в общности и имеют опыт о жизни «Других» на отрезках, при этом имеют также опыт о собственной жизни как жизни с «Другими», богатейший — о жизни членов собственной семьи; и чем старше становишься, тем больше самолично пережитый жизненный отрезок и общностный отрезок, насколько он, однако, достигает действительного опыта. В жизни судят «Других» по καθῆκον (сначала) и сам судим и уже рано мотивирован упражняться в самооценке — оценке прошлого и, возможно, всего жизненного прошлого, которое в памяти, или всего профессионального прошлого, всего прошлого с зрелости, с чего началась «серьёзная» жизнь. Саморазмышление и самооценка служат регулированию жизни, они идут в прошлое ради будущего и идут в будущее ради жизненных возможностей, возможных телеологических форм, среди которых оценивающе-ценя выбирают и должны выбирать.

Преимущественно мы имели теперь в виду внутри дальней индивидуальной формы форму καθῆκον, персонально обычного, которое одновременно имеет характер должного-быть — правда, при отклонениях, «не так, как подобает», что как отклонение затем всё же принадлежит к обычному.

Здесь в отношении различения человечески обычного и того, что соответствует «обычаю», ещё многое надо обдумать. Персонально обычное: сюда принадлежат «профессиональные» воры, обманщики и т. д., мнимочестные, мнимограждане, которые в действительности прорывают форму долженствования «обычая», но среди них также разбойничьи банды, которые открыто противостоят ей, против государственного порядка, который принадлежит к «нравственно» должному. «Мы» имели бы, следовательно, «собственные» профессии и несобственные, также честные и нечестные (палач, ростовщик). Что при этом сущностно и что общевстречающееся, может сначала оставаться неразличённым.

Сначала достаточно также общей речи о лице. Но теперь ближе: что принадлежит к «лицу», которое живёт в этих «формах» и от них самих имеет форму (форма чиновника, офицера, частного лица и т. д., функционера государственной общности, нефункционера и т. д.). Но в ином, хотя родственном смысле каждый имеет свою приватную сферу, в которой он не функционер.

Теперь выступают характерологические типы лица и способ человеческой персональной жизни как целевой жизни, окружающая среда как моё поле целей, как царство, область господства, в которой я господствую, в которой я полагаю и осуществляю мои жизненные цели, которую я хочу сформировать сообразно себе.

Наш жизненный мир как индивидуальная форма

«Форма» мира, в котором человек — фактический человек — персонально сознательно живёт и которому он сам принадлежит, для себя самого в своей персональной сознательной жизни, есть индивидуальная форма. Точнее говоря: я, внутренний психолог, bzw. феноменолог, описываю оригинально, как фактический человек, себя, и себя в «нашей» человеческой общности, в моей семье, моём городе и т. д., в моей открытой человеческой общности находя, в нашем мире — именно этот мир, включая нас самих, по его индивидуальной форме, по форме, которую этот мир (жизненный мир, но не понятый как внешний мир) имеет. Каждый принадлежащий к этому миру, т. е. каждый, принадлежащий к той же общности как моему «Мы», описывает тот же, и необходимо тот же индивидуальную форму. Китаец, поскольку он не принадлежит к ней, описывает другую. Мир как индивидуальная форма не есть мир как сущностная форма для каждого мыслимого человека, т. е. для человека как «существа». Но каждый мыслимый человек всё же индивидуален и живёт в рамках индивидуальной формы. Следует различать сущностно-всеобщее вообще, принадлежащее к человеку и миру для человека, и в нём заключённую сущностную форму «индивидуальная форма вообще», от опреде-

лённой индивидуальной формы, которую имеет какой-либо фактический человек и, что равнозначно, его фактическая общность («мы все» в самом широком смысле). В сущностной всеобщности описанная, она предполагает (bzw. включает) сущностную форму человеческой общности вообще, которую мы теперь мыслим в некоей всеобщности, которую можно очертить прежде, чем подойти к сущностно-всеобщему «индивидуальная форма», которое мы имеем в виду. Например, сущность отдельного человека, которую интенциональная психология прослеживает до его глубочайших структур, и интенциональная сущность человеческой общности, чисто внутренне-психологически рассмотренная, в которой для неё конституируется персональный мир, предполагается, и её не нужно истолковывать. Индивидуальная форма персонального бытия в общности и самой общности может быть описана так сказать наивно, и не только в эмпирически-типической, но в сущностной всеобщности; при этом пользуются сущностной формой лицо (эйдос); но для этого не нужно предварительной разработки конкретной чистой «души», bzw. конкретной монадической субъективности, а равно и интермонадической. Она может оставаться нераскрытой, как бы это ни оставалось недостатком для понимания. Существует наивная онтология персональности и персонального мира как индивидуальной формы.

Эта форма для меня, для каждого человека есть самое знакомое, не конечно как теоретически выдвинутое, как-либо абстрагированное, но как знакомая горизонтная структура, в которую вписывается вся особенная деятельность и занятия.

Эту форму каждый имеет индивидуально ориентированной от себя и наполняет как свою персональную окружающую среду, как более или менее неопределённый, знакомо-незнакомый персональный мир, «от него» опытно постигаемый. Она описывается в большей или меньшей всеобщности и сообразно этому затем также с её индивидуальнейшим содержанием.

11. <АПОДИКТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ.> ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ КОНСТИТУЦИИ МИРА ИСХОДЯ ИЗ НОРМАЛЬНОСТИ. (вероятно, конец 1930 или 1931)

<Содержание:> Предданный мир и мир нормальных с аномальными. Модусы аномальности. Человек — животное — безумцы. Персональная аномальность и т. д. Мир животных, примитивных, безумцев и мир вообще — наш мир.

Я как субъект интенциональности. Бодрствующее Я. Интенциональность в модусе пассивности и в модусе акции. «Пассивность»: инстинкт и ассоциация. Активность бодрствующего Я в бодрствующем самосознании, стремящегося сквозь свои Я-акты. Я как специфический субъект инстинктивных влечений (как влечений-габитуальностей), проходящих сквозь всё живое настоящее интенциональностей влечений; при этом как субъект акт-габитуальностей, изживающихся в бодрствующих аффектациях и актах и с ними заново учреждающихся. Выделение немодализированных: влечения к немодализированно остающимся приобретениям. Особый синтез всех таких влечений. Через акт-жизнь проходит, следовательно, влечение, Я, аффицированное, направляется на что-то, метит на что-то, стремится к нему. Акты как «достигающие», Я как в своей активности достигающее на основе габитуальности, сообразно которой оно свои старые достижения до дальнейшего имеет как пребывающие, незачёркнутые приобретения, пребывающие способности. Через ассоциативную пассивность осуществляется актуализация приобретений как апперцепций. Жизнь бодрствующего Я как апперципирующего, новое сообразно старому, в достоверности значимому схватывающего, в известном смысле ему ассимилирующего. Интенциональность, через которую я имею мировое настоящее, подразумевает в себе интенциональность прошлого; или настоящий мир опыта, опытно постигающей апперцепции, подразумевает в себе прошлый моего опытного прошлого как уподобляющий их в интенциональной континуальности и опосредованности. Стремление к достоверностям, к устойчивым, к пребывающим значимостям, обладанию. — Но всё это слишком обще, неопределённо.

Итак, мы рассматриваем мир как достижение — мир для меня как моё достижение, достижение из моей интенциональной активности на основе моей пассивности. В этом достижении я приобретаю для себя бытие «Других» как со-достигающих для меня бытие мира.

Общее достижение, если я рефлексирую, всегда уже осуществлено, и так, что я всегда уже имею предданный мир. Достижение идёт как постоянно прогрессирующее моей и нашей достигающей субъективности дальше, предданный мир формируется дальше, получает всё новый смысл, но постоянно остаётся тем же миром и в каждом настоящем преддан грядущим и для каждого с этим соответствующим ставшим смыслом. Я исследую общий стиль предданного мира, стиль его способов предданности в окружающих средах различных ступеней, стиль его модализационной структуры, его осуществляющейся в продвижении корректуры бытийного смысла, его способа сохранять идентичность в этом изменении. Это я могу описывать и приобретаю структурную истину для предданности, которая, однако, оставляет открытыми огромные проблемные горизонты. Бытие мира, бытие конституирующей субъективности — не сводится ли оно к актуальным бесконечностям? Если бытие есть постоянный процесс генезы достигну-

того из всё новых достижений и ретроспективно всегда так было, то актуальная бесконечность кажется необходимой.

Трансцендентальная редукция сводит наивное бытие мира к преддающей, мир как предданность и как в постоянно новых опытах опытный и опытный мир конституирующей субъективности. К ней принадлежит мир как конституированный, как габитуальное приобретение и как конституированное поле активностей и в частности самосохранения.

Но положим, что систематическое интенциональное истолкование мира в этой конституции, т. е. коррелятивно конституирующей субъективности, осуществлено; тогда мы можем сказать: в противоположность миру, сущему в относительности к конституирующей субъективности, эта последняя есть абсолютно сущая. Но действительно ли трансцендентальная субъективность абсолютно сущая, не имеет ли она сама временности — если мы не хотим допустить бытие в актуально бесконечном времени, хотя времени, которому мы уже даём трансцендентальный смысл, не имея возможности изменить его форму бесконечности и порядка?

Трансцендентальная редукция и истолкование конституции мира опыта (в которой он имеет смысл и получил смысл, постоянно заново приобретает смысл, далее конституция научно-логически сконструированного и идеализированного мира через «теоретическую обработку» мира как мира опыта) может быть широким полем новых и фундаментальных прозрений. Но они несут с собой ещё дальнейшие загадки. «Мы» понимаем себя, людей, мы понимаем мир глубже: наше более глубокое бытие, в котором только и возникает наше человеческое, есть бытие как трансцендентальное Я и «Мы»; и всё же мы ещё не понимаем себя и нашу мировую жизнь как людей.

Начиная и осуществляя самоистолкование, я нахожу: я есмь, как бы я ни был себе неизвестен, я могу познакомиться с собой и найти себя как Я, которое опытно постигает себя как человека в мире объективированно, которое вообще имело предданный мир, вживается в предданный и уже с respective смыслом сущий, имеет в нём постоянно новые актуальные цели, относящиеся к нему инстинкты, постоянно возвращающиеся потребности, относящиеся к нему пребывающие целевые и средственные образования, которые оно приобрело из собственного достижения и, возможно, в коммуникации с «Другими» и т. д.

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.