

# **Fenomenologická koncepce**

**Jana Patočky**

Ivan Blecha

Do ruštiny přeložil Pavel Prilutskij



CFB-03-09/ CTS-03-10

September 2003

(Ivan Blecha, Jan Patočka. Votobia, Olomouc 1997, s. 119 – 146. Redaktor  
ruského textu: Aleksej Savin. Autorizovaný překlad.)

Иван Блеха.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЯНА ПАТОЧКИ.\*

Со середины 60-х гг. в самых разных местах появляется все большее количество публикаций Паточки, которые затрагивают феноменологическую проблематику. Все они были написаны в спешке и бессистемности, поскольку только так он мог использовать годы частных исследований, проходивших в перерывах между многочисленными беседами со слушателями, которые его разыскивали, и которым он терпеливо уделял время.

Уже в 50-х гг., когда родилась традиция “самиздата”, он опубликовал в сборнике, посвященном юбилею Божены Комарковой набросок своей критики метафизики с феноменологических позиций под названием *Негативный платонизм*. Этой работой, а также и другими исследованиями по Аристотелю и философии Нового времени вплоть до 17 века, Паточка создает предпосылки для понимания своей феноменологической концепции как практического инструмента. В середине 60-х гг. им было опубликовано обширное *Введение в феноменологию Гуссерля*, которое, хотя на первый взгляд, и было предназначено для самой широкой философской общественности, как первое систематическое ознакомление с феноменологией в тогдашних условиях, однако по своим задачам явно не было адресовано несведущему читателю, а, скорее напротив, являлось свидетельством намеренного критического самоопределения по отношению к Гуссерлю. Статьи для журнала *Tvář* и для сборника под редакцией Яна Боднара, уже были первым наброском собственной феноменологической концепции Паточки, поскольку уже в них очерчиваются мотивы “трех движений” и другие версии концепции естественного понятия о мире. Это проявилось и при переиздании его довоенной габилитационной диссертации, к которой им было написано обширное послесловие, вышедшее как в чешском (“*Естественный мир*” в *размышлениях своего автора по прошествию тридцати трех лет*), так и во французском издании в издательстве Martinus Nijhoff. В *Размышлениях* он предпринимает критику своей собственной концепции и ставит свою проблематику естественного понятия о мире в еще более широкую взаимосвязь. Одновременно он посвящает этой проблематике и свои лекции в университете в 1968-69 гг. (*Тело, сообщества, язык, мир; Проблема естественного мира*) и 1976 (*Феноменология*). К этой же теме относятся статья для журнала *Filosofický časopis* *Что такое экзистенция?* и важная работа для *Philosophische Perspektiven*, ежегодника издаваемого во Франкфурте Финком и Берлингером (*Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer “asubjektiven” Phanomenologie*, 1970), которая была переработанной версией статьи с подобным названием предназначенной для искусствоведческого сборника, издаваемого в Брно.

Мы попытаемся на последующих страницах в кратком изложении обсудить темы характерные в целом для периода наивысшего развития феноменологической концепции Паточки.

---

\* Авторизованный перевод с чешского: *Павла Прилуцкого*, редактор русского текста перевода: к.ф.н. *Алексей Савин*. Перевод выполнен по изданию: Ivan Blecha Jan Patočka. «Votobia», Olomouc, 1997, ISBN 80-7198-287-3. s. 119-146.

## 1. Негативный платонизм.

В послесловии к новому изданию *Естественного мира* в 1970 г. Паточка выражает неудовлетворенность своим прежним пониманием проблемы, которое отстаивалось им в 1936 г. Его, прежде всего, не устраивает то обстоятельство, что субъект, к имманентным актам которого удастся прийти посредством редукции, не был понят во всей своей полноте, и что в результате этого не удалось удовлетворительно исследовать способ данности явлений сущего в мире.<sup>1</sup> На следующих страницах мы увидим, что Паточка не только сохранил некоторые мотивы из *Естественного мира*, но, вместе с тем их существенно расширил. Вкратце говоря, теперь в его концепции гораздо более значимую роль будут играть *время и движение*. Он больше не будет исходить из статического отношения субъективности к миру и из представления о том, что любые данности являются уже готовыми, после чего мы превращаем их посредством редукции в феномены. Он все больше осознает, что явления сущего являются не *фактами*, но – как однажды он высказался – *faciens*, процессами, формами проявления, которые избегают раз и навсегда определенных способов данности, и не позволяют субъективности воспринимать их в удобной для себя форме, пусть даже в форме аподиктически рефлексивной эвиденции. Явление как *фактическое действие* извлекает феноменологическую субъективность из ее трансцендентальной клаузуры и вбрасывает ее в мир, который, конечно же, является не путаницей перспектив, а *горизонтом решений, борьбы и выбора возможностей*: следовательно, горизонтом экзистенциальных движений, в которых теперь серьезно решается вопрос о том, чем человек должен стать. Это тот момент, когда со всей настойчивостью встает и та проблема *истории*, к которой Паточка будет вынужден вновь вернуться уже на склоне лет.

В предшествующей постановке вопроса в рамках *Естественного мира* необходимо подчеркнуть действительность того, что характеристикой естественного понятия о мире в полном объеме является исследование смысла и значения: ведь мы исследуем то, *что это означает*, – обладать вещами как явлениями сущего по отношению к нам самим, вещами с которыми мы можем вступать в отношения и на которые мы должны как-то реагировать. Но смысл, это всегда смысл для кого-то, поскольку не существует смысла вообще. “Предметы, вещи не имеют смысла, но их бытие имеет смысл для нас, и именно поэтому мы можем с ними встретиться в опыте”.<sup>2</sup> Однако традиционная метафизика всегда исследовала бытие *вне этого отношения*: “она не спрашивает о способе бытия своих предметов [...] поскольку полагает их реальность без выяснения смысла этой реальности [...]”.<sup>3</sup>

Если наиболее важной задачей становится выяснение того, как даны различные вещи, то этого нельзя добиться без параллельного исследования того, каково *есть* то сущее, *которому* они даны, то есть по отношению к человеку, разумеется, во всем его существовании. Из этого также вытекает, не только принципиальная неотделимость вопроса о бытии от вопроса о смысле бытия (как они были поставлены Хайдеггером в

---

<sup>1</sup> Patočka, J., "Přirozený svět" v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 169-170.

<sup>2</sup> Тамtéž, s. 171.

<sup>3</sup> Тамtéž, s. 171.

*Бытии и времени*), но и такое принципиальное возражение против феноменологии Гуссерля которое состояло в том, что нельзя полагаться на то, что способы, какими проявляется бытие, мы выясняли только на основе абстрактной, чистой субъективности. Это означает то, что необходимо заново проверить одну из основных идей феноменологии Гуссерля о том, что “основой любой выразимости является рефлексивно данное самосознание, что только в рефлексии дана основа сознания, которое возможно описать, проанализировать, исследовать как данное”.<sup>4</sup> Гуссерль предполагает абсолютной данную рефлексивную основу, в оригинале и без реальности внешнего восприятия, и, исходя из этой предпосылки, он подчиняет все мышление редукции. На это, однако, Паточка возражает: “Не существует никакой абсолютной основы, при помощи которой удалось бы с очевидностью самоданности, без какой-либо относительности постичь и выразить то, что является данным [...]. В очевидной самоданности и в беспредпосылочном видении нам не дано ни ЭЙДОСа, ни чего – либо категориального, ни рефлексивного бытия”.<sup>5</sup>

### ЭЙДОС versus факт.

Таким образом, проявляется фундаментальная ограниченность феноменологического мышления Гуссерля, согласно которому оказывается возможным достигнуть смысла самих вещей путем простого вариативного обращения с феноменом, то есть с фактической данностью сущего преобразованной в поле коррелятов исключительно созерцательной активности. Гуссерль также в духе традиции переоценивает значение общей сущности, поскольку постулирует ее как нечто постоянно присутствующее в вещах. Он признает её больший вес по сравнению с тем, который имеет фактичность сущего, поскольку редукцию выявляет то, что не имеет влияния на характер сущего. Речь идет о следах платонизма и эссенциализма, против которых, Паточка и выдвигает свои принципиальные возражения.

Паточка напоминает, что Гуссерль редуцирует отношения между фактической данностью сущего и ЭЙДОСом к отношениям в рамках самого ЭЙДОСа в результате чего единичное оказывается, подчинено ЭЙДОСу. Тогда в факте не может быть усмотрено ничего иного, чем в самом ЭЙДОСе, а фактичность, как выражение существования вещи, является только "обдумыванием факта с точки зрения ЭЙДОСа и как случая ЭЙДОСа".<sup>6</sup> Каждое "данное" является у Гуссерля только "случаем" общего. Заранее оказывается решенным вопрос о том, к чему фактическая данность сущего должна отсылать, вопрос о единичном сущем, то есть о том, случае чего именно эта данность является, и какой она имеет "смысл". Разумеется, что она не принимается конкретно, то есть *именно как фактически данное*.

Недоверие к фактичности сущего, которое проявляется в необходимости редукции, поскольку она отворачивается от фактически данного, является у Гуссерля результатом усилий по достижению аподиктической, безусловной сущности, по

---

<sup>4</sup> Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha 1993, s. 60.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 66-67.

<sup>6</sup> Patočka, J., *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. Filosofický časopis, 14, 1966, č. 1, s. 8.

достижению очевидности всего того, что может быть дано. Однако Паточка задает вопрос: во имя чего провозглашается этот принцип абсолютной данности? Не решается ли уже заранее вопрос о характере и понятии сущего? Не является ли претензия на аподиктическую очевидность, в том виде как её понимает Гуссерль, уже заранее предопределенной исходной точкой, не подчинена ли она заинтересованности, которая угрожает исказить беспредпосылочный подступ к основам философии?

Однако ни одна эмпирическая данность сама по себе не может быть абсолютно надежной, аподиктической, поскольку сущее проявляет себя неполно и в полутьме. Впрочем, именно поэтому возникает необходимость в том, чтобы получить ее в полноте и ясности, что и составляет претензии всей традиционной философии. Но Гуссерль стремился к чему-то гораздо большему, чем вся предшествующая философия - он стремился подойти к очевидности данности так, чтобы она была абсолютной и несомненной, чтобы в ней для нас проявлялась "сама вещь", сущее в своей самобытности, которое освобождено от каких - либо искажений с нашей стороны. Для этого он предусматривает процедуру феноменологической редукции, которая она должна избавить нас от всех предрассудков. Она была должна апеллировать к *сущему* именно так, как оно *проявлено и дано*, и открыть простор для описания *всех способов данности* и их *закономерностей*. Он надеялся на то, что, устанавливая требование ввести само сущее в рассмотрение того, как оно воспринято в нашем опыте, нам удастся подойти к тому, что представляет собой это сущее, или, иначе говоря: каким образом *это сущее* способно раскрыться. Исследования *феноменов* сущего должно вести к *самому конкретному сущему*. Но как уже очевидно с самого начала: было бы правильным остановиться на исходном определении о том, что сущее *не дано полностью*. Именно эта *его неполнота* является признаком *конкретной сущности бытия*.

Постигнуть явления сущего в их сущности означает *сохранить их в способах их эмпирической данности*, сохранить во всех тех конкретных условиях, в которых *таковая* данность возможна. В этой плоскости (по крайней мере пока) проявляется забота о некоторой форме аподиктической очевидности которую нельзя признать удовлетворительной. Вводить само *наше требование* того, чтобы сущее давалось аподиктично (то есть, так как это удовлетворяет *нас*), означает освободить конкретное сущее от того самого ценного, от того, чем оно проявляется по отношению к нам, как оно нам дано.

А редукция в понимании ее Гуссерлем именно это и предполагает. Это связано с тем, что она введена во имя аподиктической очевидности, во имя требований определенного типа субъективного созерцания, которое способно обращаться с данными исходя из тех условий, которые оно само для себя устанавливает. Неполнота данности, хотя это самое ценное основного переживания нахождения в сущем, становится, тем самым – совершенно необоснованно - чем - то нежелательным, дефектом недостаточно сосредоточенной субъективности, от которого необходимо избавиться. Незаметно вводится предпосылка существования абсолютного сознания, трансцендентальной субъективности, как совокупности результатов, которая отвечает за возможность анализа каждой данности. Эмпирическое сущее внезапно отслоилось, стало шелухой и простым дополнением чего-то, чего первоначально здесь нет, что нельзя констатировать, дополнением абсолютного, констатирующего свои данности сознания. Сущность явления, его смысл, о котором вначале спрашивает Гуссерль, оказывается чем-то таким, что не дано самому себе, тем, что является только коррелятором сознания. Мир объясняется чем-то более основополагающим, чем сам мир, потоками универсальной жизни, несущими в себе идентичные конструктивные а

priori, и мир как свою общую цель. Гуссерль спрашивает о том, что такое априори, однако избегает вопроса о том, как это априори реализовано, вопроса о случайности и действии, о свершении реальности. Но тогда вопрос об аподиктической очевидности утрачивает смысл. Поскольку если утрачена подвижность, нет очевидности того, что она является собственно аподиктической - так как по отношению к чему она была бы таковой? *Однако редукция возникла вследствие неистинности эмпирических данностей, и более того, она была введена именно благодаря им.* Что же мы получили посредством перевода сущего в его чистый коррелят? В результате редукции основной вопрос совершенно отчетливо возникает вновь. Как выйти за пределы этого круга?

Согласно Паточке эти противоречия являются результатом того, что Гуссерль сужает очевидность до рамок *предметной* данности. Редукция служит для того, чтобы неполные данные сущего преобразовать в феномен, который можно созерцать, то есть держать *перед* собой как нечто инвариантное, безвременное, зримое, абсолютно надежное. Тогда все это волей-неволей связано с предпосылкой о существовании идеального, чистого сознания с которым, разумеется, будут иметь место постоянные затруднения.

Паточка считает, что сущее необходимо оставить эмпирическим, как действительность, которую не остается ничего другого как просто констатировать. Если мы возьмем данность сущего именно как факт, (то есть как факт, то, что является данным) тогда мы должны предполагать, что тогда здесь не может быть никакого иного содержания, с которым эта фактичность данности могла сравниться (тем самым мы бы лишили фактичности). В наличном факте должно быть увидено только рациональное "нечто" - речь идет здесь, прежде всего об "абсолютном *actus essendi*"

Здесь Паточка оказывается в непосредственной близости от тех возражений, которые против концепции Гуссерля выдвигает Мартин Хайдеггер. Он также обвинял Гуссерля в эссенциализме и усматривал в мыслительной редукции традиционное недоверие к существующему, поскольку, при исследовании того, что есть вещь, оно оказывается отброшенной как нечто такое, что само по себе не имеет веса.

Но вместе с тем Паточка считает, что чтобы избежать эссенциализма необходимо понять, что каждое содержание сознания должно быть понято как известие о чем-то таком, что не имеет возможности стать полностью своим содержанием. Вещь, даже если и должна быть некоторым образом помыслена, не может быть только предметом мышления. Сознание, собственно, обязано возможности своего функционирования и своими содержаниями чему-то такому, что оно не будет иметь возможность полностью редуцировать. Сознание каждый раз является *фоном* для всего того, что составляет его содержание. Оно опирается на опыт, который превышает эти содержания и который оно само для себя полностью не объясняет. Сознание может действовать только благодаря невозможности мыслить совокупность иного. Сознание, которое способно было бы перевести все в свои имманентности и превратить все в позитивное содержание, перестало бы быть сознающим сознанием. В том, как сознание действует, с необходимостью содержатся его естественная способность (потребность) опираться на не-данное, не актуальное. Сознание обосновывает себя на опыте отрицания, оно является отрицанием всего данного, а это отрицание является условием возможности каждого возможного данного, условием того, чтобы любая предметность (то есть данность для сознания) могла проявиться.

Из вышесказанного, согласно Паточке вытекает необходимость различать два вида опыта. Первый вид – это опыт сенсуальный (пассивный опыт): он является

положительным и содержательным, он дает нам ту сторону предметного сущего, которая есть в нем в наличии, и хотя неполно и односторонне, но в оригинале. Но одновременно сознание также имеет свой “опыт”, который берется из полученных эмпирических данных. Этот опыт, который постигает данное как нечто еще не успокоившееся, возрастающее, и доходит вплоть до представления о том, что данное и сенсуальное, это не все, что есть, и что это не является самым существенным. Это так называемый опыт свободы (или опыт трансценденции).<sup>7</sup> Опыт свободы не имеет позитивного содержания, для него не существует ничего пред – поставленного, чего – то такого, к чему он мог бы иметь отношение как к конечному полюсу, как к некоторому субстрату. Выделяются целостности: а потому теперь наше предметное переживание становится переживанием целого.

Впрочем, целое, в отношении к которому находится опыт трансценденции, издавна является предметом философских спекуляций. Однако в начале своего пути философия допустила фундаментальную ошибку, которая ограничивает еще и Гуссерля. Уже Платон сделал это целое миром идей и отделил его для верности от мира “простых” единичных вещей. Кроме этого Платон сделал идею объектом созерцания, следовательно, в конце концов, только пред–ставлением, то есть, абсолютным предметом.<sup>8</sup>

Итак, очевидно: философия всегда будет вынуждена конструировать свои идеи в единичных вещах – что, само по себе является нормальным. Однако каждую такую идею, согласно Паточке, необходимо понимать ни в коем случае не как платоновскую форму в себе, существующую неподвижно и вечно в самостоятельном мире, но как нечто такое, “что дает возможность видеть”, что делает возможным проявление частных явлений сущего. Паточка подчеркивает именно это черту идеи, и стремится ее использовать в своей концепции *негативного платонизма*. Идею необходимо понимать как способ, которым мы приобретаем доступ к целостности сущего, к которому мы бытийно имеем отношение через опыт трансценденции. В этом случае идеи играют *позитивную* роль, но только с той предпосылкой, что будут поняты *негативно*. Это делает возможным то, что мы будем понимать свою жизнь как жизнь в целостности. Идея должна действовать как относительный образец, который объединяет конкретный частный опыт и становится его границей, чем включает его в целое, которое его преодолевает. “Разумеется, что идея, понимаемая таким образом, никогда не может быть увидена; она далека от того, чтобы была предметом в себе, она является только виновником и источником всего человеческого опредмечивания, но только потому, что она, прежде всего, является силой опредмечивания и реализации, силой, в которой источник всей нашей способности бороться против “простой реальности”, которая устанавливалась бы для нас как абсолютный, необратимый и непреодолимый закон”.<sup>9</sup> Каждая предметная данность подчинена критике идеи, она введена в отношение к идее тем, что идея высказывает о ней свое нет, вердикт своей трансценденции. Каждое наше конечное переживание и конечная вещь, следовательно, является выражением того, что не достигает идеи, что является неадекватным по отношению к ней. Идею нельзя понять как конструкцию, состоящую из частных вещей, она является призывом к преодолению предметности и вещиности. Идея это чистая не-предметность, это чистый призыв трансцендентности. Удерживать ее представлением о сияющей истинности, к

---

<sup>7</sup> Patočka, J., *Negativní platonismus*. Praha 1990, s. 38-39.

<sup>8</sup> Тамtéž, s. 57.

<sup>9</sup> Тамtéž, s. 48-49.

которой можно добраться, только отвернувшись от единичных вещей, которые являются только простыми тенями, не допустимо. Тогда, понимаемая таким образом, идея и становится тем, что делает возможным то, чтобы в созерцании мы постоянно усматривали нечто новое, то, что из нас создает существа, которые изменяют себя и все вокруг, что делает человека историческим.

Все великие метафизики Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) совершали одну и ту же ошибку в духе Платона. Вопрос о собственной сущности бытия они понимали как вопрос о несомненном, основополагающем виде сущего, о том, от чего всё остальное зависит как акциденция от субстанции. Они редуцировали целое, которое преодолевает все данное к данности высшего порядка. Традиционная метафизика, поэтому будет должна отвергнуть предметную уверенность и, перед любым методическим действием, которое от предмета переходит к другому предмету, предварительно поставить вопрос: откуда берется это предметное сущее. Каково его значение, смысл, характер? Означает ли оно нечто в себе, и, если да, то что? Происходит ли оно само из себя, достаточно ли ей самого себя, является ли оно чем-то позитивным в себе самом, или же нет?

## **Феномен и бытие**

Сохранение основополагающего характера сознания дает возможность уяснить центральное понятие феноменологии, то есть понятие феномена. Паточка считает, что если уже сама эмпирическая данность является выразителем чего-то, что её преодолевает (указанием на какое-то горизонтное непредметное целое) тогда феномен, который мы получаем путем редукции из этой данности, не может быть освобожден от своего способа указания вовне репрезентирующего себя явления. Феномен, согласно Паточке, является не только чистым коррелятом имманентных активностей трансцендентального *эго*, но и способом указания сущего в его принципиальной несводимости к одномоментной безвременной предметности. "То, что присутствует здесь, то, что проявляется как присутствующее, указывает мне также еще нечто более дальнее, то, что не является для меня наличным, но что является здесь неподвижным и в моем присутствии косвенно обозначено. Это означает, что это *не присутствующее* здесь также *проявляется*".<sup>10</sup>

Гуссерль, однако, упрощает всю эту проблему тем, что переводит проблему явления опять из сущностной сферы в проблему того, *что* проявляется, в проблему сущего, в проблему наличного, данного объекта. В действительности необходимо показать, что речь идет скорее, "об указании сущему места *в самом сущем*" и что "отсылки" как таковые нельзя в их указаниях принимать за что-то чисто наличное, объективное; то, что указывает сущее и одновременно отсылает к сущему, не может быть само сущим, а ведь только о сущем можно предполагать, можно говорить, что оно есть, или его нет, и т.д."<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Patočka, J., *Platón a Evropa. Záznam soukromých přednášek z r. 1973*. In: Patočka, J., *Platón a Evropa. Archivní soubor prací Jana Patočky*, Praha 1979, s. 21.

<sup>11</sup> Patočka, J., *Může filosofie zaniknout?*. *Filosofický časopis*, 38, 1990, č. 1-2 s. 17.



Гуссерль постоянно подходит к реальности и, в конце концов, к тому, как он позволяет себе ее показывать, в традиции нововременного реализма. Трансцендентальное его принимает решение о том, что же для нас в эмпирической данности вещи является важным, и, в итоге, о том, как будут проявляться эти данности, о том, каким образом они выступают как феномены, с какими свойствами. Для Паточки уже сама эмпирическая данность является не только специфическим способом проявления сущего, но также и его событием. Для понимания этого бытия в его целом, разумеется, нельзя сосредоточиться на его результате и признать его нормой. Это приводит к недопустимому действию сдвигу. "Вместо того чтобы рассматривать способы явления вещи, как сущее является, рассматривается само это проявляющееся сущее. Явления сущего преобразуются в сущее, которое проявляется".<sup>12</sup>

Если, напротив, мы пытаемся исследовать сущее в его проявлениях с сознанием того, что речь идет об *относительной* законченности процесса, мы еще сильнее осознаем, что проявиться нечто может только тогда, когда ему предоставили саму возможность проявления чего-то иного. Это иное, это не - проявленное, принимает решение именно о "существенности" каждого явленного сущего, представляет ему его *бытие* и должно быть сущностно связано с самим бытием. Отношение явное - неявное становится первым эмпирическим восприятием проблемы сущего и бытия и притом в плоскости, которая определяется простой спекуляцией и избавлена от опасности, что в это хрупкое отношения будет внесено что-то неподобающее. Феноменология указывает метафизике, что сегодня проблема бытия сущего поставлена по иному: "речь не идет о сущем в его строении и причинном действии, а о том, как и на основе чего сущее *проявляется, указывается* становится феноменом, в то же время как само это основание также создано феноменом".<sup>13</sup> Явления мы никогда не можем переводить в нечто такое, что, может быть, в этом явлении должно указываться. Мы должны сохранить абсолютную и непереводимую оригинальность явления, и в дальнейшем её здесь и рассматривать.

В противовес Гуссерлю Паточка расширяет поле деятельности: "стремление нашей критики состоит в том, чтобы создать феноменологию феноменологии - чистую науку о выказывании и проявлении себя, науку о том, как то, что есть, не только есть в себе, но как выказывается, как становится проявленным, а в его проявленности близким и достоверным, то есть наукой о способах проявления каждого сущего. Это означает, одновременно, расширить *eo ipso*, проблему опыта, то есть способов того, как мы знакомимся с вещами и как они есть для нас тем, что они есть. Следует сделать выказывание и проявление действительным проявлением, тем, что выказывает сущее, что не фальсифицирует, а обеспечивает подступ".<sup>14</sup>

## **2. Асубъективная феноменология.**

---

<sup>12</sup> Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha 1993, s. 79.

<sup>13</sup> Patočka, J., *Může filosofie zaniknout?*. Filosofický časopis, 38, 1990, č. 1-2 s. 16-17.

<sup>14</sup> Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha 1993, s. 85.

## Временность.

Если наше сознание не является самодостаточной рефлексивной активностью, а отсылает еще и к тому, чем оно само не является, если в себе каждая эмпирическая данность, из которой сознание черпает свое содержание, отсылает к не-данному, к непредметной взаимосвязи, а, очевидно, что все это так – то сущностно это должно происходить *во времени*. Каждое сущее может вычленяться благодаря тому, чем оно не является, что является по отношению к нему иным, а тем самым, также указываться и проявиться, только в каком-нибудь временном расположении. Феноменальность феноменов является временной. С другой стороны только в том, что мы сами *удерживаем* это сущее во временном расположении и последовательно связываем с теми моментами, в которых оно нам предлагается, мы можем иметь доступ к каждому сущему, а это сущее должно иметь к нам некоторое наполненное смыслом отношение. Также и мы должны – как вытекает из этого – быть временными. Время играет у Паточки универсальную онтологическую роль: “Время (пространство является одним из его измерений) является тем, без чего невозможно ни одно единичное сущее в мире, ни наша ясность о сущем, ни о понимании или разумеющем поведении и действии, а затем и познании”.<sup>15</sup> Это важное определение, поскольку, как известно, традиционная метафизика была наоборот обременена представлением о том, что действительное сущее, это только такое которое является постоянным, вечным, безвременным, повторяющимся.

Именно теперь, когда наше сознание становится временным, оно *способно* удержать сущее в том, как оно раскрывается. Это оказывается возможным, поскольку временное сознание не исчерпывается только присутствующими моментами, но простирается назад в форме ретенции, и вперед в форме протенции, антиципации. Эта антиципация расположена временным образом, но все-таки, является фактически исполненным переносом за (сферу) актуальной данности, вне ее, к целостности неактуального, из которого вещи тем или иным образом проявляются. Антиципативно расположенное сознание касается самого характера феноменальности проявляющихся данностей, является средой его жизни. Хотя антиципация является свойством нашей субъективности, она может стать благодаря временному самопереносу действием самих явлений сущего. Антиципация как основа представления является неизбежной для проявления сущего: “сущее не может проявиться как – либо само по себе, оно не проявляется само собой – понятие явленного в самом себе сущего стремится выработать идеализм, который, однако, всегда был вынужден затем предполагать некий его модус и момент, который не обладает явленностью”.<sup>16</sup> Поэтому представление необходимо понимать как саму явленность вещи, а явленность вещи как это представление в ее фактическом развитии.

Отсюда вытекают важные возражения против традиционного (а также и гуссерлевского) понятие субъективности как области ясной очевидности о себе самом и о тех содержаниях, которое оно содержит. Согласно Паточке “самосознание не является ясным”, в нем невозможно удостовериться посредством надежной

---

<sup>15</sup> Patočka, J., "Přirozený svět" v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 170.

<sup>16</sup> Patočka, J., Úvod do Husserlovy fenomenologie. Filosofický časopis, 14, 1966, č. 3, s. 302.

рефлексивной объективации, оно непрозрачно и представляет собой иной тип очевидности, чем та, которая должна быть аподиктической. Временной характер сознания указывает, что в самом последнем основании мы не движемся ко все более и более очевидной ясности, а что наши наиболее обширные наблюдения являются, одновременно, *наблюдением ускользающего*. Именно стремление к радикальной ясности несет с собой, неизбежно темные места, которые, как таковые, не являются только *quad pos*, а связаны с характером ясности как таковой – с тем, что эта ясность ни коим образом не самих вещей, а *ясность в отсылке к представлениям*, а это является представлениями временного существа (которое как временное опять же принципиально возможно только как конечное)<sup>17</sup>.

Мы должны научиться воспринимать бытие не только в предметном выражении, но и в том, чем оно не является, или в том, чем оно может быть, в его возможностях. Но принимать бытие в возможностях означает относиться к нему иначе, чем с претензией на “уверенное понимание”, как это делало картезианство, в границах которого постоянно двигалась феноменология Гуссерля. Это означает то, что и человеческое существо является, по сути, “жизнью в возможностях”, и что – тому, чем я являюсь теперь, принадлежит и решение о том, чем мы будем, а вместе с тем и решение о способах данности сущего. Каждая данность как результат нашего решения является не только свидетельством об индивидуальной фактичности сущего, поставленного в отношении к нам, но и о том, что эта фактичность не самоочевидна, что она является результатом выбора возможностей. Тогда, разумеется, ничто никогда не дано *целиком*, даже вообще не является, строго говоря, само по себе *данным*. Данности сущего в полностью априорном предъявлении (как предмет, объект) просто не существует. Все, что существует, является чем – то “*полученным*, добытым, найденным – и при этом в борьбе против чего – то такого, что изначально заперто, ложно”.<sup>18</sup> Не обращать на это внимание – как это делает абсолютная рефлексия, – приводит к тому, что данность бытия в мире (а, тем самым, и наша данность) принимается как нечто реализованное, готовое, что вся борьба за нее становится чем – то несущественным, неважным”. Рефлексия в абсолютном смысле это акт, который означает, что для каждого Я, взятого в его ядре, вся борьба не имеет смысла, что истина начинается только там, где это все оставлено за собой”.<sup>19</sup>

Поэтому Паточка уже не может согласиться с традиционным понятием феноменологической рефлексии, а так же и с тем, которого он сам изначально придерживался. “Мы уже не можем принять такое изложение “феноменологической редукции”, которое делает ее воротами в абсолют. Мы не принимаем абсолютной рефлексии [...] Метод рефлексии, которого мы придерживаемся теперь, не может быть методом вскрытия скрытых интенциональностей при помощи предметных руководств”.<sup>20</sup> Здесь Паточка обращается к Хайдеггеру и Финку, как к тем, кто инспирировал здоровую самокритику феноменологии. Паточка считает, что заслуга Хайдеггера заключается в том, что он обратил внимание на ту сторону естественного понятия о мире, которая Гуссерлем была утрачена. Хайдеггер раскрыл во

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 303.

<sup>18</sup> Patočka, J., "Přirozený svět" v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 177.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 177.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 184.

"внечеловеческой мировости" не только простую предметность, как это видел Гуссерль, но также "служебность" и "подручность". "Мир, который называется естественным, является у Хайдеггера миром служебных подручностей, совместно с миром нашей человеческой озабоченности в его взаимном совместно - и противоположном понимании".<sup>21</sup> Тогда проявление сущего происходит не в надвременной структуре трансцендентального субъекта, констатирующего сущее, а становится основным "событием" делающим возможным сущее. Концепция Финка о мире, как о праизначальном космическом горизонте (в смысле древнего ARCHE), в свою очередь, делает возможным понимание явлений сущего в их физическом возникновении и гибели. Как условие этого, сюда же, затем, Паточка причисляет указания нашего сущего, которые, разумеется, должны были бы быть причислены к этой истории возникновения и гибели как чего-то не безграничного, что как-то существенно зависит от жизни других вещей.

Также теперь для Паточки, в отличие от позиции предложенной в *Естественном мире* мир больше не является "тотальностью предметов", конституированных чистым сознанием, коррелятом интенциональностей самого разного вида - а мир в случае тотальности сущего [...] а является теперь коррелятом жизни в "мире" в смысле создаваемой взаимозависимости, ключ к которой находится в чем-то третьем. Основным путем к естественному миру является не созерцание, а рефлексия, как составная часть практики, как составная часть внутреннего поведения и действия. К естественному миру мы обращаемся не только из теоретического любопытства, которое стремится рассмотреть структуру сущего как коррелята структур характеров опыта; мы обращаемся к нему, поскольку видим жизнь в ее изначальности, видим смысл вещей и свой собственный смысл".<sup>22</sup>

### **Телесность и горизонт мира.**

Если сознание оказывается не доступным для абсолютной рефлексии, если оно не дано с абсолютной очевидностью, а только в акте, в котором во временной самораспространенности оно само от себя убегает, но является чем-то таким, что должно быть фактически (т.е. физически) приобретено, тогда такое сознание может быть зависимо только от результатов носителя мира, *телесной субъективности*.

Нас связывает с миром не мыслительные акты, а тело, которое, разумеется, никогда не может стать предметом абсолютной рефлексии. " ... телесная динамика имеет нечто такое, что находится здесь, но не проявляется само по себе в полноте, в оригинальности. И все-таки оно *знает*, о своей действительности, о том, что оно действует, что делает возможным вещи".<sup>23</sup> Конституция смысловых действий, которым мы должны предоставить понимание самим вещам, будет, по Паточке осуществляться только в фактических телесных результатах человеческого существования и что она

---

<sup>21</sup> Тамtéž, s. 221.

<sup>22</sup> Тамtéž, s. 226.

<sup>23</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 4, Praha 1983, s. 30.

будет изначально понята на основе этих переживаний. В *Естественном мире* также обсуждается телесная составляющая субъективности. Она будет понята статически обустроенной, такой, которая помещает нас в уже готовую ситуацию, и от нее сразу же апеллирует к чистой трансцендентальной субъективности. То, чего не доставало более всего, было разработано через понятие *движения*.

Быть телесным означает находиться в перспективах, устанавливать для себя свое положение среди других вещей и воспринимать, следовать своим интересам, связывать и освобождать себя по отношению к остальному сущему. Телесность является главной *возможностью двигаться*: движением является исходное проявление существования каждого телесного сущего. Из этого вытекает, что "движение должно быть подлинным актом, а ни в коем случае только его переживанием".<sup>24</sup> Субъективное и объективное в понимаемом таким образом движении с необходимостью переплетаются: их традиционное разделение не просто не имеет смысла, а более того, даже является препятствием. В движении "осуществлен прыжок в бытие, оно не является субъективным в смысле чего-то "только субъективного", а представляет собой полноценный акт. Движение является не *перспективой* чего-то объективного; движение объективно создает саму её. Субъективно пройти какую то дорогу, означает пройти ее в действительности".<sup>25</sup> Субъективность, поэтому, онтологически связывается с перспективой, в которой она двигается. Никогда нельзя отрешиться от горизонта и его реальных активностей. Вовсе не сознание, как это у Гуссерля, а движение телесного существа фактически конституирует у Паточки мир.

Если существование является результатом движения, это означает то, что оно является автоматически данным. Оно является чем-то, что должно быть приобретено, и что необходимо постоянно поддерживать. "Человек есть так, как он *есть*, и одновременно, как он *должен быть*". То, что *есть*, должно быть его результатом, это необходимо с ясностью *принять*".<sup>26</sup> Концепция Паточки очевидно связана здесь с мышлением классического экзистенциализма.

Движение имеет, по Паточке, онтологическое значение для существования субъективности. Через движение реализуется то, что сущее, связывается с другими явлениями сущего и определяет среди них свое положение. Паточка стремится понятием движения прояснить основную мысль фундаментальной онтологии Хайдеггера: человеческое сущее не является заранее чем-то ограниченным и определенным, оно не имеет никакого особого субстрата (не является традиционным субъектом), в котором оно меняло бы только свои атрибуты. Человеческое сущее действует и как-либо онтологически движется именно тем, что существует. Это означает, что оно постоянно действует, становится, что выбирает из наличия меняющихся возможностей.

Паточка многое уяснил для себя из этой проблематики также благодаря Аристотелю и его онтологическому пониманию движения и пространства, в котором это движение как таковое может происходить.

---

<sup>24</sup> Patočka, J., *Fenomenologie a metafyzika pohybu*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 3, Praha 1980, s. 11.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 11

<sup>26</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 4, Praha 1983, s. 63.

Носители движения имеют, согласно Аристотелю источник движения (а также и спокойствия) в самих себе, “от природы”. Движение этого вида является их внутренним определением, а не чем – то релятивным, внешним. То, что находится в движении, *существует* иначе чем в покое “... движение не является ничем иным нежели само бытие того, что двигается во взаимном соединении положительных определений и отрицательных недостатков”.<sup>27</sup> У Аристотеля движение не оставляет нетронутым ни одно единичное сущее. Движение, это способ существования этих сущих. Движение определяет каждую конкретную вещь, дает ей дефиницию, наполняет её бытием. Разумеется, что самым доступным примером такого движения является движение живых существ, и что аристотелевская концепция имеет несколько виталистический характер. С другой стороны, благодаря этому сохраняется её принципиальное отличие от более поздней механистической теории, которая преобладало в начале Нового времени, и решающим образом предопределило наше целостное понимание мира.

Очевидно, что телесное существо должно находиться в конкретном месте и в конкретной перспективе. Оно должно быть в пространстве, из которого оно только и может вывести свое онтологическое положение. Но сразу же очевидно, что речь идет о пространстве, которое нетождественно с физическим пространством, поскольку само движение существования не тождественно с передвижением только в пространственных параметрах. “Существует принципиальная разница между тем, чтобы находиться в пространстве как его составная часть среди других вещей, и *жить* пространственно, вступать в отношения с пространством, знать, что я есть в пространстве. [...]. Только телесное существо может существовать пространственно, вступать в отношение с пространством, и, тем не менее, переживаемую пространственность нашего тела нельзя измерить в его объективных геометрических соотношениях в качестве вещи. Наше тело-это жизнь, которая сама из себя существует пространственно, производит свое помещение в пространство, становится пространственным [...]. Мы вступаем в отношения с самими собой тем, что вступаем в отношения с иным, с все более и более дальними вещами, и, в конце концов, с универсумом вообще, а, тем самым, помещаем себя в мир”.<sup>28</sup>

Именно так, то есть динамически согласно Паточке понимал пространство и Аристотель. Он связывал его с движением вещи и понимал ее как сеть мест, которые уже не являются только топологическими пустотами... Например, “вверху и внизу” не означает в этом пространстве геометрического расположения, а направление естественного движения вещи.. “Естественность движения проявляет то, как вещи стремятся на свое собственное место, следовательно, она проясняет, что место существует как некая сила (DYNAMIS)”.<sup>29</sup> Это означает, что у Аристотеля пространство не существует само по себе – оно всегда является выражением движения, местом, оболочкой сущего. Пространство никогда не является для сущего внешним и не может быть по этому пустым. Аристотель определил физическому пространству существование независимое от его геометрического и рационального описания. Это своеобразие философия Нового времени стерла тем, что соединила физическое и геометрическое пространство, и, более того, физическое пространство сделало

---

<sup>27</sup> Patočka, J., *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1994, s. 94.

<sup>28</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 4, Praha 1983, s. 18.

<sup>29</sup> Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha 1964, s. 228.

производным от математического пространства. Эту историческую действительность Паточка рассматривает – в духе Гуссерля – как один из источников отчуждения “естественного мира”, мира изначального естественного движения. Первый шаг в этом направлении сделал уже Д. Бруно, далее у Декарта мы обнаруживаем: мир не находится в пространстве, как у Аристотеля, напротив, мир является пространством. Полное отделение пространства от телесности, как абсолютного вместилища завершает Ньютон. Его пространство, как неподвижное и бесконечное целое, самостоятельно определяющее каждому существу его место, определенное объективными координатами, которые могут быть доступны, разумеется, только мыслительной спекуляции, и ни в коем случае, не опыту или переживанию. Лейбниц, однако, динамически и релятивистски обновил понятие Аристотеля, поскольку, согласно ему пространство существует только в вещах, а ни в коем случае ни вещи в пространстве. Тем не менее, концепт Ньютона сделал науку, со всеми ее результатами, наиболее эффективной для физикализации и рационализации нашего мира, и все это вопреки современным физическим открытиям, которые в общепринятый схематический взгляд на пространство до сих пор еще достаточно не проникли.

Если мы хотим сохранить онтологическую связь между движением нашего существования и перспективами, в которых (или, скорее из которых) это осуществляется, то лучше говорить не о пространстве, а о некоем динамически изменяющемся горизонте, в котором, одновременно, происходит и наша встреча с вещами, и их проявление. Для этого Паточка вводит понятие *мира*.

Мы уже обращали внимание на то, что каждая вещь дана только в ее аспектах: никогда не в полноте. Но эта неполнота не является только неполнотой визуальной презентации. Эта неполнота, которая отсылает к горизонту всех остальных возможностей, которые не исчерпываются актуальными дальностями. Речь идет о неполноте как отсылке к горизонту неактуального. Обладать опытом о вещах означает осваивать горизонты, в которые никогда нельзя одновременно эту вещь перевести. Горизонт всех горизонтов, целое “невыраженного присутствия выраженного присутствующего (наличного)”, “неоснащенного оснащенного”, “неосмысленного присутствия доступного смыслу” это именно мир. Человеческую жизнь можно охарактеризовать как жизнь в мире, жизнь в предварительной целостности.<sup>30</sup>

Разумеется, мир не присутствует в восприятии, однако он является здесь настолько убедительным, что не требует гарантий такого строгого различения, каких требуют единичные вещи. Мир находится за границей любой активности, он всегда больше чем из него может принять перспектива. В этом смысле целое мира является, также крайней данностью, чем-то основополагающим, тем, что никогда нельзя устранить. “Не существует никакой причины, которая бы могла эту данность отвергнуть, если мир сам *не верифицируем* как этот горизонт, однако при этом является условием любой верификации вообще”.<sup>31</sup>

Топографические элементы мира имеют, разумеется, иное “размещение” и иную ориентацию, чем та, которую имеет физическое пространство. Смысл для “вверху и внизу” возникает первоначально ни коим образом не восприятием горизонтали и вертикали, а опытом движения телесного существования, которую мы воспринимаем

---

<sup>30</sup> Patočka, J., K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. Tvář, roč. 2, 1965, č. 1, s. 2.

<sup>31</sup> Patočka, J., Úvod do Husserlovy fenomenologie. Filosofický časopis, 14, 1966, č. 1, s. 21.

как усилие, преодолевающее сопротивление и тяжесть. Также и “вправо - влево” является направлением работы, восприятием продвижения или неудачи.<sup>32</sup> Подобно этому, прежде чем здесь имеет место точно топографически близкое – далекое, есть “родной дом и даль”, “свое и чужое” и т.д. Хорошо знакомым может быть и дерево на горизонте, гора на фоне, на которые я постоянно смотрю по утрам из окна, чужой может быть и собачка, неожиданно вбежавшая во двор моего дома. Кульминация надежности в близком существует вплоть до второстепенных вещей: при этом речь идет о сущностном разделении, поскольку проявление сущего обернуто в доверительность и чуждость, а ни в коем случае не в близость и отдаленность в физическом смысле.

Паточка вновь опирается здесь на концепцию Мартина Хайдеггера, который в своем произведении *Бытие и время* оставляет единичные вещи находиться в горизонте отсылки, сплетении их бытия подручными (*Zuhandensein*). Паточка делает большой упор на то, что эти отсылки получены способом, которым мы телесно взаимодействуем с вещами. Речь идет о существовании их структуры, а ни в коем случае только о том, чтобы находиться в ней. То, что проявляется в модусах телесного движения зависит от того, как двигается наше тело, ориентируется, и как прикрепляется к вещам. Явленность, это объективированный взгляд нашего субъективного движения в мире вместе с остальными сущими и между ними. Именно поэтому, что мы так активно включены в мир вещей, мы можем взглянуть на субъективность более “асубъективно”, чем это сделал Хайдеггер, поскольку его *Dasein* имело постоянно еще слишком высокомерный отступ от горизонта своей включенности. Телесность для Паточки не только включена и открыта, но она еще и по существу “пристрастна”, “заинтересована” и более ответственна. Превосходство смыслового членения пространства мира над топографическим членением будет важна и для понимания философии истории Паточки. Поскольку человечество во всей своей деятельности изначально движется в доисторическом мире, чтобы раскрыться миру историческому, который является, как таковой, исторически обусловленной частью “сферы явления”. Если бы мир можно было редуцировать только к физическим параметрам, мы не могли бы говорить об истории.

### **Троичность движения человеческого существования.**

Дальнейшие размышления над способом телесного существования в горизонте мира привело Паточку к учению о *трех видах движения человеческого существования*. Паточка и здесь вновь обращается к Хайдеггеру. Источником концепции трех движения является тройственность временность основного экзистенциала *Бытия и времени*, а именно, заботы. Паточка же не хотел принимать заботу как триединство неразделимых моментов, поскольку триединство движений, которые взаимно преодолеваются, находятся в оппозиции или пронизываются, гарантирует своеобразную динамику существования, а, в конце концов, и драматичность его истории.

Означивание и описание тройственности движений развиваются и не являются однозначными. Тем не менее, представляется возможным отличить их аппликацию на

---

<sup>32</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 4, Praha 1983, s. 25-26.



индивидуальное существование индивида в мире и на социальное бытие человечества в целом. Однако эти вопросы мы оставляем в стороне и вернемся к ним в главе о философии истории.

Как представляется очевидным из предшествующего объяснения, следует помнить о том, что если мы говорим с Паточкой о движении, мы имеем в виду не только телесные перемещения в пространстве, но и результат существования, ориентировку в том времени и "пространстве" мира, в которые мы сами вплетаемся в обращении с отдельными явлениями сущего. Следовательно, человек может находиться в "движении" даже тогда, когда физически он "стоит". Паточка ведет речь о движении размещения и расположения, и, наконец, о том движении: которое приводит человека в отношение к целому этого мира. Этот вид движения действительно философского характера, с необходимостью играет роль потрясения: он ставит человека перед лицом судьбоносных вопросов. Это потрясение имеет как свое интимное, индивидуальное измерение; так и свое социальное измерение и является тем, вокруг чего разыгрывается драма человеческой истории.

Согласно Паточке первый вид движения это так называемое движение укоренения. Человек изначально поставлен в мир и в отношения с другими людьми не как уже нечто готовое, он, прежде всего, должен себя определить, расположить, укоренить. Это размещение обеспечивается и утяжеляется тем, что оно оказывается помимо своей воли куда-то ввергнуто и должно определяться по отношению к традиции, опыту общности, в которой человек родился, или вопреки ей. Поэтому, это движение более всего ориентированно на прошлое, на расплату с ним, и такое движение более всего связано естественной, физиологической основой нашего существования, поскольку первой заботой движения укоренения является удержание себя при жизни, средствах существования и удовлетворение потребностей. Речь идет об инстинктивно - аффективной форме движения, связанной с естественной средой, и пока человек находится в ней, он должен связываться в своих интересах с другими индивидами, как это происходит в естественных микрообщностях, семьях, главной заботой которых является предоставить самим себе взаимную защиту и так называемое жизненное тепло. Целью этого движения является достижение наслаждения, и наслаждение в ней принято как форма счастья.

Второй вид - так называемое движение *функционирования и включенности* - вызвано необходимостью в репродукции существования, продолжения жизни и обеспечения её защиты. В его рамках существуют уже созданные средства, которые обеспечат эту репродукцию лучше, чем непосредственное удовлетворение потребностей. Второй вид движения создает область так называемого "самоустраивающего самопродолжения" самопроекции в вещи, область опосредствованного (разрушения непосредственности) и работы. Он создает такой слой мира, в котором вместо простого инстинкта возникает рассудительность, рассмотрения целей, понимание вещных и личных отношений и интересов, следовательно, ум. Он нацеливается на то, что уже имеется в действительности, и рассматривает меру пригодности: поэтому он, в большей части, ориентирован на присутствие. Он уже преодолевает узкий круг семейных отношений, стимулирует возникновение более широких коллективов, но ближний в них часто становится только партнером, необходимым для поддержания воспроизводства средств существования.

Между этими двумя видами движения существует особое отношение: взаимно переплетаться и держаться вместе, и одновременно, противостоять друг другу. Инстинктивно-аффективное движение обычно подавлено силой второго движения. Так случается, что мы не осознаем наши потребности и инстинкты, часто не понимаем их.

Обычно, второй вид движения и создает слой забвения. Если слишком увлечься своими интересами, тем, что воспринимать только то, что находится в согласии с ними, то этим оно конструирует само против себя средства господства, которые становятся силой и против изначальной нашей естественности. Поэтому данному виду движению угрожает гибель в овеществлении, потреблении и комфортабельном существовании.

Оба этих движения, кроме того, существуют в сфере господства изначальных природных референтов - Земли и Неба. Земля существует для них не только как элементарная уверенность, опора, достижимость и близость, но еще и как сила и власть. Небо, напротив, является для них неосвязаемостью, светом и тьмой, закрывающей обзор нашего существования без закрытия, дар времени (вообще "когда") а вместе с тем и дар ясности и осознаваемости.<sup>33</sup>

Здесь Паточка вновь ссылается не только на Хайдеггера, для которого оба референта определяются как составные части так называемой четверицы (земля, небо, божественное и смертное), в которой, в его поздних работах находится Dasein как в основной экзистенциальной исходной точке, но и на Финка, который Небо и Землю считает основными параметрами, дающими бытие единичным сущим.

Пребывание между Землей и Небом является исходным уделом человеческого существования. Паточка указывает, что именно последовательная борьба против связанности с этими референтами делает теперь человеческое существование свободным, а вместе с тем и историческим. Отсюда принципиальное значение третьего движения.

Этот третий вид движения - *нахождение самого себя передаванием самому себе*, иначе говоря, *прорыв* - является, согласно Паточке, самым важным, но одновременно, и наиболее трудно достижимым. Оно не дано нам с самоочевидностью: оно реагирует на определенную ситуацию, которая должна наступить, и требует от сознания решимости, которая не может быть свойственна всем людям или всему человечеству во всех эпохах его развития. Импульсом к этому движению является особый вид потрясения, который происходит тогда, когда кульминация предшествует опыту мира и позволяет рассмотреть бытие в прежних движениях как недостаточное, как утратившее свое изначальное самоочевидное значение, и провоцирует к действию, в котором мы даем шанс чему-то неизвестному. Это движение будущего, и на этот раз мы раскрываем в нем то, что Земля и Небо, которые для нас до этого привязывали, имеют свое *trans*, что в них нет ничего такого, что могло бы дать нашему существованию достаточную опору. В третьем виде движения мы находим плоскость единичности и индивидуальной экзистенции и внезапно подступаемся к целому, которое является чем-то большим, чем совокупность единичностей, и общность, большую, чем простая совокупность индивидов, сотрудничающих в целях воспроизведения средств необходимых для своего существования. "Третий вид движения является попыткой освобождения от господства Земли и Неба, освобождением от того, что пленяет каждого из нас в отдельности".<sup>34</sup> Первые два вида движения были тяжелее, но в некоторой степени они были и более милосердны: они создавали понятие ложного временного цикла, мнение о возможности бесконечного

---

<sup>33</sup> Patočka, J., K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. Tvář, roč. 2, 1965, č. 1, s. 2-3.

<sup>34</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J., *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Archivní soubor prací Jana Patočky (samizdat), sv. 4, Praha 1983, s. 112.

продолжения того, что до настоящего времени существует, и как мы живем до сих пор. Но третий вид движения отбрасывает это предположение и открывает нам правду о нашей конечности. Жизнь не представляет собой циклическую репродукцию, но является направлением, в конце которого конкретно переживается смерть. В этом смысле рушиться утешающая опора Земли и Неба, семьи и рода, и в наступившей неопределенности необходимо строить новое общество. Новую опору мы уже не можем находить в старых гарантиях. Не остается ничего иного, как опереться на другого, такого же потрясенного, но при этом, очевидно, что в таком случае нет ничего, что я мог бы требовать от него в оплату за свою личную безопасность. Мы должны отдать себя другому, мы должны подарить ему себя. Тем, что я вкладываю себя в другого, я овладеваю своей конечностью и преодолеваю ее, я "приобретаю *сознание себя как сущностно бесконечного*, в каждой части воссоздающего целое, порождающего помимо себя другое существо; отнюдь не только конечное, но необъектное; подвигает его к этому движению, а оно остается свободным и необъектным тем, что исполняет то же самое по отношению к другому, то есть, ко мне. Свое небытие конечным оно манифестирует тем, что свое конечное бытие, я отдаю, полностью вручаю его другому, в котором он возвращает мне свое, в котором содержится мое".<sup>35</sup>

Огромное значение будет иметь этот третий вид движения для концепции философии истории Паточки. В ней также лучше объясняется то, почему и как наше индивидуальное существование может пережить опыт потрясения, взглянуть на свою конечность и разорвать круговорот прагматической репродукции.

Паточка называет свою версию феноменологии "асубъективной" отнюдь не потому, что из нее должна исчезнуть роль индивида и его экзистенциальных переживаний. Она является асубъективной в смысле деструкции традиционно понимаемой субъективности, которая в спекулятивном безвременьи конструирует идеальный мир, который её полностью удовлетворяет. Субъект Паточки помещен в мир, действует вместе с ним и несет за него также всю полноту ответственности.

В концепции Паточки область феноменологии простирается необычайно широко. Узкая трансцендентальная позиция философии Гуссерля обогащается метафизическим и экзистенциальным горизонтом, и напротив, фундаментальная онтология Хайдеггера надежно уложена на изначальных феноменологических принципах. Древнейший философский вопрос о бытии, спекулятивное развитие которого, стало уже слишком абстрактным и в некоторых отношениях даже скучным, может быть внезапно открыт с поразительно воодушевляющей перспективой. С явлениями сущего и с тем, как они существуют, мы можем неожиданно встретиться в повседневном взгляде на вещи и явления вокруг нас, в опыте, который нам доступен. Феноменология учит видеть ни в коем случае не заново, но иное, из ракурса, который слишком долго опрометчиво оказывался вне нашего внимания. Видеть так, чтобы не была стерта отсылка увиденного к тому, что делает его способность проявляться возможной. В этой волнующей, и при этом фактически действующей дифференции лежит ключ к метафизике. Вопрос о бытии уже не должен направляться к надмировой империи готовых идей, к миру только гипостазированных "явлений", гипертрофированной "видимости увиденного". Бытие зависит от основополагающего способа, которым мы связаны с увиденным и которым в нем испытывает нечто, что само себя в себе никогда не может целиком исчерпать. Бытие это то *trans*, которое

---

<sup>35</sup> Patočka, J., *Prirodzený svet a fenomenológia*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Vyd. J. Bodnár. Bratislava 1967, s. 58.

преодолевают любое присутствующее и данное, но которое также мы испытываем как опережение своего собственного существования перед каждым возможным взглядом на него. "Извлечение из сокрытости" ( das Hervorleuchten) как процедура, в которой закрепляются явления сущего, касается, поэтому и нашего существования, и мы имеем в нем свою долю и несем за нее всю ответственность. Сфера явлений переменчива вместе с переменчивостью тех способов, которыми мы можем принять участие в её структуре своим существованием. К свершению бытия относится и свершение нашего существования: *история* также будет иметь у Паточки метафизическое измерение. В ней речь идет не только о социальных конфликтах, классовой борьбе, эсхатологии и т.д., но и (вместе с тем) о чем-то более сущностном, о том, что касается самой структуры сущего. История, оказывается гораздо более важным "делом", чем до настоящего времени мы были способны осознать. Это также может означать: феноменологический анализ историчности человеческого существования дает возможность проникнуть к основаниям самой действительности - а его результаты могут представить руководство к выходу из кризиса европейской цивилизации, который мучил Гуссерля и инспирировал раннего Паточку. В великом круговороте к нам возвращается старая тема и представляется, что она высажена в ту почву, которая может быть чрезвычайно живительной. На склоне лет, Паточка попытается её исследовать с величайшим интересом.

## CTS PUBLICATIONS

### Research Reports

List of all research reports (from 1990) see at <http://www.cts.cuni.cz>.

Some of the texts are available on the web.

#### 2001

- CTS-01-01 Ivan Chvatík, *Sein als Bewegung? Zwischen Substanzmetaphysik und "Sein in den Möglichkeiten"* (June 2001)
- CTS-01-02 ed. by Jan Bouzek and Zdeněk Kalva, *Limits of Knowledge Frontiers of the Universe* (June 2001)
- CTS-01-03 Ivan M. Havel, *Causal Domains and Emergent Rationality* [FINAL VERSION] (July 2001)
- CTS-01-04 Josef Moural, *Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision* (August 2001)
- CTS-01-05 Pavel Kouba, *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem* (September 2001)
- CTS-01-06 Alice Kliková, *Méthodologie des sciences humaines et des sciences naturelles* (September 2001)
- CTS-01-07 Vladimir Tasić, *Poststructuralism and Deconstruction: A Mathematical History* (September 2001)
- CTS-01-08 Alice Kliková, *Hermeneutika věci* (September 2001)
- CTS-01-09 Zdeněk Neubauer, *Curriculum vitae a bibliografie* (October 2001)
- CTS-01-10 Martin Palouš, *Česko-americké vztahy, euroamerický region a evropská civilizace na počátku 21. století* (October 2001)
- CTS-01-11 David Storch, *Evoluce biologické diverzity* (November 2001)
- CTS-01-12 Hans Rainer Sepp, *Schattenreich. Husserl und Heidegger über die Zeit, das Leben und den Tod.* (November 2001)
- CTS-01-13 Pavel Pelikán, *Choice, Chance, and Necessity in the Evolution of Forms of Economies* (December 2001)
- CTS-01-14 Jan Kuneš (překlad), *Peter Schulthess: Funkce a syntéza* (December 2001)
- CTS-01-15 Jan Kuneš (překlad), *Rüdiger Bubner: Co je syntéza?* (December 2001)
- CTS-01-16 Jan Kuneš (překlad), *Dieter Henrich: Identita subjektu v transcendentální dedukci* (December 2001)
- CTS-01-17 Jan Kuneš (překlad), *Günther Patzig: Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* (December 2001)

CTS-01-18 David Storch, Arnošt L. Šizling, *Patterns of commonness and rarity in Central European birds: Reliability of the core-satellite hypothesis within a large scale* (December 2001)

## 2002

CTS-02-01 Tomáš Hoskovec, *Přátelský příspěvek Immanuela Kanta k litevskému slovníku* (January 2002)

CTS-02-02 Michael Staudigl, *Kritik und Radikalisierung der Phänomenologie bei Michel Henry* (June 2002)

CTS-02-03 Ivan M. Havel, *O proměňování a proměnách. Pokus o studii proměnlivě heterofenomenologickou* (June 2002)

CTS-02-04 Michael Staudigl, *Über "Gewalt" Eine phänomenologische Annäherung* (June 2002)

CTS-02-05 Martin Hybler, *Mechanická paměť* (June 2002)

CTS-02-06 Ivan Chvatík, *O síle a pohybu, možnosti a skutečnosti. K Heideggerově interpretaci Aristotelova pojetí síly v IX. knihy Metafyziky* (June 2002)

CTS-02-07 David Storch and Kevin J. Gaston, *Untangling ecological complexity on different scales of space and time* (July 2002)

CTS-02-08 Martin Palouš, *What Does Democracy Mean Today?*, (July 2002)

CTS-02-09 Jan Stejskal, *Humanismus a svoboda italských městských republik* (September 2002)

CTS-02-10 Radim Palouš, *Conversations with Vaclav and Ivan Havel* (October 2002)

CTS-02-11 Zdeněk Konopásek, *The logic of ethnomethods meets political theory: On accountability. Paper presented at the conference "Philosophy and Social Sciences"*, (September 2002)

CTS-02-12 Ivan Chvatík, *Polytropos Odysseus, polytropóteros Hippias, polytropótatos Sókratés, pro sborník textů III. platónského symposia Platónův dialog Hippias menší*, (December 2002)

CTS-02-13 Pavel Kouba, *Le probleme du troisieme mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence*, CFB-02-05, (December 2002)

CTS-02-14 Pavel Kouba, *Die Bewegung zwischen Zeit und Raum. Bergsons Ringen mit der eigenen Entdeckung*, CFB-02-06, (December 2002)

CTS-02-15 Ivan Chvatík, *Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky*, CFB-02-07, (December 2002)

CTS-02-16 Karel Thein, *Gods and Painters. Philosotratús the Elder, Stoic Phantasia and the Strategy of Describing*, CFB-02-08, (December 2002)

CTS-02-17 Karel Thein, *Justice dans la République*, CFB-02-09, (December 2002)

CTS-02-18 Karel Thein, *Formes dans la République*, CFB-02-10, (December 2002)

## 2003

CTS-03-01 Dan Zahavi, *Can The Mind Be Investigated Reflectively?*

CTS-03-02 Ivan Chvatík, *Die ketzerische Auffassung des europäischen Erbes in den späten Essais Jan Patočkas,*

CFB-03-01 (March 2003)

CTS-03-03 Josef Fulka, *Foucault, lecteur de Sade,* CFB-03-02 (June 2003)

CTS-03-04 Pavel Kouba, *Endlichkeit des Friedens,* CFB-03-03 (July 2003)

CTS-03-05 Pavel Kouba, *Der Sinn der Anwesenheit,* CFB-03-04 (July 2003)

CTS-03-06 Pavel Kouba, *Von der Notwendigkeit der Krise,* CFB-03-05 (July 2003)

CTS-03-07 Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu,* CFB-03-06 (July 2003)

CTS-03-08 Josef Chytrý, *California Civilization,* CFB-03-07 (July 2003)

CTS-03-09 Jan Patočka, *Negativní platonismus,* překlad do ruštiny Pavel Prilutskij a Ivan Chvatík, CFB-03-08 (September 2003)

CTS-03-10 Ivan Blecha, *Fenomenologická koncepce Jana Patočky,* překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-09 (September 2003)

CTS-03-11 Ivan Blecha, *Filosofie Jana Patočky – situace člověka ve světě a dějinách,* překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-10 (September 2003)

CTS-03-12 Karel Kosík, *Dialektika konkrétního (1. kapitola),* překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-11 (September 2003)