

История философии 70 Гуссерль и Хайдеггер.

Автор: доктор Артур Холмс из Уитонского колледжа.

Я говорю о взгляде Ницше на знание и истину и о том, как он рассматривает плюрализм между различными точками зрения как простое продолжение различных лежащих в основе эмоциональных тенденций, в конечном итоге сводимых к воле к власти в различной степени, и что именно этот ницшеанский подход является одним из главных факторов, формирующих современный постмодернизм и, собственно говоря, плюрализм наших дней. И, пытаясь познакомиться с феноменологией, и в частности с Гуссерлем, мы заметили, что его беспокоит именно отсутствие прочной основы для наук, математики, логики и любого другого вида человеческого знания. И он возлагает вину за это на натурализм и натуралистическую философию с их попыткой объяснить человеческое знание исключительно с точки зрения чисто природных процессов.

Таким образом, вы получаете исторические объяснения, вы получаете психологические объяснения, он говорит об историцизме и психологизме, и, конечно же, Ницше был бы ярким примером психологизма, психологического объяснения утверждений о знании, которые делают люди. Одно из других направлений его времени, которое он критикует, — это работы неокантианского философа, о котором мы упоминали тогда, кажется, Вильгельма Дильтея, который интересовался философскими мировоззрениями и классифицировал мировоззрения на три типа, каждый из которых он приписывал какому-либо аспекту человеческой психологии. Таким образом, вы получаете, если хотите, рациональное мышление, ценностно-ориентированное мышление, эмпирически заинтересованного индивида — фактически, три вещи, которые Ясперс пытался объединить в контексте того, что составляет целостность подлинного человеческого существования.

Итак, Гуссерль видит в этом еще один вид натуралистического объяснения, в котором, хотя он и основывает мировоззрения на человеческом духе, на самом деле это человеческий дух, понимаемый просто с точки зрения определенных психологических типов, и то, как преодолеть релятивизм, если это так. Другими словами, Гуссерль стремится не просто к новым основам нового фундаментализма, а к универсальной основе, не просто к объяснению различий, обусловленных различными психологическими типами, как у Ницше и Дильтея, а скорее к универсальной структуре человеческого «я», благодаря которой существует универсальная основа. Вот чего он добивается.

В этом же контексте он высказывает одну из своих претензий: дихотомия субъект-объект, господствовавшая в мышлении со времен Декарта и требующая

изоляции объекта от всех субъективных влияний на наше мышление, на самом деле очень искусственна. В конце концов, если вы говорите: «Я что-то знаю», вы вряд ли поймете, что такое знание, если просто представляете объект. «Я знаю» — это акт субъекта, и именно потеря этой человеческой субъектности, потеря адекватного понимания человеческого духа — вот что поражает натуралистическую философию и, следовательно, лежит в основе провала натурализма.

Итак, чего же хочет Гуссерль, так это, если хотите, — и именно так он это называет, — наука о человеческом духе, или наука о человеческом сознании, наука о «я». Конечно, именно к этому стремился Декарт, по крайней мере, с этого он начал, но в то время как Гуссерль возвращается к Декарту, то есть к началу всеобщего сомнения, из которого, как мне кажется, возникает cogito (я думаю), для целей Гуссерля Декарт был недостаточно радикален в своем отложенном суждении. Он отложил суждение обо всем, что только можно было подвергнуть сомнению, но тут же перескочил от «я думаю» к утверждению, что он — мыслящее существо. С этим очень кратким кивком узнавания он полностью покидает человеческий субъект и на самом деле не исследует то, что является универсальным в человеческом сознании, «я» в «я знаю».

С другой стороны, Иммануил Кант, задаваясь вопросом о том, что упорядочивает и объединяет наш опыт, наше знание, весь спектр человеческого сознания, приходит к понятию трансцендентального «я» и говорит о синтетическом единстве нашего восприятия, помните? Теперь Гуссерль, кажется, находит нужное ему направление. То, что Кант называл трансцендентальным эго, трансцендентальным «я», трансцендентальным «я», Кант в разделе рациональной психологии «Критики чистого разума» обсуждает, помните, вы читали, вы составляли изложение, обсуждает некоторые попытки Декарта добраться до «я», «я», и приходит к выводу, что эти метафизические спекуляции просто не имеют достаточных оснований.

Гуссерль не обескураживался неудачей Декарта. Поэтому он пытается вернуться к основам Декарта и посмотреть, сможет ли он, исходя из этой отправной точки, выявить универсальную структуру трансцендентального эго. Таким образом, мы приходим к необходимости более радикальной отправной точки.

Стоит упомянуть, что когда его попросили прочитать лекцию в Сорбонне, где все должны отдавать дань уважения Декарту (а он ведь покровитель, святой философ французской философии), он прочитал лекции, известные как «Картезианские размышления».

Картезианские размышления. Начиная с Декарта, в буквальном смысле, и пытаюсь описать его методологию в контексте Декарта. В итоге он

рассматривает два аспекта феноменологического метода, которые его интересуют.

Во-первых, это метод «приостановки суждения», который заключается в простом отказе от суждения. Это то, что Декарт делал в отношении всех объектов мысли и объектов восприятия. Иногда он использует термин «епархия».

Это термин, который греческие скептики использовали для обозначения отложенного суждения. Так, отложенное суждение, приостановление суждения, епархия. Декарт применял этот метод ко всему, что можно было подвергнуть сомнению, в рамках своей методологии.

Когда Гуссерль помещает объекты в скобки, он не сомневается в их существовании. Он никогда не ставит под сомнение их существование. Его интересует, почему у нас нет более обоснованных знаний об их свойствах.

Его волнует именно это. Основы знания. Таким образом, выделяя объекты знания, он выделяет переменные между отдельными фрагментами знания.

Особые виды знания. Фактически, он иногда делает акцент на сознании, гораздо больше, чем на знании, и охватывает все объекты сознания. Сознание всех видов, а не только сознание какого-то четко сформулированного понимания.

Все состояния сознания. И он пытается добраться до этой универсальной структуры сознания. Все частные случаи, все теории, все интерпретации отложены в сторону.

Добавлю, что в начале своей работы он старался придерживаться чисто теоретического подхода. То есть, не затрагивая никаких практических аспектов человеческого существования, как это делают прагматисты, говоря о человеческом знании. Но на более поздних этапах своей работы он стал говорить даже об отказе от этого теоретического подхода, который является своего рода искусственным.

Понимая, что когда я говорю, что что-то знаю, вы видите, что мои знания являются частью моего общего мировоззрения. Это часть того, как я живу. То, что я знаю, как я это знаю, — это составляющая моего Lebenswelt (мира жизни).

Мой реальный мир. И он хочет добраться до «я» этого реального мира, а не до «я» какого-то абстрактного теоретического знания о мире. Так вот, я знаю о донаучном сознании.

То есть, я знаю о дотеоретическом сознании. Иными словами, я знаю об обычной жизни. Вот что он хочет сказать.

Этот последний шаг с его стороны привёл к попытке его учеников дать феноменологическое описание не только того, что я знаю, но и всей деятельности этого «я» в реальном мире. Именно такие идеи встречаются у экзистенциальных феноменологов, таких как Хайдеггер. Таким образом, можно увидеть, что они выросли из идей Гуссерля именно в тот момент, когда он отбросил теоретическую научную позицию и попытался постичь «я», существующее в мире, на дотеоретической, нетеоретической основе.

Иными словами, вернёмся к дихотомии субъект-объект. Натуралист игнорирует субъективность в понимании Гуссерля и сосредотачивается исключительно на объекте, предоставляя объективные научные объяснения того, как это знание стало возможным.

С другой стороны, было бы ошибкой исключать объект и сосредотачиваться только на субъекте в каком-то интроспективном ключе. Потому что в реальном мире, в реальности, не существует такого понятия, как «я» познания без объекта познания. Поэтому то, что вы пытаетесь изучать, на самом деле не субъект, не объект в том смысле, в котором говорил Декарт, это мыслящее явление, это нечто протяженное.

Нет, вы пытаетесь изучить дефис. Да, какова связь между этими двумя понятиями, благодаря которой мы обладаем знанием? Потому что «я знаю что-то, знаю» — это дефис. Понимаете? Так что же это за универсальная структура сознания, феноменом которой является знание? Вот в чём вопрос.

То же самое становится очевидным и у экзистенциалистов, когда Хайдеггер говорит, что наше существование, наш замысел, наше буквальное присутствие, понимаете, это не частное, изолированное существо, мое существо. Это существо, существующее в мире. И то же самое верно в известном высказывании Сартра о том, что мы помещены в мир, созданный не нами.

В мире существует нечто, в этом и заключается сама природа человеческого существования, эта небытие, бытие в мире. Таким образом, ошибка Декарта заключалась не только в том, что он был недостаточно радикален в своих сомнениях, в своем ограничении контекста, не заглянул достаточно далеко в прошлое, но и в том, что он представлял «я» как отделенное «я». Иными словами, я — это «я», где есть или нет мир, понимаете. И он не знал о существовании реального мира до шестой медитации. Все это время он, возможно, работал только с «я». Что ж, в третьей медитации это Бог и я, понимаете.

Но у него нет никаких оснований для рассуждений о других конечных «я» до шестой медитации. У вас есть тело, а значит, и некоторая аналогия в плане моих взаимоотношений разума и тела и ваших. Что ж, это очень искусственное правило. А Гуссерль стремится к пониманию «Я» в его конкретном виде.

Теоретический подход Декарта необходимо рассматривать в контексте. Нельзя абстрагировать «я» от его конкретных взаимосвязей. Что же тогда мы скажем о дефисе? О такой мелочи, как дефис.

И главное, на что обращает внимание Гуссерль, и это часто считается его великим открытием, — это интенциональность сознания. Интенциональность сознания. Теперь, имейте в виду термин «интенциональность», как он использовался в позднем средневековье .

Это связано с осознанной внешней отсылкой , которую разум использует при познании чего-либо. Восприятие, знание и другие состояния сознания являются телеологическими актами. Акты ориентированы на объект.

Декарт представляет сознание как простое восприятие идей в уме. И этот взгляд оставляет открытым вопрос о том, существуют ли какие-либо объекты, о которых эти идеи говорят. В то время как Гуссерль утверждает, что одной из универсальных черт, частью самой сущности человеческого сознания, является то, что оно всегда является сознанием чего-либо.

Осознание, представление о чем-либо, знание этого. Оно всегда связано с этим. Оно направлено.

И это верно даже в памяти. Вы обращаетесь к прошлому , к предвкушению, к будущему. Думаете о каком-то отсутствующем ученике в классе, ссылаетесь на него.

Такое всегда бывает. Иногда это рефлексивное действие. Подумайте об этом, понимаете.

Но в этом и заключается сама природа акта сознания. Это не пассивный процесс, как Локк представлял себе пассивное восприятие идей, *tabula rasa*. Это активный процесс.

И в этом его долг перед Кантом, понимаете. Кант ввел понятие «я», сознательного «я», как активного познающего субъекта, который фактически вносит вклад в формы опыта, объединяющие его во времени и пространстве. А затем категории, которые объединяют понимание за пределами опыта.

Итак, именно это и имеет в виду Гуссерль — тот акт сознания, который что-то делает. Что именно он делает? И язык, используемый здесь для описания того, что делает интенциональность, варьируется от нескольких вариантов. Во-первых, она делает объект доступным для меня.

Объект не предстает передо мной пассивно, открывая дверь, понимаете? Но я, так сказать, обращаю на него внимание, получаю отсылку, обращаю внимание на что-то, сосредотачиваюсь на этом, понимаете, о чем мы говорим? Сосредотачиваюсь на этом, уделяю внимание и смотрю на это. Я делаю так, чтобы объект стал осязаемым.

Я ввожу объект. Иногда это называют конституирующим актом. Да, потому что в акте познания я конституирую объект как объект, как объект познания.

С точки зрения субъектно-объектных отношений, нет объекта без субъекта. Как может быть объектом, если он не является объектом для какого-либо субъекта? Точно так же, как нет субъекта без объекта. Как может быть субъектом, если нет субъекта, который мог бы иметь какой-либо объект? И поэтому он конституирует объект, тот объект, который он для меня представляет, понимаете.

Это почти кантовское утверждение. В акте познания сама вещь становится вещью для меня. Познавая, я сам создаю вещь для себя, понимаете?

Ну, помимо конститутивности, это ещё и конструктивный акт. Как и для Канта, именно форма времени схематизирует понимание. Таким образом, сама природа моего познания, видите ли, конструирует общую ситуацию, объединяет её для меня.

Для меня взаимосвязан не только отдельный объект, но и вся сцена в целом. В этом смысле все знания самореферентны. Это как: вот я стою, и я не вижу ничего другого, потому что с моей позиции я вижу всё в этих взаимосвязях по отношению ко мне.

С вашей точки зрения, это может выглядеть иначе, но это конструктивно. В то же время, это акт, придающий смысл. Это акт, придающий смысл.

Мне кажется, эту фразу использует не столько Гуссерль, сколько некоторые более поздние авторы. Здесь подразумевается, что, что бы ни делал акт познания, рассматривая его как объект для себя, я придаю ему смысл. И в этом смысле я придаю ему смысл.

Запутанность заключается в том, что интенциональность с её референциальностью сама по себе иногда называется актом значения, просто

потому что наше слово «значение» неоднозначно. Потому что если я что-то имею в виду, что я имею в виду, когда говорю: «Я имею в виду тебя», но я говорю именно о тебе, именно тебя я подразумеваю в своих словах? Таким образом, один из смыслов значения связан с референциальностью, интенциональностью.

Другой смысл, да, скорее экзистенциальный, заключается в придании смысла чему-то бессмысленному или в придании ему определенного смысла, который оно будет иметь для меня. Таким образом, в экзистенциальной феноменологии вы находите понятие придания смысла. В любом случае, это понятие упорядочивания объектов, упорядочивания мира.

Да, сознание не пассивно, а активно. Сознание не является репрезентативным, не хранит в уме образы того, что существует. Оно не репрезентативно, оно конституирует.

Идея, мои представления о чём-либо формируют это для меня. Это не просто теория репрезентации или копирования. Таким образом, интенциональность является ключом ко всему.

Если вы много читаете о Гуссерле, то быстро обнаружите, что он потратил большую часть своих сил на разработку метода, оставив его использование другим людям. Возможно, это слишком общее утверждение. Он, например, занимается феноменологией временного сознания.

Сознание времени. И время — это не обычный объект мышления, не нечто постконтинентальное. Потому что если время — это объединяющая форма всего сознания, то это та форма, которую вы помните из внутреннего восприятия.

Но даже наши представления о внешнем чувстве известны нам во внутреннем смысле, и поэтому они также организованы во времени. Таким образом, весь мир для меня организован во времени. Что ж, он пытается создать феноменологию этого временного сознания, что, по сути, затрагивает саму суть кантовской теории.

Его ранние работы, такие как «Основы математики» и «Логические исследования», представляют собой попытки провести феноменологический анализ, который бы заложил основы универсальной структуры «я» математики. То есть логики. Понимаете, основы логики.

На самом деле, эта небольшая книга Канта и Гуссерля «Феноменология и кризис философии» содержит два его эссе. Одно из них называется «Философия как строгая наука». Его мысль заключается в том, что ни одна из других наук не

является строгой, потому что ни одна из них не имеет фундаментальной основы, которая подтверждала бы научный метод.

Даже логика этого не делает. Математика — нет. Поэтому он призывает к созданию философии, которая заложит эти основы.

Вторая называется, давайте посмотрим, какое ещё полное название: «Философия как строгая наука». Давайте посмотрим. Я записал её.

Я это записал. Посмотрим. Да, «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология».

Теперь вы понимаете, чего он добивается. Кризис не имеет под собой адекватных оснований. Всё это рискует быть воспринято в обратном порядке.

А трансцендентальная феноменология, да, феноменология трансцендентального «я», которая остановит этот процесс и заложит адекватные основы. Вот что является главной заботой Гуссерля. И это вдохновило целое поколение последователей.

Вдохновило целое слезка за людьми. Я помню, когда это было? О, наверное, в 1960-х. Я посетил собрание Общества феноменологии и экзистенциальной философии в Йельском университете.

И на той встрече, когда люди стояли в холле места проведения собрания, к вам подходили другие, предполагая, что вы разделяете их взгляды, и с почти мессианским восторгом рассказывали о проекте, в котором они участвовали. Число участников увеличилось по сравнению с прошлым годом. Похоже, мы набираем обороты.

Что-то в этом роде. В этом чувствовался настоящий мессианский дух, и было довольно любопытно наблюдать за этим энтузиазмом, почти религиозным энтузиазмом. Было интересно это увидеть.

Что ж, Гегель. Пауза для комментария. Гегель.

Гуссерль. Пауза для комментария. Вопрос.

Хорошо, вы увидите, что Штумпф довольно ясно излагает эту мысль. Он также хорошо разбирается в Хайдеггере, так что обязательно воспользуйтесь его трудами. Теперь давайте перейдем от Гуссерля к самому Хайдеггеру.

И здесь, у Хайдеггера, мы имеем дело не с трансцендентальной феноменологией, феноменологией трансцендентального «я», а с

экзистенциальной феноменологией. Феноменологией существования. Хайдеггер больше не стремится установить новый вид фундаментализма.

Это не его проект. Проблема Гуссерля в том, что процесс «заклучения в скобки» никогда не завершается. Поэтому вы просто не можете лишиться трансцендентальное «я» свидетельств того или иного рода объекта знания.

И уловить это, так сказать, в его первожданной полноте. Это как если бы Хайдеггер говорил Гуссерлю то, что Юм говорил Декарту или Локку, которые говорили о существовании понятия субстанциальной души, даже помимо всех частных идей ощущения, отражения и всего остального, что нам непосредственно известно. На что Юм ответил: «Я никогда не ловлю себя без какого-либо понятия».

В общем, это как если бы Хайдеггер говорил то же самое Гуссерлю. Дефис никогда не встречается без дополнения. Интенциональное состояние никогда не встречается в чистом виде, без каких-либо дополнений.

Таким образом, ему приходится расстаться с оптимизмом Хайдеггера относительно метода установления строгого основания, нового фундаментализма. Кстати, я думаю, Хайдеггер в этом прав. Мне кажется, любая попытка исключить предпосылки, исключить отсылку к какому-либо конкретному объекту, будет очень сложной.

Это своего рода абстракция, размышление о взаимосвязи дефиса в абстракции. Но сама природа абстрактного мышления, абстрактных идей, заключается в том, что оно всегда отталкивается от частных. И такие частности становятся символами чего-то гораздо большего.

Таким образом, сложность заключается в сложности абстрактного мышления, которое не имеет точки отсчета, делающей возможным осмысленный символический язык. Вместо того, что делает Гуссерль, Хайдеггер предлагает использовать этот феноменологический метод описания структур вещей, применить его к сознательному существованию, к человеческому существованию, к феноменологии человеческого существования. Иными словами, метод Гуссерля включал в себя не только скобочное представление, но и эйдетическую интуицию.

Эйдетика связана с идеями, где идея, как вы помните, — это термин Платона для обозначения форм, идеалов, универсалий, сущностей. Таким образом, эйдетическая интуиция — это непосредственное осознание этих универсальных сущностей универсальных структур сознания. А Гуссерль хотел описать то, что обнаруживается, что наблюдается в этой эйдетической интуиции, как интенциональность.

Итак, Хайдеггер стремится сосредоточиться не на какой-то универсальной структуре сознания, лежащей в основе всезнания, а на универсальных структурах существования, которые называются экзистенциальными . Экзистенциальные . Он пытается выделить категории объектов, отделить категории объектов от экзистенциальных качеств человеческого субъекта.

Давайте посмотрим, каковы универсальные экзистенциальные характеристики бытия в этом мире. Экзистенциальный относится к условиям существования субъекта в этом мире. Таким образом, дефис становится не познающим отношением, а бытием во взаимоотношениях со всеми вытекающими из этого экзистенциальными качествами. В то же время, будучи недовольным Гуссерлем, он также имеет проблемы и с другими экзистенциалистами.

Такие люди, как Ницше. Даже Ясперс. Он упоминает самых разных людей.

То, что они делают, он называет просто разъяснением существования. Они пытаются прояснить то, как мы чувствуем, как мы переживаем своё существование. Разъяснение нашего существования.

Возможно, они пытаются выявить подлинное существование. Выяснение и выявление существования. Другими словами, они отказываются от любой традиционной философской деятельности.

Традиционная философия, начиная с древних греков, занималась вопросом бытия. С большой буквы. Не просто объяснением нашего существования в мире. Поэтому греков интересовали архаичные, фундаментальные вещи.

Если хотите, то в основе всего сущего. Понимаете ? В основе сущего. Итак, Хайдеггер хочет взглянуть на нашу, кстати, эту основу всего сущего, которая известна как Sein.

Само бытие. В отличие от бытия для меня. Само бытие.

И наше существование, наше бытие в мире , есть Dasein. Понятно? Итак, Хайдеггер хочет дать феноменологическое описание Dasein, нашего бытия в мире, чтобы увидеть, присутствует ли основа бытия, само бытие, основа бытия, видите ли, присутствует ли она для нас в нашем Dasein, в нашем бытии в мире. Можем ли мы тогда получить какое-то понимание, какое-то осознание основы бытия, исследуя наше собственное бытие в мире? Например, у него есть, давайте посмотрим , есть работа под названием «Что такое метафизика?», опубликованная в 1929 году.

Что такое метафизика? Он, конечно же, говорит, что речь идёт о Sein, бытии, а не о Dasein. И затем он задаёт вопросы, имеющие экзистенциальный характер. Почему существует нечто, а не ничто? Хороший вопрос.

Почему существует нечто, а не ничто? И он пытается запечатлеть экзистенциальный момент этого вопроса. Как будто вы висите на краю обрыва, бездонной пропасти, и на грани небытия спрашиваете: почему существует нечто, а не ничто? Другими словами, как я могу быть на грани небытия? Смогу ли я когда-нибудь выжить? Понимаете? Итак, если взглянуть сквозь экзистенциальный, ужас, страх, муку, чтобы спросить, что он открывает.

Аналогичные вещи встречаются и в некоторых других его произведениях. Но его главный труд, опубликованный в 1927 году, называется «Бытие и время». Обратите внимание, насколько значимо это название.

Видите ли, «Бытие и время». Поэтому название книги — «Sein und Seint». Что касается бытия, то, конечно, автор хочет понять природу бытия.

Время, темпоральность нашего существования, нашего сознательного существования в этом мире, — вот что, скорее всего, раскроет экзистенциальные качества и пробудит их. И в любом случае, в кантовской традиции именно время структурирует наше сознательное существование чего бы то ни было. Так что же тогда открывается в этом? Когда я говорю о нашем бытии, о том, что в этом открывается, он не имеет в виду, что мы можем из этого вывести, в стиле Декарта.

Видите ли, он не пытается взять ментальные представления и сделать причинно-следственный вывод. Нет, но есть ли у нас непосредственное осознание основы бытия в сознании нашего собственного существования? Когда вы достигаете дна, есть ли там что-то? Вот о чём он спрашивает. Его главный проект в «Бытии и времени» был, таким образом, феноменологией дизайна.

Его целью было описать эти экзистенциальные структуры, универсальные структуры сознания, бытия в этом мире. Универсальные аспекты этого мира, раскрывающие его структуры. Он завершил только половину проекта, первую часть, которая посвящена темпоральности и нашему бытию, замыслу.

Вторая часть, которая должна была быть посвящена темпоральности и самому бытию, так и не была завершена. Почему? Обычно говорят, что он убедился, что это не тот метод, который следует использовать, и поэтому работа была выполнена лишь наполовину. Вопрос, кажется, звучал примерно так.

Даже если допустить, что нечто вроде самого бытия раскрывается в нашем сознательном бытии, как мы будем это интерпретировать? Как мы будем это понимать? Время может быть структурой нашего бытия в мире, но является ли оно структурой самого бытия? Впрочем, узнаем ли мы это? Понимаете? Поэтому он считает, что нам нужен более прямой подход к самому бытию. И именно здесь он обратился к более экзистенциальным методам, таким как вопрос «почему существует нечто, а не ничто», или к возвращению ко всей донаучной и дофилософской лексике, к раннему греческому языку, до возникновения философии, чтобы посмотреть, есть ли что-то, что проявляется в языке древних греков. И он занимается всевозможными интересными этимологическими исследованиями.

Пытаясь это понять. Например, в небольшом эссе под названием «О сущности истины» он задается вопросом, что такое истина. И используемая им этимология опровергает общепринятое представление об истине как о соответствии мысли и вещи, или, как выразился Фома Аквинский, об адекватности мысли вещи. Этимологически он рассматривает греческое слово *aletheia* и говорит, что в нем есть альфа-приват, который отрицает, а вот слово, обозначающее камень или скалу.

Значит, истина говорит о том, что нет камней? Да, то есть, все камни отвалены, и вы можете увидеть, что находится под ними. Таким образом, истина — это природа чего-то, что проявляет себя. Иными словами, то, что проявляется, — это то существо, которое предстает перед вами в ваш собственный экзистенциальный момент.

Это правда. И что интересно, это совпадает с нашим выражением «момент истины». Момент истины.

Видите ли, в тот момент, когда вас вынудили раскрыть, кем вы являетесь, вы открыли это себе в момент истины. Что ж, позвольте мне вернуться к бытию и времени, однако, и несколько замечаний по поводу некоторых вещей, которые он там делает, которые, как мне кажется, особенно важны. Одна из вещей, которая сразу становится очевидной, это то, что, пытаясь описать *Dasein*, свое бытие в мире, свое сознательное существование, он неизбежно использует слово «я». Да, как и любой из нас, он говорит от первого лица.

Или, возможно, слово «ты». Но он использует слово «я» не в смысле уникальной личности, а в смысле универсального понятия. Иными словами, он ищет универсальные измерения «я», дефиса.

Здесь важна универсальность, а не своеобразие, а именно универсальность. «Я» универсально. Вы скажете, что это странно.

Нет, если вы читали Гегеля. Потому что у Гегеля вы обнаружите, что «я», индивидуум, представляет собой синтез универсального и частного. Помните, в его логике вы двигаетесь от частного, нет, вы двигаетесь от универсального к частному, а затем к индивидуальному.

Таким образом, индивид — это конкретизированное универсальное, то, что Гегель называл конкретным универсальным. Универсальные возможности, универсальные характеристики, конкретизированные в индивиде. Следовательно, «я» универсально.

Мне кажется, это очень важная мысль. Потому что, если вы пытаетесь найти универсальные точки отсчета в ответ на релятивизм, плюрализм и так далее, он говорит о том, что, даже если вы изучаете отдельного человека, в каждом отдельном человеке есть нечто универсальное. Нет, универсальное — это не просто эмпирическое обобщение частных случаев.

Это не то, что можно вывести из совокупности частных случаев. Это то, что проявляется в этих частных случаях. Поэтому можно сказать, что существуют определенные универсальные человеческие характеристики скелетного мышления, которые проявляются определенным образом у отдельных людей.

Таким образом, универсальное и индивидуальное — это не отдельные вещи. Универсальное проявляется в индивидуальном, поэтому бытие может проявляться внутри нашего бытия в мире. Потому что наше бытие — это частное проявление самого бытия.

«Я» — это конкретное универсальное понятие. Он использует слово «фактичность», чтобы описать ощущение того, что ты — некий голый факт, незначительный, просто объект в этом мире. Он использует термин «он» для обозначения руки, а «зейн» — для описания статуса чего-либо, что является всего лишь инструментом, приспособлением, используемым другими.

Рука и Зейн — это нечто, что всегда под рукой, что-то, что есть. Просто чтобы им можно было пользоваться. И, очевидно, для человеческого существования это очень неискренние виды существования.

Он использует термин «экзистенциальность» для обозначения возможностей, присущих человеческому существованию. Возможности, присущие человеческому существованию. Свобода бытия, содержащаяся в человеческом существовании.

Он использует термины «потеря» и «падение», чтобы говорить об опыте отказа от тех возможностей, которые предполагает человеческое существование. Он говорит о совести в этих терминах, и термин «бытие до смерти» имеет важное

значение. Как будто во всём сознании присутствует интенциональность, так и сознание нашего собственного существования, нашей собственной жизни, помимо прочего, является сознанием бытия до смерти.

Время для всех нас на исходе. Экзистенциальный аспект этого явления — стремление к смерти. Он говорит о митцайне как еще одной подобной универсальной черте.

Митцайн буквально означает «быть вместе», «быть в единстве». Да, это предшествует одиночеству. Мы, по сути, существа, ориентированные на отношения.

Наше сознательное существование всегда взаимосвязано; наша идентичность всегда связана с идентичностью других. Митцайн . Но особенно стоит отметить то , как он относится к пониманию и языку.

Потому что здесь снова проявляется постмодернистская тематика. Понимание — это способ проецировать смысл нашего замысла на объекты. То есть в рамках субъектно-объектных отношений.

Сказать, что я понимаю какой-либо объект, значит сказать, что я создаю его по своему образу и подобию. Я создаю из него объект для себя. Я проецирую на него свой собственный смысл.

Именно поэтому и знание, и использование языка — это просто способы существования в мире. Однако, можно ли жить, выживать, существовать в таком мире, спрашивает кто-то. И всё это — путём наделения его смыслом.

Ваш смысл. И, понимаете, нужно давать вещам те названия, которые придают им желаемый смысл. И нужно говорить о них так, чтобы они больше раскрывали вас самих, чем то, что они раскрывают о самой вещи.

Что же тогда представляет собой поиск истины? Поиск истины — это поиск постижения бытия. Нет камня. Поиск постижения постижения бытия.

Таким образом, стремление к истине обо всём остальном — это всего лишь косвенный способ участия в поиске бытия, которое проявляется в моём существовании. Как я вообще могу существовать в таком мире, понимаете? И это проявляется, следовательно, в моём использовании языка и так далее.

Таким образом, у него совершенно постмодернистский взгляд. Именно его подхватывает Хайдеггер, и Гадамер подхватывает его в своей «Истина и метод», классическом труде по феноменологической герменевтике, о котором мы

поговорим позже. Ну, вопрос? Комментарий? Почти такой же взгляд на знание вы найдете у Джона Поля Сартра.

Не в той книге, которую вы читаете, а в его более обширном труде, который, по аналогии с Хайдеггером, называется не «Бытие и время», а «Бытие и ничто». Бытие и ничто. Хорошо, а теперь в следующий раз я хочу поговорить о Сартре.

Не могли бы вы взять с собой книгу Сартра «Трансценденция эго»? Надеюсь, вы уже ознакомились с ней. Я бы сказал... Первый раз, потому что, думаю, вам придётся сделать пару раз, чтобы освоиться.