

# ОНТОЛОГИЯ

УДК 165.62 + 130.121 + 141.2

Т. Х. Керимов

## ВРЕМЯ И СОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ: ГРАНИЦЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Статья посвящена проблеме феноменологического описания внутреннего времени сознания. На основании исследования четырех требований феноменологии внутреннего сознания времени осуществляется критика наиболее трудных — неразрешимых — утверждений феноменологии, что приводит к переосмыслению предложенной Гуссерлем идеи времени и ставит под вопрос возможность трансцендентальной феноменологии. Это позволяет, опираясь на концепцию архиследа Ж. Дерида, осуществить деконструкцию традиционного понимания времени и сформулировать новое определение, свободное от необходимости представления вневременного тождества в качестве основания для внутреннего времени сознания.

Ключевые слова: время, сознание времени, феноменология, синтез времени, бесконечный регресс, абсолютный поток, принцип тождества, архи-след.

### Интуитивное обоснование феноменологии времени

Согласно феноменологии возможность непосредственного доступа к миру, окружающей нас действительности покоится на тех актах сознания, благодаря которым мы и воспринимаем мир. Следовательно, необходимо исследовать и понять те характеристики сознания, через которые эта действительность оказывается доступной. Строго говоря, феноменология и начинается с обнаружения необходимой корреляции между способами данности человеку различных аспектов мира и сознанием о мире. Отсюда возможность особого типа исследования, направленного на изучение не самого предметного содержания человеческого отношения к миру, а его явления в сознании. Безусловно, подобное исследование может проводиться только путем рефлексивного анализа. Такой путь, по мнению Э. Гуссерля, наиболее плодотворен при выявлении

смысловых коррелятов самого фундаментального отношения к действительности — познавательного. Для этого необходимо только найти такие методологические приемы рефлексии над сознанием, при помощи которых можно было бы отвлечься от всех иных типов отношения и, значит, выявить в сознании ту смысловую зависимость, которая является конститутивной для сознания данного предмета.

Феноменология внутреннего сознания времени выдвигает некоторое число категорических требований, сообщающих ей оригинальность в рамках философии времени. Каждому из этих требований соответствуют специфические трудности, весьма известные, высказываемые в том числе и самим Гуссерлем, и менее очевидные, по крайней мере для самих феноменологов, касающиеся самой возможности феноменологии времени и прежде всего ее притязаний на статус подлинной философии времени. Тем не менее следует более подробно раскрыть сущность требований феноменологии внутреннего сознания времени.

1. Феноменология не рассматривает объективное время: именно возможность существования объективного времени она и объясняет, так что объективное время с самого начала исключается из феноменологического анализа. На деле это означает, что, анализируя конституирование временных объектов, феноменолог не располагает их в объективном времени. Феноменолог не задается вопросом, как течет время. Этот вопрос уже предполагает то, что необходимо объяснить, а именно время, в котором течет время.

2. Феноменология не рассматривает субъективное время: именно возможность и различные способы восприятия времени субъектами она и должна объяснить, так что субъективное время с самого начала исключается из феноменологического анализа. Феноменология не анализирует время, протекающее в субъективной жизни субъекта и вне ее, поскольку такой анализ уже предполагает существование объективного времени. Речь не может идти о способах измерения временной длительности восприятия, скажем в часах или днях, поскольку это предполагает субъективное время, протекающее в объективном времени.

3. Феноменология рассматривает чистое имманентное время или чисто непосредственное восприятие потока времени безотносительно к любому онтологическому допущению о существовании объективного или субъективного времени.

4. Феноменология описывает только способы явления имманентных временных объектов и способы осознания этих явлений. Только через это описание она надеется выйти к осознанию временности и времени вообще. Только через сведение времени к самому себе обеспечивается мера строгой научности и требование имманентности в его понимании.

С уверенностью можно сказать, что в «Феноменологии внутреннего сознания времени» господствует логика «двойной связи». Наряду с другими трактовками времени Гуссерль выделяет феноменологическую трактовку и одновременно с этим требует для феноменологии особого статуса. Феноменологическая трактовка времени — всего лишь одна из возможных в ряду философских трактовок времени. И вместе с тем она требует для себя особого статуса.

Конечно, речь не идет о том, что феноменология времени есть единственно возможная философия времени, но тот факт, что феноменология противопоставляется психологическим и другим научно-теоретическим трактовкам, говорит о том, что другой более или менее удовлетворительной философской трактовки времени нет и быть не может. Но почему вдруг логика «двойной связи» и в чем ее суть?

Феноменологический анализ времени, именно потому что он является феноменологическим, исключает какие бы то ни было допущения относительно объективного времени. Прежде всего, Гуссерль решительно отказывается от любого научно-теоретического подхода ко времени, например психологического и натуралистического, поскольку эти подходы претендуют на некоторое объективное описание времени. Единственно правильным с этой точки зрения Гуссерль считает принципиальный отказ от интерпретации предданной человеку реальности времени в терминах науки и соответственно от исследований ее с позиций научно-теоретической установки. Итак, предположение об объективном всеобъемлющем времени отклоняется с самого начала. Более того, исключаются исследования психофизических соответствий объективных и субъективных оценок временных интервалов. Только феноменологическая трактовка позволяет философии избежать натуралистических и психологических предположений об объективном времени. Вывод очевиден: до тех пор пока натуралистические и психологические предположения об объективном времени не претендуют на собственно философское объяснение, они просто исключаются, когда же они претендуют на определенную философию времени, они критируются.

Феноменология пытается объяснить то, что натурализм и психологизм принимают за само собой разумеющееся, а именно как конституируется объективное время. Но исключение и объяснение могут быть отделены друг от друга только аналитически. На самом деле уникальность феноменологии состоит в ее взаимодействии с тем, что предшествует любым объективным образованием, поскольку последние не имеют никаких других оснований, кроме тех имманентных актов схватывания, которые и призвана обнаружить и описать феноменология. «Говоря феноменологически: объективность конституируется как раз не в “первичных содержаниях”, но в свойствах схватывания (*Auffasungscharakteren*) и в закономерностях, принадлежащих к сущности этих свойств. Полностью в этом разобраться и привести к ясному пониманию должна именно феноменология познания» [4, 10].

Представим себе, что нам вдруг захотелось спросить: в чем суть имманентных актов конституирования именно в смысле феноменологическом, поскольку так много ожиданий связывается с этим понятием? Постановкой подобного вопроса мы подходим к одному существенному моменту. Если феноменология на самом деле касается первичных форм времени как условий возможности любой другой философии времени, тогда привилегия феноменологии заключается в том, что она и объясняет (через конституирование) данные первичные формы, и оправдывает любую возможную философию времени, тестируя ее на предмет укорененности в первичных формах. Но странность

этой ситуации состоит в том, что феноменологическую трактовку феноменологических актов конституирования и схватывания может дать только феноменология. То, что объясняет и оправдывает привилегированный статус феноменологии, само остается непроясненным. Так мы приходим к неизбежному заключению: собственная предметность феноменологии времени остается неопределенной. Это движение, по феноменологическому методу оказывающееся круговым, показывает, что феноменологический опыт нельзя выделить и ограничить, его нельзя свести к чисто формальным изысканиям и в то же время его нельзя каким-то образом зафиксировать, поскольку он вовлекает в себя все, что мы делаем.

Гуссерль идет еще дальше: «Теоретико-познавательный вопрос о возможности опыта — это вопрос о сущности опыта, и прояснение его феноменологической возможности требует возврата к феноменологическим данным, из которых состоит феноменологически то, что дано в опыте (*das Erfahrene*)». И еще: «В этом вопросе о происхождении (времени) речь идет о первичных формообразованиях сознания-времени, в которых интуитивно и непосредственно конституируются первичные различия временного как изначальные источники всех очевидностей, относящихся ко времени» [4, 11]. Феноменология — это не просто один из методов (в ряду множества других), но единственный метод, востребованный тем, с чем она имеет дело. И это не просто гипотеза, а неоспоримый факт.

Допустим, вместе с Гуссерлем мы принимаем этот факт, а именно что только феноменология в состоянии дать более или менее удовлетворительную философскую трактовку времени. Но уже в начале § 7 названной работы Гуссерль задает два подозрительных вопроса. Он спрашивает: «каким образом следует понимать схватывание трансцендентных временных объектов, которые распространяются по длительности?..» и «каким образом наряду с “временными объектами”, имманентными и трансцендентными, конституируется само время, длительность и последовательность объектов?» [Там же, 24–25].

Совмещение этих двух вопросов — эпистемологического и конституционального — составляет действительную границу феноменологической трактовки времени. С одной стороны, время по праву является объектом познания, и когда Гуссерль спрашивает, каким образом время как таковое конституируется, он и пытается описать наше отношение ко времени и с этой целью обращается к первичным формам осознания времени. С другой стороны, время, или время сознания, играет решающую роль при схватывании временных объектов, так что никакое знание невозможно без понимания роли ретенции, протенции и памяти в переживании.

Отдавая дань господствующей установке своего времени, Гуссерль помещает теорию познания в центр собственного исследования, хотя под видом теории познания он на самом деле преследует существенно онтологические интересы. Но что значит строить «феноменологическую теорию познания» и при этом преследовать онтологические интересы? Можно было бы, однако, показать, что сама возможность феноменологии времени вытекает из скрытого противоречия между двумя тенденциями, гносеологической и онтологической.

Достиг ли успеха Гуссерль в разрешении этого противоречия? В дальнейшем мы попытаемся показать, что ему так и не удается придать времени статус объекта: именно потому, что, по его же собственному признанию, время входит в конституирование объекта познания. Более того, феноменологический поиск чистого, подлинного времени приводит Гуссерля к тому пределу, где сама идея времени как таковая оказывается подвешенной. Эта невозможность объективирования времени образует необходимый предел феноменологии внутреннего сознания времени.

### **Синтез времени и бесконечный регресс**

Когда Гуссерль исследует данность феноменов сознанию, он обнаруживает, что существенной характеристикой феномена вообще является временность. Он различает трансцендентные и имманентные временные объекты. Время суть нередуцируемая форма индивидуальных реальностей — как имманентных, так и трансцендентных объектов. Независимо от того, что именно интендируется — внешний объект, другой человек или внутренний имманентный феномен, — все они являются во времени. Это условие относится не только к данному интенциальному объекту, но и к акту интендирования этого объекта. Схватывание временных объектов требует акта познания, где обособленные во времени части синтезируются в некоторое единство. Гуссерля интересует именно временность этого акта познания. Гербарт и Лотце (повлиявшие на теорию Брентано) временность этого синтетического акта познания представляют как имеющую место в одном и том же неделимом моменте времени, в результате чего этот акт схватывания предполагает трансцендирование временных различий, иначе само представление растворилось бы во временной последовательности. Если бы сознание целого было не моментальным, а, скажем, продолжительным, тогда, возможно, оно потребовало бы последующего акта единения. Против этой «догмы моментальности сознания целого» выдвинул возражение У. Штерн, который полагал, что бывают случаи, когда схватывание единства темпорально протяженного объекта растягивается по тому же самому временному интервалу.

Гуссерля не удовлетворяет ни одна из названных теорий, поскольку они кажутся ему слишком наивными в силу отсутствия в них необходимых различий, которые присутствовали у Брентано. Возражая Ф. Гербарту и Р. Г. Лотце, Гуссерль говорит, что восприятие временного объекта само обладает временностью. Восприятие не имеет места в один момент. Например, слушание мелодии есть восприятие. Но все же когда мы пытаемся объяснить, как оно (восприятие-слушание мелодии) имеет место, то, как правило, склоняясь к отождествлению восприятия с воспоминанием и ожиданием. Всеми этими возражениями Гуссерль надеется показать настоятельную необходимость именно феноменологического описания первичных временных явлений.

Но если акт синтеза сам по себе является временным, тогда он не может быть дан как непосредственное единство. Он должен быть синтезирован другим актом, который, в свою очередь, синтезируется другим актом, и так до

бесконечности. В примечании к «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль формулирует эту проблему следующим образом: «Если я живу в тональном явлении, то для меня присутствует здесь тон, и он имеет свою длительность или изменение. Если я обращаю внимание на тональное явление, то последнее присутствует здесь и имеет свою темпоральную протяженность, свою длительность или изменение. При этом тональное явление может означать различное. Оно может, скажем, означать акт внимания на непрерывность оттенков Текущий, Только-что и т. д. Текущий поток (абсолютный поток) опять должен быть предметным и снова иметь свое время. Так же и здесь снова стало бы необходимым сознание, конституирующее эту объективность, и сознание, конституирующее это время. В принципе мы могли бы снова рефлектировать, и так *in infinitum*. Был ли бы здесь безобидным бесконечный регресс?» [4, 131].

Гуссерль понимает, что причина этого бесконечного регресса кроется в движении темпорализации, которое разделяет каждое присутствие в его становлении или событийности. И по этой же причине никакой интенциональный акт не может быть «самоконституирующими». Именно в силу присущей ему временности интенциональный акт исключает тождество с самим собой и нуждается в другом акте.

Для того чтобы положить конец этому регрессу, Гуссерль вводит третий уровень внутреннего времени сознания — абсолютный поток. В противоположность интенциональным актам и их объектам поток — это «абсолютная субъективность», неконституируемая во времени, но непосредственно данная себе как «живое присутствие». Здесь возникает вопрос: каким образом конституирующая субъективность оказывается явленной себе самой? Если трансцендентальный субъект является самому себе, тогда он разделяется, и мы снова сталкиваемся с бесконечным регрессом. Гуссерль формулирует проблему следующим образом: «Каждый акт есть сознание чего-либо, однако каждый акт также осознается. Каждое переживание “ощущается”, имманентно “воспринимается”... Каждый акт может быть репродуцирован, к каждому “внутреннему” сознанию акта как [акту] восприятия (*Wahrnehmen*) принадлежит возможное репродуктивное сознание, возможное воспоминание например. Конечно, кажется, что это ведет к бесконечному регрессу» [Там же, 151].

По крайней мере структурно Гуссерль сталкивается с проблемой, которую сформулировал И. Кант в «Критике чистого разума», а именно с проблемой соотношения последовательности и синтеза. Хотя временное неумолимо разделяется на прошлое и будущее, никакого переживания времени не будет, если прошлое и будущее не связаны друг с другом. Стало быть, для осознания временной последовательности необходим синтез последовательных моментов. Например, мы слушаем отдельный тон. Если он просто исчезнет, мы никогда не будем иметь представления о мелодии, а воспримем всего лишь последовательность отделенных друг от друга тонов. Когда тона остаются неизменными, мы слышим аккорд одновременных тонов. Вопрос заключается в том, каким образом возможен синтез последовательности тонов. Кант пишет: «Без сомнения, если я мысленно провожу линию, или представляю себе время

от одного полудня до другого, или хочу лишь представить себе какое-нибудь число, я необходимо должен сначала мысленно брать одно из этих многообразных представлений, а затем следующее. Если же я постоянно забывал бы предшествующие представления (первые части линии, предшествующие части времени или последовательно представляющиеся единицы) и не воспроизвождал их, переходя к следующим, то у меня никогда не возникло бы целое представление, не возникла бы ни одна из вышеназванных мыслей и даже не образовались бы чистейшие и первые основные представления о пространстве и времени» [5, 702].

С одной стороны, многообразие созерцаний — это не только множество, но и временная последовательность. С другой стороны, последовательность времени нельзя будет пережить, если дискретные моменты не связаны друг с другом и таким образом не синтезированы. Проблема для Канта заключается в том, как мыслить такой синтез и как примирить протяженность временности с формальным требованием фундаментального единства сознания.

Каким образом решается эта проблема? Кант противопоставляет постоянно меняющееся эмпирическое сознание трансцендентному единству апперцепции — «чистому, первоначальному, неизменному сознанию» [Там же, 706]. Это единство обязательно связано со временем, но оно не может быть времененным само по себе. В противном случае мы имели бы интроверсию дурной бесконечности, потому что само основание синтетического единства сознания, будучи включенным во временную последовательность, потребовало бы другого основания синтеза и т. д. Чтобы избежать такого бесконечного регресса, Кант различает эмпирическую самость, существующую во времени, и чистую апперцепцию трансцендентального субъекта, т. е. «Я мыслю», которое, согласно Канту, «должно иметь возможность сопровождать все мои представления» [Там же, 191]. «Я мыслю» является спонтанным источником синтеза, который связывает многообразное в созерцании в одном самотождественном сознании. Такая апперцепция блокирует бесконечный регресс, поскольку она есть «самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением]» [Там же].

Но Кант осторожен: трансцендентальное Я апперцепции отличается от субъекта как субстанции. Синтетическое единство апперцепции обеспечивает только сознание того, что «я существую», но познается «только как я себе являюсь, а не как я существую», потому что любое познание себя должно иметь место в соответствии с формой внутреннего чувства (т. е. времени). Поэтому Кант подчеркивает, что чистая апперцепция «есть только формальное условие, а именно логическое единство всякой мысли, в которой я отвлякаюсь от любого предмета» [5, 751]. Никакого познания субъекта как такового за пределами этой концепции трансцендентального Я как формальной необходимости не может быть.

Кант решает проблему синтеза с помощью «чистого, первоначального, неизменного сознания». Такое решение неприемлемо для Гуссерля. Сама воз-

можность трансцендентальной феноменологии зиждется на возможности феноменологического анализа трансцендентальной субъективности, непременное условие которого — самоявленность этой субъективности. Следовательно, Гуссерль должен объяснить, каким образом абсолютный, самоконституирующий поток является для себя самого.

### Конституирование абсолютного потока

Идея абсолютного потока сознания представляется через противопоставление двух принципиально различных уровней — «конститтивного потока» и «конституируемых единств». Время-сознание и «объективное время» суть конституируемые конститтивным потоком единства. В тридцать четвертом параграфе «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль называет этот конститтивный уровень «абсолютным темпорально-конститтивным потоком сознания». Описание уровня балансирует на границе смысла и абсурда. Темпорально-конститтивные феномены суть, очевидно, принципиально другие предметности: «...Здесь отсутствует всякий объект, который изменяется; и поскольку в каждом процессе “нечто” протекает, здесь не идет речь о каком-либо процессе. Здесь нет ничего, что изменяется, и поэтому нельзя осмысленно говорить о чем-то, что длится. Таким образом, бессмысленно пытаться найти здесь нечто, что больше не изменяется в длительности» [4, 78]. И тем не менее, коль скоро это темпорально-конститтивный поток, мы должны говорить об изменении. Но как? В противоположность конституируемым единствам в темпорально-конститтивном потоке «мы находим с принципиальной необходимостью поток постоянного “изменения”, и этому изменению присуща определенная абсурдность, [а именно], что оно протекает точно так, как протекает, и не может протекать ни “быстрее”, ни “медленнее”» [Там же]. Так в чем же заключается абсурдность изменения? По-видимому, в том, что об изменении мы не можем говорить в категориях изменения. Было бы, по-видимому, еще более абсурдным, если бы мы могли говорить об этом. Итак, у нас не хватает слов для описания темпорально-конститтивного потока.

Хотя Гуссерль и признает, что темпорально-конститтивный поток остается странным образом непостижимым и невозможным, однако он вводит новые вопросы, ответы на которые по большому счету ничего нового не добавляют к этому выводу, а, напротив, усиливают его. То, что следует далее, является скорее доказательством невозможности времени. Примечателен окончательный вывод его описания абсолютного потока: «Мы не можем сказать ничего другого, как: Этот поток есть нечто, что мы называем так по Конституируемому, но он не есть нечто темпорально “Объективное”. <...> Для всего этого не хватает названий» [Там же, 79].

При ближайшем рассмотрении описание самоприсутствия абсолютного потока покоится на двух взаимоисключающих моделях, которые Гуссерль пытается тем не менее примирить. С одной стороны, поток образует непосредственно данное единство, в противном случае нельзя было бы избежать регressive движения темпорализации. Поэтому Гуссерль часто подчеркивает,

что поток суть импрессиональное сознание, являющееся себе самому прежде любой ретенциальной модификации. Описание потока как импрессионального вполне согласуется с самоконститутивностью потока, подразумевающего совпадение с самим собой в мгновенно-актуальной точке Теперь. Однако именно это понятие самотождественного Теперь Гуссерль исключает. Он признает, что даже поток конституируется благодаря ретенции. Но это же означает, что ретенциальная интенциональность потока всегда уже темпоральна. Если бы поток не был темпоральным, т. е. не разделялся на отдельные фазы, тогда в его самосохранении не было бы никакой необходимости. Более того, из нередуцируемости времени следует, что каждый момент разделяется в самой его событийности. Как только время включается в структуру рефлексии, автоаффекция обрачиваются гетероаффекцией.

Как бы то ни было, хотя автоаффекция абсолютной субъективности ретенциальна, Гуссерль описывает ее как «продольную интенциональность», дотемпоральную, дорефлексивную и дообъективную: «интенциональность без объекта», призванную объяснить, каким образом субъектдается самому себе без опосредования и временной задержки. Это утверждение согласуется с традиционным требованием феноменологии, а именно: «Субъективное время конституируется в абсолютном вневременном сознании, которое не есть объект» [4, 128].

Тем не менее проблема заключается в том, чтобы объяснить возможность такой интенциональности: каким образом ретенциальное сознание ускользает от времени? Единственно возможный ответ — это полагание иного, нежели рефлексивное, глубинного сознания, в противном случае феноменология внутреннего сознания времени запутывается в бесконечном регрессе.

Бесконечный регресс есть не что иное, как движение темпорализации, которое подрывает саму идею присутствия в себе, так как каждый момент разделяется в своем становлении и ссылается на другие моменты, которые, в свою очередь, разделяются, и т. д. Движение темпорализации имеет место даже на глубинном уровне абсолютного потока. В этом отношении будет интересно обратиться к решающему § 39, где ретенция предстает как репрезентация, которая априорно разделяет субъекта: «Поток имманентного темпорально конституирующего сознания не только есть, но устроен таким удивительным и все же понятным образом, что в нем необходимо должна существовать самоявленность (*Selbsterscheinung*) потока, и отсюда сам поток должен быть постигнут с необходимостью в протекании. Самоявленность потока не требует второго потока, но как феномен он конституируется в себе самом. Конституирующее и Конституируемое совпадают, и все же они не могут, естественно, совпадать в каждом аспекте. Фазы потока сознания, в которых феноменально конституируются фазы того же самого потока сознания, не могут быть идентичны этим конституируемым фазам, и они не таковы. То, что становится явлением в мгновенно-актуальной [точке] потока сознания, это суть прошедшие фазы потока сознания в ряду его ретенциальных моментов» [Там же, 88].

Абсолютный поток представляет собой фундаментальный уровень сознания времени. Будучи самоконститутивным, именно он призван отвести угрозу бесконечного регресса и обеспечить первичное единство темпорального

потока. Это решение предполагает самоявленность субъекта благодаря «продольной интенциональности», которая ускользает от темпоральной рефлексивности. Однако, как показывает собственный текст Гуссерля, абсолютный поток не совпадает с самим собой. Даже на глубинном уровне он неустанно разделяется темпоральной последовательностью. Субъект конституируется движением темпорализации. Если ссылка на вневременную инстанцию оказывается несостоятельной, тогда ретенция и протенция не образуют единство в «живом присутствии» субъективности. Скорее всего, эти функции свидетельствуют о конститутивных отсрочке и задержке *diffrance*.

Даже если не очевидно, что анализ абсолютного потока решает проблему бесконечного регресса, эта тонкая работа в рамках феноменологической парадигмы не должна быть недооценена: она свидетельствует об остром осознании тех трудностей, которые свойственны решению феноменологического типа. Само возникновение этих трудностей вполне заслуживает пристального внимания.

Не вдаваясь в подробности, следует выделить по меньшей мере два направления развития этого решения. Первое направление связано с расширением понятия присутствия. Согласно модели расширенного присутствия ретенция и протенция — это не прошлое и будущее в отношении к Терпеть первичного впечатления. Скорее, эти три функции (первичное впечатление-ретенция-протенция) образуют «живое присутствие» как фундаментальную форму всякого опыта. Более того, Д. Захави и Р. Бернет определяют ретенцию и протенцию в качестве функций абсолютного потока [6, 85–87, 89–90; 7, 102–112]. Второе направление связано с радикальной трактовкой понятия импрессионального сознания, предложенной М. Анри в его «гилетической феноменологии». Анри упрекает Гуссерля в том, что в его интенциональной феноменологии импрессиональность конституируется во временном потоке. Вместо того чтобы мыслить импрессиональность как подлинно имманентную и не-экстатическую самоявленность, Гуссерль рассматривает ее как данность во внутреннем сознании времени, т. е. как данность в экстатически-центрированной структуре первичного впечатления-ретенции-протенции. В результате первичная самоявленность импрессионального сознания оказывается опосредованной ретенцией. «Материальная феноменология» описывает самоявленность субъективности как ее самотемпорализацию. Но здесь имеет место уникальная, абсолютно имманентная, темпорализация. Живое Я не имеет ни прошлого, ни будущего, ни настоящего. Оно представляет собой неизменное движение аффективного самопроявления [8, 23–40].

Мы не собираемся здесь оспаривать подобные трактовки гуссерлевского наследия, о которых важно было упомянуть, чтобы оценить все значение деконструкции феноменологического типа решения проблемы времени. Остается уточнить смысл этой деконструкции.

### Архислед и синтез времени

Понятие времени играет двойственную роль в истории метафизики. Эта двойственность, в свою очередь, фундируется принципом тождества. С одной

стороны, время мыслится на основе настоящего. Из наличия настоящего выводятся все модификации времени. Прошлое понимается как то, что было настоящим, т. е. как прошлое настоящее, а будущее — как то, что будет настоящим, т. е. как будущее настоящее. С другой стороны, время несовместимо с присутствием как таковым. Временное исключает «как таковое» времени, всегда разделяется между «уже не» и «еще не». Хотя настоящее есть то, на основе чего можно мыслить время, такое понимание времени фактически отменяет прямо противоположную необходимость мыслить присутствие на основе времени. Здесь-то и приходит на помощь принцип тождества. В «Усия и грамма» Деррида проводит связь между проблемой временности и логикой тождества, анализируя трактовку времени в четвертой книге «Физики» Аристотеля. Аристотель указывает, что времени не было бы, если бы было только одно Текущее. Скорее, должно существовать по крайней мере два Текущее, чтобы было время, — предыдущее и последующее. «И действительно, мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда воспримем чувствами предыдущее и последующее в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два “текущее” — предыдущее и последующее, тогда это [именно] мы и называем временем, так как ограниченное [моментами] “текущее” и кажется нам временем. Это мы и положим в основание [последующих рассуждений]» [1, 148]. Время, таким образом, определяется как последовательность, где одно Текущее замещает другое Текущее. Однако Аристотель понимает, что время как последовательность противоречит его концепции тождества как присутствия в себе. Самотождественное Текущее не может уступить место другому Текущему, поскольку оно не может быть другим. Это наблюдение приводит Аристотель в тупик, так как развивающая мыслителем логика тождества не может объяснить время как последовательность.

Деррида формулирует данную проблему следующим образом: «Рассмотрим, в самом деле, последовательность “текущее”. Предшествующее “текущее” должно, как говорят, быть разрушенным следующим “текущее”. Но, замечает тогда Аристотель, оно не может быть разрушено “в себе самом” (*en eaut $\phi$* ), т. е. в тот момент, когда оно есть (т. е. текущее, в акте). Оно также не может быть разрушено в другом “текущее” (*en ali $\phi$* ): в подобном случае оно не было бы разрушено как само это “текущее” и как “текущее”, которое было, оно есть (остается) недоступным действию следующего текущее» [3, 82]. То есть, пока мы придерживаемся понятия тождества как присутствия в себе, время как последовательность невозможно мыслить. «Текущее» не может быть сначала присутствующим, а затем затронутым его собственным исчезновением: «текущее» должно исчезнуть в самом его событии. Предполагаемое единичное «текущее» всегда уже разделяется движением темпорализации.

Какой вывод можно сделать из этой антиномии между делимым временем и неделимым присутствием? Столкнувшись с постоянным разделением временности, надо подвести время под не-временное присутствие в целях обеспече-

чения философской логики тождества. Таким образом, единственный способ деконструкции традиционного понимания времени — это деконструкция принципа тождества. Деконструкция традиционного понимания времени настаивает на изначальном разделении и тем самым позволяет нам мыслить радикальную нередуцируемость времени к тождеству. Очевидные парадоксы деконструктивной логики связаны с возможностью мыслить тождество без полагания его в качестве вневременной инстанции. В «*Differance*» Деррида описывает, каким образом настоящее с необходимостью разделяется в себе: «Быть самим собой присутствующее может лишь тогда, когда от того, что им не является, его отделяет интервал; но этот интервал, который конституирует его в присутствующее, должен также заодно разделить и присутствующее само по себе, наделяя его всем тем, что можно мыслить исходя из интервала, то есть, на нашем метафизическом языке, всякого рода сущим, в особенности субстанцией или субъектом. Данный динамически конституирующийся и разделяющийся интервал — это и есть то, что можно назвать *опространствлением*, становлением-пространством времени или становлением-временем пространства (*промедлением*)» [2, 184]. Суть в том, что даже самый минимальный момент времени разделяется в своем становлении на до и после, прошлое и будущее. Без этого интервала, опространствования не было бы времени, только самотождественное присутствие.

Таким образом, движение темпорализации не нужно понимать с точки зрения присутствия, вытекающего из прошлого присутствия и замещающегося будущим присутствием. «Прошлое» не относится к тому, что когда-то было настоящим, так как всякое прошлое с самого начала разделяется. Точно так же «будущее» не относится к тому, что когда-то будет настоящим, оно обозначает постоянное смещение, присущее всему, что происходит. Всякое то или иное присутствие разделяется в самом его событии, а не только в отношении к тому, что предшествует ему или следует за ним.

Вопрос заключается в том, возможно ли тождество, несмотря на такое разделение? Ответ на этот вопрос позволяет более строго мыслить время через первоначальный синтез, не основывая его в присутствии.

Конечно, мы не могли бы фиксировать разделение времени без синтеза, связывающего прошлое с будущим. Философия сознания времени, как мы видели, решает эту проблему, привязав синтез к присутствующему в себе субъекту, который связывает прошлое и будущее с помощью воспоминаний и ожиданий, которые даются в форме настоящего. Это решение проблемы, однако, подразумевает, что сознание времени само по себе является настоящим и тем самым выключенным из разделения времени, вневременным. Следовательно, если Деррида прав, когда он настаивает на априорной невозможности самотождественного присутствия, то тем более возникает настоятельная необходимость в синтезе времени, который нельзя обосновать формой присутствия.

Такой синтез призвано объяснить понятие следа. Деррида описывает этот синтез как «первоначальный синтез», в то же время настаивает, что его нужно понимать как «нередуцирумо непростой», поскольку он обозначает интервал

как предусловие любого тождества: «Данный динамически конституирующийся и разделяющийся интервал — это и есть то, что можно назвать *опространствлением*, становлением-пространством времени или становлением-временем пространства (*промедлением*). И именно эту конституцию присутствующего как “изначальный” и нередуцируемо непростой, следовательно, *stricto sensu*, неизначальный, синтез отпечатков, следов ретенций и протенций (скопируем здесь временно феноменологическую и трансценденталистскую манеру говорить, которая обнаружит сейчас свою неадекватность) я предлагаю именовать архиписьмом, архиследом или различием. Последнее (есть) (сразу) опространствление (и) промедление» [2, 184].

С учетом того что «теперь» появляется, только чтобы исчезнуть, т. е. «теперь» проходит, оно вписывается как след для того, чтобы быть вообще. Это и есть пространственное становление времени. След обязательно пространственный, поскольку пространственность характеризуется способностью сохраняться вопреки временной последовательности. Пространственность, таким образом, выступает условием синтеза, поскольку дает возможность отслеживать отношение между прошлым и будущим. Пространственность, однако, никогда не может быть в себе, она никогда не может быть чистой одновременностью. Одновременность немыслима без темпорализации, которая соотносит одну пространственную точку с другой: «...Пространство возможного сосуществования, то, что мы как раз предположительно и знаем под именем “пространства”, возможность со-существования — это пространство невозможного сосуществования. Одновременность в действительности может проявиться в *качестве таковой*, быть одновременностью, т. е. *соотнесением* двух точек, только в синтезе, *сообщничестве* — или темпорально. Нельзя сказать, что определенная точка есть с другой точкой, и определенная точка (неважно — говорится это или нет) не может быть с другой точкой, не может быть *другой* точки, с которой и т. д., без определенной темпорализации. И она-то и удерживает вместе два различных “теперь”. “С” пространственного сосуществования может возникнуть только из “с” темпорализации. Что и показывает Гегель. Существует “с” времени, которое делает возможным “с” пространства, но которое не произвело бы как “с” без возможности пространства. (В чистом *Außersichsein* нет ни определенного пространства, ни времени)» [3, 80]. Это временное становление пространства является необходимым условием не только соотнесения следа с другими следами, но и самого следа. След может быть прочитан только после того, как он вписан и, таким образом, маркирован отношением к будущему, которое овременяет пространство, — важный пункт для деконструкции логики тождества. Если опространствование времени является условием возможности синтеза, то овременение пространства является условием невозможности синтеза в неделимом присутствии. Синтез всегда есть след прошлого, который сохраняется для будущего. Таким образом, он никогда не может быть в себе, но, по существу, подвергается тому, что может его стереть.

---

1. Аристотель. Физика // Соч. : в 4 т. М., 1981. Т. 3.

2. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.
  3. Деррида Ж. Поля философии. М., 2012.
  4. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. М., 1994.
- Т. 1.
5. Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
  6. Zahavi D. Self-awareness and alterity. A phenomenological Investigation. Evanston, 1999.
  7. Bernet R. Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence // Research in Phenomenology. 1982. № 12. P. 85–112.
  8. Henry M. Phénoménologie matérielle. P., 1990.

*Рукопись поступила в редакцию 17 июня 2013 г.*