
Керимов Т.Х.



**ПОЭТИКА
ВРЕМЕНИ**

УДК 1.14
ББК 87
К 36

К 36 Керимов Т.Х. Поэтика времени

ISBN 978-5-8291-3363-4

В книге излагается концепция времени в рамках пост-классической философии. Эта концепция конкретизируется в определении времени как события, как современности. Специально прослеживаются возможности, которые могут содержаться в концепте времени для преодоления метафизического понимания истории.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, кто интересуется проблемами современной философии.

УДК 1.14
ББК 87

© Керимов Т.Х., 2005

ISBN 5-8291-3363-4

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня время и временность все более сдвигаются в средоточие человеческого бытия, пронизывают все решающие события жизни людей, приобретают решающее экзистенциальное значение в человеческом сознании и бытии. Однако здесь необходимо выделить три основные трудности.

Первая трудность состоит в том, что время — и в обыденном представлении, и в глубинном научно-теоретическом смысле — остается, как правило, интуитивно очевидной данностью, тогда как понятие времени всегда от нас ускользает. Именно с этой апорией мы сталкиваемся каждый раз, когда входим в сферу философии времени. Эта первая трудность усугубляется еще и тем обстоятельством, что если для классической философии тема времени была чуть ли не самой существенной, прежде всего благодаря немецкой классической философии, то в XX веке пространство с его темами одновременности, рядоположенности, близости и дали оттесняет время на второй план. Как в философии, так и в социотехнологическом корпусе царит на редкость удивительное единодушие относительно «опустошения и редукции времени», исторического реванша пространства.

Вторая трудность состоит в логике «двойной связи», неизбежно сопровождающей традицию исследования времени. С одной стороны, эта логика требует анализа понятия времени в разных исторических и культурных контекстах, при том что это требование уже предполагает и опирается на определенное представление о времени. С другой стороны, эта же логика требует анализа понятия времени как функции его истории, его генеалогии или археологии.

Третья трудность — в том, что с логикой «двойной связи» сопрягается и деление времени на два полюса с соответствующими рубриками: время как структура и время как событие, время субстанциональное и время экзистенциальное, время трансцендентальное и время релятивное, время объективное и время субъективное, время внешнее и время внутреннее. Впрочем, подобные деления возможны в самых разных комбинациях. Например, не вызывает удивления понимание, согласно которому время трактуется как универсальный порядок, сохраняющий неповторимость и уникальность событий.

Таковы современные предпосылки предлагаемого исследования. Теперь можно перейти к его замыслу. Основной замысел данного исследования заключается в том, чтобы вписать время в реализацию попытки переоснования онтологии (или метафизики) — в реализацию гетерологического проекта.

Фигура Канта — центральная для нашего исследования. Собственно, драма времени начинается с Канта. Истинный свой гарант время находит в современной метафизике субъекта — в мышлении бытия (истории, времени, становления) в виде присутствующей для самой себя субъективности. Время, становящееся субъектом у Канта, так же и одновременно влечет за собой конец философии, «невозможность времени». Именно здесь обнаруживается подлинная философская драма: субъект как драма времени, опрокинувшего собственное основание, время как драма субъекта, «унесенного и развеянного тем, что он породил и умножил».

Свидетельств этой драмы — множество. Мы останавливаемся на Гуссерле и Хайдеггере. Феноменологический анализ внутреннего сознания времени убеждает нас в том, что понятие времени, доведенное до уровня допредикативной интуитивной очевидности, странным образом лишается временных качеств. И Гуссерлю ничего не остается, как признаться в том, что «для всего этого у нас не хватает слов». То же самое наблюдаем мы у Хайдеггера, когда он после неудачного экзистенциального анализа времени в рамках фундаментальной онтологии, через 30 лет молчания отказывается от понятия времени и анализирует его в контексте «временного пространства».

Собственный анализ времени мы развиваем в «негативном контексте», или в контексте «невозможности времени». Такой контекст указывает прежде всего на условия отвлечения, охранения времени от метафизического проекта и лишает дискурс о времени привязки к метафизическим спекулятивным построениям. Если время как таковое для всей философии схватывалось в измерении присутствия, то для нашего исследования существенной является возможность дискурса, провозглашающего время как чистое событие: рассмотрение бытия как времени, а не времени как бытия, субстанции и субъективности. И это предписывает нам не верить никакому дискурсу, претендующему на фундаментализацию, субстантивацию времени.

С того момента, как время отождествлено с событием, оно представляется как чистая возможность бытия множественности — гетерохроничность, синхроничность времени. Гетерохроничность требует низложения причинности, последовательности и линейности и перехода к синхроничности — со-временности.

Последняя задача, которая ставится в данном исследовании, — подвергнуть сомнению время истории для того, чтобы обосновать его вновь, обнаруживая при этом тот способ, благодаря которому обосновывается сама возможность времени и, следовательно, истории.

Автор выражает свою признательность и глубокое уважение тем людям, благодаря творчеству которых возникла решимость исследовать тему времени.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВРЕМЕНИ / САМОУНИЧТОЖЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Понятие времени обычно кажется столь очевидным, что любые попытки его исследовать представляются безнадежными. Оно принимается как некая интуитивно очевидная данность. В большинстве случаев эта данность выражена через такие метафоры, как «течение» или «поток» времени, и основана на повседневном опыте¹. Такое интуитивно очевидное время обладает рядом свойств. Оно равномерно, однородно, непрерывно, бесконечно делимо, равно самому себе в каждой своей части. Вторая сложность понимания времени заключается в безоговорочном принятии его статуса как пустого и редуцированного времени, относительно которого как в философии, так и в технологии царит на редкость удивительное единодушие. Вероятно, можно было бы довести упомянутое единодушие до уровня замкнутой техно-логической системы, характеризующей нашу современность (что, по-видимому, не чуждо многим авторам), но мы склонны сомневаться в том, что это плодотворно при любых обстоятельствах. Быть может, соблюдая должную осторожность, допустимо брать ряд специальных проблем (в определенном смысле поворотных в исследовании данной темы), с тем чтобы выявить эпистемологические и онтологические препятствия, обуславливающие поверхностные суждения относительно «невозможности времени», при том, что мы понимаем, что сегодня нельзя поставить вопрос о времени, не затронув при этом вопроса о его невозможности. Выявление препятствий, неизбежно сопровождающих философский дискурс о времени, возможно, делает более явными прозрения, так или иначе присутствующие в этом дискурсе, пусть даже имплицитно. Как кажется, решая эти проблемы, философия сможет стать соразмерной современности, а не плестись в хвосте региональных дисциплин.

¹ Ни эмпирически, ни в теории никакой эксперимент не дает нам возможности наблюдать течение времени, поскольку никакой прибор не может измерить течение времени. Но почему мы так уверены, что время течет, причем непрерывно и необратимо? И почему эта иллюзия имеет такую власть над нами? Тогда как течение времени привычно для нас, понятие времени всегда от нас ускользает. Именно этот парадокс постоянно воспроизводится во всех философских концепциях времени.

И все же, что мы можем отметить в качестве отличительной тенденции философии и технологии времени? Мы не будем вдаваться в широкий круг вопросов, вроде значения глобализма или механизма капитала, которые, выражая общие закономерности развития человеческой истории (а можно ли вообще говорить о подобных закономерностях?), все же не сами по себе определяют статус времени, коль скоро понимание их напрямую зависит от этого статуса.

Прямо отвечая на поставленный вопрос, мы можем сказать, что одной из максим этого единодушия является не что иное, как редукция и опустошение времени. Мы имеем дело с процессом опустошения времени. Максима, которой не в состоянии противостоять ни философия, ни технология. Особенно поразительно здесь то, что редукция и опустошение времени объединяют под одним флагом и философию, и технологию. Конечно, здесь перед нами открывается такая огромная литература как философского, так и технологического корпуса, что не может быть и речи о том, чтобы исследовать ее всю. Мы только обозначим область, в которой философия и технология оказываются в рамках общего мыслительного поля, укладываются в обозначенные нами пределы — пределы опустошения и редукции времени.

М. Фуко, Ф. Джеймисона, Ж. Деррида следует назвать среди наиболее авторитетных философов, выдвигающих тезис о доминировании пространства и его логики в постсовременном обществе. Они называют «великой трансформацией» переход от типично модернистской проблемы истории и времени к «о-пространствливанию времени», превращению пространства в экзистенциальную и культурную доминанту, когда именно пространство становится фундаментальным референтом социального бытия людей. В недавнем прошлом М. Фуко не без колебаний признавал, что великим наваждением XIX века была история с ее темами развития, эволюции, направленности, кризиса и кругового цикла, воспоминания, собирания прошлого. XIX век черпал свои сущностные мифологические ресурсы из второго принципа термодинамики. Современная же эпоха — это прежде всего эпоха пространства: оно формирует горизонт наших интересов, наших теорий, наших систем. Мы живем в эпоху одновременности, рядоположенности, близости и дали, рассеяния. Более того, наша повседневная жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов опространствливания. И вовсе не удивительно, говорит Фуко, что

именно структуралистская перспектива становится господствующим соционаучным дискурсом нашей эпохи. Структуралистский дискурс порождает проблематику упорядоченности и организованности: структура отношений не зависит от спецификации элементов, а скорее определяет их. Правда, Фуко признает: структурализм не отменяет время, а вводит определенный род отношений со временем и историей².

К подобному же заключению приходит Ф. Джеймисон. В центре внимания Ф. Джеймисона своеобразная парадоксальная взаимосвязь, или эквивалентность: с одной стороны, наблюдается беспримерная скорость изменений на всех уровнях общественной жизни, с другой стороны, имеет место беспримерная стандартизация всего, что кажется на первый взгляд несовместимым с такой изменчивостью. И все же, полагает Джеймисон, эти два процесса эквивалентны, и этот парадокс может быть концептуализирован как парадокс «модулярности»: все то, что меняется в нашем обществе, становится единицей стандартизации, и наоборот — изменяется то, что поддается стандартизации. Таким образом, имеется свободное изменение лишь того, что поддается стандартизации, а свободное же изменение не поддающейся стандартизации бесконечности находится под запретом. Чтобы стандартизация стала процессом, требуется видимость изменений. Логика стандартизации и логика изменений образуют упорядоченное единство, структурной единицей которого выступает модуль. Модуль конституирует новую форму объекта (новый результат овещствления) в информационном обществе.

Но парадокс этот подвигает нас пересмотреть сложившееся понятие изменения. Ссылаясь на Р. Барта, Ф. Джеймисон решающим считает различие между ритмами изменений, имманентных системе и запрограммированных ею, и ритмами изменений, обуславливающих переход от одной системы к другой системе. Любая система производит темпоральность, присутствующую именно ей: только если мы адаптируем кантовское и ансторическое понятие времени как абсолютной и пустой категории, повторяющаяся темпоральность нашей собственной системы может стать загадкой. В своих основных чертах наш собственный мир прост, абсолютно прост. Никакое общество не было таким стандартизированным, как наше, и поток человеческой, социальной и исторической темпоральности не был

² *Foucault M. Of Other spaces // The Visual culture reader // Ed. by N. Mirzoeff. Routledge, 1998. P. 237.*

таким однородным, как сегодня. Джеймсон подчеркивает: то, что мы начинаем ощущать, и то, что проявляется как некоторое глубинное и более фундаментальное условие постмодерности, по крайней мере в ее временном измерении, состоит в следующем: тогда как буквально все подлежит постоянному изменению под воздействием моды и медиаобразов, ничего больше не меняется. Это ощущение возрождения «конца истории», тезиса, который Александр Кожев нашел у Гегеля и Маркса и которым он хотел обозначить основные достижения демократического равноправия в американском капитализме и советском коммунизме, а впоследствии отождествил с тем, что он называл японским «снобизмом», с тем, что сегодня мы можем назвать постмодерностью. Но конец истории есть также последняя форма темпоральных парадоксов, которые мы тщетно пытались драматизировать, а именно: для постмодерна риторика абсолютного изменения не более (но и не менее) удовлетворительна, чем риторика абсолютного тождества и неизменной стандартизации... Постоянство Тождества через абсолютное Различие — одна и та же улица, только с разными постройками, одна и та же культура, только в разных обликах — дискредитирует изменение, поскольку единственно мыслимое радикальное изменение состоит в том, чтобы положить конец изменению как таковому. Но здесь антиномия приводит к блокированию мысли, поскольку невозможность мыслить другую, отличную систему в конце концов завершается дискредитацией утопического воображения до такой степени, что мы начинаем сомневаться в самом элементарном³.

Последний шаг в этом направлении сделал Ж. Деррида, который, будучи провозвестником постструктуралистского поворота, отвергает понятие времени как таковое. «Самопожирание», которое принимали за метафору времени, становится последним точным словом философии, сотрясающим всю метафизику. Ж. Деррида со свойственной ему категоричностью заявляет в «Усия и Грамма», что никакого альтернативного понятия времени, неметафизического понятия времени не может быть. Деррида посвящает эту работу анализу концепции времени, которая не только вытекает из метафизики, но, более того, определяет весь ее горизонт, всю тотальность метафизики. Понятие времени во всех своих аспектах принадле-

³ См.: *Jameson F. The Seeds of time. New York: Columbia University Press. P. 15–19.*

жит метафизике и утверждает господство присутствия. «От Парменида до Гуссерля привилегия присутствия никогда не ставилась и не могла быть поставлена под сомнение. Эта привилегия — сама очевидность: представлялось, что никакая мысль невозможна вне ее элемента. Не-присутствие всегда мыслилось как форма присутствия или как его модификация. Прошедшее и будущее всегда определялись как присутствующее-прошедшее или присутствующее-будущее»⁴. Вся история метафизики — это «вульгарная» концепция времени, и ей нельзя противопоставить другую, «невульгарную», поскольку время по самой сути своей принадлежит метафизической концептуальности. Другая концепция — это всегда другая метафизическая концепция времени. «Другое понятие времени не может быть противопоставлено исторической системе метафизических понятий, поскольку время вообще принадлежит метафизической концептуальности»⁵. Если нечто относится ко времени и в то же время само не является временем, оно должно быть помыслено по ту сторону определения Бытия как присутствия и не может все еще называться временем. Последняя точка в истории редукции времени поставлена.

Основная ориентация, о которой мы говорили, если она действительно является таковой, должна обладать определенной стабильностью и присутствовать не только в философском, но и в технологическом корпусе. Именно последний представил самые поразительные доказательства новой модели гегемонии — гегемонии пространства. Здесь, как можно было бы предположить, исходным принципом являются все те же редукция и опустошение времени. «Идея прогресса, являющаяся базисом нашей культуры и общества в течение двух последних столетий, основана на движении истории, фактически на предопределенной последовательности истории, идущей под руководством разума и под воздействием производительных сил, избегающих сдержек пространственно ограниченных обществ и культур. Власть над временем, контроль над ритмичностью колонизировали территории и преобразовали пространство в процессе широкомасштабной индустриализации и урбанизации, произведенных двумя процессами-близнецами: формированием капитализма и этатизма. Становление струк-

⁴ *Derrida J. Ousia and Gramme // The Margins of philosophy. Chicago: Chicago Press, 1982. P. 36 – 37.*

⁵ *Ibidem. P. 63.*

турировало существование, время приспособило пространство. Доминирующая тенденция в нашем обществе являет нам исторический реванш пространства, структурирующего темпоральность, исходя из пространственной динамики, придавая ей различные, иногда даже противоречивые логики. Пространство потоков... растворяет время, разупорядочивая последовательность событий и делая их одновременными, помещая общество в вечную эфемерность... Вневременность бороздит океан, окруженный ограниченными временем берегами, откуда по-прежнему можно услышать стенания скованных временем созданий»⁶.

Редукция времени составляет необходимое условие технологизации всех сторон общественной жизни. Томас Хюлланд Эриксен представляет новый режим времени, связанный с развитием коммуникационных и информационных технологий, с помощью формулы «тирания момента», Д. Харви говорит о «пространственно-временном сжатии», М. Кастельс — о «вневременном времени». Время компьютеров, интернета, спутникового телевидения, мобильной связи — это условие для делокализации социальных действий, их извлечения из конкретного контекста и свободного перемещения, это существование «пустых» временных измерений, т. е. измерений, не опосредованных конкретным местом осуществления социального действия. «Опустошение» времени делает возможной все возрастающую по своим масштабам координацию социальной деятельности. Времясберегающие технологии, казалось бы, высвобождают время, следовательно, дают нам больше свободного времени. Однако появление этих технологий приводит к прямо противоположным результатам: время дробится на мелкие отрезки, так что в результате от него не остается ничего⁷. «Это ли-

⁶ Кастельс М. Информационная эпоха // Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 402.

⁷ Как ясно звучат в этих условиях слова М. Хайдеггера: «Человек преодолевает длиннейшие дистанции за кратчайшее время. Он оставляет позади величайшие расстояния и ставит все тем самым на минимальном отстоянии от себя. Но спешное устранение всех расстояний не приносит с собой никакой близости; ибо близость заключается не в уменьшении отдаленности. Что пространственно оказывается в минимальном отдалении от нас благодаря кинокадру, благодаря радиоголосу, может оставаться нам далеким. Что непредставимо далеко в пространстве, может быть нам близким. Малое отстояние — еще не близость. Большое расстояние — еще не даль» (Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316).

нейное, необратимое, измеримое, предсказуемое время дробится на куски в сетевом обществе... Однако мы не просто становимся свидетелями релятивизации времени в соответствии с социальными контекстами или (как альтернативной возможности) возвращения к временной обратимости, такой, как если бы реальность можно было бы полностью заключить в циклические мифы. Трансформация же более масштабна: это смешивание времен для создания вечной вселенной, не саморасширяющейся, но самоподдерживаемой, не циклической, но случайной, не рекурсивной, но инкурсивной (*incursive*): вневременное время, использующее технологию для того, чтобы избавиться от контекста своего существования и избирательно присваивать любую ценность, которую мог бы предложить каждый контекст вечно-настоящего»⁸.

До недавнего времени любая коммуникация предполагала временное смещение, усилие для преодоления расстояния. Короче говоря, любая коммуникация устанавливалась во времени и в пространстве, причем таким образом, что они опосредовали эту связь. Теперь устранение этого посредничества становится целью информационных технологий. Теперь, чтобы преодолеть определенное расстояние, уже не нужно времени. Более того, интерактивная компьютерная технология сделала бессмысленным само понятие времени.

В доинформационных обществах любая коммуникация имела ответную структуру, поскольку знаки были привязаны к определенным референтам. Устранение времени приводит к тому, что коммуникация, по крайней мере, в ее традиционном смысле передачи сообщений, вообще не имеет смысла. Коммуникация мгновенна и не привязана к определенному месту. Коммуникация отрывается от своего непосредственного контекста, а сообщения — от своей физической формы. Времени как способа обозначения расстояния уже не существует. Время уплотняется, сжимается, подавляется, блокируется, обращается само на себя таким образом, что его циркуляция не имеет никакого референта.

Таким образом, сами события оказываются всего лишь звеньями в цепочке сжатых данных, легко удаленных из временного и физического контекста, их историческая и культурная основа редуцируется. «Сегодня условия изменяются внезапно, попирая любые разумные представления и не следуя твер-

⁸ Кастельс М. Указ. соч. С. 402.

дой логике или внятным схемам. Возникает ощущение «разъединенного времени», идущего от неожиданного эпизода к непредвиденному и угрожающему способности человека составить из отдельных фрагментов целостное повествование»⁹.

Каждое из этих утверждений философского и технологического корпуса могло бы соответствовать нашей ситуации и нашим философским задачам. Остается выявить их концептуальную основу. Разумеется, мы в определенной мере упрощаем ситуацию: далеко не все описания согласуются между собой, и чаще всего принципы оценки у разных авторов существенно расходятся. Но если взять общий пафос всех этих описаний и оценок, то можно утверждать, что эта ориентация подразумевает, на самом деле, некоторое число решающих следствий, которые и позволяют объединить их в одном мыслительном поле.

1. Надо признать, что то, что неметафизическое понятие времени невозможно, или то, что оно, по крайней мере, не может быть сформулировано в рамках традиционной логики тождества, обозначает лишь границы репрезентативного мышления. Если действительно имеется такая логика репрезентации, иначе говоря, если репрезентация полагается на ряд допущений о природе реальности, о возможностях мыслить эту реальность и их границах и т. д., тогда именно она предписывает такие характеристики времени, как однородность, линейность, непрерывность. И вот, осознав границы репрезентативного мышления, мы, обычно несколько не заботясь о строгости, начинаем заниматься подменой. Разнородность и множественность времени подменяет линейность времени. На смену непрерывности приходит прерывность. Происходит замена неделимости времени его делимостью. Впрочем, возможны самые разные комбинации подобных подмен.

2. Те, кто утверждает или вводит тему невозможности времени, все еще остаются внутри традиционной, исторической (временной) системы понятий, провозглашается ли эта невозможность как «конец времени» или как «реванш пространства». Но так же наивны и те, кто продолжает вопреки всему «спасать» понятие времени, поскольку они не понимают, что термины, которыми мы обозначаем действительность, не тождественны ей, а являются именами понятий или идей, полностью заключенных внутри определенной системы понятий.

Чтобы «спасти» время, ни в коей мере не следует пытаться восстановить или разъяснить какие-то более или менее глубоко-

⁹ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. LV.

кие временные интуиции. Тем более, что разрешимым пределом последних остается традиционная система понятий. Ведь дело не в том, чтобы вопреки очевидностям восстановить понятие времени в правах. Важно понять и принять эту невозможность времени. Правда, это предполагает новое понимание времени, которого у нас пока еще нет. Те, кто утверждает невозможность времени, недостаточно радикальны. Тезис о невозможности времени не означает, что мы просто отказываемся от определенного, скажем, классического понятия времени и взамен строим неклассическое или даже постнеклассическое понятие. И тем более это не означает, что далее мы перекодируем, переводим всю действительность на язык пространства (коль скоро мы осознали границы классического понятия времени), если даже этот язык сохраняет особый род отношений со временем. Очевидно, что выражение «невозможность времени» относится не только ко времени, но и к пространству и ко всей системе понятий, характеризующих метафизический дискурс. И если мы достаточно последовательны, то, говоря о «конце времени», мы с такой же уверенностью должны были бы говорить о «конце пространства».

3. Мы знаем, что время прочерчивает необходимое условие человеческого существования. Все эти философские и технологические означающие прочерчивают контуры пустого понятия (времени), как если бы опустошение или, как мы говорили, устранение являлись единственной его чертой. То есть, мы все больше и больше говорим о времени только лишь для того, чтобы зафиксировать факт его исчезновения. И все же, если время (или временность, или конечность) определяется как существенный факт человеческого существования, как экзистенциальная модальность бытия и, следовательно, как модальность самого смысла бытия, тогда эта референция к пустому, редуцированному времени и само это опустошенное и устраненное время были бы опустошением и устранением самого смысла времени. Причем не только опустошением смысла времени, но и опустошением времени смысла.

В этих условиях сама философия оказывается подвешенной. С одной стороны, философия не может не размышлять о времени — по причинам, существенным для ее конституирования. Или же скажем так: философия не может не размышлять о времени, если она хочет быть свое- или со-временной или даже несвоевременной. Особенно в ситуации, когда приостановлен всякий смысл, и в том числе смысл времени, смысл

«сегодня». Но с другой стороны, по причинам приостановленности смысла философия не может размышлять о времени как таковом (т. е. помещать его вовнутрь смысла или представления) — по крайней мере, размышлять о времени как о понятии, категории, идее. Во всей этой двусмысленности кроется сама возможность философствования о времени. Каково же содержание этой двусмысленности?

В начале любого исследования понятие времени представляется столь же очевидным, как и большинство основополагающих понятий философии. Оно влечет за собой два ряда некритически принимаемых утверждений, причем вторые служат основой для первых.

Первый ряд утверждений состоит в самоочевидности понятия времени. Симптоматичным в этой связи является высказывание Августина: «Что же такое... время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю несколько не затрудняясь; но коль скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь в тупик»¹⁰. Самоочевидность покоится на внутренней понятности, что исключает самовопрошание основания понятия времени. И все же такое вопрошание возможно. И как только такой тип вопрошания оказывается необходимым, самоочевидность рушится. Такой тип вопрошания ищет сущности времени. Гуссерль, напоминая нам высказывание Августина, следующим образом представляет прояснение сущности времени: «Естественно, что такое время, знаем мы все: оно есть наиболее известное. Однако, как только мы делаем попытку отдать себе отчет об (о)сознании времени, установить верное отношение между объективным временем и субъективным сознанием времени и понять, каким образом временная объективность, следовательно, индивидуальная объективность вообще может конституироваться в субъективном сознании времени, и как только мы делаем попытку подвергнуть анализу также чисто субъективное сознание времени, феноменологическое содержание переживаний времени, мы вовлекаемся в сферу специфических трудностей, противоречий, смещений»¹¹. Как Августин, так и Гуссерль задаются онтологическим вопросом. То есть горизонтом вопрошания времени является «чтойность», сущность, присутствие. Каждый раз, когда мы спрашиваем, что такое время или

¹⁰ Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880. Ч. 1. С. 340.

¹¹ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. С. 5.

что такое сущность времени, мы исходим из предположения о том, что именно «чтойность» или «сущность» и являются тем горизонтом, внутри которого мы можем задавать вопрос о времени. В этом случае мы предполагаем, что вопрос о времени или сущности времени возможен. Но при этом мы должны были бы спросить, может ли сущность быть формальным горизонтом этого вопроса, и не была ли сущность сущности тайно предопределена — а именно как присутствие — на основе решения, касающегося времени. Каждый раз, когда мы задаемся вопросом, что есть время или в чем сущность времени, мы уже принимаем (хотим мы того или нет) форму вопроса в его традиционном смысле и синтаксисе, тем самым позволяя времени быть производным, контролируемым и упорядочиваемым с самого начала какой-либо данностью: субъектом или субстанцией. Надо ли говорить о том, что время и есть то, что сопротивляется любого рода субстантивации.

Понятно тогда, что второе утверждение связано с самой возможностью философии времени и конституирует философские основания первого утверждения. То, что в первом случае кажется самоочевидным, во втором является как апория. Матричной структурой конституирования понятия времени является присутствие. Время всегда определялось по отношению к элементарной его части, к Теперь, которое как таковое испытывает воздействие со стороны времени, которое отрицает его, определяя его как прошлое Теперь или будущее Теперь. Теперь, будучи элементом времени, само по себе не временно. Оно временно только в становлении временным, т. е. прекращая быть, в переходе к прошлому или будущему. Даже если оно рассматривается как прошлое или будущее, Теперь определяется как внутривременное ядро времени, немодифицируемое ядро временной модификации, неотчуждаемая форма времени. Время есть то, что настигает это ядро, сталкивая его с ни-что. «Но для того, чтобы быть, для того, чтобы быть некоторым сущим, нужно не испытывать воздействия времени, нужно не становиться (прошлым или будущим). Сопричастность бытийности, *ousia* означает, следовательно, сопричастность налично сущему, присутствию присутствующего. Сущее есть то, что есть. *Ousia*, следовательно, мыслится на основе *esti*. Привилегия третьего лица настоящего времени изъяснительного наклонения показывает здесь все свое историческое значение. Сущее, настоящее, теперь, субстанция, сущность связаны во всех своих смыслах с формой причастия настоящего вре-

мени. И можно было бы показать, что переход к субстантиву предполагает обращение к третьему лицу¹². Слово «бытие», образованное от «быть», в языке прямо связано с «есть» — формой изъявительного наклонения настоящего времени третьего лица глагола «быть». Формой, означающей реальное действие, протекающее в настоящий момент времени, Теперь. Действие застывает в форме субстантива «бытие». «Господство Теперь не только полностью объемлет укорененную метафизикой систему фундаментальной противоположности между *формой* (или *eidos*, или идеей) и *содержанием* как противоположности между *актом* и *потенцией*... оно также обеспечивает традицию, которая переносит греческую метафизику присутствия в «современную» метафизику присутствия, понятого как самосознание, в метафизику идеи как репрезентации»¹³.

Каким образом связаны между собой первое и второе утверждения? Каким образом связаны между собой самоочевидность времени и сущность времени? Преобразование сущего в самоприсутствие, преобразование сверхсущего в самосознающего субъекта не подрывает фундаментальную традицию аристотелизма. Понятие, как абсолютная субъективность, сознает само себя, есть для себя и не имеет внешнего, собирает себя, уничтожая свое время и свое различие в самоприсутствии. Устранение времени — самый решающий шаг в этой связи. Существенно здесь, что истинное преобразование сущего в самосознающего субъекта в модусе противоположности и противостояния сущему выполняется за счет устранения времени, что, однако, вовсе не означает, что время игнорируется. Для Лейбница время становится смутным представлением; для Канта — априорными формами чувственного созерцания, задающими размерности нашего восприятия и познания, для Гегеля это то, во что дух впадает, но от чего дух является первоначально отличным. То, что всякая процедура субъективации снимает время, не позволяет упускать из виду, что в определенной ситуации только и имеется время. По этой причине философия не только не запрещает себе обсуждать время, но и намеревается приноровиться к нему таким образом, чтобы через него, в нем, происходил процесс субъективного снятия времени.

Принципиальным открытием, которое легло в основу этого преобразования, явилось обнаружение необходимой кор-

¹² Derrida J. Ousia and Gramme // The Margins of philosophy. P. 40.

¹³ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 85–86.

реляции между синтезом времени, осуществляемым в сознании, и трансцендентальным синтезом мирового времени. Если продолжать эти рассуждения, то придется предположить, что трансцендентный синтез времени является именно таким, каким оно выглядит для сознания. Предложенная трансцендентализмом логика рассуждения приводит к тому, что все-таки существует единая идеально мыслимая точка пересечения имманентного и трансцендентного времени, в которой определяется, что синтез моментов времени мира будет именно таков в любом случае и что именно таким будет способ действия сознания в нем. Эта «точка» — точка преосуществления сознания в мире, где инвариантность трансцендентных синтезов времени ему уже гарантирована самим актом сотворения последнего. Возможность подобного совпадения определяется вторым тезисом западной метафизики — тезисом о привилегированном положении сознания, субъекта, как той инстанции, которая обеспечивает и гарантирует присутствие мира и присутствие самого сознания в мире.

Показательна в этом смысле концепция Декарта, где сознание мыслится в виде субстанции, существование которой выражается в рефлексивном срабатывании нашей мысли. Сознание начинает повсеместно ассоциироваться с действиями мысли, достоверность которых может быть установлена на объектах, обладающих пространственной, протяженной определенностью. Все, что связано с антропоморфными определениями, должно быть отсеяно рефлексией от объектов, прозрачных для мысли, проработанных ею. Сознание — сверхиндивидуальное «Я», действие рефлексии, сопровождающее направленный на опыт рассудок: я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не зависит от места и материальной вещи. Мысль, «Я» нигде не локализованы и вместе с тем они повсюду, они в состоянии сделать точкой обозрения любую мыслимую точку идеально представимого времени и пространства, ибо ее суждения руководствуются принципом, что не следует рассматривать, для какой цели бог создал каждую вещь, а лишь — каким образом он пожелал ее создать.

Пространственной определенности мира соответствует утверждение о непрерывности актов сознания в качестве субстанциональной характеристики «мыслящей вещи». «Я суще-

ствую — это достоверно. На сколько времени? На столько, насколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить»¹⁴. В феноменальном плане один момент времени не способен присоединиться к следующему моменту, последний не вытекает из предшествующей точки времени. Время дискретно. «Части времени, — пишет Декарт, — не зависят одна от другой, а по сему из того, что тело... предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, то есть без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем — разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит»¹⁵. Именно теория постоянного творения гарантирует непрерывность актов сознания. Постоянно возобновляющееся творение связывает воедино раздельные части длительности и, соответственно, времени и объясняет, каким образом дискретность времени постоянно переходит в непрерывную связь, именуемую длительностью. «Поскольку я рассматриваю части времени как раздельные и потому из факта моего нынешнего существования не могу заключить о моем последующем бытии — разве только некая причина как бы восстанавливала меня в каждый отдельный момент, — я не усомнился бы назвать причину, меня сохраняющую, действующей...»¹⁶

В наиболее полной и последовательной форме этот тезис был выражен Гегелем. Время в равной степени представляет собой отношение внутри действительности, выступает моментом для-себя-бытия независимой от сознания действительности, равно как и отношением сознания внешнего для него предмета. Сознание двойственно, по определению, «сознание, таким образом, охватывает лишь явления, или, иначе говоря, оно дуализм: с одной стороны, оно знает о некотором другом, внешнем для него предмете, а с другой — есть для себя, имеет в себе этот предмет идеальным, находится не только при этом ином, а в нем находится также при самом себе»¹⁷.

Гегелевская спецификация времени подчинена принципу тождества мышления и бытия: действительность в себе идеальна, поэтому-то она и способна становиться предметом для

¹⁴ Декарт Р. *Метафизические размышления* // Избр. произведения. М., 1950. С. 347.

¹⁵ Декарт Р. *Соч.*: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 90.

¹⁶ Там же. С. 89.

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 225.

внешне относящегося сознания. Согласно Гегелю, существует прямое соответствие между отношением к предмету сознания и отношением сознания и его предмета в самой действительности. Сознание полагается той инстанцией, которая способна достичь абсолютного знания, т. е. такого представления знания, которое не только объясняет мир в целом, но субъект которого «знает» основания и механизмы самого процесса познания. Иными словами, Гегель имеет в виду знание, взятое одновременно с возможностью абсолютного сознательного контроля над основаниями отношения его к действительности. Применительно ко времени это должно означать, что в сознании совпадают имманентное и трансцендентное время. Иначе говоря, сознание позволяет синтезировать и разворачивать в последовательность дискретные моменты трансцендентного времени. Сознание способно воспроизвести движение трансцендентного времени, проецируя его на экран внешней действительности. Этой проекцией и достигается совпадение имманентного и трансцендентного времени. Правда, это совпадение парадоксальным образом всегда перевернуто.

Так, для Гегеля мир знания представляет собой вовсе не оппозицию, а складку, «мир наизнанку» по отношению к эмпирической очевидности. «Мир наизнанку» как инверсия эмпирического обобщения выражает объективную необходимость тех связей, которые утрачиваются в последнем. «Первый сверхчувственный мир, — подчеркивает Гегель, — был лишь *непосредственным* возведением воспринимаемого мира во всеобщую стихию; он имел свой необходимый противополообраз в воспринимаемом мире, еще удерживавшем *для себя принцип смены и изменения*; первому царству законов недоставало этого принципа, но оно получает его в качестве мира наизнанку»¹⁸. Знание, которое дает «мир наизнанку», — это не очередное эмпирическое обобщение, а установление новой позиции по отношению к существующему, нового ракурса видения мира, спровоцированного в предельных условиях и сопряженного с пересмотром предпосылок и допущений прежнего способа категоризации мира. При этом Гегель обращает внимание на важный момент, относящийся к механизму функционирования знания в «инвертированном мире»: функционирование знания осуществляется здесь как бы в двух плоскостях — в плоско-

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 1992. С. 86.

сти выражения скрытых характеристик объекта и в плоскости рефлексивного самоанализа собственных оснований. Складывание и раздвоение познавательной установки на рефлексию «вовне» (план выражения) и рефлексию «вовнутрь» (план содержания) образует внутренний мотив развертывания всех время(формо)образований человеческого духа в «Феноменологии духа» и — в снятом виде — генезиса структур знания в «Науке логики».

Возможность такого развертывания трансцендентного времени сопряжена с определенными допущениями. Но «ложный историзм» скрывает собственное устройство. Становятся невидимыми разрывы между моментами времени, постулируется наличие прозрачного мира, скрывается тот факт, что трансцендентное время не существует во всех своих моментах одновременно. Эсхатологизм, вписанный в имманентный синтез времени, остается нерасшифрованным и не осознается. Не осознается конечность времени, встроенная в историческое сознание. Структурирование и развертывание имманентного времени трактуются таким образом, чтобы исключить различия, свойственные трансцендентному контексту.

С этой точки зрения все классические концепции времени солидарны. Но эта солидарность была предопределена той целью, к которой было направлено движение философии как тотальности всего того, что бытие объективно реализует лишь в процессе своего развития. И философия может объективно реализовать себя лишь в процессе своего развития, своей истории, т. е. в качестве совокупности своего циклического дискурса, который представляет собой «не голую череду разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга», а некое нераздельное целое, которое воспроизводит замкнутую диалектику бытия. Именно эта цикличность философского дискурса обеспечивает его неизбежную и неизменную тотальность, а значит — и его абсолютную тотальность.

Чтобы действительно понять эту тотальность, достаточно, вместе с Гегелем, отождествить понятие и время или, что то же самое, провозгласить временность самого бытия. Бытие имеет смысл в той мере, в какой оно есть в качестве времени. Бытие и время представляют собой нечто тождественное — это то, что не вызывает сомнений от Аристотеля до Гегеля. Круг — наиболее удачная фигура для объяснения этого тождества. Время часто изображается в виде круга. Аристотель говорит о круго-

образности времени: «Оттого время и кажется движением небесной сферы, что этим движением измеряются прочие движения, и время измеряется им же. Отсюда и обычная поговорка: человеческие дела называют круговоротом и переносят это название на все прочее, чему присущи природное движение, возникновение и гибель. И это потому, что все перечисленное оценивается временем и приходит к концу и к началу, как бы определенным образом чередуясь, ибо и само время кажется каким-то кругом»¹⁹. Гегель называет *telos*, который закладывает движение и ориентирует становление к себе, абсолютным понятием или субъектом. Время есть существование круга, круга кругов, о котором говорится в конце Логики. Время циркулярно, но оно также то, что в движении круга симулирует циркулярность; оно есть такой круг, который как таковой скрывает от самого себя свою собственную тотальность. Следовательно, чистое понятие, сознающее себя, есть время, и тем не менее оно осознает себя как уничтожающее время. Оно охватывает время.

Очевидно, что если время и имеет какой-то смысл вообще, довольно сложно понять, как этот смысл может быть извлечен из онто-теологии (например, гегелевского типа). Это не какое-то данное определение смысла времени, которое принадлежит к онто-теологии, это предвосхищение его смысла. Время всегда уже подавляется, когда мы задаем вопрос о его смысле, когда мы относим его к явлению, истине, присутствию или сущности вообще. Вопрос, заданный в этот момент, есть вопрос о понятии времени. Возможно, именно поэтому нет другого возможного ответа на вопрос о смысле или бытии времени, чем тот, который дается в конце «Феноменологии духа»: время есть то, что уничтожает время. «Время есть само понятие, которое налично есть и представляется сознанию как пустое созерцание; в силу этого дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не постигает свое чистое понятие, т. е. пока не уничтожает время. Время есть внешняя, созерцаемая, чистая самость, не постигнутая самостью, т. е. лишь созерцаемое понятие; когда последнее постигает само себя, оно снимает свою временную форму, постигает созерцание в понятии и есть созерцание, постигнутое и постигающее в понятии. Время поэтому выступает как судьба и необходимость духа, который не завершен внутри себя, как необходимость обогатить долю, которую самосознание имеет в

¹⁹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 158.

сознании, привести в движение непосредственность того, что в себе...»²⁰.

Еще раз повторим: если философия достигла предела онтологии субъекта, это значит: этот предел был определен самой философией — решением о тождестве бытия и времени. Заметим, что онтология субъективности есть также онтология, где бытие — как субъект — есть основание. И как только философия выходит на путь безосновного мышления, мы не можем представлять ее как единство субъекта-философии, явленного самому себе во времени, так же как не можем мы представлять ее как единство субъекта-времени, явленного самому себе в качестве философии. Наоборот, требование эпохи развенчания смысла (одним из неизбежных следствий которого является невозможность времени), заключается в том, что философия (бытие) и время не совпадают в субъекте или субъективном присутствии.

Возможно, все еще нужно деконструировать эту онтологию субъекта, чтобы, по крайней мере, понять, что нам делать с требованием о невозможности времени. Однако в этой невозможности уже не остается ничего, что можно было делать со временем, поскольку невозможность — это и есть осуществление времени, другое имя времени, пожирающего, уничтожающего само себя. Бессмысленно оспаривать эту невозможность, мы оставлены этой «невозможности времени». Речь не идет о простой альтернативе невозможности и возможности времени. Наша задача заключается в том, чтобы выйти за пределы оппозиции возможности и невозможности, присутствия и отсутствия, установить отношение между этими терминами, несводимое к бинарной логике. Для того, чтобы избежать этой бинарной логики, нам нужен люфт, точка вращения или *différance* одновременно возможности и невозможности. Или скажем иначе: фигура, которая будет имитировать круг, но в отличие от круга не будет завершаться там, где он начинается, фигура нетождественного повторения, разделенной петли.

Может быть, эта гипотеза не представляет ничего отличного от того, что утверждал Гегель, когда он предлагал называть временем само отсутствие времени. Но прежде чем согласиться с этим тезисом, прежде чем считать временем само отсутствие времени, нужно признать область или сферу, где круг самопожирания, самоуничтожения времени прерывается.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 1992. С. 429.

ГЛАВА ВТОРАЯ

КАНТ: ДРАМА ВРЕМЕНИ / ДРАМА СУБЪЕКТА

С уверенностью можно сказать, что традиция рассмотрения времени требует логики «двойной связи», двунаправленного (разнонаправленного) мыслительного движения. Выбор должен быть сделан между двумя разнонаправленными предписаниями. Прежде всего, социально-историческое, то есть, строго говоря, прагматическое предписание. Оно требует от нас проследить генеалогию времени с точки зрения его прагматики в рамках картографии определенного типа социальности. С другой стороны, имеется теоретическое или даже спекулятивное предписание: проблема времени должна быть поставлена как таковая, и соответственно вся традиция исследования времени должна быть реорганизована как функция его истории или археологии, той самой истории, которая разворачивается внутри мысли, внутри мира.

Чтобы выйти за рамки этой системы предписаний, вовсе не достаточно избавиться от спекулятивного схематизма и социально-исторической зависимости. Эту альтернативу можно преодолеть, лишь восстанавливая нечто невысказанное в этих предписаниях, а именно измерение субъективации, производства субъекта, без которого невозможна ни проекция темпорализации (социальности), ни проекция социализации (темпоральности). Но это преодоление не есть наше субъективное решение. Это не просто философский или прагматический выбор: это сама необходимость генезиса философии времени. Между темпорализацией социальности и социализацией времени — тавтологический субъект, формирующий внутренний генезис современной философии времени. Истинный свой гарант время находит, как бы то ни было, в современной философии или завершенной метафизике субъекта — в мышлении бытия (истории, времени, становления) в виде присутствующей для самой себя субъективности. Но следовало бы также напомнить, что время, становящееся субъектом, так же и одновременно влечет за собой конец философии, «невозможность времени», свидетельства чего предоставили Гуссерль, Хайдеггер, в чем у нас будет возможность убедиться, не говоря уже о «среднем показателе» современного философского и технологического корпуса о времени.

Именно здесь обнаруживается подлинная философская драма: субъект как драма времени, опрокинувшего собственное основание, время как драма субъекта, «унесенного и развеянного тем, что он породил и умножил». Субъективность, отождествленная со временем, автономизируясь, утверждает герменевтическое место собственной со-временности. Мы остановимся на этом моменте, но, само собой разумеется, обстоятельные (историко-философские) доводы в пользу этой драмы не входят в наши цели. Нас интересует драма субъекта в том виде, в каком она представляет собой время в виде субъекта. Здесь мы можем лишь в самых общих деталях разобрать историко-философскую схему анализа, представленную Эриком Аллиезом²¹. И если тем не менее хочется, пусть даже в такой схематической форме, остановиться на этом сюжете, то лишь для того, чтобы обозначить *вписанность* и *предписанность* этой драмы всей историей философии, что, конечно же, не является результатом какого-то детерминизма. Эрик Аллиез показывает, что именно Аристотель одновременно открывает и закрывает необратимо циркулярное измерение процесса, который требует воплощения в «фигуре лабиринта — прямой линии», и обозначает мощный индикатор «онто-космо-антропологической» структуры его мышления. Его онтология, прежде всего, ориентируется космосом, *to pan kekesmetai*: все организовано. Если аристотелевская физика держится на господстве онто-логической парадигмы т. н. *Vorhandenheit*, то это в той мере, в какой она сопротивляется ей со всей силой под именем циклического увековечения того же самого в присутствии того, что суверенно наличествует, т. е. того, что есть космос. То, что у Аристотеля остается в рамках «господства и сопротивления» и к тому же не оставляет места ни для какого решения, в неоплатонизме начинает оформляться в некую парадигму.

Со стороны субъекта неоплатонизм действительно обозначает отправную точку для этой нескончаемой истории, определяя действие-образ как «спусковой крючок» времени: правда, при этом надо иметь в виду, что неоплатонические построения многим обязаны христианству. Ибо он был бы ничем без диалектики трансценденции, способной актуализировать его в мире и интериоризировать в сознании: именно динамика трансценденции является «красной нитью абстрактного времени», причем уже в том смысле, что не может быть никакой перво-

²¹ *Alliez E. Capital Times// Tales from the Conquest of Time. Minneapolis, 1996.*

материи, которая не определялась бы Идеей Бога. Поздняя средневековая философия обосновывает эту идею из повседневного схватывания времени и трансцендентальной оценки и нормализации этого времени, которая благодаря Канту обретает статус строгого определения формального, пустого порядка, представленного рядами и сериями. «Это обычное время обезумевшего движения, безжалостная прямая линия, которая тайно связывает я, приравнивая его к неравному в себе, открывает его в его конечности взрывом того, что разрывает и умножает его, выставляет его в качестве основания порядка, который легитимируется трансцендентальной истиной собственной власти»²². Диалектика трансценденции, красной нитью проходящая через археологию времени, завершается именно в кантовской критике, которая ведет к эпистемологическому треугольнику, соотносящему оси власти, знания и морали и вводящему в качестве драматического предела четвертый дискурс «Was ist der Mensch?»

Теперь пора вернуться к форме и содержанию этой драмы. В согласии с вышесказанным, речь пойдет не столько об историко-философской подоплеке этой драмы, сколько об учреждении нового тождества, об учреждении, в котором время в своем движении доходит до того, что выдвигает самое себя в виде завершенной субъективности. Именно с этой целью мы обращаемся к Канту, поскольку с его именем связывается учреждение этого нового драматического тождества.

Трансцендентальная философия времени из «Трансцендентальной эстетики» в «Критике чистого разума» может рассматриваться как magna charta современной философии времени. Бесспорно, «Трансцендентальная эстетика» предлагает матричную схему, согласно которой время, поскольку оно является чистой самоаффектацией (и становится фактически самосознанием), одновременно образует конечную самость (вот почему самость может формироваться в качестве самосознания) и обуславливает возможность объективного познания. Сразу же становится очевидным, что трансцендентальная трактовка этой матрицы делает возможным тождество «времени» и «Я мыслю». Это, разумеется, есть не что иное, как *я мыслю временем и во времени*: но это же означает, что время проектируется и пред-полагается как сущностная структура субъективности — как бытие субъективности²³.

²² Ibidem. P. XX.

²³ При анализе кантовского понимания времени мы отвлекаемся от вопроса существования двух изданий «Критики чистого разума».

Разумеется, действительная онтология времени уже целиком присутствует в той или иной мере и у Аристотеля, и у Августина. И все же вместе с Кантом мы приходим к цезуре, к мощному перерыву непрерывности, который остается неразличимым именно потому, что призван упорядочить его собственный метафизический спекулятивный дискурс. Трудность заключается в том, что эта цезура не передается явным содержанием кантовской критики. Цезура Канта в действительности относится к формальным условиям, к неизбежным следствиям конечности времени, укорененного в самом себе, отделенного от всякого сведения к внешним условиям его детерминации и идентификации. Именно Канту принадлежит установление того, что анализ времени возможен лишь вместе с расторжением обуславливающих его внешних условий. Тем самым цезура Канта, в отличие от модальных процедур времени, опирается на онтологическое его производство. По своему предназначению время не может быть модальным. Оно утверждается из себя самого и соотносится с субъектом нового типа. Вот почему эту цезуру можно назвать онтологической, подразумевая под «онтологией» такого рода предметы, которые имеют своим основанием только самих себя. По существу, то, что предпринимает Кант и что, в конечном счете, справедливо можно считать онтологизацией времени, является проведением универсализирующего равенства между временем и субъектом. Более того, без онтологических выкладок не совсем понятны рассуждения о гносеологических нюансах трансцендентального единства времени. Выполняя вполне определенные гносеологические функции по отношению к различным способностям познания, время реализует свое метафизическое, онтологическое предназначение. Онтология у Канта — не является просто довеском к его философской системе, ценность и место которой определяются ее гносеологией.

Единство чувственного, вос-принимającego созерцания и деятельности рассудка, выступающего под эгидой гносеологического единства сознания, несет на себе онтологический смысл: всякое действие всеобщих и необходимых форм мышления имеет строго определенную направленность — участие в синтезе опытного содержания. Все, что происходит в категориальных формах рассудка, не может выходить за пределы форм чувственной данности мира в созерцании. Трансцендентальные действия сознания действительны и деятельны не наличием в них особой субстанции, а своим практическим «пре-

осуществлением» гносеологической функции соотнесения чистых форм рассудка с синтезом созерцания. Такая преосуществленность сознания в мире именно в момент его данности в чувственном созерцании — суть онтологический факт самого мира с неявно обозначенной в нем точкой возможного переживания мира. Невозможно схватить этот факт вне данности мира в созерцании.

Как известно, основная проблема кантовской критики — это вопрос о возможности метафизики как учения о мире в целом. Этот вопрос можно сформулировать более конкретно — о возможности априорных синтетических суждений, независимых от и выходящих за его пределы. Без априорных синтетических суждений не может существовать для нас представление о мире в целом, некоторая постоянная и неизменная форма, присущая природе мира. Итак, как возможны априорные синтетические суждения? «Метафизика оставалась до сих в шатком положении недостоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача (как возможны априорные синтетические суждения — Т. К.) и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу»²⁴. Здесь Кант вслед за традицией выделяет два типа суждений: аналитические и синтетические. В аналитических суждениях предикат приписывается субъекту как содержащийся в нем. Все аналитические суждения априорны, поскольку в этих суждениях мы не выходим за пределы понятия. В противоположность априорным аналитическим суждениям, синтетические суждения апостериорны. Докантовская философия исходила из предположения о дуальности: или суждения аналитичны и, стало быть, априорны, или же они синтетичны и, соответственно, эмпиричны или апостериорны. Однако Кант не останавливается на этой дуальности, а весьма последовательно (с точки зрения всей архитектоники чистого разума) ставит вопрос о третьем типе суждений, априорных синтетических суждениях — суждениях, связывающих в себе два разнородных порядка. Кант описывает этот тип суждений на классическом положении евклидовой геометрии: «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками». «В самом деле, мое понятие *пря-*

²⁴ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 117.

мой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез»²⁵. Понятие кратчайшего расстояния отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю прямую линию; и сколько бы я ни расчленял это понятие, я не найду в нем кратчайшего расстояния. Для этого необходимо выйти за пределы этого понятия, прибегая к помощи созерцания, которое, на самом деле, является правилом. Согласно этому правилу, на опыте я конструирую понятие прямой линии, вернее, конструирую объект, которому соответствует данное понятие. Таким образом, априорные синтетические суждения синтезируют две разнородные формы — форму понятия и форму пространственно-временного определения или конструирования. Более того, именно пространственно-временное определение делает необходимой связь между двумя разнородными формами.

Прежде всего, глубокая идея Канта заключалась в трансцендентальном или онтологическом синтезе времени. Кант полагал, что при условии возможности априорных синтетических суждений дискурс находится в совершенно новом отношении со своим объектом. В отношении к этому объекту субъект дискурса конституируется не своим единством, но разделением. В действительности субъект является сплетением двух разнородных форм, которые Кант именуется формами созерцания и категориями. Объект, в свою очередь, поскольку он схватывается двумя разнородными формами, выступает под двумя именами: феномен и ноумен. С точки зрения субъекта, разделенного согласно формам схватывания реальности, каковыми являются пространство и время, с одной стороны, и «Я мыслю» и категории, с другой стороны, дисквалифицируется неразделенный, т. е. субстанциональный, субъект в том формальном гносеологическом смысле, в каком он присутствует, скажем, у Декарта.

Пространство и время, с одной стороны, категории, с другой — конституируют априорные, т. е. независимые от опыта, следовательно, универсальные и необходимые, условия, при которых нечто является субъекту. Является как то, что является. Вовсе не потому, что за этим нечто имеется сущность,

²⁵ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 115.

фундируя таким образом факт явления нечто. Нечто является при определенных условиях. И при этом явление относится не к сущности, но к условиям, делающим возможным сам факт явления. «Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем; в этом смысле предикаты пространства и времени совершенно правильно приписываются предметам чувств, как таковым, и здесь нет никакой видимости. Если же я розе *самой* по себе приписываю красноту, Сатурну — два уха или всем внешним предметам — протяжение *само по себе*, не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением, то лишь в этом случае возникает видимость»²⁶. Условия явления суть формы, и таковыми Кант называет пространство и время, с одной стороны, и категории и «Я мыслю» как формальное единство всех понятий, с другой стороны. И поскольку формальные условия явления определяются как измерения субъекта, обуславливающего явление нечто самому себе, то и субъект не может быть эмпирическим, он трансцендентален, т.е. универсален и необходим.

И при этом пространственно-временной порядок нередуцируем к понятийному порядку, пространство и время нередуцируемы к категориям. Хотя и пространство-время, и категории относятся к априорным формам, тем не менее, они не редуцируемы друг к другу. Почему? Пространство и время суть формы явления или формы представления того, что является, и как таковые не предполагают какого-то специфического единства. Конечно, является всегда разнородное, множественное. Но пространство и время как формы представления сами по себе разнородны и множественны. Последнее относится не к эмпирической множественности того, что является в пространстве и времени, а к априорной множественности самих форм представления. Априорная множественность пространства и времени конституирует формы представления. То есть априорная множественность характеризует саму форму, тогда как эмпирическая множественность характеризует то, что является. Поэтому мы должны отличить множественность того, что является в пространстве и времени, и множественность самих по себе пространства и времени.

Категории или понятия, в отличие от пространства и времени, фундируют разнородность и множественность: функция

²⁶ Там же. С. 151.

понятия как раз и заключается в том, чтобы унифицировать разнородное и множественное. Пространство и время как формы представления того, что является, Кант называет априорными формами созерцания. Созерцание суть представление, созерцание непосредственно. Пространство и время суть формы непосредственности. Понятием же мы всегда называем то, что предполагает опосредование. Понятие относится к понятию, в этом смысле оно не просто форма представления того, что является: понятие — это форма представления представления того, что является. «Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие). Итак, суждение есть опосредствованное знание о предмете, стало быть, представление об имеющемся у нас представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее силу для многих [представлений], среди которых находится также данное представление, относящееся в свою очередь непосредственно к предмету»²⁷. Это двойное представление указывает на активный и деятельный характер понятия в отличие от непосредственного и пассивного характера пространства и времени. Итак, пространство и время суть формы нашей восприимчивости, тогда как понятия — формы нашей спонтанности. «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к представлению (как одно лишь определение души)»²⁸.

Тогда как пространство и время представляют собой форму первичного различения и множественности, познание единством понятия обеспечивает унификацию этого первичного различения и множественности. Такое познание двуедино и предполагает правило синтеза и «Я мыслю» как трансцендентальное единство, обеспечивающее синтез. Трансцендентальная аналитика Канта неумолимо следует предположениям этого онтологического синтеза.

Итак, субъект разделен дважды: две формы созерцания, восприимчивости: пространство и время; две формы мышле-

²⁷ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 167.

²⁸ Там же. С. 154

ния, спонтанности — «Я мыслю» и категории. Причем эти две формы неоднородны и нередуцируемы друг к другу. На карту здесь поставлена возможность устойчивого синтеза, конфигурирующего двойное разделение субъекта. Возможно ли это? Во всяком случае, Кант избирает именно этот путь. «При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию*. Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается. Но чистые рассудочные понятия неоднородны с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. применение категорий к явлениям»²⁹. Между этими двумя парами располагается трансцендентальный синтез воображения, процессурующий схему подведения созерцаний под понятие согласно трансцендентальному временному определению. «*Воображение* есть способность представлять предмет также и *без его присутствия*. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*... Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам...»³⁰ Воображение является и воспринимающим, и спонтанным. Трансцендентальная способность воображения оказывается между двумя парами созерцания и категорий.

²⁹ Там же. С. 220 — 221.

³⁰ Там же. С. 204 — 205.

Последние могут быть применены к явлениям посредством трансцендентального временного определения. Это чистое посредствующее представление, разом чувственное и интеллектуальное, и есть трансцендентальная схема. «Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений, а priori содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с категорией (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет общий характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредует подведение явлений под категории»³¹. Собственно, схема — это и есть продукт воображения, синтезирующего время в согласии с категорией. И поскольку схема — это просто синтетическое определение времени согласно категории, Кант отличает схему от образа, который является представлением единичного объекта. Иначе говоря, если образ есть продукт эмпирической способности воображения, то схема суть продукт трансцендентальной способности воображения. Трансцендентальная схема — это условие возможности отнесения явлений ко времени как априорной форме чувственности. Соответственно, четыре группы схем соответствуют четырем группам категорий и представляют собой формы определения времени, относящиеся к временному ряду (количество), к содержанию времени (качество), к порядку времени (отношение), к совокупности времени (модальность).

Трансцендентальный синтез триедин: первый аспект синтеза Кант называет синтезом схватывания в созерцании (схватывания последовательных представлений); второй аспект — это синтез воспроизведения в воображении (воспроизведение предшествующих представлений в последующих); третий аспект — синтез узнавания в понятии (представление о предмете = x). Эти три аспекта синтеза образуют структурное целое. Это целое есть не что иное, как время как таковое. Синтез схватыва-

³¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 221.

ния относится к настоящему времени, воспроизведения — к прошлому, а узнавания — к будущему. Поскольку три аспекта синтеза относятся ко времени и образуют единство времени как таковое, они содержат свое единое основание в единстве времени. Наиболее радикальным в «Критике чистого разума» является следующее общее замечание Канта: «Откуда бы ни происходили наши представления, порождаются ли они влиянием внешних вещей или внутренними причинами, возникают ли они а priori или эмпирически как явления — все равно они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши знания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором все они должны быть упорядочены, связаны и соотнесены»³².

Перед нами великолепный пример кантовской техники. Последнюю нельзя просто отнести к диалектике гегелевского типа, по меньшей мере в своем доминирующем определении. Критическая философия является классической именно в том, что она остается привязанной к условиям возможности познания. И если время может войти в конституцию знания (Кант помогает нам уловить эту связь), поскольку реализует отношение знания к реальности, то именно потому, что время остается онтологически вписанным в нее событием. А это возвращает приход другого субъекта — субъекта, не определяемого как субстанция.

Важнее всего уяснить точное значение того, что понимает Кант под временем. Формула этого понимания гласит: «время суть самоаффектация». Формула тем более поразительная, что предполагает саморазличение, разрыв, разделение, и наконец драму времени. Итак, время как форма непосредственной и пассивной чувственности характеризуется Кантом в качестве самоаффектации. Время — это форма, в которой субъект аффицирует сам себя. Время по своей сути есть чистое аффицирование себя самого. Именно здесь проходит разделение пространства и времени. Если пространство суть форма, в которой нечто внешнее воздействует на меня, то время — это форма, в которой я действую на себя.

Для того, чтобы в полной мере осознать радикальность кантовского понимания времени и несовместимость его с предшествующими способами его определения, обратимся к одному из классических определений времени — определению Лейб-

³² Там же. С. 701.

ница. Отвергая ньютоновскую абсолютизацию пространства и времени как первичных, самодостаточных, независимых от вещей и не определяемых вещами, в них находящимися, Лейбниц считал пространство и время — относительными (и соотносительными): пространство представляет собой порядок сосуществования тех или иных вещей, а время — порядок их последовательности. Естественно, что не существует особой проблемы соотношения того, что вмещает, и его содержимого, поскольку это отношение осуществляется только между объектами. Нельзя даже говорить об отношении логического включения, подобного отношению между индивидом и классом, поскольку в этом случае пространство (и время) предшествует своим предполагаемым частям, которые всегда извлечены из него. Пространство — это не Место (реальное или логическое), в котором расположены вещи; оно характеризует только возможную последовательность их расположения. Это означает, что мы должны мыслить о пространстве и времени как об универсальной силе, определяющей возможность соединения вещей, а не представлять их как вместилище или как абстрактную характеристику, которой вещи обладают в своей совокупности. Подход Канта совсем другой: для Канта очевидно, что определение времени как порядка последовательности вещей предполагает, прежде всего, подчинение времени содержанию, которое измеряет его, которому оно подчиняется. Но определение времени через последовательность есть только один способ существования времени, так же как сосуществование или одновременность, благодаря которым мы определяем пространство, есть другой способ существования времени, а вовсе не пространства. Пространство не может быть определено порядком сосуществования тех или иных вещей, поскольку сосуществование — это идея, которая может быть понята только в отношении ко времени: буквально сосуществование означает *в одно и то же время*. Впрочем, Лейбниц сам отождествляет сосуществование и одновременность. «Я неоднократно подчеркивал, что считаю *пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — *порядком сосуществований*, а время — *порядком последовательностей*. Ибо пространство с точки зрения возможности обозначает порядок *одновременных* вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь специфического способа бытия». Или даже: «Я доказал, что пространство представляет собой не что иное, как порядок сосуществова-

ния вещей, рассматриваемых в их одновременности»³³. Аналогичным образом время не может быть определено порядком последовательности, поскольку последовательность является только одним способом существования времени, так же как сосуществование — другим. Время оказывается тройственным: постоянство, сосуществование и последовательность. Но время не может быть определено через какой-то один из вышеназванных способов своего существования, поскольку нельзя определить вещь через какой-то один способ ее существования. Кроме того, пространство не может быть определено как порядок сосуществования, поскольку сосуществование есть способ существования времени.

Что в точности означает пространство и время? Пространство есть форма внешнего или овнешнения. Это означает не то, что оно приходит извне, а следующее: все, что является в пространстве, является внешним к тому, кто постигает это являющееся. «...мы... имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются»³⁴. Итак, пространство конституирует форму внешнего или даже конституирует внешнее как форму, как чистую форму, охватывает все вещи, которые являются нам извне. Таким же образом определяется и время. Время есть форма внутреннего: это форма, при которой мы воздействуем на себя, это форма самоаффектации. Время суть самоаффектация. Что значит в данном случае отождествление времени и самоаффектации?

Предположим, нам удалось вместе с Кантом заново обосновать это отождествление — каковы будут последствия этого обоснования, прежде всего для понимания времени? Кант полагал, что при условии времени-самоаффектации, времени как самоаффектации, времени как самой аффектации, оно более уже не подчиняется движению, оно не измеряет движение, и, наконец, оно более уже не подчиняется природе. Речь явно идет о другом понимании времени, нежели модальное.

Оспаривается всякое подведение времени под какую-то из его детерминант. Следовательно, оспариваются внешние условия его существования и самоидентификации. Время больше не служит в качестве простого способа измерения чего-то, ска-

³³ Лейбниц Г.-В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 441, 473.

³⁴ Там же. С. 135.

жем, астрономического движения. Время больше не является величиной природы, количеством периодического движения. Время обособляется от своих референтов. Время предоставлено самому себе, обращается на себя таким образом, что разрывает любую референциальную, модальную связь с движением или природой: оно становится временем в себе и для себя. Вопреки факту, время соизмеримо только с самим собой. Оно больше ничего не измеряет. Время временится из своей собственной избыточности.

Чтобы понять, в чем состоит функция времени-самоаффектации, надо забыть античный принцип подчинения времени природе, даже в его наиболее сложных формах. Классическая философия также сохраняла верность этому общему принципу. У Канта полностью отсутствует тема посредничества. Время — это не посредник, с помощью которого мы познаем природу, движение или душу. Это не способ, каким мы измеряем природу, движение или душу. Время — это чистая самоаффектация, и в качестве таковой оно не является функцией или модальностью. В онтологике Канта время освобождается, перестает быть космологическим или психологическим временем, временем мира как тотальности или временем души. Время «срывается с петель», гарантирующих его подчинение основным моментам измеряемых им периодических движений. Время становится чистым, формальным и пустым. Время становится *пустой и чистой формой*. Самое сильное выражение этого равенства времени — самоаффектации мы находим в тексте «Повторение и различие» Ж. Делеза: «Что же означает пустая форма времени?.. Северный принц говорит: «Время сорвалось с петель»... Петля, *cardo*, что обеспечивает подчинение времени именно основным моментам измеряемых им периодических движений (время, число движений как души, так и мира). Сорвавшееся с петель время означает, напротив, обезумевшее время, вышедшее за данную ему богом кривизну, освободившееся от своего слишком простого кругового вида, избавившееся от событий, составляющих его содержание, порвавшее связь с движением, одним словом — открывающее себя как пустая и чистая форма. Само время происходит (то есть, очевидно, перестает быть кругом), а не что-то происходит в нем (следуя слишком простой форме круга). Оно перестает быть количественным и становится порядковым, чистым порядком времени. Гельдерлин говорил, что оно перестает «рифмоваться», поскольку неодинаково распределяется по обе сто-

роны «цезуры», после которой начало и конец не совпадают. Мы можем определить порядок времени как чисто формальное распределение неравного, подчиненного цезуре. Тогда различается более или менее длительное прошлое и обратно пропорциональное ему будущее...это формальные фиксированные признаки, вытекающие из порядка а priori как статического синтеза времени. Обязательно статического, поскольку время более не подчинено времени; это — форма самого радикального изменения, но форма изменения не изменяется. Третьину Я образует цезура, раз и навсегда определяемые ею до и после (цезура — именно точка рождения надлома)»³⁵.

Как пустая и чистая форма время не есть общая субстанция или трансцендентальное условие. И природа, и движение, и душа — возможные детерминанты времени в той мере, в какой время времени в ускользании от любых детерминант. Следовательно, время суть сама аффектация в том смысле, что оно не принадлежит себе. И поэтому время не фундаментальное свойство бытия, которое прежде всего полагается как сущность, но: время времени из собственной из-быточности. Собственное времени неприсваиваемо. Время непосредственно формирует имманентность, так же, как трансценденцию. Оно никуда не проецируется, замыкается в самом себе, непрерывно верифицируя свою закрытость и в самом себе, и за своими пределами.

Пока время полагается как фундаментальное основание бытия, оно выражает порядок или систему координат порядка. Это своего рода календарь со взаимнообратимыми числами. Или даже завеса. В этом времени всему свое время. Время разбрасывать камни, время собирать камни, время жизни, время смерти. Здесь имеется взаимнообратимость «разбрасывания» и «собирания», «жизни» и «смерти». Как только время субъективируется, т. е. как только субъект цезурирует время, образует чистое настоящее времени, оно подвешивается, не-симметрично распределяя «то, что было» и «то, что будет». Теперь уже не что-то происходит во времени, а время само происходит. Время уже не подчиняется тому, что происходит в нем, и не определяет то, что происходит в нем: оно буквально и есть все то, что происходит. Здесь-то и разыгрывается драма времени/субъекта или даже драма невозможности времени. Время освободилось от связывающих его уз, но само оно стало невидимым. Как если бы в мышлении было бы нечто,

³⁵ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 117.

что невозможно мыслить. Субъект разделен этими формами возможности и невозможности мыслить. С одной стороны, сама форма мышления, а именно «Я мыслю», с другой стороны — внутренний предел мышления. «Если самое большое начинание трансцендентальной философии состоит во введении времени в мышление как таковое, то эта форма, в свою очередь, как чистая и пустая, непременно означает мертвого Бога, треснувшее Я и пассивный мыслящий субъект»³⁶. Неудивительно, что кантовское представление о самотождественности субъекта определенным образом совпадает с суждениями о самотождественности времени. О самотождественности Я: «Только в силу того, что я могу постичь многообразное (содержание) представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие Я, сколько у меня есть сознаваемых представлений». То же самое говорится о времени: «Все явления находятся во времени и только в нем как в субстрате (как в постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и одновременное существование и последовательность. Стало быть, время, в котором должна мыслиться всякая смена явлений, самосохраняется и не меняется, так как оно есть именно то, в чем последовательность и одновременность существования могут быть представлены только как его определения. Но время само по себе не может быть воспринято»³⁷.

Для того чтобы точнее понять драму времени, бесполезно будет вспомнить различие между кантовским *cogito* и картезианским *cogito*, которое, по мнению Ж. Делеза, является фундаментальным для теории времени: «Все происходит так, как будто *cogito* Декарта оперирует двумя логическими величинами: определением и неопределенным существованием... Вся кантовская критика сводится к возражению Декарту, что невозможно прямо перенести определение на неопределенное... Кант добавляет третью логическую величину: определяемое или, скорее, форму, в которой неопределенное является определяемым (через определение)... форма, в которой неопределенное существование становится определяемым через *Я мыслю*, есть форма времени. Это ведет к крайним выводам: мое неопределенное существование может быть определено только во времени, как существование феномена, пассивного или

³⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 115.

³⁷ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 193, 253.

воспринимающего феноменального субъекта, появляющегося во времени»³⁸. Все происходит так, как будто Декарт прямо переходит от определения «Я мыслю» к неопределенному «Я существую» для того, чтобы заключить: я есть мыслящая вещь или мыслящая субстанция; неопределенное существование определяется как мыслящая субстанция или мыслящая вещь.

На первый взгляд все просто: определение предполагает нечто неопределенное, которое и определяется этим определением. Определение «Я мыслю» определяет неопределенное «Я существую» как «мыслящую вещь». Но вся проблема в том, что из «я мыслю, следовательно я существую» вовсе не вытекает то, что «я — мыслящая вещь». Неясной остается форма, в какой определение определяет неопределенное существование. Согласно Канту, Декарт упускает форму определяемого. Текст говорит вполне определенно: такой формой выступает не что иное, как время. «Я мыслю выражает акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразное, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого а priori лежит данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самозерцания, которым *определяющее* во мне, спонтанность которого я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения* точно так же, как *время* дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т. е. [акта] определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определимым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности мышления я называю себя умопостигающим субъектом»³⁹. Отсюда парадокс внутреннего чувства, парадокс «Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает», парадокс «Я есть Другой»: внутреннее чувство нас самих представляет сознанию не так, как мы существуем сами по себе, а так, как мы себе являемся, поскольку мы созерцаем самих себя лишь так, как мы внутренне подвергаемся воздействию. Вот почему «Я есть Другой». Как только в отношении «Я мыслю» и «Я существую» вводится форма времени, субъект подвешивается, отрывается от суб-

³⁸ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 114.

³⁹ Кант И. Указ. соч. С. 208–209.

станции. Мое существование может быть определено только как время. Но если время есть определяемое, согласно определению которого мое неопределенное существование может быть определено «Я мыслю», какую форму я получаю от определяемого? Это форма суть форма «феномена, пассивного или воспринимающего феноменального субъекта, появляющегося во времени», поскольку время есть априорное условие явления того, что является. Я являюсь и являюсь себе во времени. Иначе говоря, активное определение «Я мыслю» может определить мое неопределенное существование в форме существования пассивного существа в пространстве и времени.

«Я мыслю» — это форма спонтанности, самодеятельности: это активная инстанция, сопровождающая все мои представления. «Я» в «Я мыслю» есть субъект всех понятий, синтетическое единство. Однако я не могу определить мое существование как существование спонтанного, самодеятельного существа, я могу только представить спонтанность моего акта мышления. Я не могу определить мое существование как существование Я, но могу только представить Я себя себе. Тот факт, что я представляю себе спонтанность моего акта мышления, означает, что я представляю активную инстанцию «Я мыслю» как определение, которое определяет мое существование, но которое определяет его как существование «феномена, пассивного или воспринимающего феноменального субъекта, появляющегося во времени». Между субъектом и субстанцией, между «я мыслю» и «я существую» встает чистая и пустая форма времени.

Время не как познавательная форма, а как форма существования. Доказательство существования времени обнаруживается в существовании конечного временного существа. Мы намеренно оставляем кантовский анализ времени без заключения, чтобы показать, что такой анализ так и не доходит до утверждения времени как выражения фактичности или конечности бытия. И тем не менее только в свете этого становления формой (определения существования) время онтологизируется.

Отныне время (и мы предчувствуем здесь это) характеризует не сущность реальности как свойство или качество; оно есть выражение факта бытия как такового. Некоторым образом время есть та мера или, как мы говорили, форма, в которой существование существует. Существовать означает времениться. Схватить время в его специфичности значит вопрошать сам смысл слова «бытие», которое как трансцендентное сверхсущее традиционная философия исключала из области своего исследования.

Время, таким образом, понимается не только в качестве конститутива познания, оно также понимается как сама субъективность. Если принять эту идею, то оказывается, что время включает в себе сущностную структуру субъективности, поскольку оно понимается как самоаффектация самостью себя самой. Как чистая самоаффектация, время образует конечную самость, так что самость может формироваться в качестве самосознания. Время таким образом понимается не просто как аффектация, как одна из форм аффектации, пусть даже и преимущественная. Время содержит тайну аффектации как таковой, поскольку оно в себе понимается как сама власть аффектации, т. е. как самоаффектация. Иначе говоря, время суть аффектация на стадии самосознания. Единственно возможная логика времени как самоаффектации потребовала бы, чтобы время само было причиной собственного существования.

Это последнее утверждение было существенным результатом «Канта и проблемы метафизики» М. Хайдеггера. Он не ограничивается подчинением времени самоаффектации, считая это существенным ограничением всей архитектоники критики. «Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»⁴⁰. Отождествление «времени» и «я мыслю» в кантовской проблематике показано Хайдеггером в качестве пути в определении человеческого существования как конечного, а исследование этой конечности, должно развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики, оказывается краеугольным камнем философии, ставящей вопрос о бытии.

Время в смысле традиционного определения сущего — как в обычном понимании, так и в метафизической традиции — есть фундаментальная категория бытия как присутствия. Но как только время отождествляется с самоаффектацией, как только самоаффектация становится проблемой времени, тогда проблема бытия оказывается проблемой времени. Соответственно, благодаря этому движению отношение времени к субъективности переворачивается, и проблема времени причисляется к порядку проблем онтологии по преимуществу. Для

⁴⁰ *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 110.

того чтобы перевернуть отношение между «Я мыслю» и временем, необходимо было ввести в исследование фактичность времени или конечность человеческого существования. Хайдеггер с самого начала сосредоточивает свой анализ на факте времени — с одной стороны, строго следуя кантовской логике, а с другой, переформулируя его позицию в перспективе внутренней возможности сущностного единства онтологии. Основанием этого единства является трансцендентальная способность воображения как срединная способность в отношении к основным источникам души — чувственности и рассудка.

Подробно развертывание онтологического синтеза времени обсуждается в той части критики, которая посвящается трансцендентальной дедукции, где Кант представляет метафизическую дедукцию категорий, показывая, каким образом категории могут относиться к внешним объектам⁴¹. Однако эта метафизическая дедукция упускает решающий аспект категорий, а именно их трансцендентальную функцию. Вот каким образом Кант формулирует проблему трансцендентальной дедукции: «Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они ведь не получают ни из какого опыта. Поэтому объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам, я называю трансцендентальной дедукцией и отличаю ее от эмпирической дедукции...»⁴². Как видно из этого отрывка, термин «дедукция» используется здесь не в философском или логическом смысле, а скорее как вопрос о правомерности применения категорий к опыту. Хайдеггер считал, что

⁴¹ Анализ «Критики чистого разума» Хайдеггер разделяет на пять стадий. Происхождению и сущности элементов чистого познания (пространству-времени и категориям) посвящается первая стадия. На второй стадии определяется сущность чистого познания как онтологического синтеза. Третья стадия посвящается выявлению внутренних возможностей онтологического синтеза (собственно трансценденции на основе трансцендентальной дедукции). Кантовское учение о схематизме служит четвертой стадией в обосновании онтологии. На пятой стадии выявляются основы внутренней возможности онтологического синтеза и сущностные определения онтологического познания.

⁴² *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 182.

трансцендентальная дедукция, понятая как *quaestio juris*, оттеняет онтологическое прозрение Канта, и, следовательно, не может приниматься в качестве руководства к интерпретации сущностного единства онтологического синтеза.

Основная задача трансцендентальной дедукции заключается в изначальном формировании сущностного единства онтологического познания. Однако при решении этой задачи Кант не опознает тот факт, что понятия рассудка именно как мыслительные формы находят обоснование в чистом созерцании времени. Вместо этого он рассматривает чистые понятия рассудка именно как чистые понятия, т. е. как принадлежащие исключительно к сфере чистого мышления, и только потом задается вопросом: каким образом эти понятия могут относиться к опыту? Тем самым не тематизируется подчиненность, зависимость сущности мышления от созерцания. Категории отрываются от их сущностной связи с созерцанием. В результате Кант оказывается в сфере изолированного рассмотрения мыслительной способности и созерцания. Ситуация усугубляется еще и тем, что в контексте проблемы трансцендентальной дедукции Кант апеллирует к общим знаниям о мышлении, почерпнутым из традиционной формальной логики, по крайней мере, в частности, из имплицитного уравнивания бытия наличных объектов с бытием вообще. Разрешимым пределом этого уравнивания неизбежно становится противопоставление субъекта и объекта. Чем однозначнее держится Кант этого уравнивания и, соответственно, противопоставления, тем безусловнее возникает проблема, точнее вопрос: каким образом априорное, субъективное может относиться к внешним объектам, как должен мыслиться объект, чтобы возможно было это отношение? Собственно *quaestio juris*, т. е. правомерность этого отношения и возникает именно тогда, когда априорное мыслится как заключенное полностью во внутренней сфере субъекта. Вместо изначальной онтологической проблематики мы остаемся с вопросом, как субъективные понятия могут определять внешние объекты.

Хайдеггер не сводит онтологию к *quaestio juris* и вообще противостоит идее изолированного рассмотрения основных способностей, поскольку категории лишены всякого смысла за пределами созерцания. Все застывшие разделения рушатся, как только речь заходит о бытии познающего субъекта. Согласно Хайдеггеру, основной вопрос трансцендентальной дедукции — это вопрос об объективной реальности категорий.

«Объективная реальность» вовсе не означает «актуальность» или «реальность» категорий. Когда Кант спрашивает об объективной реальности, он на самом деле спрашивает об их отношении к вещи. Этот вопрос касается проблемы внутренней возможности чисто предикативного, т. е. веритативного синтеза. Иными словами, основная проблема «Трансцендентальной дедукции» — это проблема онтологической сущности категорий, на основе которой они по внутреннему праву относятся к внешним объектам. Только через веритативный синтез мы выходим к центральной проблеме онтологического синтеза — к проблеме трансценденции.

Проблема трансценденции для Канта заключается в том, каким образом объекты объективируются как объекты. Эта проекция объективности объекта суть основополагающая функция чистого мышления. Чистое мышление устанавливает восприятие бытия в терминах объективности. Как говорит Кант, всякое эмпирическое знание должно сообразоваться с чистыми понятиями: «Теперь возникает вопрос, не предшествуют ли также априорные понятия как условия, единственно при которых нечто хотя и не созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще; ведь в таком случае всякое эмпирическое знание о предметах необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть *объектом опыта*»⁴³. Чистое мышление в форме чистых понятий предшествует опыту как его условие. Ибо для того, чтобы нечто стало объектом опыта, оно должно составить априорный контекст объекта вообще, который мыслится в этих понятиях. Поэтому объекты неизбежно должны сообразоваться с этими чистыми понятиями.

В «Канте и проблеме метафизики» Хайдеггер обсуждает проблему объективности объекта в контексте доктрины ничто. Он утверждает, что проекция объективности объекта специфицирует не какое-то сущее, а объект вообще. Поскольку то, что мыслится категориями, не есть какое-то сущее, то оно «есть» ничто: «Лишь в способности *пред-оставления* нечто..., разрешения возможности выявления предметным (*Gegenstehenlassen* von...) — во впервые образующем чистое соответствие (*Korrespondenz*) обращении к..., может исполниться воспринимающее созерцание. А что же есть то, возможность *пред-стояния* чего нами самими (*von uns aus*) здесь разрешается? Оно не может быть сущим. Однако, если это не сущее, то оно есть нич-

⁴³ Кант И. Указ. соч. С. 187.

то. Лишь в том случае, если «пред-оставление нечего...» есть себя выдвигание (*Sichhineinhalten*) в «ничто», представление позволяет выявить на месте «ничто» и внутри него не-ничто, т. е. нечто подобное сущему, в случае если таковое эмпирически проявляет себя»⁴⁴. Ничто не есть *nihil absolutum*, «оно» скорее определяет не-сущее и проектирует способ или код, каким нечто является.

Теперь трансценденция есть нечто, что возникает из сущности субъекта, а мы помним, что время и есть тот способ, каким субъект аффицирует сам себя. Именно поэтому не логическая форма категорий, а их содержание является принципиально важным в контексте трансцендентальной дедукции. А источник или содержание категорий — во времени. Благодаря времени проецируется объективная реальность категорий.

Тогда как для Канта категории суть исключительно рефлексивные понятия, конституирующиеся актом рассудка, устанавливающие правила для любой возможности связи, для Хайдеггера, напротив, категории суть то, что имеет своим содержанием способность относиться к синтезу созерцания. И отношение не просто к возможному созерцанию, а к одному из чистых созерцаний, а именно к времени. Именно это необходимое отношение к временному синтезу воображения и составляет содержание категорий. Именно временной источник категорий делает их объективацию не только возможной, но и веритативной. Для того, чтобы мышление могло относиться к созерцанию, оно должно быть схвачено синтезом. Кант приписывает этот синтез воображению: «Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством; в этом смысле воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения...»⁴⁵. Трансцендентальное воображение есть общий источник рассудка и чувственности. Единственная причина этого в том, что оно уже содержит в себе их скрытое единство. Оно редуциру-

⁴⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 40.

⁴⁵ Кант И. Указ. соч. С. 204–205.

ет два гетерогенных порядка к их априорному синтезу. И рас-судок, и чувственность интерпретируются как модификации этого синтеза.

Онтологический синтез триедин: он касается трех аспек-тов синтеза, а не трех различных синтезов. Аппрегензия, ре-продукция и рекогниция суть модальности синтеза. Эти модаль-ности образуют структурное единство, чьим образующим сре-доточием является трансцендентальная способность воображения. Но то, что в ней образуется — это трансценден-ция. Каждая из этих модальностей синтеза интерпретируется как модальность времени. Аппрегензия направляется к насто-ящему, репродукция к прошлому, рекогниция к будущему. Синтез аппрегензии в созерцании — это серийный синтез в форме «один после другого» или «один за другим»: серия уста-навливается как последовательность «теперь», как собиране каждого «теперь» в «теперь» как таковое. Синтез репродукции в воображении — это регрессивный, анамнестический синтез в форме «по-новому» или «еще раз»: синтез устанавливается как синтез повторения, подражания, копии. И, наконец, син-тез рекогниции в понятии — это синтез прогрессии к един-ству, который конституирует понятие объекта. Воображение, будучи одним из трех синтезов, участвует в построении каж-дого из синтезов и придает им предметный характер. Вообра-жение оказывается своей собственной пред-положенностью: в качестве топологической инстанции участвует в построении всех синтезов. Оно положено и пред-положено любому пола-ганию себя.

Истолкование трансцендентальной способности воображе-ния как срединной способности ведет к укорененности ее в изначальном времени: для того чтобы свершился чистый син-тез трансцендентальной способности воображения, она долж-на состоять в сущностном отношении со временем. Именно благодаря времени совершается образование трансценден-ции — необходимого коррелята конечности человеческого познания. Кант описывает трансцендентальный синтез вообра-жения — само движение трансценденции — как экстатическую самоаффектацию. Это первоначальная ориентация, формиру-ющая горизонт предметности вообще, в границах которого бытие является, и является нам как объект. «Время необходи-мо аффицирует понятие представлений предметов. Аффици-ровать чистым образом *пред*-оставление как таковое, т. е. как чистое себя-обращение-к..., означает: вообще предъявлять

(entgegen-bringen) ему нечто как «противное» (Gegen es), «имеющееся напротив» (das Dawider). «Ему» — чистому *пред-*оставлению нечто, т. е. чистой апперцепции, «я» самому. Время присуще внутренней возможности этого *пред-*оставления нечто⁴⁶. Время является источником объективности. Эта связь времени как самоаффицирования и объективности есть следствие конечности субъекта. Поскольку субъект конечен, бытие должно быть дано. Идея объективности необходимо связана с данностью или аффицированием. Поскольку наше (как конечных субъектов) понятие объективности содержит момент данности, оно конституируется чистой данностью, самоаффективной временем. Как конечная (воспринимающая и чувственная), трансценденция требует трансцендентального схематизма воображения, чтобы сделать возможным объективное познание. «Кантовское обоснование метафизики ведет к трансцендентальной способности воображения, которая является корнем обоих стволов познания — чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изначальном времени. Изначальное основание, открывающееся в обосновании, — это время. Кантовское обоснование метафизики исходит из *metaphysica generalis* и на этом пути становится вопросом о возможности онтологии вообще. Онтология же ставит вопрос о сущности бытийного состава сущего, т. е. о бытии вообще. На основании времени вырастает обоснование метафизики. Вопрос о бытии — основной вопрос обоснования метафизики — является проблемой «Бытия и времени»⁴⁷.

Таким образом, онтологический смысл временности, в которой Хайдеггер признает сущность метафизики субъективности, предстает в совершенно ином виде, а именно: конечно, в соответствии с формально субъективной структурой трансценденции (формально следуя кантовскому ходу рассуждений), но доведенной до крайнего предела (существенно изменяя содержание кантовского трансцендентализма), так что в определенном смысле обеспечивается значимость онтологического исследования. Мы не пытаемся здесь анализировать эволюцию и импликации хайдеггеровской идеи о времени, которой мы посвятим отдельную главу. Мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что обоснование внутренней возможности

⁴⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 110.

⁴⁷ Там же. Указ. соч. С. 117–118.

онтологии осуществляется как раскрытие трансценденции, совершаемой благодаря времени. Уже на этом этапе время рассматривается как само себя временноющее: время временится из самого себя. Такое время, само себя временноющее и потому безосновное, лишает субъективность основания, собственности и свойственности, так что она предстает как безосновная. Единственным основанием субъективности оказывается трансценденция.

В силу онтологического поворота понимания открывается возможность проследить субъекта не как находящегося во времени, а как само время. Это время не относится к рефлексивному порядку познания, следовательно, к порядку конституирования объекта. А это означает, что она не позволяет сущности коммуницировать с определениями, предписанными метафизикой. Совсем наоборот: самореференциальность, следовательно, самовременящаяся временность, что не обязательно означает субъективную временность или временность субъективности. Субъективность определяется способом или формой конечного существования.

Именно благодаря этой временности существование обязывается быть тем, что оно есть. Временение бытия, характеризующее человека, не просто акт, который мы могли бы изолировать внутри движения времени, для того чтобы схватить в этом движении сущее, на которое этот акт направлен, исключая таким образом временность, свойственную этому акту. Время — это вовсе не фрейм, в котором располагается существование, но именно во временении времени заключается акт существования. Нет необходимости воображать эту специфическую структуру бытия посредством понятий, которые эта структура и призвана преодолеть. Ибо в анализе этой структуры время показывает себя довольно неожиданным образом. Но это вовсе не означает профанацию существования, когда с самого начала видят в нем временной поток — тем более что последний заимствован из вульгарного понятия времени.

Временность характеризует человека не как сущностный атрибут, но как сам способ бытия. Она определяет не его сущность, а его существование. Без сомнения, если мы рассматриваем человека как сущее, временность конституирует его сущность. Но если быть достаточно строгими, сущность человека есть (одновременно) его существование. То, что человек есть, есть в каждый момент времени его способ бытия, способ его само-временения. Идентификация сущности и существова-

ния — это не попытка применить онтологический аргумент к человеку. Это не означает, что необходимость существования содержится внутри человеческой сущности. Как раз наоборот: человеческая сущность заключена в его существовании, все сущностные определения человека суть не что иное как определения способов существования. Но отношение подобного рода возможно ценой нового понимания бытия. А возможность подобного отношения есть именно знак временения бытия. Именно для такого типа бытия Хайдеггер резервирует термин «существование». И именно потому, что сущность человека заключена в его существовании, Хайдеггер обозначает человека термином *Dasein*.

Сущность состоит в выставлении существования к тому пределу, где существование и есть только то, что оно есть в своей трансценденции. Собственно, трансценденция и есть не что иное, как выставленность к пределу, к конечности. Но предел не означает ограничение сферы существования априорной сущностью, заключение его в имманентность, отграниченную внутренней стороной предела. То, что существование есть своя собственная сущность, означает, что существование не имеет внутреннего, не будучи, однако, абсолютно вовне. Но это неразрешимый предел между внутренним и внешним существованием. Таким образом, временность принадлежит существованию не как свойство, а как его конечность, которая в свою очередь может быть понята как фактичность его основания, так же как основание его фактичности. Временность есть трансценденция самости к себе, от себя к себе, что вовсе не означает, что самость следует понимать как субъективность, по крайней мере, не в смысле субстанциального отношения к себе. Временность существования состоит в том, что сама конечность, т. е. фактичность, существования неотделима от его трансценденции, от его выставленности в ничто и для ничто. Таким образом, трансценденция существования (от себя к себе) основана на его конечности. Отныне конечность существования есть основание субъекта. Не просто определение, а сам принцип субъективности субъекта.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ГУССЕРЛЬ: «...ДЛЯ ВСЕГО ЭТОГО НЕ ХВАТАЕТ СЛОВ»

Согласно феноменологии, возможность непосредственно-го 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. Явление мира в сознании и есть этот мир. Внимание исследователя должно быть обращено не на сам мир, предметы, явления и события этого мира, а не те акты сознания, в которых мир конституируется. 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. В феноменологии тематизируется именно явление предметности в сознании. Бытие как коррелят сознания сообразно со свойствами сознания — вот подлинный предмет феноменологического исследования. Безусловно, подобное исследование может проводиться не с помощью тех методов, которыми пользуются при определении объективных зависимостей, а 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.

Прежде всего Гуссерль решительно отказывается от любого научно-теоретического, то есть объективного описания, поскольку оно порождает соответствующее себе региональное сознание, которое интерпретирует предмет в необходимых именно для этого описания категориях. А это с неизбежностью приводит к превращенному сознанию предмета. В более конкретных формулировках феноменология представляет

себя как радикальную альтернативу логике и психологии, поскольку оба дискурса исследуют объективную реальность в позитивной установке: логика изучает формальные отношения между вещами, и ее законы обладают независимым и автономным статусом (законы логики существуют сами по себе); психология изучает психические процессы и постулирует существование регулярностей в психической жизни: другими словами, она изучает объекты, содержащиеся в психике субъектов, которые находятся в естественной реальности. Так, например, психология сравнивает время, воспринимаемое людьми, с объективным временем, и более того, располагает воспринимаемое время на линии объективного времени. Логика и психология взаимодополняют друг друга, поскольку первая рассматривает регулярности как нечто внешнее, тогда как вторая рассматривает регулярности, имманентные для субъекта. Но оба дискурса, поскольку они исходят из принципа репрезентации, провозглашают объективное существование мира, в котором равносходно существует как внешняя, так и внутренняя реальность.

Феноменология требует освободить сознание о мире от его научно-теоретической категоризации и рассматривать его во всех его многообразных формах данности. Это требование вовсе не означает принятие естественной точки зрения на мир. Очевидно, что в «естественной установке» существуют собственные типы категоризации мира и соответствующие им смысловые корреляты. Однако в мире «естественной установки» наша жизнь остается вне опыта интенциональной направленности сознания на предметы. Соответствующее «естественной установке» сознание не переживается человеком как самостоятельный акт осмысления мира, поскольку в повседневной, рутинной жизни человек не отделяет себя от него, как это происходит, например, в научно-теоретическом отношении. Восхождение к интенциональной структуре сознания, к его имманентной деятельности возможно только благодаря феноменологической редукции. Именно редукция позволяет освободиться от наивности естественной установки сознания. Вместо того, чтобы согласно естественной установке полагать существование мира, феноменология практикует воздержание от суждений. Но в отличие от декартовой универсальной негации мира, феноменология не полагает ни существование мира, ни его несуществование. Тезис, который полагает мир существующим, сохраняется здесь как то, что «заключено в скоб-

ки». *«Принадлежный к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия, все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: следовательно, весь этот естественный мир, который есть «для нас здесь», который постоянно «наличен» и всегда пребудет как действительность по мере сознания, — если даже нам и заблагорассудится заключить его в скобки. Если я поступлю так, а это дело моей полной свободы, тогда я, следовательно, не отрицаю этот «мир», как если бы я был софист, и я не подвергаю его существование здесь сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую ётохѳ, каковая полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь»⁴⁸.*

Таким образом, только феноменологическая установка, достигаемая с помощью феноменологической редукции, дает возможность сознанию обратиться к самому себе. Только последовательно проведенная феноменологическая редукция приведет к подлинному опыту, опыту субъективных процессов в «потоке сознания», к обнаружению тех смысловых актов, на которых покоится наше отношение к миру и которые позволят нам прояснить знание, которым мы уже обладаем (прояснить его основание в таких интенциональных актах).

Надо заметить, что к подобного рода анализу философская традиция была особенно восприимчива именно в ситуации парадигматического сдвига от классического к неклассическому типу рациональности, что имело своим последствием структурную двойственность сознания, одновременно вписанного в порождающую его структуру и пытающегося эту структуру преодолеть. Пространство специфических оппозиций, в котором выстраивается феноменологическая проблематика, соответствует пространству, направляющему марксову критику идеологии, фрейдовскую психоаналитическую практику, хайдеггеровскую критику повседневного бытия людей — *Map*.

Несмотря на то что общеизвестные характеристики гуссерлевской феноменологии, затронутые нами выше, вполне достаточны для того, чтобы установить в общих чертах необходимый абрис феноменологической проблематики, суть дела, однако, не станет более ясной до тех пор, пока мы не проясним

⁴⁸ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 73.

те проблемы и требования, которые собственно и конституируют феноменологию времени⁴⁹.

Феноменология внутреннего времени сознания выдвигает некоторое число категоричных 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, дабы предварение было полным, следует коснуться четырех требований феноменологии внутреннего времени сознания.

1. Феноменолог не рассматривает объективное время: именно возможность существования объективного времени он 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: предполагает время, в котором течет время.
2. Феноменолог 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,

⁴⁹ Следует напомнить, что Гуссерль интересовался проблемой времени почти всю свою жизнь, и особенно в три периода — 1905, 1917 и 1930 гг. Но в данной работе мы ограничимся «Феноменологией внутреннего времени сознания», текстом, воспроизводящим лекции, прочитанные Гуссерлем в 1905 г. в Геттингене. Этот текст представляет собой наиболее важные идеи Гуссерля по данной проблеме и содержит необходимый понятийный аппарат для понимания последующих его исследований.

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.

* * *

Э. Гуссерль начинает «Феноменологию внутреннего времени сознания» с логики «двойной связи». Наряду с другими трактовками времени, он выделяет феноменологическую трактовку и одновременно с этим требует для феноменологии особого статуса. Феноменологическая трактовка времени суть 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 суть 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 может⁵⁰. Почему вдруг логика «двойной связи» и в чем ее суть?

Феноменологический анализ времени сознания, именно потому, что он является феноменологическим, предполагает в качестве предпосылки «полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени». Прежде всего, Гуссерль решительно отказывается от любого научно-теоретического подхода к времени — как, например, это делается в психологии и в натурализме — поскольку эти подходы претендуют на некоторое объективное описание времени. Единственно правильным с этой точки зрения Гуссерль считает принципиальный отказ от интерпретации преданной 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 психофизичес-

⁵⁰ Заметим, что в данной работе Гуссерль не упоминает ни одну философскую трактовку времени, за исключением небольшой ссылки на св. Августина.

ких соответствий объективных и субъективных оценок временных интервалов. Только феноменологическая трактовка позволяет философии избежать натуралистических и психологических предположений об объективном времени. Вывод очевидный: до тех пор, пока они не претендуют на собственно философское объяснение, они просто исключаются, когда же они претендуют на определенную философию времени, они критикуются.

В то же время, отличая феноменологическую трактовку от натуралистических и/или психологических, Гуссерль требует привилегированного статуса для феноменологии. Феноменология пытается объяснить то, что натурализм и психологизм принимают за само собой разумеющееся, т. е. объяснить, как конституируется объективное время. Но исключение и объяснение могут быть отделены друг от друга только аналитически. На самом деле, уникальность феноменологии состоит в том, что она имеет дело с тем, что предшествует любым объективным образованиям, 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 (Auffassungscharaktern) и в закономерностях, принадлежащих к сущности этих свойств. Полностью в этом разобраться и привести к ясному пониманию должна именно феноменология познания»⁵¹. Как ответить на эту логику «двойной связи»?

Представим себе, что нам вдруг захотелось спросить: а в чем суть имманентных актов конституирования, причем именно в смысле феноменологическом, поскольку так много ожиданий связывается с этим понятием? Этим вопросом мы подходим к одному существенному моменту. Если феноменология на самом деле касается первичных форм времени как условий возможности любой другой философии времени, тогда эта привилегия заключается в том, что она и объясняет (через конституирование) эти первичные формы, и оправдывает любую возможную философию времени, тестируя ее на предмет укорененности в этих первичных формах. Но странность ситуации в том, что феноменологическую трактовку феноменологических актов конституирования и схватывания может дать только феноменология. То, что объясняет и оправдывает привилегированный статус феноменологии, само остается непро-

⁵¹ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. М., 1994. С. 10.

ясненным. Так, мы приходим к неизбежному заключению, что 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»⁵². Феноменология востребована самой теорией познания. 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 философию времени. Но уже в начале параграфа 7 названной работы Гуссерль задает два подзрительных 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?»⁵³

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 к 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

⁵² Гуссерль Э. Т. 1. С. 11.

⁵³ Там же. С. 24–25.

никакое знание невозможно без понимания роли ретенции, протенции и памяти в переживании.

Феноменология востребована самой теорией познания. Отдавая дань господствующей установке своего времени, Гуссерль помещает теорию познания в центр собственного исследования. Но под видом теории познания он на самом деле преследует сущностно 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 удалось 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 неудача и невозможность (объективирования времени) составляет необходимый предел феноменологии внутреннего времени сознания и в то же время необходимый путь в направлении хайдеггеровской экзистенциальной проблематики.

* * *

Феноменологический анализ сознания времени начинается с исключения объективного времени. Это исключение может быть понято двояко: с одной стороны, объективное время — время мира, реальное время, время природы — может, конечно, представлять для кого-то интерес, но этот интерес не входит в задачи феноменологии: объективное время — в этом смысле — к феноменологии отношения не имеет. С другой стороны, это исключение может быть понято таким образом, что вопрос об объективном времени остается открытым для феноменологии. И все же эти два различных смысла исключения могут быть сведены к одному. Гуссерль с самого начала говорит о существовании объективности и объективного времени, конституированных нашими переживаниями. Однако он тут же уточняет, что только «переживания времени» способны ответить на вопрос о сущности времени посредством феноменологического анализа таких переживаний.

Но что здесь имеется в виду под «переживанием времени»? Феноменологический язык Гуссерля, в частности язык «актов», «схватывания», «конституирования», утверждает, что позитивный вклад Гуссерля вовсе не сводится к реставрации субъективного времени вопреки объективному, но скорее ставит целью исследовать, как они соотносятся. Этот вклад более чем очевиден при сравнении его анализа с учением Brentano о происхождении времени. Этим анализом Гуссерль переходит от вводных замечаний к объяснению «живого переживания» времени. Но в этом переходе важно обратить внимание на то, каким образом Гуссерль оправдывает это объяснение. «...являющееся время, являющаяся длительность как таковые. Это, однако, суть абсолютные данности, в которых было бы бессмысленно сомневаться. Затем мы допускаем, конечно, и существующее время, однако, это не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания». Далее он продолжает: «То, что сознание процесса звучания мелодии, которую я как раз слышу, обнаруживает последовательность, — в отношении этого мы обладаем очевидностью, которая делает бессмысленным каждое сомнение или отрицание»⁵⁴. Мы непосредственно схватываем внутреннее, имманентное время и его принципиальную черту — последовательность. У нас нет никаких сомнений в очевидности временной последовательности.

И все же, насколько очевидна очевидность имманентного времени? Такой вопрос Гуссерль не задает: он не задается вопросом об очевидности, несомненности имманентного времени, он исходит из факта их наличия. На самом деле, эти высказывания предписывают форму вопроса, который и направляет весь феноменологический анализ: какой должна быть временная последовательность, чтобы ее очевидность мы принимали вне всякого сомнения? Не является ли именно последовательность той самой решающей характеристикой времени, которая и доступна, и схватывается?

Сложность, которую вызывают подобные вопросы, заключается в способности феноменологии внутреннего времени сознания действительно стать философией времени. Феноменология с неискаженным, внутренним, самоотждествленным объектом — имманентным временем, со строгими критериями и соответствующими границами, отделяющими имманентное время от объективного или космического времени, может быть построена только при условии исключения, редукции. Но чи-

⁵⁴ Гуссерль Э. Т. 1. С. 6–7.

стота субъективного имманентного времени всегда уже поддается самой попыткой исключения, редукции, ибо акт исключения, редукции сам по себе означает его ограниченность, нетождественность. Самотождественность имманентного времени, искажаемая различными отношениями исключения, редукции, перестает быть таковой. Сама феноменологическая практика, устанавливающая феноменологическую возможность внутреннего, имманентного времени, в то же время исключает такую практику.

Прежде всего, Гуссерля мало интересует, каким образом прерывные восприятия соединяются между собой, образуя таким образом одно непрерывное восприятие в течении времени. Он пытается понять саму природу временности. Почему, скажем, какое-то восприятие постоянно присоединяется к следующему восприятию, так что последующее зависит от первого и находится под его влиянием? Почему восприятие никогда не определяется темпорально, но скорее проектируется на следующее восприятие, так что временность воспринимается не как последовательность прерывных частей восприятия, а как непрерывный поток? Ответ Гуссерля на эти вопросы инспирирован психологической теорией первичных ассоциаций Ф. Brentano.

Гуссерль разделяет с Brentano идею о том, что решение вопроса о происхождении времени мы находим в изолировании его первичных элементов, а именно «первичных ассоциаций» — по словам Brentano, «в возникновении непосредственных представлений памяти, т. е. таких, которые присоединяются, согласно закону, не знающему исключений, к соответствующим представлениям в восприятии (*Wahrnehmungsvorstellung*) без всякого опосредования»⁵⁵. В качестве иллюстрации обсуждается пример мелодии, когда, скажем, мы слушаем отдельный тон. Если он просто исчезает, то мы никогда не имели бы представления о мелодии, а воспринимали бы всего лишь последовательность отделенных друг от друга тонов. Если они остаются неизменными, тогда мы слышим аккорд одновременных тонов. Решение, видимо, где-то посередине. «Лишь благодаря тому, что появляется такая своеобразная модификация, что каждое ощущение тона, после того как исчез вызвавший его источник возбуждения, пробуждает из себя самого подобное представление, имеющее временную определенность, и [лишь благодаря тому], что эта временная определенность беспрерывно из-

⁵⁵ Там же. С. 13.

меняется, можно обладать представлением мелодии, в котором отдельные тоны имеют свое определенное место и свою определенную временную границу. Итак, это общий закон, что к каждому данному представлению присоединяется непрерывный ряд представлений, из которых каждое воспроизводит содержание предыдущего, однако таким образом, что оно постоянно прикрепляет к новому (представлению) момент прошлого»⁵⁶.

Решающим в этом решении оказывается продуктивный характер фантазии: ощущение не просто исчезает и не просто остается неизменным, но «производит равное или почти равное себе по содержанию и обогащенное временным характером представление фантазии (*Phantasievorstellung*)»⁵⁷. Это представление в свою очередь пробуждает новое представление и т. д. Это присоединение темпорально модифицированного представления к данному представлению Brentano называет «первичными ассоциациями». В результате Brentano приходит к отрицанию восприятия последовательности и изменения. Он просто предлагает объяснение видимости, вызываемой «живостью первичной ассоциации».

И, тем не менее, коль скоро теория Brentano претендует на объяснение временной последовательности, она должна соответственно прояснить идею бесконечного времени. А для этого необходимо рассмотреть роль фантазии в образовании идеи будущего на основе «явления мгновенной памяти». Для этого Гуссерль предлагает определенный ключ: сравнить образование идеи будущего из прошлого с передачей мелодии в другой тональности. «При этом вполне может быть так, что мы, исходя из известных тонов, пришли бы к тонам, которых мы еще никогда не слышали. Подобным образом фантазия формирует из прошлого — представление будущего, а именно — в ожидании»⁵⁸. Наконец, Гуссерль подытоживает: временные модусы «прошлого» и «будущего», так же как определения «желаемый» или «представленный», изменяют, а не определяют элементы чувственных представлений: только определение «теперь» является исключением. Но отсюда следует примечательный вывод: модифицирующие предикаты времени ирреальны, реально только определение Теперь. Тогда ирреальные временные определения, т. е. «прошлое» и «будущее», могут принадлежать к непрерывному ряду вместе с единственной реаль-

⁵⁶ Гуссерль Э. Т. 1. С. 14

⁵⁷ Там же. С. 16.

⁵⁸ Там же. С. 16.

ной определенностью, к которой они присоединяются порциями. Так что последовательность представлений есть не что иное, как постоянный переход от нереальных временных определений к реальным.

Переходя к критике теории Brentano, Гуссерль надеется выявить феноменологическое ядро, теоретико-познавательные соображения об условиях возможности сознания объективной временности, редуцируя таким образом все то, что относится к ведению психологического происхождения представления времени, а также в общем к психологии.

Прежде всего, критика касается явления последовательности. Гуссерль спрашивает: действительно ли, как утверждает Brentano, прошлое и настоящее можно охватить сознанием в последовательности только благодаря тому, что прошлое является в модусе фантазии? Можно ли отличить первичную интуицию времени (которую я воспринимаю как временную последовательность) и вторичное схватывание идеи бесконечного времени? Тогда как Brentano отрицает даже различие между этими двумя уровнями, Гуссерль противопоставляет их друг другу. «Если уже первичная интуиция времени есть продукт фантазии, что же отличает тогда эту фантазию временно от той фантазии, в которой осознается бывшее временное (*Zeitliches*), т. е. такое, которое не принадлежит к сфере первичной ассоциации, не соединено в одном сознании с текущим восприятием, но которое некогда составляло единство с прошедшим восприятием?»⁵⁹ Фантазия оказывает плохую услугу в экспликации первичных ассоциаций. Фантазия как психологическая связь не может конституировать первичную интуицию.

Второе возражение: Brentano не разделяет акт сознания и содержание сознания. Время рассматривается как содержание сознания. Как временность может возникнуть из простой ассоциации представлений, при том, что во внимание принимаются только содержания этих представлений? Как может возникнуть временное различие посредством присоединения представлений, тождественных друг другу, отличающихся только лишь по интенсивности и полноте содержания? «И если Brentano все же не впал в ошибку, на манер сенсуализма, сведения всех переживаний к простым первичным содержаниям, и даже был первым, кто усмотрел радикальное различие первичных содержаний и свойств актов, то все же, как показывает его

⁵⁹ Там же. С. 19.

теория времени, он как раз не принял в расчет свойства актов, которые являются решающими для этой теории. Вопрос о том, как возможно сознание времени, и как его следует понимать, остается нерешенным»⁶⁰. Гуссерль достаточно последователен: хотя Brentano и усмотрел различие акта и содержания сознания, но это различие остается непродуктивным при анализе времени. Этим описанием и критикой учения Brentano о происхождении времени Гуссерль и переходит к собственно феноменологическому анализу времени сознания.

Анализ времени сознания спровоцирован двумя отличными друг от друга вопросами. Первый касается временных объектов, второй — собственно времени. При этом надо иметь в виду, что феноменологический анализ времени не может объяснить конституирование времени, предварительно не объяснив конституирование временных объектов. Т.е. первый вопрос обнаруживает специфическим образом свой привилегированный характер.

Схватывание временных объектов требует акта познания, где временно отдельные части соединяются в некоторое единство. Гуссерля интересует именно временность этого акта познания. Герbart и Лотце (повлиявшие на теорию Brentano) 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 это 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 Brentano. «Остается все-таки вопрос, каким образом следует понимать схватывание трансцендентных временных объектов, которые распространяются по длительности, наполняя ее непрерывным тождеством (как неизменяющиеся вещи) или постоянным изменением (например, процессы в вещах, движе-

⁶⁰ Гуссерль Э. Т. 1. С. 22.

ние, изменение и т. п.)? ... И затем возникает совершенно новый вопрос: каким образом наряду с «временными объектами», имманентными и трансцендентными, конституируется само время, длительность и последовательность объектов?»⁶¹

Возражая Гербарту и 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, мы, как правило, склоняемся к тому, чтобы восприятие отождествить с воспоминанием и ожиданием. Всеми этими возражениями Гуссерль надеется показать настоятельную необходимость именно феноменологического описания первичных временных явлений.

Собственно феноменологический анализ времени следует четырем основным ориентирам, сочетание которых и придает ему целостный и систематический вид.

1. Первичное конституирование временных объектов (описание способов явления имманентных временных объектов и нашего осознания этих явлений) и сознание времени через временные объекты («диаграмма времени»).
2. Сознание времени вообще (переход к сознанию временности, роль ретенции и вторичного воспроизведения).
3. Эпистемология восприятия и воспоминание.
4. Конституирование Абсолютного потока.

1. Первичное конституирование временных объектов (описание способов явления имманентных временных объектов и нашего осознания этих явлений) и сознание времени через временные объекты («диаграмма времени»)

Следуя первой ориентации Гуссерль предлагает два описания. Первое описание касается имманентных временных объектов и способов их явления в непрерывном потоке, второе — возможности использования результатов первого описания как основания для объяснения сознания времени. Первое описание — это описание различных способов, какими я сознаю имманентный объект «как»: «Тон дан, т. е. он осознается как теперешний; однако, он осознается как теперешний, «пока» какая-либо из его фаз осознается как теперешняя»⁶². Большинство способов, каким объект представляется в модусе «как», дается

⁶¹ Там же. С. 24–25.

⁶² Там же. С. 27.

в тексте в кавычках: «прежде», «до этого», «после этого», «некоторое время» и т. п. Он описывает их скорее даже бессодержательно: каким образом Я осознает звук, как он начинается, как он прекращается, как он проходит. Здесь же Гуссерль вводит ключевое понятие ретенции, которое в последующем сыграет фундаментальную роль. Вот каким образом Гуссерль подытоживает первое описание: «То, что мы здесь описали, есть тот способ, каким «является» имманентно-временной объект в постоянном потоке, как он «дан». Описать этот способ не означает описать саму являющуюся временную длительность. Ибо это есть тот же самый [не сводимый к модусам данности] тон вместе с присущей ему длительностью, который, хотя и не был описан, но предполагался в описании. Та же самая длительность есть теперешняя, актуально себя выстраивающая длительность, а затем прошедшая, «истекшая» длительность, еще осознаваемая, или в воспоминании «как бы» заново созданная длительность»⁶³.

Второе описание касается способа, которым осознаются все различия явления имманентного объекта (тона) и его содержания длительности. Ключевой термин второго описания — это восприятие, термин, который подробно обсуждается в параграфах 16–17. Здесь же Гуссерль утверждает, что пока тон воспринимается, мы можем говорить о времени его длительности только то, что оно воспринимается «каждый раз» из Теперешки. Отныне Гуссерль ставит проблему временной конституции. Ибо он требует: пока тон как длящийся тон, временно длящийся тон воспринимается, время его длительности воспринимается только в актуальном Теперь. «Мы заняты входящей в актуальное Теперь тональной длительностью восприятия и говорим, что тон, длящийся тон, воспринят, и каждый раз в полной мере воспринят из интервала длительности тона только точка, характеризующаяся как Теперь»⁶⁴. Объяснение временной конституции предполагает дальнейшее развитие идеи ретенции и степени ясности и различности объектов ретенционального сознания. Ретенция оперирует на двух уровнях — на уровне длительности тона, где к каждому Теперь привязан «ретенциональный хвост», и на уровне протекания всей длительности. Для каждого уровня характерно уменьшение степени ясности и различности по мере удаления от Теперь.

На основе этих кратких замечаний Гуссерль повторяет основное различие: объект в модусе протекания всегда изме-

⁶³ Гуссерль Э. Т. 1. С. 67.

⁶⁴ Там же. С. 28.

няется и всегда в этом изменении другой. И все же объект в модусе протекания не является формой сознания, так же, как и пространственный феномен, тело в определенном модусе явления не является формой сознания. Это различие существенно для понимания «диаграммы времени», которой посвящается параграф 10.

Два ключевых термина этого параграфа требуют прояснения: протекание и погружение. Когда мы слышим дпящийся тон, звук, который проходит, каждая аналитически возможная фаза времени каждой ноты начинается с «теперь», а затем вновь появляется как нечто прошлое. Этими выражениями обозначаются «характер протекания» или «модусы временной ориентации». Протекание тогда есть протекание от одного временного модуса к другому временному модусу. (Хотя и не исключено, что Гуссерль каждый временный модус представляет как своего рода протекание.) Таким образом, протекание представляет собой горизонтальную временную ось.

Погружение, в свою очередь, дополняет идею протекания: каждое впечатление сохраняется в последующем, откладывается в глубине прошлого, которое привязывается к последующему «теперь». Так что, по сути, вертикальная ось повторяет горизонтальную, но при этом таким образом, что повторение в то же время ее трансформирует. Именно в результате этой трансформации образуется непрерывность. Природа этой непрерывности и составляет предмет данного параграфа. Итак, в чем состоит непрерывность и, соответственно, единство времени?

Первое объяснение: Гуссерль пишет: «О феномене протекания мы знаем, что это есть непрерывность постоянных изменений, образующая неразрывное единство, которое нельзя разделить на участки, которые могли бы существовать сами по себе, на фазы, которые могли бы существовать сами по себе, на точки в непрерывности»⁶⁵. Иначе говоря, любые разговоры о частях или моментах или фазах времени суть абстракция от непрерывности протекания. С одной стороны, о частях времени мы можем говорить только потому, что они части непрерывности, но, с другой стороны, именно потому, что части являются частями непрерывности, мы не можем говорить о них как о частях. Это замечание представляется вполне естественным. На самом деле, примечательным здесь является другое его объяснение существования двойной непрерывности или непрерывности на двух различных уровнях, описываемых дву-

⁶⁵ Там же. С. 30.

мя диаграммами. Гуссерль пишет: «...непрерывность протекания длящегося объекта есть континуум, фазы которого суть непрерывности модусов протекания различных временных точек длительности объекта»⁶⁶. Или еще: «Поскольку приходит постоянно новое Теперь, изменяется это Теперь в прошлое, и при этом вся непрерывность протекания прошлых [позиций] предшествующей точки движется равномерно «вниз», в глубину прошлого»⁶⁷. Конститутивная непрерывность сознания длительности имманентного объекта, пока он длится в данный момент, накладывается на непрерывность ретенций имманентного объекта, поскольку он «ушел» в прошлое по отношению к данному моменту. Конститутивная непрерывность временных фаз завершается внутри непрерывности ретенциального сознания в его последовательных фазах.

По сути, вся гуссерлевская аргументация призвана показать, что ретенция есть определенный способ доступа к первичному прошлому. Более того, ее нельзя путать со множеством других эмпирических актов, которые именно ретенция делает возможными. Ретенция суть неустранимая временная фаза сознания. Ее роль заключается в конституировании имманентных темпоральных объектов, тождество и существование которых неотделимо от их временной длительности и от нашего их переживания. Конечно, сама по себе эта аргументация мало что дает до тех пор, пока не получен ответ на второй вопрос: каким образом конституируется имманентное время? Но, возможно, уже здесь возникает вопрос: не является ли само имманентное время, фундированное временными объектами, ограниченным понятием времени, и возможна ли более первичная временность? Этот вопрос выводит нас к гуссерлевскому описанию Абсолютного потока. Но пока отложим в сторону эти проблемы. Мы должны прояснить значение и смысл ретенции и позитивную роль вторичной репродуктивной памяти.

2. Сознание времени вообще (переход к сознанию временности, роль ретенции и вторичного воспроизведения)

Итак, что такое ретенциальное сознание? Для Гуссерля сознание времени — это не пассивный и механический процесс: это интенциональное переживание, которое требует активного присутствия Я. Интенциональность дополняет восприятие первичного впечатления тем, что сохраняет его в ретен-

⁶⁶ Гуссерль Э. Т. 1. С. 31.

⁶⁷ Там же.

ции и проецирует его на будущее. Без интенционального вмешательства сознание представлялось бы незначашей серией фрагментированной информации, а не временным потоком. Между первичным впечатлением и ретенциальным сознанием имеется тесная связь: с точки зрения содержания имеется постоянный переход от впечатления к ретенции; и впечатление, и ретенция суть формы сознания. Говоря о впечатлении и ретенции, мы просто имеем в виду изменение места одного и того же содержания во времени. «Производство длящегося объекта» начинается с точки-источника — первичного впечатления. Последнее постоянно переходит в ретенцию, но сама ретенция при этом остается актуально существующей. Будучи актуальной, ретенция есть ретенция бывшего тона. «Тон вступает, «он» продолжается устойчивым образом. Тональное Теперь (*das Ton-Jetzt*) превращается в бывшее тональное Теперь (*Ton-Gewesen*), импрессиональное сознание текучим образом постоянно переходит во все новое ретенциальное сознание. Идя вдоль потока, или вместе с ним, мы имеем постоянный, относящийся к начальной точке ряд ретенций. Кроме того, каждая предыдущая точка этого ряда в качестве некоторого Теперь оттеняется опять-таки в смысле ретенции. К каждой из этих ретенций присоединяется, таким образом, непрерывность ретенциальных изменений, и эта непрерывность сама есть опять-таки точка актуальности, которая оттеняется ретенциально»⁶⁸. Таким образом, первое, что мы можем сказать о ретенции: она всегда начинается с первичного впечатления, с «точки-источника».

Ретенция всегда есть ретенция о... Но уникальность этого отношения заключается в том, что это не репродуктивное отношение, это не образное или символическое сознание. Ни о каком представлении прошлого речи нет. Только потому, что мы ретенциально схватываем прошлое, возможно его представление или воспроизведение в виде памяти или воображения. Более того, без ретенции мы не могли бы отличить различные формы представления прошлого, скажем, той же памяти от воображения. Гуссерль стремится показать, что схватывание прошлого никоим образом не является обязательным исполнением имманентной силы негативного: как раз наоборот, ретенциальное схватывание есть чистое утверждение прошлого без его предварительного отрицания.

Действительно, имеется фундаментальная проблема: возможно ли вообще представить себе прошедшее, т. е. то, что

⁶⁸ Там же. С. 32–33.

больше ни в каком смысле не наличествует? Если ретенция суть очевидность (параграф 13), непосредственное схватывание, каким образом она может дать то, что прошло? Ответ на этот вопрос и вызывает необходимость обратиться к вторичной или репродуктивной памяти. «Мы назвали первичную память, или ретенцию, хвостом кометы, который присоединяется к каждому восприятию. От этого строго нужно отделять вторичную память, воспоминание (*Wiedererinnerung*)»⁶⁹.

Как соотносятся между собой ретенция и вторичная память? Ответ заимствуется у Brentano: «...актуальное восприятие конституируется на основе ощущений как презентация, первичная память — на основе фантазий как репрезентация, как воспроизведение (*Vergegenwärtigung*). И теперь в равной степени, как к восприятию непосредственно присоединяются воспроизведения, так же могут появляться воспроизведения самостоятельно, без присоединения к восприятиям, и это суть вторичные воспоминания»⁷⁰. Другими словами, и ретенция, и репродукция суть репрезентативные фантазии. В отношении этого ответа возникают серьезные сомнения. Существенный недостаток заключается в том, что Brentano уподобляет память фантазии. Но что еще более важно, даже если согласиться с этим уподоблением и рассматривать ретенцию как укорененную в фантазии (как об этом утверждается в параграфе 19), тогда невозможно объяснить, каким образом вторичная память может воспроизводить то, что некогда было пережито, т. е. воспринято. Репродуктивная память должна относиться к первично данному, «самоданному», нерепродуктивно схваченному имманентному объекту, что не может объяснить репродуктивная фантазия. В параграфе 19 Гуссерль очень точно формулирует различие между ретенцией и репродукцией: «Фантазия есть сознание, характеризующееся как воспроизведение (репродукция). Хотя имеет место теперь воспроизведенное время, однако, оно с необходимостью указывает на первично данное, не сфантазированное, но презентированное. Воспроизведение есть противоположность первично дающего акта, ни одно представление не может «возникнуть» из него. То есть, фантазия не есть сознание, которое может устанавливать (*hinsellen*) какую-либо объективность, а также существенную или возможную черту в объективности как самоданную. Давать не себя самое — это ведь как раз сущность фантазии.

⁶⁹ Гуссерль Э. Т. 1. С. 38.

⁷⁰ Там же.

Даже понятие фантазии происходит не из фантазии. Ибо если мы хотим иметь в качестве первично данного то, что есть фантазия, то, хотя мы должны образовать фантазии, однако, само [по себе] это еще не означает бытия данности. Мы должны, естественно, наблюдать фантазирование, воспринимать его: восприятие фантазии есть первично дающее сознание для образования понятия фантазии, в этом восприятии мы усматриваем, что есть фантазия. Мы схватываем ее в сознании самоданности»⁷¹.

Гуссерль выделяет два модуса осуществления репродукции: простое воспоминание, когда «воспоминание «всплывает» и мы направляем на вдруг вспомненное свое внимание, и воспроизводящее, повторяющее воспоминание, когда временной предмет систематически воспроизводится со всеми фазами и уровнями как бы восприятия вплоть до ретенции. Гуссерль упоминает также «простое всматривание (Hinsehen), схватывание (Hinfassen)», когда мы направляем внимание назад на какую-то часть пережитого, но не производим ее снова.

Чтобы по достоинству оценить значение и противоречивость феноменологического статуса репродукции, нужно обратить внимание на одно принципиальное противоречие — противоречие между имманентистской и аналитической тенденциями феноменологии. Дело в том, что репродукция как таковая уже есть анализ, что на самом деле противоречит имманентистской тенденции феноменологии. Представляя различные модусы осуществления репродукции, Гуссерль замечает, что «все это имеет индекс репродуктивной модификации». Чтобы оценить замечание Гуссерля, нужно прежде указать, что все, что говорит Гуссерль об отличительных чертах репродукции, не имеет никакого отношения к имманентному описанию имманентного времени. Каждый раз, когда Гуссерль выделяет или описывает какие-то черты репродукции или вторичной памяти, он скорее прибегает к аналитическому описанию как определенной рефлексии над имманентным переживанием времени. Я имманентно переживаю время. Но когда я пытаюсь вос-производить это переживание, я занимаюсь только вторичным его производством. Но это уже отход от собственно феноменологического описания как описания имманентного переживания времени. Отношение между двумя уровнями описания, таким образом, становится сомнительным. Это сомнение усиливается еще больше, когда Гуссерль аналити-

⁷¹ Там же. С. 49.

ческое различие выдает за имманентное описание. В том же параграфе 19 Гуссерль утверждает, что «между заново воспроизводящей памятью» и ретенцией существует «огромная феноменологическая разница». И далее он поясняет, что под этой «разницей» он имеет в виду «радикальные различия в содержании». Обратим внимание на то, что он предлагает в качестве «радикального различия в содержании».

Гуссерль утверждает, что существует различие между модификацией сознания, которая превращает «первичное Теперь в репродуцированное», и модификацией сознания, которая «превращает Теперь, будь это первичное, или репродуцированное Теперь, в прошлое». Но пояснение, которое далее следует, феноменологически противоречиво: с одной стороны, он поясняет, что различие заключается «в характере непрерывного оттенения (*Abschattung*)», но затем указанное различие нейтрализуется, поскольку он утверждает, что «то, что мы называем первичным сознанием, импрессией или восприятием, есть акт, который содержит в себе непрерывность градаций... Тех же самых градаций требует так же и репродукция, сознание-фантазия (*Phantasiebewußtsein*), но только репродуктивно модифицированных»⁷². По существу, то, что предпринимает здесь Гуссерль и что, в конечном счете, справедливо можно считать аналитической тенденцией феноменологии, является ничем иным, как нейтрализацией времени именно в силу ее теоретической направленности. Возможно даже, феноменология внутреннего времени сознания начинается с этой нейтрализации. Феноменологии внутреннего времени сознания нет необходимости обращаться к времени. Это обращение (а по сути, не обращение) восполняется «реальным», «непосредственным» Теперь как идеальной границей, по сути дела, теоретической фикцией. Определение Теперь как идеальной границы парадоксально с точки зрения его определения как непосредственно данного, схватываемого Теперь. Этот парадокс утверждает, что абсолютной и универсальной формой всего возможного опыта, и феноменологического в том числе, является присутствие. Эта идеальная граница необходима, чтобы сохранить различие между ретенцией и репродукцией.

И далее, когда Гуссерль описывает отличительные черты репродукции, он делает это в строгом согласии с этой теоретической направленностью. Речь идет о том, что репродукция есть нечто свободное, «это есть свободное пробегание, мы мо-

⁷² Гуссерль Э. Т. 1. С. 51.

жем осуществлять воспроизведение «быстрее» или «медленнее», отчетливо и эксплицитно или сбивчиво-неясно, молниеносно или же артикулируя каждый шаг и т. д.» (заметим, однако, что свобода, «можествование» относится к уровню рефлексивно-го утверждения — Т.К.), «воспроизведенное представляется при этом в модусах большей или меньшей ясности...»⁷³. Каждый раз определенная оценка, анализ, рефлексия...

Более того, именно это различие между аналитической и имманентистской тенденциями или между ретенцией и репродукцией оказывается решающим для введения в единый поток переживаний протенций.

Если ретенции суть проекции прошлых первичных впечатлений, то протенции — это аналогичные проекции будущих первичных впечатлений. Феноменологическое значение протенций заключается в том, что они, как предвосхищения приходящих первичных впечатлений, предвосхищают возможность объективирующей рефлексии. И тем не менее, между ретенцией и протенцией имеется структурное различие или, скажем, асимметрия, которая обусловлена различием интенциональной модальности их конституирования, иначе говоря, зависит от различных (по характеру) действий, осуществляемых интенциональностью на материале восприятия. Тогда как протенции заполняются приходящими первичными впечатлениями, ретенции постепенно оставляют свой прошедший перцептивный материал.

В любом случае и ретенции, и протенции проектируются на первичное впечатление. Иначе говоря, любое первичное впечатление есть проекция множества ретенций и протенций. Вот почему последовательность восприятий связывается в один непрерывный поток, который является не следствием восприятия времени, а его причиной. Временность может быть воспринята только как результат непрерывной связи ретенций и протенций. В этой непрерывной связи настоящее всего лишь абстракция от непрерывного восприятия потока времени. Строго говоря, никакого реального восприятия не может быть, есть только непрерывность ретенций-протенций. К этому вопросу мы еще вернемся.

Как мы уже говорили, ретенции и протенции — это не фантазии, формы воображения или символические образы. Ретенции и протенции — это способы, благодаря которым артикулируется временное схватывание настоящего. Между ретенциональным содержанием и первичным впечатлением нет

⁷³ Там же. С. 52.

никакого временного провала: ретенция проектируется на первичное впечатление, а последнее суть выполнение ретенции.

И все же воспоминание прошлых или будущих временных объектов возможно, более того, Гуссерль исследует его как интенциональное событие со своей интенциональной структурой. В чем заключается интенциональная структура воспоминания?

Если ретенция дает нам возможность схватить только что прошедшее, то конститутивная роль воспоминания в том, что оно объясняет, каким образом мы схватываем отдаленное прошлое, каким образом мы схватываем поток уже прошедших восприятий, не присутствующих в сознании. Этот поток прошедших восприятий конституируется серией ретенций и протенций, начало которой было положено не-актуальной серией первичных впечатлений. Воспоминание позволяет заново прожить содержание этого прошедшего потока переживаний, и если это «совершенное» воспоминание, то оно позволит воспроизвести каждое первичное впечатление с соответствующими ретенцией и протенцией. Но воспоминание — это не только воспоминание о временном объекте, воспоминание само является временным объектом. Вот почему Гуссерль, анализируя интенциональное конституирование воспоминания, говорит о «двойной интенциональности»: с одной стороны, воспоминание, в отличие, скажем, от фантазии, полагает Теперь, поскольку воспроизводит его. С другой стороны, воспоминание обладает своей особой интенциональностью, своеобразие которой заключается в том, что оно есть отражение темпорально конститутивной интенциональности. И когда оно воспроизводит в каждом элементе момента потока представлений настоящего, оно создает репродуктивное сознание о воспроизведенном имманентном объекте. Таким образом, с одной стороны, оно, благодаря своей форме потока переживаний, конституируется как имманентное единство, а с другой стороны, конституирует как свой интенциональный объект «единство вспомненного», сферу памяти вообще. Эта двойная интенциональность порождает динамику «обратного действия»: настоящие переживания обуславливают содержания прошлых переживаний, тогда как прошлые переживания обуславливают содержания настоящих переживаний. Этот процесс описывается Гуссерлем следующим образом: «Воспоминание существует в постоянном потоке, так как жизнь сознания существует в постоянном потоке, а не только соединяется в цепь звено к звену.

Скорее каждое Новое воздействует обратно на Старое, его идущая вперед интенция осуществляется и при этом определяется, и придает репродукции определенную окраску. Здесь обнаруживается, следовательно, *a priori* необходимое обратное действие. Новое указывает опять на Новое, которое вступает и определяет себя, модифицируя для старого репродуктивные возможности и т. д. При этом действующая в обратном направлении сила идет по цепи назад, ибо воспроизведенное прошлое несет [в себе] характер *прошлого* и неопределенную интенцию на некоторое временное положение (*Zeitlage*) по отношению к Теперь. Следовательно, дело обстоит не таким образом, что мы якобы имеем простую цепь «ассоциированных» интенций, в которой одно напоминало бы о другом, а это [в свою очередь] — о следующем (в потоке), но мы имеем одну интенцию, которая есть в себе интенция на ряд возможных осуществлений»⁷⁴.

Ожидания — это корреляты воспоминания. В отличие от воспоминаний, ожидания проектируются в будущее. Ожидание — это форма воображения, но в отличие от воспоминания его содержание не обусловлено первичными впечатлениями: нет первичного впечатления, соответствующего содержанию ожидания. Но, тем не менее, некоторое первичное впечатление, соответствующее содержанию ожидания, может прийти в будущем. «В «совершенном» воспоминании было бы, конечно, все, вплоть до единичностей, ясным и характеризовалось бы как воспоминание. Однако идеально это так же возможно и в ожидании. В общем, оно оставляет многое открытым и эта открытость есть опять-таки свойство относящихся [к нему] компонентов. Но в принципе мыслимо пророческое сознание (сознание, которое само себя выдает за пророческое), для которого с очевидностью предстает каждое ожидающееся свойство будущего бытия: как если бы мы имели точно определенный план и, представляя интуитивно запланированное, принимали его, так сказать, со всеми потрохами в качестве предстоящей действительности»⁷⁵.

Подобное же обратное интенциональное движение имеет место и в ожидании: первичные впечатления интонируют будущие первичные впечатления, ожидаемые первичные впечатления проектируются на настоящие первичные впечатления.

Такое же структурное различие, подобное различию между ретенцией и протенцией, имеет место между воспоминани-

⁷⁴ Гуссерль Э. Т. 1. С. 57—58.

⁷⁵ Там же. С. 59—60.

ем и ожиданием. И это различие касается статуса восприятия. В смысле осуществления только ожидание связано с восприятием: к сущности ожидаемого принадлежит то, что оно есть становящееся-воспринятым-бытие (*Wahrgenommen-sein-werdendes*); а в смысле интенции только воспоминание связывается с восприятием: мы вспоминаем только то, что пережили, или то, что случилось. Иначе говоря, память поддерживает особые отношения с актуальным восприятием, ожидание — с возможным восприятием.

3. Эпистемология восприятия и воспоминание

Следует признать, что оригинальность феноменологической трактовки внутреннего времени сознания во многом и по большей части заключена в том, каким образом в ней рассматривается ретенция. Последняя понимается как первичная форма сознания. Гуссерль называет ретенцию восприятием — мы воспринимаем прошлое. Можно ли назвать восприятием и то, что непосредственно доступно в настоящем, и то, что ретенциально схватывается? И если мы говорим о восприятии так или иначе непосредственно доступного нам, можем ли мы в действительности говорить о восприятии мелодии, длящейся во времени?

Для Гуссерля единство мелодии вовсе не есть результат ассоциаций, оно конституируется интуитивными актами. Вопрос, стало быть, заключается в том, что же реально объединяет эти различные уровни восприятия? Когда мы слушаем мелодию, кажется, мы следуем двум условиям. С одной стороны, мы отделяем то, что воспринимается теперь, «теперь данный тон» от того, что не воспринимается, «от миновавших тонов». С другой стороны, ясно, что мелодия воспринимается как целое. Возможны два объяснения. Во-первых, мелодия считается воспринятой, когда воспринимается каждая ее точка — точка за точкой. Но это объяснение кажется неудовлетворительным, поскольку не объясняет единство всей мелодии как имманентного временного объекта. Поэтому Гуссерль продолжает: «Вся мелодия, однако, является в качестве настоящей, пока она еще звучит, пока еще звучат принадлежащие ей, полагаемые в единой связи схватывания тоны. Прошедшей она является лишь после того, как прозвучал последний тон»⁷⁶. Это упоминание о «принадлежности», «единой связи схватывания» требует второго условия, а именно: каждый тон воспринимается как часть целого. То, что Гуссерль называет «адек-

⁷⁶ Гуссерль Э. Т. 1. С. 42.

ватным восприятием временного объекта», требует, чтобы единство ретенциального сознания удерживало протекшие тоны в сознании и устанавливало единство сознания в отношении к единому временному объекту, т. е. к мелодии.

Для прояснения различных смыслов восприятия Гуссерль соотносит его с «различиями данности», с которыми появляются временные объекты. Если мы будем исходить из сознания непосредственно созерцающего схватывания временного объекта, тогда собственно восприятием мы будем называть то, что воспринимается теперь, и будем противопоставлять его ретенции и протенции. Но при этом Гуссерль делает существенное замечание: «Схватывания непрерывно переходят здесь друг в друга, они имеют границу в схватывании, которое конституирует Теперь, но которое является только идеальной границей. Это есть континуум, восходящий к идеальной границе; подобно тому, как континуум [ощущений] вида «красное» (*Rot-Spezies*) восходит к идеально чистому красному»⁷⁷. Более того, это идеальное Теперь не есть нечто статичное, отличное от Не-Теперь: это динамическая идеальность, непрерывный переход Теперь в Не-Теперь. Само восприятие как таковое подвешивается: в действительности воспринимается не Теперь, а Теперь как переходящее в ретенцию. Теперь существует как переходящее в Не-Теперь.

Если же восприятием мы будем называть акт, в котором заключена всякая самоданность, тогда восприятием будет не только восприятие Теперь, но и ретенция, и вот в таком качестве восприятие и ретенция будут противопоставляться воспроизведению — памяти и ожиданию.

Еще раз начнем сначала. Феноменология внутреннего времени сознания исходит из возможности непосредственного схватывания «теперь» как модели первичной данности временного объекта, с которой соотносятся ретенция (и протенция) и репродукция (и ожидание). Но Гуссерль вполне понимает, что различие между импрессиональным сознанием (Теперь) и ретенциальным сознанием всего лишь абстракция от непрерывности. И какую бы точку этой непрерывности мы ни брали, она погружается в ретенциальное сознание. И если, как мы только что выяснили, Теперь — это только идеальная граница, тогда никакого восприятия нет и не может быть. Нет восприятия как такового, нет восприятия Теперь, нет ничего, с чем можно было бы соотнести ретенцию. Но если никогда не

⁷⁷ Там же. С. 43.

было никакого восприятия, тогда о какой ретенции может идти речь, коль скоро ретенция — это «хвост кометы, который присоединяется к каждому восприятию»? Парадигматический статус восприятия для феноменологического анализа внутреннего сознания времени вызывает еще больше подозрений, если мы еще раз обратимся к продуктивной роли воспоминания.

В чем продуктивная роль воспоминания? В параграфе 14 Гуссерль проясняет позитивное значение воспоминания для конституирования сознания длительности и последовательности. Допустим, что вместе с тонами А и В и их ретенциями дана последовательность двух длящихся тонов с определенной временной формой, охватывающей их следование друг за другом. Восприятие последовательности есть первично дающее сознание. Далее я «могу», и притом «как угодно часто» (это находится в сфере моей «свободы»), репродуктивно «повторить» сознание этой последовательности, воспроизвести ее, вспоминая. Более того, я «могу» «повторять» сознание этой последовательности бесконечно. Такая серия бесконечных повторений в репродуктивном сознании позволяет нам выявить саму форму последовательности, представленную последовательно же. «Я стучу дважды по столу, я воспроизвожу для себя [внутренне] эту последовательность, затем я обращаю внимание, что сначала я осуществил эту последовательность в сфере восприятия, а затем вспомнил; затем я обращаю внимание на то, что я осуществил именно это [направление] внимания, и притом в качестве третьего члена ряда, который я могу для себя повторить и т. д. В последовательности равных (идентичных по содержанию) объектов, которые даны только в последовательности, а не как сосуществующие, мы имеем своеобразное совпадение (*Deckung*) в единстве сознания: последовательное совпадение. Естественно, говоря в переносном смысле, ибо они расположены на расстоянии друг от друга, осознаются как последовательность, отделены временным интервалом... Мы имеем здесь некоторую отнесенность друг к другу (*Aufeinanderbezogenheit*), которая не конституируется в охватываемом [всю последовательность] созерцании (*in beziehendem Betrachten*), [но] которая имеет место до всякого «сравнения» и всякого «мышления» как предпосылка усмотрения равенства (*Gleichheitsanschauung*) и усмотрения различия»⁷⁸. Создается впечатление, что тождество или подобие — не более чем результат повторений. Независимо от того, в какой форме

⁷⁸ Гуссерль Э. Т. 1. С. 48—49.

осуществляется конституирование Теперь — в ретенциальной или репродуктивной, — оно (Теперь) существует внутри структуры повторения. Оно должно оставаться одним и тем же независимо от разнообразия эмпирических характеристик, которые могут модифицировать ее. Оно должно оставаться одним и тем же, быть повторяемым как то же самое независимо от предполагаемых эмпирических деформаций. Не означает ли это, что, по сути, невозможно в принципе проводить разделение ретенции и репродукции, воспоминания? Не означает ли это, что Теперь как идеальная граница уже есть репродукция (воспоминание) как локус идеальности вообще, как возможности репродуктивного повторения, как замещения, как возможности занять место другого?

4. Конституирование абсолютного потока

Это обсуждение конститутивной роли воспоминания завершается объяснением того, каким образом конституируются временные объекты и объективное время. Этому объяснению посвящаются параграфы 30–32, но решающим в смысле убедительности, ясности и точности высказываний является «Приложение IV: Воспоминание (*Wiedererinnerung*) и конституирование временных объектов и объективного времени», к которому мы и обратимся. «Тождество временных объектов есть, таким образом, конститутивный продукт единства определенных возможных идентифицирующих совпадений воспоминаний. В субъективном временном потоке устанавливается временная объективность, и к ее сущности принадлежит то, что она может идентифицироваться в воспоминаниях и тем самым быть субъектом тождественных предикатов»⁷⁹. Воспоминание, в отличие, скажем, от восприятия, обладает тем замечательным свойством, что временной объект остается идентичным объектом безотносительно к тому, как часто мы его воспроизводим. Временная объективность может быть установлена в субъективном времени-сознании именно благодаря идентификации, которую и делает возможной воспоминание. Воспоминание обладает еще одним свойством: хотя в нем время и дается в каждый момент как поток, однако и каждая точка представляет объективную временную точку, которая может быть объективирована сколько угодно раз, и временной интервал, образуемый из объективных точек, точно так же может быть объективирован снова и снова.

⁷⁹ Там же. С. 122.

Тогда как единство временного объекта есть не что иное как «ряд первичных импрессий и постоянных модификаций», его идентичность покоится на возможности бесконечных идентификаций, когда это длящееся единство претерпевает изменение, которое касается не содержания, но всего модуса данности «содержания в его длительности».

Но как соотносятся между собой конституирование объективности во времени и конституирование времени вообще? Очевидно, что это не одно и то же. Гуссерль говорит, что возможность в опыте осуществить ретроспективную память, снова и снова создать каждый отрезок времени во всей его полноте, схватить тот же самый объект конституирует этот опыт как осуществляемый в объективном времени. Воспоминание функционирует при этом как условие доступности временности и, следовательно, конституирует временность как таковую. «Объект есть единство сознания, которое может выявиться в повторных актах (следовательно во временной последовательности) как то же самое [единство], [как нечто] идентичное в интенции, которое может быть идентифицировано в произвольно многих актах сознания, и причем в произвольно многих восприятиях может быть воспринято или снова воспринято. Я могу «каждый раз» убедиться в идентичности «это есть». Возьмем событие во времени; я могу пережить его в опыте в первый раз, я могу снова пережить его в повторных (воспроизводящих) опытах [Wiedererfahrungen] и схватить его идентичность. Я могу всегда снова вернуться к нему в моем мышлении, и могу это мышление удостоверить через изначально воспроизводящий опыт (originäre Wiedererfahrung). И лишь таким образом конституируется объективное время...»⁸⁰. Конечно, воспоминания недостаточно для того, чтобы понять, каким образом конституируется объективное время. Но прежде, чем мы перейдем к обсуждению этого вопроса, следовало бы со всей строгостью показать, какие отношения поддерживает воспоминание с тем, что Гуссерль называет «конституированием объективного времени вообще».

Ключевая роль в этом отношении принадлежит идеализирующей функции воспоминания и конституированию временных объектов. «Феноменология внутреннего времени сознания», строго говоря, начинается с фикции. Уже в начале второго раздела (параграф 8) Гуссерль говорит: «Тон дан...он длится...весь интервал длительности... предстает тогда как не-

⁸⁰ Гуссерль Э. Т. 1. С. 124.

что... мертвое...». Затем следует еще около полторасот страниц, и в параграфе 41 Гуссерль уточняет, что он на самом деле имеет в виду не что иное, как «идеализирующую фикцию»: «Впрочем, в таких описаниях мы уже оперируем немного с идеализирующими фикциями. Это фикция, что тон длится абсолютно неизменно»⁸¹. Разумеется, никакая дисциплина не обходится без идеализации. Однако всегда существует опасность онтологизации. Например, когда Гуссерль говорит: все, что мы воспринимали когда-то, бесконечно можно воспроизводить, причем без искажений, он говорит не об опыте, а об определенной модели опыта, которой действительный опыт должен в идеале соответствовать. Точно так же каждый раз, когда Гуссерль говорит о функции воспоминания в конституировании объективного времени, на самом деле он имеет в виду идеализированное воспоминание, которому в точности соответствует идеальная объективная временность. Чтобы быть более точными, скажем, что воспоминание предполагает определенную модель времени — самотождественную, прозрачную, доступную и т. д. Вспоминая, я могу вспомнить буквально все («я могу» — решающая синтагма во всех феноменологических описаниях воспоминания и его роли в конституировании временных объектов и объективного времени вообще). А что если это не так? А что если никакое воспоминание невозможно без забвения, или фантазии, или воображения? Может быть, забвение — это единственный способ помнить?

Далее, как мы выяснили, именно благодаря идеализирующей функции воспоминания конституируются временные объекты и объективное время. С учетом этого мы вынуждены внести следующее уточнение: феноменологическая трактовка времени — это по сути трактовка тождества (установления и сохранения) объекта во времени и благодаря времени. Из чего вытекает, что феноменология, невзирая на все свои заверения, ничего не говорит о самом времени. Она прежде всего интересуется тем, каким образом объект сохраняет самотождественность в потоке времени и каким образом само время остается самотождественным в длительности объектов. Эти два вопроса прекрасно совмещаются. С одной стороны, самотождественность объектов во времени, а с другой стороны — самотождественность времени. Или объект сохраняет самотождественность в изменяющемся времени, или время как са-

⁸¹ Там же. С. 91.

мотождественность обеспечивает изменение объекта? Логика очевидна: все, что изменяется во времени, становится его идеальной границей, и наоборот — изменяется только то, что поддается идентификации временем. Надо, по-видимому, сказать, что существует определенная феномено-логика времени. Что означает также, что определенная логика времени является феноменальной. Не значит ли это, что феноменология (времени) отрицает то самое основание (время), на котором базируется сама ее возможность? И наконец, возможна ли вообще феноменология времени?

Следует, однако, вернуться к вопросу о конституировании объективного времени вообще. На самом деле Гуссерль говорит не об объективном времени, а об абсолютном потоке сознания, в котором собственно и обнаруживается время как основание любого конституирования. Идея абсолютного потока сознания представляется через противопоставление двух принципиально различных уровней — «конститутивного потока» и «конституируемых единств». Время-сознание и «объективное время» — суть конституируемые конститутивным потоком единства. В параграфе 34 этот конститутивный уровень он называет «абсолютным темпорально-конститутивным потоком сознания». Описание этого уровня балансирует на границе смысла и абсурда. Темпорально-конститутивные 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»⁸². И тем не менее, коль скоро это темпорально-конститутивный поток, мы должны говорить об изменении. Но как? В противоположность конституируемым единствам в темпорально-конститутивном 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»⁸³. 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.

⁸² Гуссерль Э. Т. 1. С. 78.

⁸³ Там же.

Итак, у нас не хватает слов для описания темпорально-конститутивного потока. Будем внимательны к риторике Гуссерля. Темпорально-конститутивные феномены «не есть индивидуальные объекты, или индивидуальные процессы, и осмысленно предикаты таковых не могут им быть приписаны. Следовательно, в равной степени не имеет смысла говорить о них (говорить в таком же значении, а возможно ли другое значение?), что они существуют в Теперь и были прежде, что они следовали темпорально друг за другом или существуют одновременно друг с другом и т. д.». Далее более уверенно: «Но, пожалуй, можно и нужно сказать: определенная непрерывность явления, а именно такая, которая есть фаза темпорально-конститутивного потока, принадлежит к некоторому Теперь, а именно, к тому, которое она конституирует, и принадлежит к некоторому Прежде, а именно, как фаза, которая является (ist) конститутивной (мы не можем сказать: была) для определенного Прежде». И снова сомнение, вопрос: «Однако, не есть ли поток последовательность, не имеет ли он все же Теперь, актуальную фазу и непрерывность прошлых [фаз], осознанных теперь в ретенциях?». И наконец, примечательный вывод в заключении этого напряженного параграфа: «Мы не можем сказать ничего другого, как: Этот поток есть нечто, что мы называем так по Конституруемому, но он не есть нечто темпорально «Объективное». (...) Для всего этого не хватает названий»⁸⁴.

Вполне можно было бы остановиться на этом выводе. Но хотя Гуссерль и признает, что темпорально-конститутивный поток остается странным образом непостижимым и невозможным, скажем мы, 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. Ограничимся мы двумя вопросами: первый касается отношения абсолютного потока и имманентного времени, второй — единства абсолютного потока.

В параграфе 11 Гуссерль уже рассматривал конституирование имманентных объектов и их происхождение из все новых первичных ощущений и модификаций. Как соотносятся эти объекты, процессы и события с абсолютным потоком? Как, например, понятие одновременности соотносится с абсолютным потоком? В импрессиональном сознании мы находим множество потоков. В то же время мы находим связующую об-

⁸⁴ Там же. С. 79.

щую форму Теперь, равенство вообще в модусе потока. «Некоторые, даже многие первичные ощущения существуют «сразу» («auf einmal»), и если каждое течет, то течет «вся-сразу» («zugleich») множественность, и совершенно в одинаковом модусе, совершенно с одинаковыми грациями, совершенно в одинаковом темпе...»⁸⁵. Имманентное время конституируется как одно единое для всех имманентных объектов и процессов. Коррелятивно этому, сознание времени имманентного есть всеединство. Всеохватывающим является «Вместе», «Все-сразу» актуальных первичных ощущений, всеохватывающим — «До-Все-сразу» для всех предшествовавших первичных впечатлений. Гуссерль говорит здесь не об одновременности, а о Zusammen, Zugleich — Все-вместе, Все-сразу. «Терминологически мы можем различать между потокообразным (fluxional) До-Все-сразу (Vor-Zugleich) и импрессиональным Все-сразу потокообразного. Мы не можем одно или другое Все-сразу назвать некоторым Одновременным»⁸⁶. Соответственно двум уровням конституирования Гуссерль выделяет два различных уровня предикации. Собственно временные предикаты ограничены уровнем конституируемых единств. И все же мы должны говорить об абсолютном потоке и о свойственном ему единстве?

Как уже было сказано, уровень конституируемых единств необходимо предполагает возможность трансценденции в форме темпорально-конститутивного потока, внешнего по отношению к нему. Темпорально-конститутивный поток не является временным и исключает временное предикирование. Если попытаться описывать этот метауровень на языке конституируемых единств, мы должны были бы допустить, что за этим метауровнем лежит другой метауровень, конститутивный по отношению к первому метауровню, и так до бесконечности. Иначе говоря, возникает вопрос, как объяснить метауровень темпорально-конститутивного потока, из которого конституируется конституируемое единство. Ведь его объяснение и описание потребовало бы другого метауровня, который, в свою очередь, требует другого... (и так до бесконечности). То, что позволяет конституируемым единствам быть завершенными и самождественными, в то же время создает их неполноту и незавершенность.

Для того чтобы выйти из этой «неразрешимости», Гуссерль прибегает к формально традиционному жесту: абсолютный

⁸⁵ Гуссерль Э. Т. 1. С. 81.

⁸⁶ Там же. С. 83.

поток — самоконститутивен. Темпорально-конститутивный поток конституирует свое собственное единство. Конституирующее и Конституируемое совпадают, и все же они не могут, естественно, совпадать в каждом аспекте.

Но каким образом этот абсолютный поток приходит к данности? По аналогии с «двойной интенциональностью» воспоминания, Гуссерль говорит о «двойной интенциональности» ретенции. «Двойственность в интенциональности ретенции дает нам указание для разрешения трудности: каким образом мы получаем знание о единстве предельного конституирующего сознания. Здесь несомненно заключена трудность: если истек замкнутый (принадлежащий к длящемуся процессу или объекту) поток, то я могу все же обратить на него взгляд; он образует в памяти, как кажется, некоторое единство. Таким же образом и поток сознания конституируется, очевидно, в сознании как единство. В нем конституируется, например, единство тональной длительности, он сам, однако, снова конституируется как единство сознания—тональной—длительности. И не должны ли мы затем так же сказать, что это единство конституируется совершенно аналогичным образом и есть точно так же сконструированной временной ряд; следовательно, нужно было бы опять говорить о временном Теперь, Прежде и После? В соответствии с предшествующими рассматриваниями, мы можем дать следующий ответ: это есть один, единственный поток сознания, в котором конституируется имманентное временное единство тона и в то же время — единство самого потока сознания. Вызывает недоумение и даже сначала кажется бессмысленным, что поток сознания конституирует свое собственное единство. Но все же это так»⁸⁷. В одном, единственном потоке сознания переплетаются друг с другом интенциональность, благодаря которой конституируется имманентное, объективное время, и интенциональность, благодаря которой конституируется квази-временное расположение фаз потока, имеющего актуальную «Теперь»-точку и серии до-актуальных и после-актуальных (еще не актуальных) фаз. Это пред-феноменальная, пред-имманентная временность конституируется интенционально как форма темпорально конституирующего сознания и в самом этом сознании.

Формы сознания (импрессиональная, ретенциальная, ретенции ретенций и т. д.) сами по себе и безотносительно к ин-

⁸⁷ Там же. С. 84—85.

тендируемым объектам обладают своего рода трансверсальной интенциональностью, благодаря которой они конституируются как единый поток, как абсолютный поток. В приложении VIII «Двойная интенциональность потока сознания» Гуссерль пишет об этом единстве как о единстве потока переживаний, конституируемом изначально посредством самого факта потока. Это единство дается во внутреннем сознании обращенным к нему вниманием. Он пишет: «То, что эта идентификация возможна, что здесь конституируется объект, заключено в структуре переживаний: именно то, что каждая фаза потока превращается в ретенцию «о...», последняя — снова и т. д.». И далее он добавляет: «Течение состоит в переходе каждой фазы первичного поля (т. е. линейного континуума) в ретенциальную модификацию этой же фазы, однако только что прошедшей. И так продолжается далее»⁸⁸.

Гуссерль еще не раз возвращается к этой сущностной невозможности времени. В параграфе 36 Гуссерль уже признавался: «...для всего этого не хватает названий». В параграфе 38 он пишет: «По отношению к предельному конституирующему сознанию нельзя говорить о времени». В Приложении VI он говорит о том, что «субъективное время конституируется в абсолютном вневременном сознании». В параграфе 39 он говорит об «одномерном квази-временном порядке», «пред-феноменальной, пред-имманентной временности». Традиционные временные предикаты используются ценой смещения разных уровней описания (и это при том, что феноменология всегда стремилась к «строгости», к «чистоте» описания), вплоть до того, что в одном выражении *темпорально-конститутивный поток* сталкиваются строгий феноменологический термин и традиционная метафора времени.

Теперь, возможно, понятно, какую коварную роль играет в феноменологическом описании времени музыка. Если согласиться с тем, что «сознание музыки и есть сама музыка»⁸⁹, становится понятным, почему музыка оказывается привилегированным «объектом» феноменологии внутреннего сознания времени. Возможно, по той же причине, почему музыка представляет собой опасность по отношению к феноменологии (и в целом по отношению к философии). Опасность, которая заключена в самой возможности выражения. Скрытое противо-

⁸⁸ Гуссерль Э. Т. 1. С. 135.

⁸⁹ Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 155.

речие между психологизмом и лингвистической философией, изначально присущее феноменологии, самым решительным образом подрывает все ее притязания на подлинную философию времени.

Феноменологический анализ в том виде, в каком он определяется в первом томе «Логических исследований», заключается в выделении сущностной структуры объекта, или его идеальности (эйдоса). Именно благодаря той роли, которую играет в феноменологии понятие «сущности», или идеальности, она отличается от любой другой эмпирической науки, которая, как правило, смешивает сущностное и случайное. Следует коснуться своеобразия, даже преимущества, абсолютного преимуществ сущности, или идеальности, что требует дополнительных определений. Прежде всего, легко предположить, что идеальность, которую Гуссерль выявляет в жизни сознания, суть идеальность языка. Разве не в языке и не через язык фиксируются идеальные значения? Коренным образом отличие феноменологии как от психологизма, так и от философии языка заключается в том, что она объясняет не только идеальность как таковую, но и языковую идеальность в том числе. Например, в «Идеях» в параграфе «Адекватное выражение ясных данностей. Однозначные термины» Гуссерль обсуждает трудности, неизбежно сопровождающие развитие научного метода и сопряженные прежде всего с использованием общего языка — многозначных и неопределенных слов в их переменчивом смысле. При этом Гуссерль ясно дает понять, что одни и те же слова и положения получают однозначную соотнесенность с определенными интуитивно постижимыми сущностями, которые «исполняют их смысл». И даже когда он описывает многозначные и неопределенные слова, та же самая зависимость языка от интуиции сохраняется. Только оказываясь выражением актуального, интуитивно данного, слова приобретают определенный и ясный смысл, и только опираясь на такой их смысл, их можно научно фиксировать. Рефлексивно выявляемые «сущности» предшествуют языку и делают его возможным. Идеальность — это не только допсихологический, но и долингвистический феномен.

Проблема заключается в том, каким образом сохранить преимущества интуитивного схватывания на уровне лингвистически артикулируемого выражения, поскольку наличие каких-либо сомнений относительно соответствия между тем, что мы интуитивно схватили, и условиями его представления или

публичного выражения, ставит под вопрос притязание на общезначимость феноменологических построений. По своей структуре эта проблема представления раскладывается на два положения о языке: либо язык (на уровне первичных элементов вроде морфем и слов или даже на уровне более сложных образований вроде целого предложения) способен неискаженно передать интуитивное содержание феноменологически очищенного сознания; либо, если язык не выполняет такую роль, сохраняется возможность очищения его в соответствии с принятыми правилами, определениями и т. д. И тем не менее, даже если допустить, что такое соответствие имеет место или такое соответствие достигается, остается вопрос, каким образом мы намерены преодолеть материальные — прагматические, контекстуальные — условия употребления языка.

Феноменологический анализ абсолютного потока убеждает нас в том, что понятие времени, доведенное до уровня допредикативной интуитивной очевидности, странным образом лишается временных качеств. По крайней мере, ни о какой однозначной соотносительности между сущностью времени и условиями ее выражения не может быть речи: для всего этого у нас не хватает слов. Это убеждение тем более симптоматично, что то же самое движение мы наблюдаем у Хайдеггера, когда он переходит от экзистенциального времени к «временному пространству».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

МОЛЧАНИЕ ХАЙДЕГГЕРА: ОТ «БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ» К «ВРЕМЕНИ И БЫТИЮ»

Известно, что тема времени (временности) является центральной в философии М. Хайдеггера. Выбор Хайдеггера в качестве переломного момента в обсуждении времени особенно уместен в свете стремления к преодолению метафизического проекта в перспективе вопроса о смысле бытия, преодоления, поскольку именно тема времени играет в этом преодолении особую свою роль, более того, служит своеобразной отмычкой, закрывающей и открывающей метафизику.

Метафизика мыслит сущее как сущее. В рамках этого мышления метафизика остается при сущем и не обращается к бытию как бытию, поскольку сущее как сущее является в свете бытия. Бытие есть основа для метафизики; в нем она забывает себя в пользу сущего. Но так или иначе метафизика постоянно высказывает бытие. Однако высказывание бытия подлежит бесконечному тождеству или асимптотическому единству логоса метафизики. Отныне бытие, высказывающееся множественным образом, определяется и оценивается на основе этого единого логоса. Поэтому истина бытия всегда остается скрытой для метафизики. Таким образом, преодоление метафизики в этом широком смысле предполагает развертывание вопроса об истине бытия.

Теперь, если именно временность может дать горизонт вопроса о бытии, следовательно, метафизика может быть преодолена через повторение и вопрошание ее отношения ко времени. Первым условием этого повторения и вопрошания должна стать экзистенциальная аналитика *Dasein*. Эта аналитика является определенной онтологической интерпретацией *Dasein* в интересах приуготовления вопроса о бытии, поскольку *Dasein* и есть то сущее, которому свойственно задаваться вопросом о своем бытии, о способе своего существования. И поскольку временность конституирует бытие *Dasein*, которое понимает бытие, что собственно и составляет «онтологический смысл заботы» как структуру *Dasein*, постольку только временность может дать горизонт вопроса о бытии. Вся задача заключается в том, мо-

жет ли временность Dasein служить горизонтом вопроса о бытии вообще? Таким образом сформулированная задача, конечно, носит предварительный характер. Еще раз повторим: экзистенциальная аналитика Dasein есть лишь высвобождение горизонта для интерпретации смысла бытия вообще.

Отныне в рамках реализации онтологического проекта проблема времени должна приобрести по меньшей мере два направления истолкования и разработки: с одной стороны, в направлении времени как априорного трансцендентального горизонта для интерпретации смысла бытия вообще, а с другой — через повторение истории философии в направлении деконструкции времени в его отношении к «теперь». «Бытие и время» призвано решить эту двуединую задачу. Если второе направление получает хоть какое-то развитие⁹⁰, то первое одновременно полагается и на время откладывается (третий раздел «Бытия и времени», посвященный разъяснению времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии). Тем более удивительно обнаружить, что вплоть до 1962 г., когда было написано «Время и бытие», это направление остается никак не востребованным. Можно было бы предположить, что обсуждение времени как трансцендентального горизонта вводит в заблуждение и что после признания неадекватности языка метафизики последовательным было бы преобразовать весь трансцендентально-онтологический язык, что равноценно осуждению себя на молчание, поскольку другого языка собственно нет, как неоднократно признавал сам Хайдеггер. В определенном смысле именно это мы и наблюдаем. В любом случае это молчание — и условие возможности, и определенная невозможность продолжения реализации онтологического проекта. Условие возможности, поскольку вопрос о времени (временности) все же полагается, но полагается как неположенный, поскольку сам вопрос об отношении Dasein и бытия, онтического и онтологического всегда останется неразрешимым в силу непроясненности горизонта бытийного вопроса. Определенная невозможность, поскольку вплоть до 1962 г. вопрос о времени откладывается, более того, в статье «Время и бытие» (1962 г.) Хайдеггер говорит уже не о времени как таковом, а о времени-пространстве или о временном пространстве.

⁹⁰ В текстах этого периода, в частности, в работах «Кант и проблема метафизики», «Основные проблемы феноменологии», «Метафизические основания логики», концептуальные предпосылки «Бытия и времени» во всей их многозначности все еще действуют, тем более, когда они касаются проблемы времени.

Между тем, и это значительно усложняет картину, Хайдеггер в некоторых из наиболее трудных своих текстов, посвященных теме времени, относящихся в особенности к позднему периоду его творчества, позволяет вплотную подойти к повороту от бытия к времени. Мы остановимся более подробно на текстах, объединенных аналитикой *Dasein*, прежде всего, на «Бытии и времени», и текстах, посвященных теме *Ereignis*. Сравнение между этими корпусами текстов, как нам кажется, показывает ту многозначность, о которой говорилось выше, или двойственность, которая легко распределяется хронологически, если, по крайней мере, исходить из общепринятой периодизации творчества Хайдеггера, из так называемого *Keinje*. Какие бы дополнительные оттенки ни приобретало такое сравнение в зависимости от контекста обсуждения, тема времени — по крайней мере, в рамках онтологического проекта — неразрешимая тема.

Таковы в целом неявные допущения, обусловившие наш интерес к Хайдеггеру и к его рассмотрению проблемы времени. Мы не намерены скрупулезно анализировать хайдеггеровское понимание времени. Нам важно определить развертывание этого понимания (поэтому мы ограничиваемся только некоторыми работами, наиболее уместными с нашей точки зрения в рамках этого развертывания) и, самое главное, указать направление (так или иначе открытое Хайдеггером), продвижение по которому, как мы надеемся, может обеспечить нас необходимыми ресурсами, в частности, методологическими импликациями.

* * *

В рамках фундаментальной онтологии временность рассматривается как смысл бытия, а поскольку речь идет о бытии, понимающе относящемся к самому себе, то временность — это горизонт всякого понимания и истолкования бытия. Здесь слово *горизонт* переописывает временной поток как нечто приостановленное, статичное, которое в экзистенциальной аналитике представляет собой прежде всего пространственную точку зрения на время и бытие. Формулировка «время — горизонт понимания бытия» указывает прежде всего на то, где и как может пониматься бытие по существу, а именно: исходя из времени как своеобразного пространственного измерения, горизонтом которого определяются все познавательные процессы. К выводу о пространственном толковании времени в фун-

даментальной онтологии можно прийти, если соответственно оценить преобладающее значение некоторых понятий, которыми эта онтология определяет временную структуру экзистенции, если учесть все пространственные критерии, которые это значение предполагает.

Хайдеггер озабочен вопросом о времени как априори бытия, как о том, что предшествует бытию — вопросом о времени, которое приходит прежде любого мышления о бытии, присутствии. Прежде чем мы начнем верифицировать какую-то онтологическую категорию, не имеется ли априори смысл времени, из которого онтология может быть помыслена? То, что, как казалось Хайдеггеру, дискредитирует его онтологический проект, было осознание того, что в границах этой перспективы любая мысль о времени так или иначе воспроизводит прозрение Августина, а именно: время суть источник нашего понимания бытия, и как таковое оно — вечное основание, вернее даже, сама вечность, на которой основывается онтология. Последующие ревизии феноменологии, онтологии, трансценденции и языка призваны были подорвать описания времени как вечного и априорного основания, фундирующего онтологические категории. В этом отношении принципиально важным является доклад «О существе основания», поскольку он демонстрирует, что Хайдеггеру удастся подорвать онто-теологические и метафизические импликации времени посредством мысли об онтологическом различии между бытием и сущим. Хайдеггеровский анализ онтологического различия лишает приоритета традиционное понятие времени. Вместо времени как априори бытия Хайдеггер обсуждает время в смысле *всегда уже*, которое представляет собой априорность не как данность, но как основание без основания, априорность без приорности. Именно благодаря онтологическому различию Хайдеггер отказывается от первичности времени.

Отсылая к заявлению Аристотеля о том, что о бытии говорится многими способами, Хайдеггер утверждает, что, прежде чем будет установлено общее основание многозначности бытия, необходимо ответить на первоначальный вопрос: «откуда бытие как таковое получает свое определение». А бытие как различие разворачивается в вопрос о смысле бытия в контексте его временного характера. Поэтому Хайдеггер отвечает: бытие определяемо областью времени. Прозрение, что бытие связано со временем, уже содержится в учениях древних, ко-

торые познавали бытие как постоянство в присутствии⁹¹. Время всегда выступало как критерий различения разных «регионов» (М. Хайдеггер) бытия: временное, вневременное и надвременное. Вопрос же, почему бытие должно быть понимаемо в контексте времени, никогда не становился непосредственной темой философского исследования.

В противоположность этому забвению Хайдеггер ставит перед собой вопрос, «каким образом центральная проблематика всякой онтологии... коренится в явлении времени». Для обоснования метафизики в целом ее истории, необходимо было разъяснить скрытое отношение бытия и времени. Это разъяснение следует двум требованиям. Явное выражение этих требований мы можем найти в следующем тексте: «Внешнее свидетельство (скрытого отношения бытия и времени — Т. К.)... дает определение смысла бытия как *παρουσία*, соотв. *οὐσία*, что онтологически-темпорально означает «пребываемость». Сущее в его бытии схвачено как «пребывание», т. е. оно понято в виду одного определенного модуса времени, «настоящего»⁹². Из этого текста видно, что два термина используются в противоположных смыслах: «пребываемость» (*Anwesenheit*) — это онтологический термин, а «настоящее» — временной термин. Первое требование заключается в том, чтобы временное определяло онтологическое, а второе — в том, чтобы определенный модус времени, а именно настоящее время, являлся определяющим. Весь вопрос заключается в том, принимает ли Хайдеггер определение бытия временем как «пребывание» в смысле настоящего времени (и просто дает другое толкование «пребывания»), или же он указывает на более фундаментальную связь между бытием и временем?

Наиболее очевидным соединением обоих терминов в пору написания «Бытия и времени» было *Dasein* — общее основание (бытия и времени) и стержневое понятие первой части первоначального проекта Хайдеггера, тогда как вторая часть его должна была разрушить традиционное учение о времени.

⁹¹ В другом месте Хайдеггер пишет: «Сущность времени, как она решающим образом была определена Аристотелем, не дает ответа на этот вопрос. Напротив: может быть показано, что именно этот анализ времени исходит из определенного разумения бытия, которое — само для себя сокрытое в своем свершении — понимает бытие как постоянное присутствие (*Gegenwart*), и, соответственно, определяет “бытие” времени исходя из “теперь”, т.е. из той характеристики времени, которая всегда и постоянно присутствует (*Anwesend*) в нем, т.е. является подлинной в античном смысле» // Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 140.

⁹² *Haydegger M.* Бытие и время. М., 1997. С. 25.

Процесс прояснения и обоснования Ereignis продолжает размышления Хайдеггера об общем основании бытия и времени. Вводя Ereignis в качестве ключевого слова в «деле мышления», Хайдеггер утверждает, что оно как *singulare tantum* так же непереводаемо, как греческое «Логос» и китайское «Дао». В «Письме о гуманизме» Хайдеггер объясняет, что язык метафизики, ориентированный на логико-грамматическое понимание языка с его субъектно-предикатными отношениями, не позволил ему выразить поворот от «Бытия и времени» к «Времени и бытию». Здесь же Хайдеггер отмечает, что лекция «О сущности истины» уже содержит определенную меру проникновения в язык, способный выразить этот поворот. Согласно Хайдеггеру, стержневое понятие этого поворота — das Ereignis — тематически разрабатывалось в эссе о Гельдерлине и в «Истоке художественного произведения», хотя и не получило должной трактовки вплоть до написания таких работ, как «Тожество и различие» (1957) и «На пути к языку» (1959).

Систематическое изложение первого раздела «Бытия и времени», которому надо было бы посвятить отдельную работу, не входит в наши цели. И тем не менее нам бы хотелось здесь выделить ряд моментов и установить существо этих моментов, которые структурно конституируют экзистенциально-онтологическое пространство первого раздела и сообщают ему оригинальность в рамках всего фундаментально-онтологического проекта.

1. Экзистенциальная аналитика Dasein

Оригинальность данной аналитики проявляется прежде всего в конституировании не-субъективируемого, не-феноменологизируемого способа бытия сингулярного существования, что резко противопоставляет ее антропологическим и другим классическим описаниям. ««Сущность» этого сущего лежит в его бытѣ. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о нем можно говорить, должно пониматься из его бытия (*existentia*)... «Сущность» присутствия лежит в его экзистенции. Выделяемые в этом сущем черты поэтому суть не наличные «свойства» некоего так-то и так-то выглядящего наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это»⁹³. Что же означает, что у Dasein нет свойств? Как мы узнаем об этом? Мы узнаем об этом благодаря тому, что Dasein в самом себе признает нечто за истину, а именно: оно признает за истину, что бытѣ значит экзистировать, сам

⁹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 42.

процесс экзистирования, что только экзистирующее обладает «истиной бытия».

Сущность здесь понимается как каждый раз возможная для присутствия «возможность». В привычном понимании *Dasein* не имеет никаких «свойств», «качеств», «характеристик». Поэтому Хайдеггер достаточно четко проводит различие между антропологическим пониманием человека и *Dasein*. В чем заключается это различие?

Все, что имеет сущее, — это не что иное как экзистенция. Экзистировать (этот термин не следует переводить как существование) означает саму возможность бытия (и в частности или в первую очередь, бытия в качестве самости). Это «глубинное» движение полагает саму возможность *Dasein*.

Но бытие — не свойство: оно не присваиваемо. «Свойство» бытия обнаруживается в его наступлении на сущее. Бытие — не нечто, что можно было бы присвоить или не присвоить. Бытие предположено сущему. Но эта предположенность и есть экзистенция. Именно благодаря экзистированию сущее обнаруживается в наиболее своем бытии. Если сущее и присваивает нечто, то это присвоение есть не что иное как становление бытия. Или, более строго, сущее — это не становление бытия; бытие не свойство. Бытие сущего значит становление сущего благодаря вписыванию в становление возможности бытия (собственности) и благодаря вписыванию в бытие возможности становления. Вот что значит «возможность».

Отношение к «возможному» суть не что иное как отношение сущего к себе самому. Такое отношение конституирует не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и, в целом, не-антропологический) способ бытия сингулярного субъекта. Это отношение бытия к самому себе, где само бытие есть только возможность или даже возможная для *Dasein* возможность. Но отношение к бытию как к возможности — это отношение безразличия. Безразличие, следовательно, — наиболее своя возможность бытия сущего. Вернее, наиболее своя возможность бытия решается между различием и безразличием, на границе различия и безразличия. Или же: на границе собственности и несобственности. Но сама эта граница, или это «между», — неразрешимый объект. То есть идеальная разрешимость, полагаемая негативным смыслом неразрешимости, так и остается возможным референтом, никогда не-достижимым. По крайней мере, Хайдеггер никогда не решится на такую разрешимость.

2. Отсюда второй существенный момент, касающийся Dasein, а именно его открытость, разомкнутость.

«Присутствие есть своя разомкнутость»⁹⁴. Эта разомкнутость — не разомкнутость чего-то (как субстанции) или кого-то (как субъекта), прежде замкнутых в себе. Разомкнутость — не свойство, не качество или характеристика. Наоборот, Dasein бытийствует в разомкнутости. Вместе с тем Да в Dasein говорит, что оно не только разомкнуто по отношению к собственному бытию, но и имеет в качестве феноменального горизонта мир как таковой. Dasein всегда экзистует в неразрывной связи с другими сущими — как с теми, которые сами являются Dasein, так и с теми, которые не являются Dasein.

Экзистенциальная аналитика Dasein находит феноменальное подтверждение в том факте, что Dasein везде и всегда находит себя брошенным в мир, таково его бытийное устройство. Отсюда — Dasein в качестве экзистенции есть то, что Хайдеггер называет бытием-в-мире. Dasein всегда уже находится при внутримировом сущем и в бытии-с-другими, т. е. в рамках определенной структуры связей между всеми сущими, целостности, которая предопределяет деятельность сущего. Таким образом, разомкнутость выражает еще и тот смысл, что для Dasein всегда уже открыт мир, сущее внутри мира, включая и другие Dasein, что ему открыта и его собственная самость. Dasein «освещено» — само по себе — как бытие-в-мире таким образом, что само есть просвет.

Разомкнутость не означает, что Dasein априорно известно уже все в мире и все о самом себе. Хайдеггер неоднократно подчеркивает, что речь идет лишь о предпонимании, о горизонте, в силу чего мир всегда уже как-то знаком, близок и Dasein может в нем ориентироваться и по-своему «встречать» сущие.

3. Деантропологизация Dasein, его открытость, разомкнутость неизбежно выводят экзистенциальную аналитику на проблему собственного (экзистенциальной конституции) и несобственного (повседневного).

В отношении этого третьего момента трудность заключается в том, что Хайдеггер оставил открытым вопрос об основании собственности Dasein, о критерии различения собственности и несобственности. Что совершенно не вызывает сомнений, так это основание хайдеггерской двусмысленности: собственность дается как несобственность. В обычном восприятии собственное (нормальное, естественное, привычное) предполагает имен-

⁹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 133.

но повседневное, обыденное, предполагает вовлеченность в мирские дела. Мы всегда застаем себя заброшенными в повседневность. Что же касается философского дискурса, мы обнаруживаем там определенные предположения о том, что есть собственное и что оно может означать: использование этого понятия предполагает наличие соответствующего критерия, который можно было бы назвать феноменологическим, поскольку в качестве такового как правило выступает субъективность.

«Ман» — это не некая отрицательная сила, а позитивный вид действительности *Dasein*. Оно гарантирует устойчивость и покой. «Ман» не имеет особой причины и не является специальным учреждением каких-либо лиц, — наоборот, «Ман» само по себе есть нечто естественное, естественная повседневность *Dasein*. Анализ повседневного бытия получает необходимое подтверждение через интерпретацию его конкретных модусов — толки, любопытство, двусмысленность. Наряду с пониманием, расположением и речью, так же и толки, любопытство и двусмысленность являются сущностно экзистенциальными способами быть.

Соответственно расположению, пониманию, толкованию как равноисходным конститутивным способам бытия *Dasein*, обусловленным речью, анализируются модусы повседневного бытия *Dasein* (толки, любопытство, двусмысленность). Здесь Хайдеггер неоднозначен. С одной стороны, анализ повседневного бытия (в его обычном, распространенном понимании) может означать необходимость для *Dasein* преодолевать негативность несобственности, необходимость возвращения из повседневности, срединности в подлинное, аутентичное, собственное бытие. Но, с другой стороны, этот же анализ в строгом соответствии с экзистенциальным тезисом о том, что «присутствие есть своя разомкнутость», может означать, что повседневное бытие — это тоже конститутивный способ бытия *Dasein*.

Толки, любопытство и двусмысленность характеризуют разомкнутость бытия-в-мире, составляют бытие *Dasein*. «Толки размыкают присутствию понимающее бытие к его миру, к другим и к нему самому, однако так, что это бытие к... имеет модус беспочвенного зависания. Любопытство размыкает все и вся, но так, что бытие-в оказывается везде и нигде. Двусмысленность не утаивает от понятливости присутствия ничего, но только с тем чтобы вогнать бытие-в-мире в выкорчеванное везде-и-нигде»⁹⁵. Толки, любопытство, двусмысленность суть спо-

⁹⁵ Там же. С. 177.

собы бытия лишено корней Dasein. Отсутствие почвы (как бытия) превращается в полную беспочвенность. Однако беспочвенность не преграждает доступ Dasein в открытость и даже способствует этому, поскольку эта безосновность, беспочвенность — экзистенциальная, т. е. структурно принадлежит к бытию-в-мире.

Конечно, Dasein отсечено от подлинных бытийных связей с миром, от своей основы. Но именно таким образом подтверждается внутри- и при-мирность Dasein. «Оно держится в некоем парении и этим способом все же всегда есть при «мире», с другими и к самому себе. Только сущее, чья разомкнутость конституирована расположено-понимающей речью, т. е. есть в этом онтологическом устройстве свое в о т, свое «в-мире», имеет бытийную возможность такой выкорчеванности, которая настолько не составляет какого-то небытия присутствия, что наоборот есть его обыденнейшая и упрямейшая «реальность»⁹⁶. «Жуть зависания», «вихрение», «парение» — экзистенциальные способы бытия. «Зависание», «парение», «вихрение» всегда уже держатся основы бытия-в-мире. Хотя модусы повседневного бытия и размыкают эту основу в «зависание», «парение», это размыкание вовсе не значит лишение основы, почвы, поскольку «зависание», «парение» и есть основа. Никакой собственности без несобственности. Несобственное только и конституирует собственное.

Следуя такому прочтению Хайдеггера, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: возможно ли различие основы и «зависания»? И можно ли на основе этого различия решить вопрос об основании собственности, подлинности, изначального бытия? Этот вопрос нацелен на границу собственности и несобственности, основы и безосновности, «зависания».

Падение надо понимать не онтически — как от-падение, но онтологически — как сущностное определение бытия в о т. Онтологически понятое падение есть даже естественное состояние бытия в о т, но эта естественность понятна только через свою производность от бытия. Падение как способ бытия повседневности коренится в расположенности, поскольку она всегда уже поднимает бытие-в-мире, но при этом присутствии падает обратно на мир, так как оно уже всегда в него заброшено. Средняя повседневность (падение и брошенность) закрывает возможность доступа к различию между собственным и несобственным, поскольку понимает все и вся, находит-

⁹⁶ Там же. С. 170.

ся везде и нигде, всегда и уже зависает в мире. Данное различие может быть также артикулировано как различие онтико-онтологическое, различие между бытием и сущим. Средняя повседневность, понимая, не понимает свое собственное различие (от). Можно ли сказать, что собственное (в отличие от не-собственного) конституирует более подлинный регистр бытия *Dasein*?⁹⁷ «Присутствие может падать только потому что дело для него идет о понимающе-расположенном бытии-в-мире. И наоборот, *собственно* экзистенция есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально она есть лишь модифицированное овладение последней»⁹⁸. Нет экзистенциального, которое в то же время не было бы экзистентным. Поэтому растворение в повседневности вовсе не означает падение в инфермальную форму существования. Собственно экзистенция отличается от экзистентной экзистенции только таким образом, что первая есть модифицированное овладение падающей обыденностью.

4. Чтобы уйти от этой двусмысленности собственного и несобственного существования *Dasein*, нужно отметить определяющую роль, которую в этом отношении играет решимость. Модифицированное овладение падающей повседневностью характеризуется Хайдеггером как решимость. «Решимость есть отличительный модус разомкнутости присутствия»⁹⁹. Разомкнутость как сущностный конститутив бытия-в-мире размыкает *Dasein* как в несобственность, в потерянность в людях, так и в самость, которая в качестве «я есть» и есть это сущее. Именно решимость модифицирует фундированные в падении и брошенности открытость и разомкнутость *Dasein*. Это вовсе не означает восстановление подлинного, собственного. Решимость — не свойство. Она не означает

⁹⁷ Именно в этом предположении Ж. Деррида упрекает М. Хайдеггера: «Но оппозиция исходного и производного — не является ли она собственно метафизической? Отыскание архии вообще, какими бы ни были предосторожности, окружающие этот концепт, — не есть ли оно существенная операция метафизики? Даже допустив, что всякое другое происхождение, несмотря на сильную его вероятность, здесь можно исключить, нет ли по крайней мере какого-то платонизма в этом *Verfallen*? И зачем квалифицировать временность как подлинную — или собственную (*eigentlich*) — и неподлинную — или несобственную, — при воздержании от всякой этической озабоченности?» (Цит. по: *Деррида Ж. Позиции*. Киев, 1996. С. 97.)

⁹⁸ *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 179.

⁹⁹ Там же. С. 297.

способность решиться на что-то, тем более на активное воздействие «свободнопарящего Я» на объективный мир. Решимость — отличительный модус разомкнутости. В решении, в противоположность обычному пониманию, никакое решение не принимается.

«Решимость по своему онтологическому существу есть всегда таковая конкретного фактического присутствия»¹⁰⁰. В чем фактичность Dasein? Фраза, которая непосредственно следует затем, возвращает нас к центральному тезису экзистенциальной аналитики: «существо этого присутствия есть его экзистенция». Следовательно, фактичность Dasein суть фактичность экзистенции. Иными словами, фактичность Dasein достигается в решении. Чуть ранее Хайдеггер говорит: «Решимость как *собственное бытие-собой* не отрешает присутствие от его мира, не изолирует его до свободнопарящего Я. Да и как бы она это смогла — когда как собственная разомкнутость она ведь есть не что иное как *собственно бытие-в-мире*. Решимостью самость вводится прямо во всегдашнее озаботившееся бытие при подручном и вталкивается в заботливое событие с другими»¹⁰¹.

С учетом вышеуказанных особенностей проблема заключается в том, чтобы определить, чем становится экзистенциальная аналитика, когда мы переходим ко второму разделу «Бытия и времени» — к проблеме временности.

Для Хайдеггера появление инстанции времени сущностно связано с вопросом об исходной целостности структурного целого Dasein. Первое предложение параграфа 39 начинается так: «Бытие-в-мире есть исходно и постоянно *целая* структура». Появление инстанции времени знаменует собой перелом. Точкой отсчета является время, и это предписывает нам не вверяться предварительному анализу целого экзистенциального устройства Dasein, тем более что выявленная ранее феноменальная многосложность устройства этого структурного целого и его повседневного способа бытия может легко заслонить единый феноменологический взгляд на целое как таковое. Через анализ заботы и бытия-к-смерти Хайдеггер надеется ответить на вопрос об исходной целостности структурного целого Dasein. Однако возникает вопрос: на каком основании эта проекция целостности основывается? Такая попытка может осуществиться лишь при известном упрощении бытия Dasein, призванном

¹⁰⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 298.

¹⁰¹ Там же.

подготовить «вопрос о смысле бытия вообще». Никакой априорной гарантии этого осуществления не может быть. Но если все же исходить из того, что понимание бытия принадлежит к онтологической структуре Dasein, кажется вполне удовлетворительным сосредоточиться на каком-то привилегированном моменте этого понимания. «Если экзистенциальная аналитика присутствия хочет сберечь принципиальную чистоту своей фундаментально-онтологической функции, то для решения предварительной задачи, выявления бытия сущего, она должна искать одну из *обширнейших* и *исходнейших* возможностей размыкания, лежащих в самом присутствии. Способ размыкания, каким присутствие ставит себя перед собой, должен быть таков, чтобы в нем оно само стало доступно в известном *упрощении*. Вместе с разомкнутым в ней структурная целостность искомого бытия должна тогда стихийно выйти на свет»¹⁰². Это упрощение видится Хайдеггеру в заботе, первичным локусом обнаружения которой является ужас. Структурное вписывание экзистенциальной аналитики в структуру заботы (первичную разомкнутость ужаса) подготавливает путь для погружения этой структуры во временность, предшествующую структуре или репрезентации исходной целостности структурного целого Dasein, то ли через «строительный план», то ли через «идею человека».

Что в точности означает ужас (Angst)? Ничего, во всяком случае, эмпирического. Ужас не имеет объекта. Скорее, ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут мир как мир. Ужас дает заодно с размыкаемым в нем Dasein феноменальную почву для ясного схватывания изначальной бытийной целостности Dasein. В ужасе изначальна и конкретно показывается брошенность Dasein. Тем самым ужас обнаруживает, что Dasein есть «*бытие к наиболее своей способности быть*, т. е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого»¹⁰³.

Ужас непосредственно открывает бытие-в-мире, мир как таковой, а не отдельное сущее. Не путем размышления сперва отвлекаются от внутримирового сущего и мыслят только лишь мир, перед которым затем возникает ужас, а ужас как модус расположенности прежде всего открывает мир как мир. В ужасе содержится возможность исключительного размыкания, поскольку он уединяет. Это уединение возвращает Dasein из

¹⁰² Там же. С. 182.

¹⁰³ Там же. С. 188.

его падения и делает для него очевидным подлинность и неподлинность как возможности его бытия. Эти исходные возможности Dasein показываются в ужасе незаслоненными внутримировым сущим, за которое Dasein прежде всего и большей частью цепляется. В ужасе внутримировое сподручное и сам мир имеет характер полной незначительности, так что все вещи и мы сами утопаем в безразличии. И все же почему именно ужас является первичным локусом обнаружения заботы? Отвечая на этот вопрос, Хайдеггер просто формально перечисляет состав ужаса: «захваченность ужасом есть как расползение способ бытия-в-мире; о т – ч е г о ужаса есть брошенное бытие-в-мире; з а – ч т о ужаса есть умение-быть-в-мире»¹⁰⁴. Подразумеваемый ответ заключается в том, что, подобно ужасу, забота имеет триадическую структуру: бытие-вперед-себя, уже-бытие-в и бытие-при. И именно в этом исходном единстве названных бытийных определений заключается значение заботы. Однако этим определением еще не обеспечен выход к временности.

Вопросом об исходной целостности структурного целого Dasein собственно вопрос о временности откладывается. Заключение параграфа 41 не придает какого бы то ни было решающего значения триадичности заботы. Более того, именно *членораздельность* оказывается камнем преткновения для заботы. Речь по-прежнему идет о неадекватности и необходимости продвинуться еще дальше. «Определение заботы как бытия-вперед-себя — в-уже-бытии-в... — как бытии-при... делает ясным, что и этот феномен в себе еще структурно *членоразделен*. Не есть ли это однако феноменальный признак того, что онтологический вопрос должен быть продвинут еще дальше до выявления *еще более исходного* феномена, онтологически несущего единство и целостность структурной многосложности заботы?»¹⁰⁵ На самом деле, почему Хайдеггер выделяет именно три фундаментально-онтологические черты Dasein (экзистенциальность, фактичность и падение) и, соответственно, почему он выделяет именно триадическую структуру заботы? И почему триада способна онтологически схватить целостность структурного целого Dasein?

Можно иначе поставить вопрос: метафизична ли концепция целостности у Хайдеггера? И не подтверждает ли это трансцендентный образ заботы? Надо признать, что тема целостности (целостности), строго говоря, — это метафизическая тема.

¹⁰⁴ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 191.

¹⁰⁵ Там же. С. 196.

Начало второго раздела убеждает нас в том, что Хайдеггер вполне дает себе отчет в неадекватности предшествующего анализа. «Вправе ли мы онтологическую характеристику присутствия qua заботы задействовать как *исходную* интерпретацию этого сущего? Каким стандартом надо оценивать экзистенциальную аналитику присутствия на ее *исходность* соотв. исходность? Что наконец вообще значит исходность онтологической интерпретации?»¹⁰⁶ Онтологическое толкование есть всего лишь один из возможных родов толкования и как такое подчиняется своей собственной структуре (предвзятию, предумотрению, предрешению). В предумотрении определяя идею экзистенции как понимающее умение быть, интерпретация ограничивалась анализом индифферентного соотв. несобственного экзистирования, тем самым упуская из виду анализ собственного экзистирования. И точно так же в предвзятии стояло всегда лишь несобственное, повседневное бытие *Dasein*, да и то как нецелое. «Чтобы интерпретация бытия присутствия как фундамент для разработки онтологического основовопроса стала исходной, она должна сперва уже экзистенциально вывести на свет бытие присутствия в его возможной *собственности и целости*»¹⁰⁷. Какова в этом деле функция смерти? *Dasein* может быть целостью только благодаря антиципации собственного конца. Конец бытия-в-мире — смерть. Конец мыслится как то, что неизбежно в будущем, как то, к чему *Dasein* приходит, и в то же время как то, что в некотором смысле уже случилось в прошлом. Среди всех возможностей, конституирующих *Dasein*, конец очерчивает и определяет любую возможную целость *Dasein*. Более того, пока существует *Dasein*, конец есть также такая возможность, которая должна оставаться чистой возможностью. Поэтому конец — будучи реализованным — сделал бы невозможными все другие возможности. Оставаясь чистой постоянной возможностью, конец действует также как фактор, позволяющий всем другим возможностям манифестироваться в качестве возможностей. Следовательно, конец дарует *Dasein* некоторого рода контекст мобильности. Если *Dasein* учреждается в отношении к собственному концу, удерживая его как собственную сущность, тогда конец открывается как невозможность абсолютного конца или завершения. Вопрос тогда формулируется следующим образом: может ли бытие-к-смерти служить основа-

¹⁰⁶ Там же. С. 231.

¹⁰⁷ Там же. С. 233.

нием целостности Dasein? «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности речь для присутствия идет напрямую о его бытии-в-мире. Его смерть есть возможность больше-не-способности-присутствовать. Когда присутствие предстоит себе как эта возможность самого себя, оно *полностью* вручено наиболее своей ему способности быть. Так предстоит себе, все связи с другим присутствием в нем распались. Это наиболее своя, безотносительная возможность вместе с тем предельнейшая. Как способность быть присутствие не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия. Таким образом *смерть* открывается как *наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность*»¹⁰⁸. Текст говорит вполне определенно: смерть как таковая есть условие имманентизации Dasein: она действует как условие его собственности. Смерть — это то имманентное условие, которое «входит в состав Dasein» и предназначает событие именно этого, а не какого-либо другого сингулярного существования: смерть по существу всегда моя; опыт смерти других не дает возможности объективировать мою собственную смерть. Смерть никоим образом не является обязательным исполнением имманентной силы отрицательного. Она есть утверждение подлинности Dasein. Эта де-диалектизация смерти позволяет отграничить ее от ее возможных других онтических интерпретаций: смерть не есть биологический, антропологический, психологический или телологический факт. Смерть здесь не является судьбой, но выбором (фантастическим, добавит Хайдеггер) — это стоящий перед Dasein выбор наиболее своей способности быть.

Но каким образом, я могу узнать, что это именно моя смерть? Ведь смерть — это все же лишь онтологическая возможность. Это онтологически возможное бытие к смерти «экзистентно остается фантастическим запросом». Онтологическая возможность целостности Dasein до тех пор не значит ничего, пока соответствующая онтическая способность быть не документирована из самого Dasein. Каким образом можно было бы отличить экзистентную возможность от фантастического запроса? Хайдеггер считает, что нам надо расследовать свидетельство возможностей собственности, причем свидетельство, не

¹⁰⁸ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 250.

просто предъявляемое, а затребованное самим Dasein. Под этим свидетельством Хайдеггер имеет в виду голос совести.

Прежде всего, онтологический анализ совести не имеет ничего общего с психологическими описаниями переживаний, равно как и с биологическими «объяснениями» и теологическим «растолкованием». С другой стороны, что еще более важно, никакого «индуктивного эмпирического доказательства» для «эмпирической реальности» совести не существует.

В публичном мире Dasein, прислушиваясь к людям, прослушивает свою самость. Зов совести призван прервать или сломать это прислушивание, так чтобы пробудить слышание своей самости, и при этом «бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства». Откуда эта «деструктивная» способность совести? Ответ Хайдеггера двойствен. Во-первых, разомкнутость мира Dasein всегда сопровождается разомкнутостью его самому себе. Так что Dasein всегда себя уже понимает, даже если это «человеко-самость озаботившегося события с другими». Во-вторых, зов совести призывает не к человеко-самости как некоторому целому, но только к своей самости. Строго говоря, совесть ничего не высказывает, всего меньше она стремится к диалогу призванной самости с самой собой. Единственное, что имеет место в зове совести — самость взывается к себе самой, т. е. к ее самой своей способности быть. В итоге, совесть есть зов, наступающий Dasein в его повседневном существовании и вызывающий его из повседневности, призывая к брошенности, которая описывается как основание вины. Совесть призывает Dasein назад к брошенности, призывая его вперед, к возможности утверждающего принятия этой брошенности (двойное движение выражено достаточно ясно — *Der Anruf ist vorrufender Rückruf*). «Призыв есть *взываютое отозвание*, *в*: в возможность самому экзистирова взять на себя брошенное сущее, какое оно есть; *от*: от л ю д е й в брошенность, чтобы понять ее как ничтожное основание, которое надлежит вобрать в экзистенцию. *Взываютое отозвание* дает присутствию понять, что оно — ничтожное основание своего ничтожного наброска, стоящее в возможности своего бытия, — должно, т. е. *повинно* из потерянности в л ю д я х извлечь себя назад к самому себе»¹⁰⁹. Зов совести призывает к признанию нашей вины как исходного условия Dasein, которое проистекает из его фактичности, брошенности. Иными словами, бытие Dasein в качестве своего основания имеет тот факт, что он как

¹⁰⁹ Там же. С. 287.

брошеное суть бесосновное, т. е. существует только в своей проекции возможностей. Говорить об исходной вине, обнаруживаемой зовом совести, значит говорить о конститутивной негативности или ничтожности Dasein. Если вина — это исходная негативность Dasein, тогда вряд ли можно сказать о каком-то более или менее удовлетворительном объяснении целости бытия Dasein. Не значит ли это, что Хайдеггер на самом деле говорит о совести как об идеальной возможности? Не случайно ведь Хайдеггер понимает призыв как «волю иметь совесть», причем не в волюнтаристском смысле, а как «предпосылку» для возможности стать фактично виновным. Именно эту засвидетельствованную в самом Dasein через зов совести готовность стать фактично виновным Хайдеггер называет решимостью.

Решимость без особых доказательств, без разрешимости переписывает анализ сущностных структур Dasein на его временность. «Обеспечение исходного феномена временности достигается через демонстрацию того, что все до сих пор установленные фундаментальные структуры присутствия в аспекте их возможной целости, единства и развертывания по сути «временны» и подлежат осмыслению как модусы временения временности. Так из высвобождения временности перед экзистенциальной аналитикой вырастает задача *возобновить* выполненный анализ присутствия в смысле интерпретации сущностных структур на их временность»¹¹⁰. Текст говорит вполне определенно: необходимо переписать ранее выполненное структурное описание. Итак, с одной стороны, структурное описание, которое ставило себе задачей описание исходной целости структурного целого Dasein, организованной согласно некоей внутренней взаимосогласованности «элементов» этого целого. С другой стороны, временное описание или, вернее, поиск основания (во временности) структурности структурного описания или целости бытия Dasein. Зададимся вопросом: может время служить основанием структуры? Можно было бы показать, что фундаментально-онтологический проект рождается из невозможности ответить на этот вопрос. И тем не менее, существует определенный методологический переход — «заступающая решимость».

Решимость вызывает модифицированное понятие времени как такового. Эта модификация уже имела место, когда Хайдеггер обсуждал бытие-к-смерти как предвосхищаемую или

¹¹⁰ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 304.

заступающую чистую возможность. Здесь также Хайдеггер говорит о «заступающей решимости».

Как разомкнутость, Dasein принадлежит самому себе и все же не само собой дано себе в собственность — в качестве этого сущего Dasein брошено. Как бытие-самости, Dasein есть бытие основания. То есть, как брошенное Dasein, оно, экзистирова, есть основание своей способности быть. Однако Dasein, экзистирова служащее собственным основанием, не способно никогда им овладеть, поскольку основанием является брошенность. Поэтому, будучи основанием, Dasein не владеет самим своим бытием. Будучи основанием, Dasein само есть ничтожность самого себя. Ничтожность — не негативная «характеристика», она принадлежит к «бытию-свободным для своих экзистентных возможностей». *«Решение есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретной фактической возможности. К решимости принадлежит необходимо неопределенность, характеризующая всякую фактично-брошенную способность присутствия быть. Уверена в самой себе решимость есть лишь как решение. Но экзистентная, всегда лишь в решении определяющаяся неопределенность решимости имеет все равно свою экзистенциальную определенность»*¹¹¹. Dasein определяет неопределенностью, причем таким образом, что, чтобы быть тем, что оно есть, решение должно решить себя. Поэтому на вопросы, «на что размыкает себя присутствие в решимости?», «на что должно оно решиться?», Хайдеггер отвечает: «Ответ должно дать только само решение». Иначе говоря: решение должно себя решить.

Собственность Dasein — в открытости миру, и в том числе повседневному. Для того чтобы быть тем, что оно есть, Dasein размыкает свои возможности. Но размыкает их только благодаря наиболее своей возможности, которая и есть его решимость. Решимость в ее самой своей экзистентной бытийной тенденции указывает на заступающую решимость как на ее собственную возможность.

Теперь, в решимости Dasein, экзистирова принимает тот факт, что оно есть «ничтожное основание собственной ничтожности». «Самостояние» экзистировающей самости и заключается в принятии этого факта. Dasein отвечает на эту безосновность как решившееся. «Решившись, присутствие принимает на себя в своей экзистенции тот факт, что оно есть

¹¹¹ Там же. С. 298.

ничтожное основание собственной ничтожности. Смерть мы экзистенциально осмыслили как характеризованную возможность невозможности экзистенции, т. е. прямую ничтожность присутствия. Смерть не присовокупляется к присутствию при его «конце», но как забота присутствие есть брошеное (т. е. ничтожное) основание своей смерти. Пронизывающая бытие присутствия ничтожность обнажается ему самому в собственном бытии к смерти»¹¹².

Но если наиболее собственная возможность Dasein есть бытие к смерти, тогда решимость как заступающая (к смерти) становится исходным бытием к самой своей способности Dasein быть. Но если смерть экзистенциально характеризуется как возможность невозможности экзистенции, ничтожность Dasein, то в решимости Dasein присваивает экзистенцию как разомкнутость. Это означает, что решение как замыкание (разрешение) должно быть свободным и держать себя открытым для всегдашней фактической возможности. То есть решимость выступает как «собственная решимость на возобновление себя самой», как собственная повторяемость. В этом и заключается истина конечной экзистенции, бесконечная конечность присутствия: бесконечное присвоение неприсваиваемого собственного бытия-собой. Именно с этой повторяемостью, скрепляющей «заступающую решимость» и «бытие к смерти», на сцену выходит временность. «Заступающая решимость понимает присутствие в его сущностном бытии-виновным. Так понимать значит экзистируя принимать бытие-виновным, *быть* брошенным основанием ничтожности. Но принять брошенность значит собственно *быть* присутствием в том, *как оно всегда уже было*. Принятие брошенности опять же возможно только так, что наступающее присутствие самым своим «как оно всегда уже было», т. е. своим «уже-былым», способно *быть*. Лишь поскольку присутствие вообще есть как я *есмь-бывший*, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступаая, присутствие есть собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть. Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно *настающе*. Бывшесть возникает известным образом из будущего... Бывшесть возникает из будущего, а именно так, что бывшее (лучше бывшествующее) *настающее* выпускает из себя

¹¹² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 306.

настоящее. Этот феномен, как бывшествовующе-актуализирующее настоящее единый, мы именуем *временностью*... *Временность обнажается как смысл собственной заботы*¹¹³. Проблему составляет само введение временности.

Временность возникает как артикуляция способов бытия Dasein, и прежде всего структуры собственно заботы — «заступающей решимости». Именно благодаря временности бытие Dasein основано. Подступиться и прояснить это основание Хайдеггер пытается через различные переходы: он конструирует целую систему переходов от изначальной экстатической временности к «мировому времени» и, в конце концов, к «вульгарному» понятию временности. Но разграничение этих «регионов» и прояснение смысла временности в каждом из них может прийти только из аналитики Dasein. Аналитика эта всегда оказывается по праву первой. Поскольку она одна может до всяких переходов, через эту аналитику и становящихся возможными, ответить на вопрос об изначальной экстатической временности.

Мы помним, что временность составляет смысл бытия Dasein, который именуется Хайдеггером «заботой». Структура же заботы описывается как «вперед-себя...», «уже-бытия-в...» и «бытие-при...». Эта структура свидетельствует о временности бытия: «вперед-себя...» — будущее, «уже-бытия-в...» — прошедшее и «бытие-при...» — настоящее. Единство временности образует единство Dasein. Каждый элемент заботы имеет свою основу в определенном модусе времени — будущем, прошедшем, настоящем. Поскольку Dasein — это «разомкнутость», а временность есть горизонт, то каждый модус временности образует особый горизонт. Моменты временности, однако, не следует смешивать с обычно применяемыми понятиями «будущее», «прошедшее» и «настоящее». Содержащееся во «вперед-себя» *перед* не надо понимать как «еще-не-теперь», но как «потом», так же, как уже вовсе не означает «теперь-больше-нет», а означает «раньше». Будущее, прошедшее, настоящее как модусы временности Хайдеггер называет экстазами временности. «*Временность есть исходное «вне-себя» по себе и для себя самого. Мы именуем поэтому означенные феномены настоящего, бывшести, актуальности экстазами временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из себя, но ее существо есть временение в единстве экстазов*»¹¹⁴. Иначе говоря, исходная временность суть различие, а не тождество. Это не нечто, «из кото-

¹¹³ Там же. С. 325—326.

¹¹⁴ Там же. С. 329.

рого...», но «из которого» как таковое. Временность есть только в ее временении.

В изначальной временности преимущество имеет будущее. Это значит, что временность не протекает как последовательность экстазов. Она временится в равной изначальности каждого из экстазов. И внутри каждого экстаза модусы временности различны. «Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, наступающее бывшее, впервые пробуждает настоящее. *Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее*»¹¹⁵. Исходная временность не только временится из будущего, но она еще и конечна.

Это обсуждение исходного времени, в особенности его тавтологичное построение (в том числе синтаксические повторы), означает, что в нашем расхожем понимании времени как чистой последовательности «теперь», без начала и без конца, нивелирован экстастический характер исходной временности. Во-первых, нивелирована первичность будущего, а во-вторых, нивелирован тот факт, что исходная временность конечна. Эти требования важны прежде всего по методологическим соображениям.

В рамках фундаментальной онтологии временность рассматривается как «смысл» бытия Dasein, а поскольку речь идет о бытии, понимающе относящемся к самому себе, то временность — это горизонт всякого понимания и истолкования бытия. И поскольку бытийное понимание пронизывает Dasein в целом, то все без исключения его структуры имеют характер временности. Хайдеггер специально рассматривает временность этих структур, что видно по названиям соответствующих параграфов.

Систематическая разработка временности разомкнутости следует структуре заботы, которая включает расположенность, понимание, падение и речь. При описании временности разомкнутости Хайдеггер следует трем основным требованиям: 1) Проективное понимание унифицирует в своем временении все три временных экстаза, что, собственно, говорит о доминирующей роли будущего. 2) Каждый модус разомкнутости имеет свою основу в определенном экстазе, для которого характерно свое особое сочетание модусов времени. Понимание возможно из экстастического будущего, расположение временит первично в бывшести, а падение имеет свой экзистенциальный смысл в актуальности. «Отсюда становится видно: — пишет Хайдеггер, — *временность временит в каждом экста-*

¹¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 329.

зе целой, т. е. в экстатичном единстве всегда полного временения времени основана целость структурного целого экзистенции, фактичности и падения, и значит единство структуры заботы. Временение не означает никакого «друг-за-другом» экстазов. Настающее не позже чем бывшесть и эта последняя не раньше чем актуальность. Временность временит как бывшествующе-актуализирующее настающее»¹¹⁶.

Хайдеггер считает, что только после того, как прояснена временность разомкнутости вообще, может быть выявлено время мира. И только если предыдущий анализ корректен, может быть поставлен вопрос о временности наличного, теоретической установки и трансценденции мира. Экстатическое единство временности, т. е. единство «вне-себя» настающего, бывшеести и актуальности, является условием возможности «просвеченности» *Dasein*. Эта «просвеченность» делает впервые возможным всякое высвечивание, выяснение, восприятие, видение и имение чего-либо. Временность как экстатичное единство делает это возможным, потому что она имеет нечто подобное горизонту. Экстазы не просто возникают и прорываются к..., а к экстазу принадлежит и «куда» этого прорыва. Это «куда» и называет Хайдеггер горизонтной схемой. Экстатический горизонт в каждом экстазе различен. Схема, в которой *Dasein* собственно или несобственно настает для себя, есть «ради себя». Схему, в которой *Dasein* разомкнуто самому себе как брошеное, мы схватываем в качестве «перед-чем брошености, соответственно как на-что оставленности». Горизонтная схема настоящего определяется через «с-тем-чтобы». «Единство горизонтных схем настающего, бывшеести и актуальности основано в экстатичном единстве временности. Горизонт целой временности определяет то, на-что фактично экзистирующее присутствие сущностно *разомкнуто*. С фактичным присутствием всякий раз в горизонте настоящего набросана какая-то способность быть, в горизонте бывшеести разомкнуто «уже-бытие», а в горизонте актуальности раскрыто озаботившее. Горизонтное единство схем экстазов делает возможной исходную взаимосвязь между с-т е м-ч т о б ы-отношениями и р а д и-ч е г о. Здесь лежит: на основе горизонтного устройства экстатичного единства временности к сущему, которое всегда есть свое в о т, принадлежит нечто подобное разомкнутому миру»¹¹⁷. Поскольку *Dasein* временится, есть также и мир. Мир

¹¹⁶ Там же. С. 350.

¹¹⁷ Там же. С. 365.

ни наличен, ни сподручен, а временит во временности. Когда никакое *Dasein* не экзистирует, то нет и «вот» никакого мира. Таким образом, временность априорно связывает *Dasein* с его миром в нерасторжимое единство, и этот мир для него уже разомкнут до реального взаимодействия *Dasein* с сущими внутри мира. Временность сделала возможным то, что *Dasein* есть свой собственный набросок, она же делает возможным набросок мира и набросок сущих (в качестве подручных или в качестве наличных — в зависимости от соответствующего временного горизонта) внутри мира, которые набрасываются в их возможность. *Dasein*, понимая и себя, и свой мир, приходит от этих горизонтов к встречающемуся в них существу. Эти сущие потому и называются внутримировыми, что встречаются внутри временного горизонта. Так в целом структура бытия-в-мире сводится к экстатически-горизонтному единству временности *Dasein*. Временность не является знанием всех конкретных отношений мира, *Dasein* и сущих внутри мира. Речь идет лишь об априорном горизонте настоящего, бывшести и актуальности, об априорной пред-направленности, пред-обладании, пред-схватывании.

Из исходной экстатической временности берет свое начало внутривременность и наше расхожее понимание времени. Это происхождение неоднозначно и потому, что оно сопровождается некоторыми промежуточными методологическими соображениями, и потому, что оно предполагает рефлексивное удвоение временной структуры. Прежде всего, самое существенное заключается в том, что полный экзистенциальный горизонт временности находится в забвении. Само забвение как таковое суть способ временения. Расхожее понятие времени как серия Теперь-точек, фундированная нивелированием настоящего, суть несобственное временение исходной временности. Существо этого анализа преследует две цели. С одной стороны, он позволяет Хайдеггеру показать истоки нерелексивного озабочения временем в нашей повседневной жизни, а с другой стороны — объяснить истоки стандартной философской трактовки времени, начиная с Аристотеля и вплоть до Канта, Гегеля, Гуссерля и др.

Хайдеггер конструирует целую систему переходов от исходной экстатической временности к «времени мира», а от последнего — к внутривременности подручного и, в конце концов, к расхожему пониманию времени. Исходная «временность как экстатично-горизонтная временит нечто подобное *миро-*

вому времени, конституирующему внутривременность подручного и наличного. Это сущее не может тогда в строгом смысле никогда именоваться «временным». Оно как всякое неприсутствиеразмерное сущее невременно, реально ли оно случается, возникает и уходит или имеется «идеально»¹¹⁸.

В озабоченном обращении с подручным мы всегда приходим к последнему, исходя из системы сподручного и обстоятельств его применения, что имеет структуру ожидания-удержания актуализации. При этом мир уже до того должен быть разомкнут. В таком применении подручного каждой из этих структур соответствует своя временная референция: «теперь», «тогда», «потом», которым соответствуют свои горизонты: «раньше», «позже», «сегодня». Эта соотносительная структура всех «теперь», «тогда», «потом» имеет характер датируемости. В такой структуре первичность принадлежит «теперь», поскольку «тогда» и «потом» функционируют с оглядкой на «теперь». И тем не менее, Хайдеггер спрашивает: «что есть то, к чему принадлежит датируемость и в чем последняя основана»? Общеизвестный ответ гласит: существуют временные точки, и эти даты именно на них и указывают. Этот ответ неявно подразумевает, что мы берем из «всеобщего арсенала дат» какие-то даты и используем их. Но на самом деле мы располагаем этими выражениями без того, чтобы откуда-то их взять. Датируемость должна сущностно принадлежать к тому, благодаря чему значения таких выражений даются. Поэтому Хайдеггер отвечает, что такие выражения, как «потом, как только...», «тогда, пока еще...», «теперь, когда...» выражают не толкование того, к чему я обращаюсь, но прежде всего самотолкование. *Dasein* выражает себя как «бытие при подручном», причем в форме актуализации. Это вполне очевидно. Мы говорим «теперь», «потом», «тогда» в определенном интерпретативном контексте, и всегда с точки зрения и в отношении к «актуальности». Можно было бы спросить, если мы всегда, когда говорим «теперь» или «тогда», на самом деле имеем в виду соответственно «теперь, когда», почему же мы не всегда выговариваем эти значения? Хайдеггер (имея в виду упомянутую рефлексивность) отвечает, что мы не всегда их выговариваем, поскольку несмотря на то, что экстатический характер временности встроен в каждый акт датирования, он сокрыт в каждой актуализации. Актуализация скрывает свой собственный экстатичный характер в «теперь».

¹¹⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 420.

В дополнение к датируемости Хайдеггер показывает, как Dasein понимает себя не только в отношении к временным точкам, но и в отношении к отрезкам времени. Он феноменологически эксплицирует протяженность Dasein через такие простые выражения, как «в-продолжение-того», «до тех пор». Эта протяженность делает возможным для Dasein «брать время», «терять время».

Но эта протяженность Dasein не может быть понята как последовательность «теперь». Протяженность не гарантирует непрерывности такой последовательности. Тогда в чем же ее основание? Очевидно, что лингвистической феноменологии здесь недостаточно. «Как несобственно экзистующий постоянно теряет время и никогда такого не «имеет», так отличием временности собственной экзистенции оказывается то, что она в решимости никогда не теряет время и «время всегда имеет». Ибо временность решительности имеет в аспекте своего настоящего характер *мгновения-ока*. Его собственная актуализация ситуации сама не берет водительства, но *выдержана* в бывшем и в будущем. Мгновенно-очная экзистенция временит как судьбоносно целая протяженность в смысле собственного, историчного *постоянства* самости»¹¹⁹. Другими словами, Хайдеггер интерпретирует возможность отрезков времени как экстатическую временность. Значит ли это, что мы разделяем одно и то же время? Значение таких выражений, как «теперь» или «тогда», всецело держится на нашем публичном бытии-в-мире. Мы не всегда имеем в виду одно и то же, когда говорим «теперь», даже если «вместе» говорим «теперь». «Истолкованное, выговоренное время всякого присутствия поэтому как таковое на основе своего экстатичного бытия-в-мире всегда уже и *опубликовано*. Поскольку же повседневное озабочение понимает себя из озабовавшего «мира», оно *не знает* «время», которое себе берет, *как свое*, но озабочиваясь *использует* время, которое «имеется», с которым считаются л ю д и. Публичность «времени» опять же тем принудительнее, чем больше фактическое присутствие *специально озабочивается* временем, ведя ему особый счет»¹²⁰. На самом деле, одна из отличительных черт этого публичного времени в том, что мы думаем о нем именно как о том, что «имеется», в противоположность, скажем, к собственно пониманию времени в его отношении к нашей самой своей способности-быть.

¹¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 410.

¹²⁰ Там же. С. 411.

До сих пор Хайдеггер объяснял, как публичное время возникает, но остается еще неопределенным, в каком смысле публичное время «есть». Поэтому он настаивает на том, чтобы вернуться к этому вопросу.

Публичность времени не зависит от счета времени, наоборот, последний надо осмыслить из временности считающегося со временем *Dasein*. Смена дня и ночи, восход солнца в публично доступной форме обеспечивает нас мерой (публичными часами) для задания времени как для природного, так и для социального миров. Каково отношение между публичным временем и миром? Что означает время мира?

Каждое «теперь», «тогда», «потом» характеризуется не только датируемостью, но и структурой *благоприятности* или *неблагоприятности*. В своей благоприятности время обнаруживает структуру значимости, которая конституирует мирность мира и выступает как публичное время. Это публичное мировое время не есть что-то в мире, а скорее является его частью, принадлежит этому миру. «Поэтому мы называем публикуемое во временении временности время *мировым временем*. И это не поскольку скажем оно *налично* как *внутримирное* сущее, каким оно никогда не может быть, но поскольку оно принадлежит к *миру* в экзистенциально-онтологически проинтерпретированном смысле»¹²¹. «С разомкнутостью мира мировое время публично, так что всякое временно озаботившееся бытие при *внутримирном* сущем усматривающе понимает его как встречное «во времени»¹²².

В этой части Хайдеггер дает временную интерпретацию той непосредственной очевидности, с которой мы «считываем время», понимаем и измеряем интервалы времени. «Что означает считывание времени? «Взглянуть на часы» не значит ведь просто: рассмотреть это подручное средство в его изменении и проследить положение стрелок. Констатируя при применении часов всякое с к о л ь к о - ч а с о в, *мы говорим*, выражено или нет: *теперь* столько-то, *теперь* время для..., соотв. есть еще время..., а именно *теперь*, вплоть до... В з г л я н у т ь - н а - ч а с ы основано во в з я т ь - с е б е - в р е м я и им ведомо. Что обнаружилось уже при элементарном счете времени, становится здесь яснее: взглядывающая на часы ориентация *на время* есть по сути *теперь-говорение*. Это настолько «само собой разумеется», что мы даже не замечаем и в еще меньшей мере

¹²¹ Там же. С. 414.

¹²² Там же. С. 419.

отчетливо знаем о том, что *теперь* тут всегда уже понято и *истолковано* в своем полном структурном составе датируемости, отрезочности, публичности и мирности. *Т е п е р ь* - говорение есть опять же речевая артикуляция определенной *актуализации*, времяящей в единстве с удерживающим ожиданием»¹²³. При считывании времени мы не просто встаем в пассивно-восприимчивое отношение к наличному. При считывании времени происходит актуализация наличного. Речь идет о двойной отнесенности, с одной стороны, к «масштабу», а с другой стороны, к измеренному. И то, и другое предстают как нечто наличное, а собственно измерение заключается в том, чтобы актуализировать наличное. Поэтому мы не можем говорить о себе как об относящихся ко времени, когда мы, скажем, измеряем время, но тот факт, что при измерении времени происходит публикация времени, а последняя представляется как «наличная множественность *т е п е р ь*», создается иллюзия, что мы и вправду имеем дело со временем как таковым.

Можно было бы сказать (заодно вспоминая Бергсона), что измерение времени предполагает опространствливание. Но Хайдеггер поясняет, что временность есть условие того, что время в аспекте своей датируемости привязано к определенному пространству. Измерение — это не опространствливание, а специфическая актуализация.

Онтологическая подструктура этого измерения заключается в том, что время становится публичным именно благодаря времяизмерению и что, следовательно, каждая вещь может иметь время лишь поскольку вообще есть «в» этом публичном времени. Но это время не объективно и не субъективно: оно объективнее, чем любой возможный объект, поскольку есть «условие возможности внутримирного сущего», и субъективнее любого возможного субъекта, поскольку есть условие возможности «бытия фактично экзистирующей самости». Каков тогда статус этого мирового времени, этой внутривременности? Есть ли у него тогда вообще бытие? Ответ Хайдеггера удивителен: «Продолженное в направлении таких вопросов разыскание упрется в ту же «границу», которая уже вставала перед предварительным разбором взаимосвязи истины и бытия. Какой бы ответ, соотв. сперва исходную постановку, ни получили эти вопросы в последующем, ближайшим образом следует понять, что временность как экстатично-горизонтная временит нечто подобное мировому времени, конституирующему

¹²³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 416.

внутривременность подручного и наличного. Это сущее не может тогда в строгом смысле никогда именоваться «временным». Оно как всякое неприсутствиеразмерное сущее невременно, реально ли оно случается, возникает и уходит или имеется «идеально»¹²⁴. Хайдеггер создает дискурс времени путем отграничения его от «объективности» и «субъективности»: внутривременность скрывает собственную временность в непосредственности; через нее становится понятным повседневное время.

Но статус этой внутривременности остается все же подвешенным: будучи отграниченной от-, она есть условие возможности и вещей «во» времени, и публичности времени, и «фактично-экзистирующей самости», и отношения к значимому миру.

Из внутривременности проистекает так называемое расхожее понимание времени (присущее всей истории философии), для которого оно предстает как голое следование друг за другом моментов «теперь». В расхожем понимании времени нивелируются его структуры датированности и значимости. Моменты «теперь», положенные один - за - другим, не дают обеим этим структурам «высветиться». Чередование моментов «теперь» понимается как нечто просто наличное. Каждое «теперь» есть проходящий момент: «теперь» уходят, и ушедшие составляют прошлое; «теперь» настают, и настающие очерчивают «будущее». Время уже не имеет того горизонта, который бы сделал доступным нечто подобное миру, датированности и значимости. Более того, эти структуры остаются неизбежно скрыты. Как непрерывное, не имеющее пробелов, чередование моментов «теперь», это время не имеет ни начала, ни конца, оно бесконечно. Оно выступает как необратимое чередование друг за другом этих моментов. Что лежит в основании расхожего понимания времени?

Симптоматическое чтение Хайдеггера далее следует двум требованиям: во-первых, в выражении «время проходит» лежит понимание нашей конечности; во-вторых, необратимость, которую мы приписываем к расхожему пониманию времени, имеет свою основу в происхождении публичного времени из временности.

Хайдеггер считает, что расхожее понимание времени имеет свою естественную правоту, поскольку принадлежит к повседневному способу бытия *Dasein*. Понимание времени становит-

¹²⁴ Там же. С. 420.

ся расхожим, когда притязает на «истинное» понятие времени. Хайдеггер не критикует, скорее диагностирует. «Интерпретация почерпнутой лишь из временности полной структуры мир-времени впервые дает путеводную нить, чтобы вообще «увидеть» лежащее в расхожей концепции времени сокрытие и оценить нивелировку экстатично-горизонтного устройства временности. Но ориентир на временность присутствия позволяет вместе с тем выявить исток и фактическую необходимость этого нивелирующего сокрытия и выверить расхожие тезисы о времени и основание их правоты»¹²⁵.

Экстатически-горизонтная временность временится из настающего, обеспечивая набросок Dasein как бытия-возможности и набросок мира в его возможности. Расхожее же понимание временности исходит из голого теперь-настоящего. Dasein в горизонте вульгарного понимания времени прикован к настоящему, прошлое и будущее предстают перед ним не как его возможности, а в свете настоящего («уже-не-есть» и «еще-не-есть»). Мир предстает Dasein как чуждая ему бесконечная вселенная с ее вечным, непрерывным, необратимым чередованием моментов «теперь». Это и есть несобственная временность. Но собственно временность и ее горизонт, как и несобственно временность со своим несобственно горизонтом — это моменты самого бытия Dasein, поскольку экзистенциально-онтологическая конституция целостности Dasein основана во временности. «Бытие и время» заключает, что именно исходный способ временения самой экстатичной временности исходно проясняет Dasein и делает однозначным его артикулируемую структуру в контексте трех модусов времени — настающего, бывшести и актуальности. Временность есть условие возможности экзистенции, которой является Dasein. Временность разворачивает Dasein в его пределах, что определяет способ понимания бытия, которым он обладает. Понимание бытия в Dasein само по себе проектирует бытие на время. С не-сокрытостью в о т, обоснованного в экстатически растянутой временности, Dasein получает время.

Существенным упущением «Бытия и времени» был третий раздел первой части, озаглавленный «Время и бытие». Первые два раздела, завершающиеся демонстрацией того, что временность есть бытие сущего, должны были быть завершены разъяснением времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии. «Бытие и время» завершается рядом вопросов: «Экзис-

¹²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 426.

тенциально-онтологическое устройство целостности присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения самой экстатичной временности должен делать возможным экстатичный набросок бытия вообще. Как интерпретировать этот модус временения временности? От исходного времени ведет путь к смыслу бытия? *Время* само открывается как горизонт бытия?»¹²⁶ Но язык *Dasein*, включающий, в частности, такие обороты, как «трансцендентальный горизонт», оказался не подходящим для выражения поворота от «Бытия и времени» к «Времену и бытию».

В известных метафизических различениях бытие и становление, бытие и мышление, бытие и ничто «и» разделительно: бытие и не... Оно служит для введения чего-то иного, чем бытие, что определяет границы бытия и все же определенным образом принадлежит ему. Но в выражении «бытие и время» «бытие» не является чем-то иным по сравнению с временем, поскольку «время» называется в качестве имени истины бытия, где истина есть сущностное бытие и тем самым само бытие. Поэтому сущность времени рассматривается внутри полностью отличной от метафизических различений области исследований, к которой движется вопрос о бытии. Усилия позднего Хайдеггера направлены на фокус мышления, в котором бытие и время как обратимые термины «прочитываются» одно в другом до такой степени, что становятся одним. Этот исток их обоих получает единственно верное имя *событие*, которое дает (и забирает) бытие и время, позволяя им быть самими собой.

Западная метафизика рождается из забвения различия бытия и сущего. Бытие как основание сущего не может выйти в присутствие в качестве сущего или даже сверхсущего. Будучи сущим, бытие не может выступать основанием (по определению отличным от обосновываемого) сущего, поскольку они оказываются в одном ряду. Однако нет бытия без сущего, так же, как нет сущего без бытия. Бытие как таковое всегда бытие сущего. И в то же время бытие не является ничем из сущего, бытие принципиально отлично от сущего. И именно в качестве бытия, отличного от сущего, оно определяет сущее как сущее. Без бытия сущее не могло бы быть понятным.

Стремление описать бытие как таковое, безотносительно к его фундаментальной роли в обосновании целостности сущего, приводит к радикальному началу (которое устанавливает

¹²⁶ Там же. С. 437.

себя по ту сторону всяких различий как абсолютно непосредственное, как стихия *Lethe Aletheia*), к источнику зарождения содержательности, чья необусловленность и самопроизвольность находит выражение в двусмысленности *es gibt*. Двусмысленность дано заключается в том, что именно эта область абсолютной непосредственной данности сама по себе не дана. Непосредственное никогда и нигде не «дано», оно должно быть воспроизведено, ибо оно как «простейшее из простого», «ближайшее в непосредственном и отдаленнейшем по доступности» всегда безвозвратно исчезает во времени и предстает в виде наслоений производных опытов. Непосредственное непосредственно недостижимо. Грамматическое истолкование языка с его субъектно-предикатными отношениями унаследовано исключительно для описания и высказывания сущего, где субъекту, подлежащему, присутствующему, приписывается «со-присутствующий, присутствующий с уже присутствующим, предикат». В предложениях с *es gibt*, подлежащий, присутствующий субъект отсутствует. В «*es gibt Sein*», «*es gibt Zeit*» говорит присутствие того, что отсутствует. Таким образом, предполагается, что хотя непосредственное недостижимо в его непосредственности в качестве понимаемого события, оно дает о себе знать именно в своем отсутствии, вызывая мышление, призывая быть мыслимым. Вопросом об *es gibt* Хайдеггер радикализирует феноменологическое предписание *zur Sache selbst*, переформулируя гуссерлевский вопрос об изначальной данности вещей в вопрос об источнике данности. Поэтому в этой наиболее изначальной допредикативной области более невозможны чисто декларативные предложения, утверждения получают исключительно неутверждающий характер, предложения «скачкообразны», — к этому не приспособлена логико-грамматика высказываний о сущем.

Во «Времени и бытии» Хайдеггер радикально меняет способ описания бытия сущего. Вместо привычного «бытие есть», «время есть» он говорит «бытие дано», «время дано». Такой способ выражения означает, что бытие дано, дается при условии, что оно не есть, не существует буквально, как сущее или сверхсущее. Бытие дано при условии, что оно лишено собственности, свойственности, сущности и существования и т. д. Данность бытия, таким образом, ставится в зависимость от его несуществования как эмпирической субстанции или идеальной сущности, что вовсе не означает, что бытие дается только в отсутствии, поскольку последнее есть другой способ присутствия. Отсутствие не является достаточным основанием для данности бытия. Более предпочтительным для Хайдеггера яв-

ляется присутствие отсутствия. Таким образом, дано обозначает границу оппозиции присутствия/отсутствия. Такой постановкой проблемы Хайдеггер надеется избежать традиционной идентификации бытия как бытия сущего и поставить вопрос о бытии как таковом, чтобы тем самым указать на различие между бытием и сущим как на условие преодоления забвения бытия. И уже в «Бытии и времени» он эксплицирует, что это различие осуществляется на основе экстатически-экзистенциальной временности. Во «Времени и бытии», исследуя способ, каким дано бытие и время, Хайдеггер надеется определить его как то дающее, которое несет их друг к другу и их выдает.

Присутствие и настоящее — временные термины бытия, которые Хайдеггер находит в западной традиции, вскрывая сокрытую в них таинственную сущность времени. Присутствие чаще всего используется в смысле озабоченности сущими и пренебрежения к бытию, в качестве языка выражения онтологического различия бытия и сущего, т. е. представления того, что присутствует. Бытие означает присутствие, а относительно помысленного присутствия позволение присутствовать, выведение из непотаенности, введение в открытость. В качестве позволения присутствовать бытие принадлежит введению в открытость, раскрытию непотаенности. История метафизики и сводится к различным способам раскрытия непотаенности, к богатству изменений бытия. В раскрытии играет дарение, которое дает присутствие, бытие. «Чтобы мыслить собственное бытие, требуется оставить его как основу сущего в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т. е. ради «дано». Бытие принадлежит этому «дано» в давании как дар. Бытие как дар не откальвается от давания. Бытие, присутствие лишь преобразуется. В качестве позволения присутствовать бытие принадлежит открытию, и будучи даром раскрытия, удерживается в дарении»¹²⁷. Богатство изменений бытия определяется исходя из того способа, каким дано бытие. Давание, которое удерживается и уклоняется, Хайдеггер называет посылом. Бытие и любое из его изменений будет таким образом неисполненным. основополагающая черта посылы — эпоха как «себя-удержание-от-проявления». Посыл бытия представляется Хайдеггером как эпохальная история бытия. Приоткрываясь в своих эпохальных превращениях как идея, энергея, полагание, воля к власти, бытие является в качестве посылы. В эпохальной истории бытие «удерживается уклоняющимся посылом».

¹²⁷ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 84.

Но что дает бытие в *Es gibt Sein*?¹²⁸ «Но как следует мыслить это Это (Es), которое дает бытие? В вводных замечаниях к сопоставлению времени и бытия указывается на то, что бытие отчеканено как присутствие, настоящее, в некотором еще неопределенном смысле, благодаря временному характеру и таким образом благодаря времени. Это и заставляет предположить, что Это (Es), дающее бытие, определяющее бытие как присутствие и разрешение присутствовать, быть может, даст обнаружить себя в том, что называется в заголовке «Время и бытие» временем»¹²⁹.

Время в метафизической традиции как единство настоящего, прошедшего и будущего представляется последовательностью «теперь» как чистого прехождения: поскольку всякое «теперь» таково, что его теперь уже-более-нет и, соответственно, пока-еще-нет, постольку оно может быть понято и как небытие. Настоящее в этой последовательности всегда привилегированно. «Тем не менее, если нам нужно обозначить время от настоящего, то мы понимаем настоящее как «теперь», в отличие от уже-более-не-(теперь) прошедшего и пока-еще-не-(теперь) будущего. Но настоящее означает одновременно присутствие. Между тем не принято определять собственное время, идя от настоящего в смысле присутствия. Наоборот, время — единство настоящего, прошедшего и будущего — представляется от «теперь». Уже Аристотель говорит: то, что от времени есть, т. е. присутствует, это «теперь» сия секунды. Прошедшее и будущее — это $\mu\acute{\nu}$ $\delta\upsilon$ $\tau\iota$ — нечто несуществующее, правда, не просто ничто, а скорее присутствующее, которому чего-то недостает, и этот недостаток называется с помощью «уже-более-не» и «пока-еще-не»-теперь. При таком рассмотрении время представляется чередой моментов теперь, следующих друг за другом, причем едва пытаешься назвать какой-то момент, как оказывается, что он уже исчез в только что прошедшем «теперь» и преследуется следующим «теперь»¹³⁰.

¹²⁸ В «Письме о гуманизме» Хайдеггер отождествляет Es, которое дает бытие, с самим бытием в самодавании, так что «Бытие дает Бытие». «Это Es, которое здесь *gibt* (дает), есть само бытие. Этим «*gibt*» обозначено дающее, хранящее свою истину существо бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью — это, собственно, и есть бытие как оно есть». (*Хайдеггер М.* *Время и бытие.* М., 1993. С. 204.) Но такой ход рассуждения имеет существенный недостаток: предполагается, что бытие есть. Но поскольку «есть» говорится относительно сущего, а бытие «есть» как раз не «сущее», то бытие легко представить в качестве сущего.

¹²⁹ *Хайдеггер М.* *Разговор на проселочной дороге.* М., 1991. С. 87.

¹³⁰ Там же. С. 88.

Просвет простираения есть бытийно-исторический термин *Времени*, то, внутри чего сущие могут представлять себя, открытое пространство, гарантирующее доступ к сущим.

Расположенный ближе к основанию, глагольно понятый просвет есть создание временного пространства, постоянно расширяющейся открытости, которая обеспечивает выход свободной игре, позволяет настоящему иметь место и обеспечивает таким образом сущему возможность присутствия. В качестве обеспечивающей возможность стихии просвет есть не только то, внутри чего сущие представляют себя, но также и то, вследствие чего появляются вещи.

В лекции 1962 г. «*Время и бытие*» это единство описывается таким образом, что время дано в событии в качестве представления присутствия, которое простирается и тем самым определяет временное пространство. Собственное временного пространства основывается в просвете «притягивающих» друг друга прошедшего, настоящего и будущего. Три измерения времени устанавливают три различных модуса протяжения и представления присутствия. В протяжении друг к другу три измерения времени не только устанавливают игру присутствия и отсутствия, но проясняют поле игры времени. Эта взаимная игра противоположностей подлечит власти четвертого измерения, в котором достигается единство подлинного времени, которое проясняет три измерения, держа их разделенными и вместе в «сближающей близости», которая в одно и то же время отказывает прошедшему в наступлении в качестве настоящего и обуздывает будущее тем, что задерживает настоящее в его ходе, и таким образом скрывает, так же, как и открывает, собственно настоящее. «Подлинное время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простираения из настоящего, прошедшего и будущего»¹³¹.

Именно в этих глубоких терминах — посыл и просвет простираения — Хайдеггер разворачивает свое первоначальное вопрошание единства бытия и времени. Эти два термина принадлежат друг другу: оба отсылают к сущности времени, описывают процесс несокрытости, истины бытия. Поэтому оба термина содержат отсылку к высшему сокрытию. Это принадлежит и произведение в контексте взаимной игры присутствия и отсутствия сохраняются в соответствии и называется событием. «В посыле судьбы бытия, в простираении времени проявляет себя некое присвоение, некий перевод в свою соб-

¹³¹ Там же. С. 93.

ственность — бытия как присутствия и времени как сферы открытого, бытия и времени в их собственном. То, что определяет их обоих — и время, и бытие — в их собственном, а это значит в их взаимопринадлежности, мы назовем: событие, *das Ereignis*»¹³². Посыл, в котором раскрывается позволение присутствовать, основывается в простирации времени. Событие этого посыла — просвет протяжения, которое выдает присутствие в открытое. Посыл бытия и просвет простирации времени соответствуют друг другу в событии. Посыл бытия покоится в раскрываемом просвете простирации множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простираение же, нераздельно с посылом, покоится в событии. Собственное же события определяется как «покоиться».

Термин *событие* в данном контексте не следует смешивать с общепринятым значением слова: событие, ограниченное в пространстве и во времени, в смысле случая и происшествия, ибо событие — это не сущее.

Но что такое событие? Принимая форму вопроса в его традиционном смысле и синтаксисе, мы тем самым позволяем событию быть производным, контролируемым и упорядоченным бытием. Бытие как событие рискует оказаться на уровне метафизических интерпретаций бытия как идеи, энергий, *actualitas* и т. д. В «бытии как событии» идентификатор «как» подразумевает бытие, позволение присутствовать, посланное при и в сбываемомся событии, время, протяженное в сбываемомся событии. Событие не есть вид бытия по типу родо-видовых отношений. Событие — это и не высшее понятие, охватывающее бытие и время. Отношения логического порядка ничего не проясняют. Бытие и время исчезают в событии, в котором они соответствуют друг другу и таким образом обретают собственность.

Событие как посыл устанавливает отпусkanie, освобождение, позволение выхода свободной игре. Посыл, как временной термин бытия, характеризуется как давание, но бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Просвет, как бытийный термин времени, характеризуется как простираение. Собственное времени проявляется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само же при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку посыл бытия покоится в простирации времени, постольку в событии обнаруживается о-своение (сбережение своего собственного), которое от-сваивает, отчуждает самое себя.

¹³² *Хайгерер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 96.

Поскольку событие осваивает /отсваивает, оно остается как неопределенное *есть* прафеномена бытия и времени, которое дает и учреждает язык дара (давания) и получения (забирания). Соответствие бытия и времени значит как давать, так и забирать. Очевидно, что событие выступает взаимосоответствующей областью дарения и забирания уникальности феноменов (в частности, бытия), которые в то же время универсальны.

Понятие событие призвано преодолеть различие бытия и сущего, сущности и явления. Если событие призвано объяснить онтологический статус или иллюзию бытия и сущего, то только потому, что оно не является феноменом. Следовательно, событие дано, а не есть. Как таковое, оно не является, не выходит в присутствие, следовательно, не может стать объектом восприятия или интуитивной идеации. Событие ускользает от феноменологизации; традиционная терминология родовидовых отношений не объясняет необходимость события.

Событие, само будучи границей бытия, маргинализирует бытие. Как граница событие лишено онтологического статуса: относительно бытия событие описывается как присутствие отсутствия, или прибытие отсутствия. Явление события тождественно его исчезновению. Хотя исчезающее и уничтожается, перестает являться фактически, тем не менее оно не затрагивается в своем бытийственном смысле. Именно эта возможность исчезновения, не тождественная уничтожению, характеризует статус события в отношении к феноменам и в том числе к бытию. Относительно бытия (и сущего) событие выступает нефеноменологизируемым основанием, которое в силу способа данности — дара — объясняет онтико-онтологическое различие. А это означает, что бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: когда родительный падеж употребляется не в смысле владения, а в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия.

* * *

«Бытие и время», несмотря на онтологическую свою ориентацию — ориентацию на вопрос о бытии, содержательно описывает экзистенциальные структуры *Dasein*. Во втором разделе адекватное описание этих структур оказывается возможным только благодаря их интерпретации внутри горизонта временности. Временность составляет смысл бытия *Dasein*, который именуется Хайдеггером «заботой». Именно структура заботы свидетельствует о временности бытия. Единство вре-

менности образует единство Dasein. Время, которое мы привычно отождествляем с часами, календарем и в целом с измерением, зависит от временения Dasein. Время не только экзистентно, но и экзистенциально исходно. Оно перестает быть последовательностью теперь. Время оказывается основным экзистенциальным условием. При этом не забудем, что временность Dasein служит горизонтом вопроса о Бытии вообще. Насколько Хайдеггер продвинулся в прояснении этого вопроса? Через тридцать лет во «Времени и бытии» в самом конце Хайдеггер пишет: «Попытка же, сделанная в «Бытии и времени», параграф 70, свести пространственность Dasein к временности, не получилась»¹³³.

Во «Времени и бытии» Хайдеггер отказывается от феноменологии Dasein, так же, как и от описаний времени применительно к Dasein вообще. Во «Времени и бытии» речь идет о попытке мыслить бытие, не принимая во внимание обоснование бытия сущим. Вопрос, поставленный в «Бытии и времени», возобновляется во «Времени и бытии»: что дает повод назвать время и бытие вместе? Основные темы этого перевернутого опыта (в «Бытии и времени» Хайдеггер пытался свести пространственность Dasein к временности, во «Времени и бытии» Хайдеггер пытался время свести к «временному пространству») — *es gibt* и *Ereignis*. Время здесь не просто перевоплощается во «временное пространство», но даже это последнее лишается какого-либо содержания. И это не удивительно. Даже для самого Хайдеггера, если вспомнить предосторожности, о которых он предупреждает в начале текста: две картины Пауля Клее, стихотворение Георга Тракля, теоретические размышления Вернера Гейзенберга на пути к искомой формуле мы бы молча приняли, отказавшись от каких-либо требований непосредственной понятности. И даже в философии придется отказать от требований непосредственной понятности. И в конце текста, подытоживая попытку мыслить бытие в его собственном (не принимая во внимание его отношение к сущему), смотря на него сквозь подлинное время: «Однако достигли мы на этом пути хоть чего-нибудь, кроме одних лишь мыслительных конструкций?... Что остается сказать? Лишь одно: *das Ereignis ereignet* — Присвоение присваивает. Этим мы говорим о том же самом, исходя из того же самого — для того же самого. Но лишь по видимости кажется, что здесь ничего не сказано. И здесь действительно ничего не сказано... И что если

¹³³ *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 100.

мы примем сказанное единым потоком как опору для дальнейшего мышления?»¹³⁴. В любом случае, во «Времени и бытии» время определяется через пространство, которое только обозначает сущность времени. Временное свойство этого пространства никак не определяется и не требует чего-то нового, а более того, требует сверхстарого — а-летейи.

Время трансцендируется в пространство, которое мы можем восстановить, интерпретировать и понять в полноте молчания. Но время может самоопустошаться, подобно тому, как субъект погружается в чистую интуицию субъективности, в негативное состояние молчания. Трансценденция — основная тема «Канта и проблемы метафизики» — обращается вспять.

Здесь мы можем отметить определенную, по крайней мере, формальную аналогию или даже созвучие хайдеггеровской и гуссерлевской постановки вопроса о времени. Гуссерль прежде всего дает структурное описание пространства интенциональности и только затем вводит тему времени. Так же, как и Гуссерль, Хайдеггер первым делом описывает «бытие-в-мире как основоустройство присутствия», «мирность мира», «бытие-в как таковое», и только после всех этих описаний время выходит на сцену. Иначе говоря, как у одного, так и у другого временность выходит на сцену только после того, как эта сцена уже описана (со всеми структурами и методами) безотносительно ко времени. Аналогия тем более поразительная, что как для Гуссерля, так и для Хайдеггера время есть априори: время-сознание первично есть форма интенциональности (Гуссерль), временность есть горизонт всякого понимания бытия (Хайдеггер). Пока не открыто собственно экзистенциально-онтологическое пространство, проблема времени не имеет никакого смысла. Пока не описано пространство интенциональности, проблема времени не имеет никакого смысла. Но как только в экзистенциально-онтологическое или интенциональное пространство вводится тема времени, в полной мере выясняется недостаточность прежнего описания. И, казалось бы, выяснение этого обстоятельства должно перевернуть феноменологический или онтологический анализ, однако этого мы не наблюдаем ни у Гуссерля, ни у Хайдеггера.

¹³⁴ Там же. С. 100.

ГЛАВА ПЯТАЯ

«НЕПРЕДСТАВИМОЕ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ»: СОБЫТИЕ ВРЕМЕНИ

По всей видимости, во времени мы начинаем хоть что-то понимать, когда испытываем нечто такое, что хотелось бы обозначить как невозможность времени. Такое обозначение не должно вводить нас в заблуждение, поскольку подобная невозможность не является обстоятельством исключительно негативным. Невозможность времени — это, само собой, указание на ту ограниченность наших (понятийных и других) возможностей мыслить время, которая остается привязанной к условиям возможности познания. Но о невозможности можно и нужно говорить в позитивном смысле, в том самом, в котором вопрос о познании вовсе не стоит. Без сомнения, философский дискурс о времени — это дискурс невозможности и непредставимости. Но такая невозможность не означает, что время остается исключительно негативным образом. Невозможность времени раскрывает нам невозможность еще более существенную. Здесь важен именно позитивный в своей основополагающей негативности жест, если говорить об условиях отвлечения, охранения времени от метафизического дискурса. Отказ от негативного содержания невозможности времени сохраняет форму таких условий (отвлечения, охранения) и лишает дискурс о времени всякой привязки к метафизическим спекулятивным построениям. Невозможность времени — это обнаружение того, что теперь, в пространстве, раскрытом временем (следуя Хайдеггеру, мы могли бы сказать о «временном пространстве»), для времени нет больше места, ибо время не может представлять ничего такого, что можно увидеть, оно ведь само по себе непредставимо: этакая невозможная возможность всего, чего угодно, кроме себя самого, и потому, как мы сказали, невозможность.

Но что в точности означает невозможность времени и что имеется в виду под философией времени, которая пытается дойти до самых пределов собственной возможности, чтобы обозначить то, что она не в состоянии схватить? Или, возможно, более точно: что собственно представляет собой этот жест отвлечения, охранения времени?

Представление о том, что нечто невозможно, вовсе не означает, что философия столкнулась с одним из собственных пределов. Ибо предел, коль скоро он признан, представляется не просто как нечто непреодолимое: чистая встреча предела невозможна, если иметь в виду, что любое знание — это жест, обращенный на предел. Более того, предел как таковой необходимо предполагает собственное преодоление и отрицание. Представление того, что нечто непредставимо, вовсе не означает представление непредставимого, но и не означает ничего-незнания. Мы понимаем, что нечто непредставляемо, поскольку мы понимаем, что время как таковое ускользает от собственного представления. Следовательно, мы понимаем не-представляемость непредставляемого. С этим не- мы понимаем, что непредставимое — время — не есть, строго говоря, по ту сторону наших познавательных возможностей, но и не возникает из этих возможностей. Время не находится вне пределов досягаемости схватывания. Оно тем более не противопоставляется этой способности схватывания.

Не описываем ли мы таким образом то самое движение, через которое Кант, Гуссерль, Хайдеггер (ограничимся теми авторами, которых мы рассматривали) пытались осознать (что не мешало, более того, вынудило отвернуться от него) тот факт, что время тянется к своему истоку, в котором оно только и может осуществляться, но, достигнув его, становится непредставимым?

Без сомнения, непредставимость времени сохраняет наиболее близкие отношения с невозможностью времени. Более того, в определенном смысле непредставимость дает нам внутреннюю структуру невозможности. Правда, надо признать, что непредставимость не исчерпывает бытие невозможности. Если мы полностью полагаемся на тезис о невозможности времени и при анализе этого тезиса отправляемся от непредставимости времени, то это вовсе не означает, что мы таким образом будем анализировать частную форму невозможности времени, а именно его непредставимость. Во времени речь не идет о представлении или непредставлении времени. Скорее, речь идет о самом движении непредставления, или, более точно, о непредставлении, которое имеет место на границе представления. Возможно, идея или понятие времени была самой идеей философии самой по себе, в ее истоке, в ее представлении и в ее импульсе постоянного возвращения в свои собственные источники.

Представление — это то, что само устанавливает себе закон, само полагает себе предел, ограничивая себя законом и

пределом. Это ограничение посредством субъекта и для субъекта, поскольку последний выступает как то, при чем, против чего и перед чем выставляется представляемое. Субъект, который удостоверяет самого себя в акте представления, оказывается мерой и пределом для всего сущего, т. е. для бытия всего представляемого как такового.

Время не может быть представлено: его чистая форма не имеет никакого внешнего вида. Вот почему «мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии...»¹³⁵. Мы тщетно пытаемся представлять время, тем более, поступая таким образом, мы противоречим себе, ибо «бесконечно продолжающаяся линия» уничтожается (объективируется) благодаря этому представлению. Представление времени уже предполагает исключение времени, ибо, только исключая время, мы сохраняем его присутствующим, представляя неприсутствующее. Только ценой этого насилия представление конституирует время, а именно его пространственное представление в форме продолжающейся и бесконечной линии. Без этого пространственного представления время остается бесформенной формой, чистым ничто. Но вот что важно: насилие, навязываемое времени, принадлежит самому движению темпорализации: оно формирует опространствленное и однородное время, детемпорализованное время явления. Насилие, навязываемое времени, силится из «теперь». Оно берет свое начало в чистом представлении присутствующего или того, что Кант называет синтезом аппрегензии. Если, согласно Канту, возможность опыта зиждется на синтетической связи многообразного и если этот синтез суть условие возможности объекта вообще, объективного знания в частности, то время как форма представления непосредственно захватывает и ограничивает присутствие в одном. Редуцируя время к продолжающейся и бесконечной линии «теперь», представление подчиняет временности власти присутствия, утверждению времени. Именно поэтому, продолжая аналогию с «бесконечно продолжающейся линией», он все же указывает на одно исключение: части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга.

Время феномена маскирует феноменализацию времени, насильственную детемпорализацию времени как формы фено-

¹³⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 138.

мена. Насилие присутствия искажает себя в том, что оно представляет. То, что поставлено на карту в этом представлении, — это определение времени присутствием, или, более точно, времени как присутствия. Таким образом, время не просто проблематизирует сферу присутствия: оно трансформирует мотивы и предпосылки присутствия. Во времени именно присутствие поставлено на карту: не то, что представляется, и не то, что не представляется, и даже не то, что представляется субъекту и через субъекта, но то, что и каким образом представляется.

На самом деле время как таковое для всей философии схватывалось в измерении присутствия. Так, согласно Канту, время как таковое — единственная вещь, которая не проходит во времени: это постоянство присутствия, которое следует за самим собой. Ставкой здесь является возможность дискурса, провозглашающего время как чистое событие. Время есть чистое событие, и как таковое время восходит к времени, время сбывается как время, но не во времени и не временно. Как событие, время ускользает от времени, это время перехода без настоящего, но перехода от ничто к ничто.

Сохраняя слово «событие», но в надежде мыслить его в связи с *Ereignis* как присвоение присутствия, а не как присвоение собственности, мы можем сказать: в событии время приходит ко времени, время случается как время, но не во времени или не временно. Время уклоняется от времени. Под событием Хайдеггер продумывал не временную и актуальную точечность, которую мы, как правило, понимаем как «событие», но скорее присвоение бытия как бытия, времени как времени и присвоение бытия и времени в открытости присутствия, которая также предполагает пространство.

Событие времени предполагает рассмотрение бытия как времени — не времени как бытия, субстанции и субъективности. Данный анализ не касается вопроса о бытии времени. Событие времени означает, прежде всего, подвешивание времени. Это подвешивание знаменует собой перелом. Точкой отсчета отныне является не время как бытие, а бытие как время. И это предписывает нам не верить никакому дискурсу, претендующему на фундаментализацию, субстантивацию времени. На самом деле, время и есть та самая «вещь», которая сопротивляется субстантивации вообще и в частности, — собственной субстантивации. Следует как раз сказать о том, что время никогда не существует наподобие вещи и какого-либо

сущего. И если оно имеет место, то только как нечто, не имеющее места в качестве какого-либо сущего. Конечно, во времени присутствует становление, в нем оно «онаглаголено», но в нем оно осуществляется всецело, т. е. обладает действительностью целого, всегда готовое переходить из ничто в ничто. Ведь, как нам известно, время обладает способностью заставлять сущие исчезать и способностью показывать их в качестве исчезнувших. Но обладая способностью возводить сущие в лоно их отсутствия, время само обладает также способностью исчезать, становиться отсутствующим в лоне целого, каковое оно осуществляет, в нем упраздняясь. Действие самопожирания времени, которое находит выражение в радикальнейшей формуле Гегеля: «Не во времени все возникает и преходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прехождение, сущее абстрагирование, всепожиратель и уничтожающий свои порождения Кронос»¹³⁶. Но мы не должны останавливаться на гегелевской формуле. Ибо самоосуществление гегелевского духа во времени, «впадая во время», телеологически предполагает тождество формальной структуры духа и времени как отрицания отрицания. Поэтому гегелевский дух не схватывает, а созерцает время. Это созерцание есть не что иное, как созерцание, которое преодолевает, снимает себя в действии самопожирания (времени). При таком взгляде самопожирание времени — это всего лишь самопожирание духа. Как будто дух свершится в одном-единственном мгновении, вместо того чтобы осуществляться в бесконечности времени и в движении истории.

Попытка мыслить время из события может осуществиться лишь при условии, что мы подходим к тому пределу, где само понятие времени оказывается подвешенным, как то предписывали нам и Кант, и Гуссерль, и Хайдеггер. К тому пределу, где мы обнаруживаем, что во временности времени нет ничего временного. Или где временность времени временна в той мере, в какой она дает время времени — его событийность. «Время исходно как временение временности... Временность по своей сути экстатична. Временность временит из будущего. Исходное время конечно»¹³⁷.

Именно в этом смысле оно предстает как чистый дар, избыточный по отношению к тому, что им обуславливается. Это «дано времени» дано не во времени и не из времени, но и не

¹³⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. С. 53.

¹³⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem. С. 331.

извне времени. В определенном смысле это выход вовне времени во времени. При этом время происходит из этого выхождения, которое не временно, прежде всего в том смысле, что сама длительность этого хождения никогда не выходит в присутствие. Выход вовне времени не предшествует присутствующему, но дает его как присутствующее, как присутствие присутствующего или выводит его к присутствию. Хайдеггер говорит: «Дар присутствия — это собственное присваивания. Бытие исчезает в событии-присваивании»¹³⁸. Если под событием (временем) мы будем понимать не пространственно-временную локализованность, то, что мы привычно имеем в виду, когда используем это слово, но скорее присвоение бытия как бытия, времени как времени или даже (если быть верными хайдеггеровской букве) присвоение бытия, времени в открытости присутствия (что также предполагает пространство времени), тогда мы можем сказать, что в событии время случается как время, время про-исходит (к), время выходит к времени. Собственно, это «случается», «происходит» и есть время.

Попробуем более детально разобрать вышеуказанные утверждения. Присутствие суть перевернутая форма субъекта. Также как *sub-* в *subjectum* есть то, что заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе и таким образом служит основанием, присутствие (*grae-* в *grae-sence*) пред-шествует самому себе и таким образом остается за самим собой. И в том, и в другом случае речь идет о пред-положении. Субъект всегда уже предположен до того, как он будет определен как субстанциональная основа, как точка присутствия, как самость или даже как бытие сущего. В единстве всех этих определений субъектность суть атрибут Бога, как и атрибут бытия. При этом о Боге говорится как о высшем разуме в соответствии с тем, что чистый разум есть высшая точка бытия, а присутствие есть то, чем могут быть наделены все сущие. И в том, и в другом случае перед нами бесчисленные знаки, которые выступают также как признаки сверхсущего Бытия, лежащего по ту сторону сущих. Но то, что позволяет объединить эти два пред-положения и обосновать их неприятие, лежит еще глубже. В пред-положении присутствие аннулирует все свои возможные смыслы. В пред-лежании, в точке чистой субъектности, все предикаты субъекта также аннулированы. При- без сущности, пред-лежащий субъект без свойств, полагающие за этим

¹³⁸ Хайдеггер М. *Время и бытие* // *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991. С. 98.

отсутствием присутствия собственных предпосылок как предположение собственного присутствия.

Но полагание исходно получает свой смысл от греческого понятия *thesis*, который вовсе не означает действительности того или иного действия (конечно же, прежде всего человеческого). Как об этом напоминает нам Хайдеггер в «Истоке художественного творения», по гречески *thesis* означает «нечто наличествует в своем сиянии и пребывании». *Thesis* имеет смысл: «изводить вовнутрь несокрытости, вводить в то, что присутствует, то есть давать чему-либо наличествовать, предлежа перед нами»¹³⁹. Иными словами, *thesis* — это в определенном смысле способ *aletheia*, истины как несокрытости. Обсуждая гегелевскую интерпретацию *thesis* как непосредственного полагания бытия, Хайдеггер в «Гегель и греки» утверждает, что диалектическая критика всеобщего, абстрактного понятия полагания и бытия есть результат того, что Гегель видит в бытии «неопределенное непосредственное» и понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом. В свете этого утверждения Хайдеггер задается вопросами: «Когда Гегель характеризует бытие как первый выход вовне и первое обнаружение духа, то приходится задуматься, не должно ли уже в этом выходе вовне и самообнаружении идти дело об открытии потаенности, причем ничуть не в меньшей мере, чем в чистой явленности красоты, определяющей, по Гегелю, ступень греческого «сознания». Если Гегель дает основанию своей системы увенчаться абсолютной идеей, полным самопроявлением духа, то это заставляет спросить, не идет ли дело еще и здесь, в этом самопроявлении, т. е. в феноменологии духа и тем самым в абсолютном самопознании с его достоверностью, все о том же *открытии*. И сразу перед нами встает другой вопрос, имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на то место, где такая вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые «быть» тем, что она есть»¹⁴⁰.

Мы должны прежде всего обратить внимание на двоякое обстоятельство. Во-первых, таким образом мы попытаемся избежать тетического полагания присутствия, имея в виду, что

¹³⁹ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 112.

¹⁴⁰ Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 388.

метафизическое понятие полагания (пусть даже в его эмпирической, гуманистической версии) зависит от первоначального смысла полагания как полагания в несокрытое. Первоначальный смысл полагания — дар. Все концепты полагания, согласно которым акт полагания есть акт, конституирующий присутствие, возвращаются на дарении как позволения выйти вовне, в то, что присутствует. Когда, как самополагание самости, время полагается как дух, то приходится задуматься, не должна ли уже в этом полагании идти речь о возможности полагания: возможности, благодаря которой самость полагается соответствующей — самость приходит к самости. То есть исходный thesis уже должен иметь место: thesis, согласно которому самость приходит к самости. Подобно physis, который, как «царство» природы, есть thesis по преимуществу, так poesis есть thesis, способ aletheia как раскрытия.

Но сказать, что poesis есть thesis как способ раскрытия, подразумевает также, что poesis — это способ сокрытия. Thesis как выведение в открытое несокрытого есть сокрытие того, что выходит вовне и самообнаруживается именно потому, что то, что выходит вовне и самообнаруживается таким образом, является как нечто присутствующее. Иначе говоря, thesis как определенный способ aletheia есть несокрытость, которая сама себя сокрывает. К сущности полагания исходно принадлежит сокрытие: «Сокрытость сущего в целом никогда не бывает лишь дополнительным результатом являющегося всегда частичным познанием сущего. Сокрытость сущего в целом, т. е. подлинная не-истина, древнее, чем всякое откровение того или иного сущего. Она древнее также и самого допущения бытия, которое, раскрывая, уже скрывает и относится к сокрытости»¹⁴¹. Это двойное движение полагания как thesis должно стать основным принципом анализа присутствия и, прежде всего, времени как присутствия. Текст, в котором под знаком двойного движения полагания приводятся черты присутствия, располагается в «Протоколе к семинару по доктрине «Время и бытие»: «Присутствие присутствующего — т. е. позволение присутствовать присутствующему — понималось Аристотелем как Ποίησις. Последнее, впоследствии истолкованное как creation, шло по линии все возрастающей значительной простоты к полаганию, которым и является трансцендентальное создание предметов. Так проявляется то, что ос-

¹⁴¹ Хайгергер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 21.

новой чертой позволения присутствовать в метафизике будет произведение в своих разнообразных видах. В противоположность этому Платоном... определяющее отношение между присутствием и присутствующим понимается не как ποιησις. В τοχαλω выражается лишь παρουσία (присутствие) χαλόν при χαλά, при этом этому присутствию (Beisein) не подходит смысл поэтического в отношении присутствующего. Но это свидетельствует о том, что у Платона определение присутствующего присутствием осталось непомысленным... Этот пробел не закроешь и тем, что Платон пытался постичь отношение присутствия к присутствующему метафорой света — т. е. не как ποιησις, делание, а как свет, хотя, несомненно, в этом есть определенная близость к Хайдеггеру. Ведь мыслимое Хайдеггером позволение присутствовать, хотя оно в спорном месте доклада подразумевается нейтральным и является (и должно быть) открытым (в отличие от всех способов делания, конструирования и т. д.), все же мыслимое Хайдеггером позволение присутствовать — это выведение в открытое»¹⁴².

Это понятие полагания, которое, согласно Хайдеггеру, более исходно, чем метафизическое понятие полагания, должно стать основным принципом поэтики времени. Поэтики процесса пойсиса времени.

Согласно этому исходному значению poesis как thesis, присутствие — это действие, вынятое в значении про- и из-ведения (независимо от того, выводит сущее к присутствию само себя или про-изведение совершается внешней силой). То есть присутствие — это не качество или свойство сущего. Присутствие — это действие (про- и из-ведение), в соответствии с которым сущее выходит в присутствие. Оно исходит и выходит напротив своей сущности. Присутствие сущего в его происхождении. Оно есть только в этом происхождении, и постоянство его в прехождении. Присутствие — это действие, в соответствии с которым сущее приостанавливается, медлит (если пользоваться терминологией Хайдеггера), пока оно преходит.

Это про-исхождение есть выход вовне сущего, а последнее и есть присутствие собственно присутствующего. Или выход вовне настоящего. Это настоящее присутствует как некая фаза в течении времени: не вовне времени, не впереди времени. Присутствие присутствующего или настоящее во времени не есть ничто: это — чистое время, его чистое присутствие, негатив-

¹⁴² Хайдеггер М. Протокол к семинару по докладу «Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 186–187.

ность его прохождения. От «больше уже не» к «еще не» переход без хода, «шаг не» (М. Бланшо), чистое происхождение сущего и в этом происхождении утверждение чистого времени. Происхождение оказывается неуловимым: «больше уже не» и «еще не», только «между», только в переходе, который имеет форму возврата. Каждый раз — это подвешивание, приостановка, «еще не», всегда преследуемое «больше уже не», всегда неожиданное в самом ожидании. Нет никакого «будущего» и «прошлого»: эти категории касаются времени, уже интерпретированного в качестве социального и исторического. То, что мы обсуждаем, это событие времени: время так, как оно представляется в своем движении, всегда «больше уже не» и всегда «уже не». Время в его очень медленном течении.

Присутствие относится не столько к тому, что присутствует, оно выходит в присутствие и приходит к самому себе. То, что здесь присутствует, «медлительно», оно не приходит откуда-то и не отходит куда-то. Не «из» хождение (поскольку оно ниоткуда не исходит) и не «куда» хождение, но «как» хождение: «как» произведение, «как» событие, «как» сингулярность. Присутствие все еще приходит, приходит к себе и про-исходит с собой.

Нам нужно выбирать между двумя формами присутствия. С одной стороны, имеется присутствие (вернее было бы сказать: присутствие присутствующего), которое соответствует определенному модусу времени — настоящему времени, а с другой стороны, имеется присутствие, которое случается с нами как событие, как грядущее событие. Скажем просто: присутствие как настоящее и присутствие как событие. Первая форма присутствия заключается в признании присутствия присутствующего. Самое главное здесь: речь не идет просто о присутствии присутствующего. Речь идет о присутствии на стадии представления. Присутствие осознает себя и полагает себя как присутствующее. Выставленность-к-присутствию оборачивается интроспекцией, возвращением к себе, представлением или даже самопредставлением. Представление и присутствие образуют здесь эквивалентность, друг друга о-пределяют посредством собственного предела. Соответственно, ничего больше не может прийти, ничего больше не может про-исходить из какого бы то ни было основания.

Вторая форма присутствия: присутствие больше не определяется как данное, законченное присутствие: оно связывается не с присутствием присутствующего, а с выходом в при-

сутствие, с бесконечным выходом в присутствие, поскольку этот выход никогда не выходит в присутствие. Это присутствие без присутствующего, присутствие как выставление к- (присутствию). Соответственно, присутствие приходит, оно не делает ничего иного, как только приходит. Присутствие есть то, что про-исходит и не прекращает про-исходить. Из него и для него имеет место про-исхождение.

Итак, две формы присутствия: с одной стороны, законченное и данное присутствие присутствующего, собственно, настоящее, а с другой, — про-исхождение и при-сутствие. Это не значит, что присутствие может быть классифицировано как одно или другое. Вопрос на самом деле заключается в следующем: что остается от этого присутствия в этом про-исхождении, которое никакое присутствующее не может завершить? Чтобы ответить на этот вопрос, еще раз обратимся к при-сутствию как про-исхождению. Что происходит в этом про-исхождении? В этом про-исхождении присутствие и про-исходит, но само про-исхождение никогда не происходит. Само про-исхождение бесконечно. И оно ничего не делает, но только начинается, никогда не доходя до конца. Речь идет о бесконечности начала.

Про-исхождение указывает не на количество бесконечности, а на жест обесконечивания, благодаря которому любая конечная форма (присутствия присутствующего) оказывается опрокинутой. То, что про-исходит, не обладает формой, не является основанием. Оно, скорее, опрокидывает любые детерминации. И если про-исхождение указывает не на количество или величину, а на жест или даже на движение обесконечивания, следовательно, про-исхождение никогда не может быть представлено. Это то, что имеет место, случается в представлении и через представление, но что не является представлением. Это движение, благодаря которому про-исхождение никогда не происходит. Присутствие никогда не выходит в присутствие.

Таким образом, эти две формы присутствия имеют место в одном и том же месте и в определенном смысле одна располагается на другой и возможна одна через другую. Если вспомнить вышеназванный перевернутый образ присутствия и представления, мы могли бы сказать: присутствие и при-сутствие суть представления, но только таким образом, что если присутствие есть представленное в своем представлении, то при-сутствие есть представление в его движении, собственно, про-исхождение. Про-исхождение есть это ускользание от присутствия, через которое все приходит к присутствию. Этот приход есть также отход, коль скоро он есть лишь «прибежище отходящего».

Присутствие не приходит без отхода присутствия, которое представление объективирует, опространствливает, насилует¹⁴³.

Если временность времени сосредоточить в понятии про-исхождения, похоже, удалось бы примирить эти два понимания времени: времени как настоящего, последовательности «теперь», и времени как происхождения, или: времени как структуры и времени как события. Время — это и есть про-исхождение присутствия. Оно приходит и уходит, про-исходит, иначе — ничто. И оно про-исходит, поскольку это про-исхождение и есть открытие мира. Мир не начинается «однажды»: каждый раз — бесконечное открытие мира. В про-исхождении заложен принцип, превращающий его в обоюдность присутствия как выхождения вовне и как удержания внутри. Эта обоюдность и есть событие времени.

Вот почему время сопротивляется любой форме вопрошания, и в том числе любой форме философского вопрошания, любой форме объективации, любой форме онто-герменевтической тематизации: вопрос о времени начинается с бытия мира. Время — это не качество или свойство, которое мы приписываем миру в результате некоторого мыслительного конструирования его сущности или основания. Время — это фундаментальная модальность присутствия, в котором и в соответствии с которым мир имеет место, т. е. про-исходит. Если есть мир, есть и основание этого мира. Но только не вне этого мира: оно есть про-исхождение мира непосредственно, его появление, способ, каким мир соотносится с самим собой, исчерпывает сам себя, длится (в себе) к себе.

Не происхождение, приостановленное созерцанием в становлении, не идеальная неподвижность под именем вечности и не непрерывность *верениц теперь*, а то, что делает их возможными, так же, как делает возможными переход от одного к другому: непосредственность происхождения.

Происхождение: это — самая сущность невозможности. «Как мыслить это *становление*? *Werden*: в одно и то же время — рождение и изменение, формирование и трансформирование. Это будущее бытия, исходя из ничего и как ничто, как Бог и как Ничто, как само ничто, это рождение, которое вынашивает само себя без предпосылки, это становление-Я как ста-

¹⁴³ «...настоящее — вовсе не настаивает на своей действительности, представленное — ничего не представляет, но само представляет, отныне и во веки веков принадлежит возвращению. Оно не есть, но возвращается, приходит как уже и всегда бывшее...» // Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. С. 22.

новление-Бога или Ничто, — кажется невозможным, более, чем невозможным, как более невозможным, невозможнее невозможного, если невозможность есть простая отрицательная модальность возможного»¹⁴⁴. Но это не означает, что невозможное когда-то становится возможным, достигая таким образом определенного места, реализуясь в нем. Прежде всего, потому что это невозможное не где-то вне мира.

Происхождение есть собственно время. Время в пределах самого сущего: происхождение — это собственное сущего, его субъект, самость. Время не проходит. Оно — все еще здесь. Оно есть «прехождение». Становление, прехождение вещи ничего не говорит о времени, наоборот, предполагает его как устойчивое, неизменное. Вещь как таковая и есть происхождение, собственное времени. «Всегда» времени не неподвижно, «вот» времени не имеет никакого места. Длительность времени — длительность ничто, ничтожное в своей ничтожности, чтобы стать другим ничто: ничтожность, которая продолжает изменяться, поскольку она остается ничтожностью. Таким образом, его место нигде, значение там, где любая вещь изменяется и никогда не самождественна. Вот почему широко распространенные метафоры времени как потока, течения, реки не говорят нам ничего о времени. Данные метафоры применяются к сущим во времени, но не к самому времени. Сущее приходит и отходит, оно выходит из времени и исчезает во времени, все еще оставляя время как абсолютное, первичное, самождественное образование. С приходом и отходом сущего, с движением, становлением, развитием и т. д. мы не испытываем время.

Весь вопрос (вопрос, которым не перестает задаваться философия) заключается в том, чтобы схватить несхватываемое происхождение, чистую конъюнкцию присутствия и про(ис)хождения, или от-ношение, которое сочленяет невозможное происхождение с полнотой присутствия? Но так или иначе происхождение остается связанным с присутствующим в настоящем, и в том числе соотношенным как объективное с представляющим субъектом. Именно это уравнение присутствия присутствующего и настоящего оказывается камнем преткновения для всей философии, поскольку происхождение дестабилизирует самую аксиоматику присутствия (как присутствующего), а значит — трансцендентальной, феноменологической, онтологической критики.

¹⁴⁴ *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 83.

Эта конъюнкция обозначает «открытие» (присутствия), в котором осуществление времени совпадает с его исчезновением, где есть происхождение времени, но где само время — явление негативного. Это «открытие» присутствия есть сама двойственность. С одной стороны, в происхождении настоящее есть то, что происхождение осуществляет, то, в чем оно утверждается, является, иначе как бы оно существовало? В этом смысле настоящее есть присутствие времени, и только происхождение делает его присутствующим в виде настоящего. Но с другой стороны, утверждение это ничего не утверждает, явленность эта ничего не является. Здесь негативная взаимность, прохождение без хождения, благодаря чему утверждается присутствие времени, ставшее чистым отсутствием. Настоящее не во времени, коль скоро, как мы уже сказали, время осуществляется всецело: настоящее перед временем. Или оно «во» времени, настоящее есть лишь «минус», точка выпадения или «черная дыра» времени. Это — чистое время, изъятое из временности: пространство, в котором чистое время раскрывается и непосредственно выставляется. Пространство не представляет время, подобно «бесконечно продолжающейся линии», которая была бы неподвижным образом подвижного процесса, но пространство раскрывает время, растягивает время, растягивая то самое мгновение, чтобы выставить настоящее, которое приостановлено в своем прохождении. Это и есть собственно время, накрученная сама на себя негативность. Тогда время есть опространствливание¹⁴⁵. Пространство — одновременно ничтожение и раскрытие времени.

Скажем несколько слов относительно этого деликатного момента, который своей двусмысленностью порождает множество толкований. Важнее всего уяснить точное значение того, что мы до сих пор называли «опространствливанием времени». По этому вопросу необходимо сделать два замечания. Во-первых, не нужно путать опространствливание времени с его остановкой, исчезновением, уничтожением. Эта путаница может приобретать самые различные формы: ранее (в первой гла-

¹⁴⁵ «Нет никакого места до рождения, как нет никакого места после смерти. Нет никакого до/после: время *есть* опространствование. Время *есть* появление и исчезновение, движение туда-и-обратно к присутствию — оно не есть порождение, передача, увековечение» // Нанси Ж.-А. Corpus. М., 1999. С. 157. Время действительно конституируется такими двойными, туда-и-обратно, движениями, так же, как движениями, никогда не возвращающимися обратно, но продолжающимися до бесконечности; время как процесс, время в своей временности составлено из продвижений и истечений, пауз и запусков, потоков, прыжков, режимов, скоростей и ритмов.

ве) мы говорили устами влиятельных авторов о разного рода подменах, заменах времени на пространство, о «реванше пространства», о «конце времени», о невозможности времени. Опространствливание времени вовсе не означает остановившееся время. Время опространствливается вовсе не потому, что оно останавливается, но потому, что происхождение прерывает и возобновляет собственное хождение, к которому приходит, исходя из себя. Опространствливание имманентизирует условия остановки времени. Опространствливание — осуществление времени, несмотря на остановку времени, в которой или благодаря которой оно рассматривается. Оно выделяется из происхождения и таким образом постигается. К этому следует добавить, что опространствливание не есть разрядка следующих друг за другом моментов в некоторую линию времени. Скорее, опространствливание — это имманентное опространствливание самой линии времени, то, что отдаляет друг от друга точки этой линии в соответствии с происхождением присутствия к присутствию, происхождением мгновения, сингулярности существования. Как мы уже говорили, происхождение бесконечно: с выходом в присутствие происхождение не прекращается. Или оно конечно, поскольку в настоящем, в мгновении, в сингулярности оно осуществляется. Но то, что имеет место в настоящем, в мгновении — в этом опространствливании времени — есть не остановка, а незавершенность происхождения. Выход присутствия к присутствию имеет место именно как не-прибытие присутствия.

Опространствливание времени, или пространство, раскрывающее время как таковое, само преждевременно, вне времени — во «вне», которое не есть другое, заранее данное место, поскольку оно вне всех мест, но есть осуществление места вообще и всех мест. Место — это всегда сосредоточенное собирание некоторой местности внутри абсолютного опространствливания. Или скорее — сосредоточенное собирание этого самого «внутри». Поэтому нет места как такового для чистого опространствливания места. Так же, как нет мира, в котором имело бы место происхождение мира. Собственно происхождение не имеет места. Мир и есть собственное происхождение. И все-таки, каким образом это абсолютное опространствливание или происхождение мира имеет место?

Опространствливание времени выставляет, выводит вовне то, что не есть как таковое. Невозможно сказать, что из себя представляет опространствливание времени, поскольку оно есть негативность. В опространствливании времени ра-

зыгрывается проблематика негативного. Скрещивание опространствливания времени и негативности Гегель резюмирует следующим образом: «Отрицательность, относящаяся как точка к пространству и в нем развивающая свои определения как линия и поверхность, есть однако в сфере вне-себя-бытия равным образом *для себя* и свои определения в нем полагающая опять же вместе с тем как в сфере вне-себя бытия, являясь при этом безразличной к спокойному рядом-друг-с-другом. Так для себя положенная, она есть время»¹⁴⁶. Время не является в результате и как результат становления пространства. В определенном смысле всегда уже поздно задавать вопрос о времени. Время уже (что собственно и указывает на негативность) появилось. «Уже-не» и «еще-не», которое относило линию к точке, а поверхность к линии, — эта негативность в структуре *Aufhebung* уже была временем. Время и есть наличное бытие этого *Aufhebung*. На каждой стадии отрицания, каждый раз, когда *Aufhebung* производило истину предшествующего определения, время было негативном реквизитом. Как отрицание в пространстве или отрицание как пространство или пространственное отрицание пространства, время есть истина пространства. В той мере, в какой оно есть, т. е. в той мере, в какой оно становится и производится, манифестируется в своей сущности, опространствливается, относится в себе к себе, т. е. отрицает себя, истиной пространства является время, и пространство становится временем. Пространство овременяется, относится к себе и опосредуется собой как время. Время есть опространствливание. Оно есть негативность отношения к себе пространства¹⁴⁷.

Однако негативность не может быть положена как таковая, ведь это значило бы, что она существует наподобие вещи или какого-либо сущего вообще. Негативность только раскрывает, раскрывается, интенсифицируется, т. е. ничтожает и ничтожается. Время есть негативность, которая не отрицает себя, а, наоборот, утверждается благодаря собственной интенсификации в парадоксическом движении отрицания отрицания. Интенсификация ничто не отрицает его ничто-жности: ничтожность ничто не преодолевается в пользу позитивности, скажем, пространства. Интенсивность ничтожает ничто вплоть до его утверждения именно как ничто. Так для себя положенная отрицательность есть не просто время, а открытие времени, собственно начало, происхождение.

¹⁴⁶ Герель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Том 2. С. 257.

¹⁴⁷ Гегелевскую концепцию времени, выраженную в Йенской логике и «Философии природы» см.: *Derrida J. Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Опространствливание времени не сводится к бытию, не принадлежит бытию. Если что-то и есть в этом, независимо от того, что бы это могло быть, оно имеет место только при условии опространствливания времени, которое поэтому предшествует бытию. Или более точно: опространствливание времени есть акт бытия, но не в смысле активности бытия как субъекта. Этот акт равноисходен с бытием как таковым. Если что-то и есть в этом опространствливании времени, то оно не является ни в пространстве, ни во времени, но и не является ни пространством, ни временем, скорее самой двусложностью: пространство и время суть двуединство, поэтому пространство-время, именно по причине «двойной природы» того, что по существу является вне-себя-другим (существо этого двуединства вынесено вовне).

Пространство-время — это единство того, что является вне себя именно в своем единстве. Это — открытие мира, происхождение, происхождение без начала, истока. Одно и другое, или скорее, одно-и-другое, которое они образуют вместе. Пространство есть условие временного перехода, время есть условие пространственного перехода: универсальная вынесенность вовне того, что составляет внутреннее мира.

Тогда настоящее суть отрицание двойного прохождения, или чистое схватывание прохождения как такового, неподвижного самого по себе именно в своем движении. Чистое настоящее — это то, что является вне мира. Но вне мира нет никакого *вне мира*: ни пространства, ни времени.

Место раскрывается и отграничивается всегда подобным место-имением события — всегда другого события. Место-имение есть просто пересечение времени и пространства — раскрытие пространства и времени. Это раскрытие каждый раз сингулярно, каждый раз событийно. С одной стороны, место, как ограниченное, независимое от всех мест, и каждое местоположение абсолютно. Но с другой стороны, место «имеет место» в со-в-мещении с другими местами. В этом совмещении не имеет своего внутреннего, одновременно отграничивает и соединяет. Это граница, на которой место упорядочивается и упорядочивает мир. Таким образом, место «имеет место» как пересечение двух измерений — в соответствии с пространством и в соответствии со временем, некая точка, где одно и другое безразмерны, не имеют никакого измерения, где просто пересечение двух линий.

Изнутри времени опространствливание времени не представляется. Для этого представления используется соответствующая техника — техника, призванная воспроизвести опространствливание времени, которое не имеет места, воспроизвести про-исхождение мира, которое не имеет места. Датированность суть хронометрическая техника для измерения

количества времени. Но странно, что средство, каким мы пользуемся для измерения времени, это сама стихия забвения времени. Дата, впрочем, не обязана быть в строгом смысле календарной. «Календарная дата — не более чем способ обыденного датирования. Неопределенность даты не подразумевает изъятия датируемости как сущностной структуры «теперь», «тогда», «вскоре»... Время, которое по простоте понимают как вереницу «теперь», должно быть понято в этой позволяющей датировку привязке. Эту датировку нельзя ни забывать, ни затушевывать. Однако расхожее представление о времени как о череде мгновений не признает этого момента докалендарной датируемости...»¹⁴⁸ И не забудем, что в про-исхождении время как выходит вовне, так и удерживается внутри.

Дата укореняет движение времени в датированности и в связи ее с событием. На самом деле связь с событиями сохраняется. Но собственно технический жест состоит именно в (само)отделении даты как точки отсчета для событий. «Обязательно нужно, чтобы эта именуемая датой метка особым образом себя отмечала, отмежевывалась и отказывалась от как раз-таки ею датируемого; и чтобы в этой демаркации, в самой этой депортации она становилась разборчивой, читаемой именно как дата, отрываясь или избавляясь от самой себя, от непосредственно сцепления, от здесь-теперь; освобождаясь от того, чем она, однако, остается: от даты. Нужно, чтобы в ней повторилось неповторимое (*unwiederholbar*), стирая в ней неустрашимую особенность своеобразия, на которую оно указывает. Нужно, чтобы оно, повторяясь, некоторым образом делилось и, тем же махом, шифровалось или затаивалось. Как *physis*, дата любит затаиваться. Она должна стереться, чтобы стать читаемой, должна сделаться неразборчивой в самой своей разборчивости. Ведь если она не прервет в себе ту единственную черту, которая соединяет ее с событием без свидетелей, без другого свидетеля, она остается нетронутой, но и абсолютно нерасшифровываемой»¹⁴⁹. Дата формирует общий закон повторяемости или имеет форму повторения, удвоения, различия (функционирует как собственный двойник), поскольку дата, благодаря которой нечто датируется, принадлежит самой дате.

Повторение и, как следствие, различие есть не рефлексивное выражение симметрии, а только вопрос о взаимозависимости двух полюсов; иначе говоря, различие — это проблематиза-

¹⁴⁸ Цит. по: Деррида Ж. Шибболет. СПб.: Академический проект, 2002. С. 145.

¹⁴⁹ Там же. С. 36—37.

ция симметрии в трансферальной структуре любого повторения, удвоения. Не-рефлексивное, не-симметричное повторение возможно как повторение не-тождественного. Поэтому повторение не-тождественности влечет за собой различие. Т.е. каждое следующее повторение отлично от предыдущего повторения. Структурная дизъюнкция различительного повторения не позволяет дате отождествиться, поскольку в самый момент отношения к себе она самостирается, оказывается другой.

Именно повторяемость делает дату тем, что она есть — чистым Datum, чистым началом, чистым происхождением, безо всяких отсылок. Дата дана из данного, или — из данного как такового. Как таковое данное только и присутствует. Как таковое, без прошлого и без будущего, без забвения и ожидания. Данное как таковое скрывает дар. Строго говоря, оно больше не дано. Datum стирает дату: переписывает ее вне своего давания, вне своего датирования. Эта дата больше не датирует, но увековечивается. По этой причине она умножается бесконечно: стирание бесконечно, поскольку датированием дата сама себя стирает. Тем самым дата помечает про-исхождение того, что оказывается данным, ниспосланным, предназначенным.

Такова логика присутствия: в данный момент момент стирается, вот каким образом момент и есть. «Минута минущая», только таким образом есть минута. Минута как «разминовение минут», как вечность. Настоящее есть опространствливание, в котором присутствие скрывается. Оно не присутствует, не дается, не полагается, не доступно как объект или как вещь. Настоящее противостоит присутствию, разваливает, похищает его — в том самом движении, благодаря которому выводит его вовне, делает его присутствующим.

Самое большее, что мы можем сказать, это то, что присутствие дается, причем дается и скрывается в одном и том же движении настоящего, происхождения и прохождения. Но давание само никогда не дается. Давание — это действие субъекта. Но это предполагает, что давание забирает себя с этой стороны, чтобы предоставить себя с другой своей стороны. В этом движении давания-забирания время рас-ставляется. Это не что иное, как расстояние между этой и другой стороной. Это рас-стояние «есть» время как таковое — его присутствие: пространство, необходимое, чтобы быть самим собой, достигать самого себя, так же, как и вернуться к самому себе. Ибо дар и есть то, присутствие чего ускользает в осуществленном присутствующем.

Здесь нет речи об экономии дара: как только дар возвращается к самому себе, связывается с самим собой, он ограничивается, становится жертвой рассудочной диалектики, спекуля-

тивного разума, онтологии — будучи имманентностью собственного полагания. Как раз наоборот: дано времени и есть движение события или присвоения про-исхождения, которое выводит присутствие к присутствию именно в движении ускользания — ускользания от настоящего времени. Это происхождение постоянно отсылает нас к началу — к началу возможного начала, возможно, к началу невозможного начала. Начало, или даже невозможное начало, предшествует всякому происхождению, скрывает и открывает в себе еще более раннее начало. Именно этому режиму дискурса времени, этому языку события времени, подходит известное высказывание Хайдеггера, которое нужно было бы проанализировать во всей его контекстуальности: «Конец здесь — не следствие и отзвук начала. Конец, как конец угасающего рода, предшествует началу рода нерожденного. Начало же, как более ранняя рань, уже опередило конец. Эта рань хранит вечно скрытую первозаданную сущность времени. Сущность, недоступную преобладающему типу мышления, пока остается в силе господствующее с эпохи Аристотеля представление о времени. Согласно ему, время, понятое механически, динамически или как продукт атомного распада, есть количественно или качественно исчислимые длительности, последовательно сменяющие друг друга. Но истинное время — это приход прошедшего. Это не прошлое, а средоточие сущностного, которое предшествует всякому приходу и при этом, в качестве такого средоточия, скрывает и открывает в себе еще более раннее. Концу и его свершению соответствует «темная кротость». Она несет потаенное навстречу его истине»¹⁵⁰. Эта «более ранняя рань» полагает модель (если можно было бы говорить здесь о модели) начала как такового или исходности как таковой, поскольку она всегда полагает какое-то начало, каждый раз какое-то начало. Но начало не есть причина или основание. Время не является причиной или основанием выхода присутствия к присутствию, оно есть исходность его полагания (если вспомнить то, с чего мы начали)¹⁵¹. Это не основание или причина в метафизическом

¹⁵⁰ Хайдеггер М. Георг Трахль: уточнение поэтического строя // *Георг Трахль*. Избранное. М.: Catallaxu, 1994. С. 191 – 192.

¹⁵¹ «То, что начинает быть, не существует прежде, чем начать; и тем не менее то, что не существует, должно вначале родиться для самого себя, прийти к себе, не исходя ниоткуда. Таков сам парадокс начала, составляющего мгновение... Начало не исходит из мгновения, предшествующего началу: его исходный пункт как бы рикошетом содержится в пункте прибытия. Настоящее осуществляется, мгновение принимается исходя из такого отступления в лоно самого мгновения» // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 47.

(архитектоническом) смысле полагания основания или причины. В некотором смысле это полагание ничего не делает, нет ничего пред-положенного, пред-установленного, имеется только неопределенная *choça* — не какое-то неопределенное место и не неопределенное место, но избыток самой себя, без-местность (как возможность мест), где имеет место основание. Полагание есть то, что предшествует основанию, преследует и преодолевает основание, но не как другое основание, а как прерывание, прокладывание основания, благодаря которому основания основывают. Именно в этом смысле мы можем говорить о времени как *poiesis* — *poiesis* времени, который полагает не бытие сущности и не бытие субстанции, а бытие существования.

Следует обратить внимание на то, что в приведенном выше тексте Хайдеггер, постепенно обновляя термины (здесь нет необходимости обращаться к этому движению), подходит к проблеме Единого. Именно этим словом (единственным словом у Тракля, написанным вразрядку) он называет исходное полагание, начало, «более раннюю рань», по его собственному выражению. Однако Единое должно пониматься, исходя не из спекуляций о субстанции, субъекте или о сверхсущем, а из структуры различия. Это Единое не есть тождество (отсутствие различия) в качестве одной простой «праосновы». То, что Хайдеггер называет «более ранним» в «более ранней рани», является другим рождением (другим началом, другой «непроявившейся сущностью»), неизбежно избыточным по отношению к тому, что ими обусловлено и о чем хранится память. Другое начало, другое в начале, другое относительно начала... Отныне любое начало, исток или принцип характеризуются гетерогенностью, средоточием, «через которое человеческая сущность возвращается к своему тихому детству, а последнее — к рани иного начала». Средоточие возможно только в режиме бес(перво)причинности. Лишь равноисходность соразмерна происхождению, началу. Время, конституированное в режиме бес(перво)причинности, утверждает различие. Лишь то, что сосредоточено, то, что абсолютно бес(перво)причинно, обладает избыточной силой как в отношении к самому себе, так и с точки зрения обусловленных им событий.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ТЕТЕРО-ЛОГИКА ВРЕМЕНИ: СО-ВРЕМЕННОСТЬ

Мы хотели бы предварить свой анализ гетерологике времени рассмотрением двух, на первых взгляд, весьма отличных друг от друга тенденций, господствующих в современной философии времени, хотя, как мы убедимся далее, несмотря на различие в аргументации, в результатах эти две тенденции совпадают. Конечно, при этом речь не идет об оформленных и узаконенных тенденциях. В действительности эти тенденции — аналитические диспозиции или режимы. И как таковые одинаково успешно могут быть использованы и при анализе других проблем. Нам показалось уместным провести это исследование в преддверии изучения гетерологии времени, поскольку выделенные нами аналитические диспозиции не просто предлагают топику дискурсов о времени, но, самое главное, предложенный в разных тенденциях способ решения вопроса о времени выявляет парадокс, непосредственно касающийся статуса времени в философии.

Первая основная тенденция в современной философии времени может быть описана как тенденция к унификации понимания времени. Главное достижение этой тенденции состоит в стремлении доказать возможность единого понимания времени, объединяющего, с одной стороны, как наш повседневный феноменологический опыт времени, так и академические теории времени, а с другой стороны, естественное и историческое время. Конечно, такое понимание так или иначе воспроизводилось различными авторами и философскими системами, скажем, Шеллингом, Бергсоном или Уайтхедом, и тем не менее было предано забвению вплоть до второй половины XX века. И только теперь, и не просто на уровне интуиции или случайных догадок, единое понятие времени математически было доказано на пересечении между физикой, химией и биологией в сфере так называемой теории «самоорганизации». Такая унификация понимания времени благоприятствует разрешению конфликта между физическими, биологическими и философскими подходами ко времени, характерного для первой половины XX века, и таким образом способствует его преодолению. С появлением работ И. Пригожина проблему времени перестают рассматривать как «всего лишь феноменологию»,

обусловленную особенностями человеческого описания природы, а начинают рассматривать как новый отправной пункт дальнейшего развития динамики. «Мы глубоко убеждены в том, что наш подход приводит к более согласованному и единообразному описанию природы. Между фундаментальными законами физики и всеми остальными уровнями описания, включающего в себя химию, биологию и гуманитарные науки, существовал разрыв. Устойчивые динамические системы, а также конечные квантовые системы, описываемые в терминах волновых функций, исторически стали исходными пунктами для построения великих теоретических схем физики. Эти схемы показали в увеличенном виде то, что теперь представляется нам весьма частными случаями, и экстраполировали их далеко за пределы области применимости каждого такого случая. Подобная новая перспектива глубоко трансформирует взаимосвязь между науками. Теперь перед нами открывается возможность избежать парадокса, который во имя фундаментальных законов низводит время до иллюзии, относя человеческий опыт к некоторой субъективности, лежащей вне природы»¹⁵².

Вторая тенденция традиционно и неизменно выказывает недоверие к единству, тотальности времени, которое она охотно отождествляет с классическими философиями истории, и стремится связать время со множеством взаимноисключаемых разнородных концептов. Утверждение этой множественности времени оказывается составной частью методологии, общей для релятивистской тенденции. Главное достижение этой тенденции состоит в доказательстве несоизмеримости исторического и естественного времени. П. Рикер, возможно, наиболее яркий представитель этой тенденции, отмечает разрыв на уровне эпистемологии между феноменологическим опытом времени (и присущим ему интуитивным различием между прошлым, настоящим и будущим) и астрономическим, физическим и биологическим временем. С точки зрения Рикера, взаимное пересечение понятий эволюции и истории не имеет основания. Несмотря на неизбежные пересечения между «временем с настоящим» и «временем без настоящего», они предполагают фундаментальное различие между анонимным моментом и настоящим, определяемым инстанцией дискурса, рефлексивно помечающим это настоящее. Невозможно включить феноменологическое время во время природы, не важно, идет ли речь о квантовом времени, времени галактических преобразований или же о времени эволюции видов.

¹⁵² Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. М.: Прогресс, 1994. С. 256.

Феноменологическое время с присущим ему различием прошлого, настоящего и будущего объясняется Рикером с помощью нарративного посредника. И только в нарративной «рефигурации» время историзуется и становится понятным. Собственно основная гипотеза Рикера в том и состоит, что между «феноменологическим временем» («временем переживания», «временем с настоящим») и «космическим временем» («временем без настоящего») располагается «третье время», которое развивается им через анализ календарного времени и установления календаря, а также через разработку философии следа. «Между деятельностью по рассказыванию истории и временным характером человеческого опыта существует корреляция, которая не является чисто случайной, но представляет собой форму транскультурной необходимости. Или, иначе говоря, время становится человеческим временем в той мере, в какой оно нарративно артикулировано, а рассказ обретает свое полное значение, когда он становится условием временного существования»¹⁵³. Историческое время, подобно мостику, подвешенному над пропастью, отделяющей космическое время от живого времени, находит свидетельство в ряде процедур, характеризующих рефигурацию времени историей, к коим Рикер относит календарное время, связь поколений, след.

Каков же статус этих двух тенденций тотальности/релятивизма, которые именно в силу их универсалистских притязаний представляются нам вполне достаточными для выражения проблемы? Самый простой ответ заключается в том, что тотальность равносильна релятивизму. При всем различии этих двух тенденций они суть два лика одной и той же фигуры времени.

При всем отличии этих двух тенденций, их объединяет, по крайней мере одно: утверждение времени как универсальной структуры и облечение ее во вневременную форму: так или иначе, все возможные комбинации и модализации времени тяготеют к идеалу самодостаточности «теперь». Тотальность и релятивность оказываются двумя интерпретациями или конфигурациями простой схемы самодостаточности «теперь». Главное — понять, что множественность форм времени и их несводимость друг к другу есть лишь перевернутый образ единства, тотальности времени. Если мы считаем возможным объединить две тенденции, выстроенные с двух столь различных позиций, то именно потому, что обе они рассматривают время

¹⁵³ Рикер П. *Время и рассказ*. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 65.

в качестве универсальной структуры, взятой в отрыве как от исторической случайности, так и от природной эволюции. Те, кто защищает тенденцию к унификации, рассматривают онтологическую универсальность и тотальность времени через единство историзованного естественного, природного времени в теориях самоорганизации. Защитники несоизмеримости времени исходят из другой аргументации, но приходят к тем же результатам. Согласно этим авторам, множественность времени относится к негативному единству времени, которое хотя и исключает его репрезентацию, но на самом деле более чем очевидно в самом опыте неочевидности, непредставимости времени. Если первая тенденция артикулирует время как абсолютную данность, то вторая полагает, что присутствует только чистое отсутствие, так что в конце концов именно отсутствие становится абсолютным. К примеру, Рикер считает, что нарративная «тотализация» и связанные с ней универсальные притязания метаисторических категорий исторической мысли — цена, которую мы платим за неуловимость и невозможность феноменологического опыта времени, цена, которую мы платим за бесконечную радикальную интериоризацию внутреннего сознания времени у Гуссерля; времени движения у Аристотеля, объективно времени у Канта, «вульгарного» времени у Хайдеггера.

В более общем виде, с того момента, как время отождествлено с событием, оно представляется как чистая возможность бытия множественности. Множественность не во времени, а множественность времени — гетерохроничность, синхроничность. С того момента, как время отождествлено с событием и открыто множественности, фигуры причинности, последовательности и линейности упраздняются. Гетерохроничность требует низложения причинных связей и перехода к синхроничности — со-временности. Со-временность, однако, не есть единство множества времен. И не приходит она, чтобы ретроспективно, синтетически связать уже данное эмпирическое множество времени. Со-временность не соотносима ни с каким требованием единства времени, ни с какой тотальностью времени, ни с какими требованиями релятивности времени. Конечно, возможны самые разные комбинации подобных требований. Однако наш замысел состоит в том, чтобы показать, что понимание времени не может ограничиваться ни тем, что связывает время с космосом, тотальностью, ни тем, что регулирует следствия феноменологической множественности. Понимание времени как про-исхождения исходит из события времени как такового, акосмического и нефеноменологизируемого,

не входящего ни в какую тотальность и не являющегося условием множественности форм времени. Событие времени означает, что время не только не постижимо ни в рамках глобальной тотальности, ни в рамках множественности его форм, но и не постижимо в рамках разных их комбинаций, в том числе их синтеза. Фигура времени равноудалена и от тотальности, и от релятивизма. Только порвав со всем этим, мы сможем ясно сформулировать свой тезис: время как событие соизмеримо только с со-временностью, возможность которой оно предпосылает. Между единством, тотальностью времени и множественностью его форм располагается гетерология времени, и это сочленение или сочинение времени не превращает со-временность ни в компромисс между данными тенденциями, ни в третий термин, опосредующий их отношения.

Со-временность, как противоположность причинных связей и линейности, до тех пор остается немислимой, пока время отождествляется с «теперь», с последовательностью сменяющих друг друга «теперь». Но прежде, что еще более важно: время, отождествляемое с последовательностью «теперь», не позволяет мыслить не только со-временность, но даже эту последовательность. «Если освободить объективный мир от открытых на него конечных перспектив и полагать его как бытие в себе, в нем не останется ничего, кроме «теперь». Более того, эти «теперь», не присутствуя ни для кого, лишены всякого временного характера и не могли бы образовать последовательности. Определение времени, которое таится в сравнениях здравого смысла, — как последовательность «теперь» — ошибочно не только потому, что сводит прошлое и будущее к настоящему: оно несостоятельно, поскольку разрушает само понятие «теперь», как и понятие последовательности»¹⁵⁴. Мерло-Понти ясно дает понять, что последовательность «теперь» лишает «теперь» его временного характера, если только предварительно не отождествить «теперь» с пустой точкой, что противоречит даже здравому смыслу. Конечно, можно было бы говорить о последовательности, но эта последовательность была бы пустой, неподвижной, подобно кантовской линии: все проходит, но ничего не происходит. Вот почему в кантовском времени, в котором все проходит, кроме самого времени, ничего не происходит, кроме времени как неподвижной субстанции. На самом деле, о какой последовательности между одним

¹⁵⁴ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 522.

«теперь» и другим «теперь» мы бы говорили, если ни одно, ни другое не имеют места?

Вернемся к нашему вопросу: почему современность остается немислимой, пока время отождествляется с «теперь», с последовательностью сменяющих друг друга «теперь»? Эта невозможность санкционирована Аристотелем. Он выявляет три причины невозможности сосуществования различных «теперь»: «Далее, не легко усмотреть, остается ли «теперь», которое очевидно разделяет прошедшее и будущее, всегда единым и тождественным или [становится] каждый раз другим. Если оно всегда иное и иное и во времени ни одна часть вместе с другой не существует (кроме объемлющей и объемлемой, как меньшее время объемлется большим), а не существующее сейчас, но прежде существовавшее по необходимости когда-то исчезло, то и «теперь» вместе друг с другом не будут [существовать], а прежнее всегда должно уничтожиться. Исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что [именно] тогда оно есть; немисливо [также], чтобы прежнее «теперь» исчезло в другом «теперь». Ибо невозможно допустить следование «теперь» друг за другом, так же как и точки за точкой. Если, таким образом, одно «теперь» исчезает не в следующем за ним, но в каком-то другом, то оно было бы сразу в промежуточных «теперь», каковых имеется бесконечное множество, а это невозможно. Но невозможно также одному и тому же «теперь» пребывать всегда, так как ничто делимое и ограниченное не имеет одной только границы, будь оно непрерывным только в одну сторону или в несколько, а «теперь» есть граница, и взять ограниченное время возможно. Далее, если существовать одновременно, ни прежде, ни после, значит, существовать в одном и том же «теперь», то, если в этом «теперь» заключено и предыдущее и последующее, тогда окажется одновременным происшедшее десять тысяч лет назад и происшедшее сегодня, и ничто не будет раньше или позже другого»¹⁵⁵. «Теперь», присутствие как присутствующее конституируется как невозможность сосуществования с другим «теперь», т. е. с другим-тем-же-самым-как-оно-само. «Теперь» есть невозможность сосуществования с самим собой: с собой, т. е. с другой самостью, с другим «теперь», с-другим-тем-же-самым, двойником. Эта невозможность предполагает, что другое «теперь», с которым это «теперь» не может сосуществовать, в определенном отношении есть то же самое, такое же «теперь» как такое, и что оно сосуществует с тем, что не может сосуществовать

¹⁵⁵ Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 146.

с ним. И тем не менее, невозможность сосуществования как таковая все-таки возможна только на основе определенного сосуществования, определенной одновременности неодновременно: *в одно и то же время* сосуществование двух (или нескольких) «теперь» невозможно. Невозможность сосуществования уже предполагает его возможность. Без сомнения, опыт этой невозможной возможности со-временности предписан и вписан всей традицией рассмотрения времени из «теперь». Опыт этот очевиден, и все же остается невостробованным по причинам как теоретическим, так и практическим.

С учетом этого нельзя ли поставить проблему сосуществования нескольких «теперь», проблему со-временности на полностью других основаниях в том анализе, который бы тоже следовал за путеводной нитью события времени, имея в виду, что время как про-исхождение уже содержит необходимые средства для этого анализа. Поскольку на самом деле такая возможность существует, кажется необходимым ее изучение, тем более, что оно может иметь особенно продуктивное продолжение. Но если мы хотим в полной мере использовать продуктивность этой путеводной нити и действительно видеть, куда она нас ведет, нужно следовать ей, предварительно изменяя наши методологические основания с тем, чтобы подготовить место ее укоренения.

Если со-временность как противоположность причинных связей, последовательности, линейности остается невостробованной, поскольку время мыслится из «теперь», как последовательность сменяющих друг друга «теперь» то следует к тому же еще заметить, что вопрос о времени в философии формулируется в рамках метафизики присутствия — онтологии. Но событие времени, по крайней мере, в том виде, в каком оно развито в предыдущей главе, требует другой онтологической возможности, а именно гетерологии.

Онтологическая модель характеризуется тем, что она всегда обращена к основанию, воспринимаемому в качестве первопричины и специфицируемому в качестве абсолюта, и занимается его поиском. Онтологию определяет идея того, что бытие в качестве «трансцендентального означаемого» занимает свое изначальное и законное место, предшествуя какому-либо выпадению в область внешнего и чувственного, которым назначено более низкое место перед лицом абсолютного Логоса и чистого Разума, с которыми это означаемое связано наиболее непосредственным образом. Гипотеза о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом — фундаментальная гипотеза всех онтологий, поскольку выносит область

сущего в конечном счете за пределы самого сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое.

Если метафизика — всегда онтоотеология как основание, причина сущего как такового, то переход от метафизики к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной. Между тем, если основание есть бездна, основание отрешения сущего от ничто, возвращение к вопросу о бытии прежде всего уже оставило сферу всякой онтологии, ибо «всякая философия, движущаяся в опосредованном или непосредственном представлении «трансценденции», необходимо остается онтологией в сущностном смысле, занимается ли она конструированием основоположений онтологии или отвергает онтологию, как уверяет себя, в качестве окаменения переживания в понятии»¹⁵⁶.

Строго говоря, можно ли назвать бытие основанием, и в какой степени онтология оправдывает традиционно приписываемый ей статус операции обоснования? Если онтология по праву призвана объяснить онтико-онтологическое различие, бытие в традиционном смысле не является основанием, фундаментом или причиной. Отношение между бытием и сущим структурно. Бытие — не-фундаментальная, или бездонная, структура. Эта бездонная структура есть структура безосновная: «она одновременно поверхностна и не имеет дна, она всегда все еще слишком «мелка». Свойство (собственность бытия — Т.К.) поглощается в ней дном, тонет в водах своего собственного желания, никогда не встречаясь [с собой], восхищается и отрывается — от самого себя. Переходит в иное»¹⁵⁷. Тогда бытие должно быть помыслено одновременно как основание и не-основание, дно и бездна. Необходимость этой двойственности проистекает из переходности бытия, из того факта, что бытие всегда бытие сущего, из того, что в одном (бытии) мыслится как основание, так и то, что обосновывается, поскольку бытие как основание (по определению, самождественное) самим процессом обоснования неизбежно переходит в другое, в сущее. Но если бытие как бытие сущего предполагает нередуцируемое отношение к другому, следовательно, отношение к другому, и в целом процесс обоснования, не может быть онтологией. Если отношение бытия и сущего как отношения основания есть онтология, то отношение бытия к его становлению другим не может быть онтологией.

¹⁵⁶ Хайгергер М. Время и бытие. М., 1991. С. 35.

¹⁵⁷ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991, № 3. С. 119.

Таким образом, бытие сущего скрывает также возможность становления другим. То, что мы будем называть гетерологией, вовсе не подразумевает аннулирования бытия как основания. Поскольку бытие, или другое имя собственное, выполняющее функцию основания или причины сущего, вписывается в систему различий, множественности сущего, постольку отношение этой системы к основанию не может быть описано как онтологическое обоснование.

Если мы перестанем ограничиваться онтологической моделью, именно по вопросу об основании, и если мы извлечем следствия из переходности, складчатости, двусложности бытия, то вся онтологическая (онтотеологическая и онтотелеологическая) модель философии проблематизируется. Такое ограничение поля легитимности онтологии обязательно, если мы достаточно строго проводим принцип различия. Этот принцип предписывает нам не только не давать привилегии тому или другому основанию, но и сам процесс обоснования рассматривать как игру различия.

Различие не относится к различению уже конституированных единиц, иначе вся «машина» различия ограничивается понятием, категоризацией, опосредованием. Изначальное и неделимое единство бытия не предшествует различию. Последнее и будет «основанием», позволяющим сущему утверждаться в собственном бытии, выйти в присутствие в собственном про-исхождении.

Традиционно движение различия анализируется в известной гегелевской связке «тождество — различие — разность — противоположность — противоречие — основание». Логика движения различия начинается со стадии тождества и направляется в сторону все большего расхождения вплоть до противоположения сторон. Различие необходимо предполагает нередуцируемым пределом разрешимость. Разрешение предстает как обратной последовательности процесс отождествления противоположностей и снятия их различий, в результате чего достигается новое тождество, единство. Именно благодаря отрицанию и подавлению существенных различий сторон утверждается тождество. Противоречие разрешается и, разрешаясь, разрешает различие, относя его к некоему основанию. «Различие вообще есть уже противоречие в себе... Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности разли-

чие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще — в абсолютное внутреннее противоречие»¹⁵⁸.

Гегель, как и Аристотель, определяет различие через противопоставление противоположностей. Каждая из противоположностей — уже противоречие: именно в установленном противоречии различие находит свое собственное понятие, определяется как отрицательность. Различие, по Гегелю, — это отрицательность, доведенная до противоречия. Поэтому различие является фоном лишь для проявления тождества. Различие остается подчиненным тождеству бытия как основания, сведенным к отрицанию и, соответственно, к разрешимости. Диалектика и состоит именно в снятии противоположностей, в разрешении противоречий через третий член, который является, чтобы подвергнуть отрицанию различия, идеализируя их в процессе опосредствования. В этой связи встает вопрос о необходимости определенной корректировки традиционного гегелевского представления различия через противоречие, а также о методологическом обосновании гетерологической возможности. Отдать должное этой необходимости — значит признать, что не различие предполагает тождество (бытия), а тождество (бытия) утверждается как различие, множественность. «Согласно общему правилу, две вещи утверждаются одновременно лишь в той мере, в какой отрицается, подавляется изнутри различие между ними... Именно на основе тождества происходит одновременное утверждение противоположностей... Напротив, мы говорим об операции, согласно которой две вещи или два определения утверждаются благодаря их различию, то есть они становятся объектами одновременного утверждения только потому, что утверждается их различие, ибо оно само утвердительно»¹⁵⁹.

До тех пор пока бытие постигается как основание или причина сущего, время соответственно трактуется как первоначало в качестве субстанции, субъекта (у Канта мы зафиксировали этот переход от времени-субстанции к времени-субъекту), которое остается тем же самым, самотождественным при всякой смене, последовательности, возникновении или уничтожении явлений. В конечном счете, время оказывается той единственной сущнос-

¹⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1971. Том. 2. С. 55, 68, 69. См. также: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: Наука Логика. М., 1974. Т. 1. С. 116–122.

¹⁵⁹ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 207–208.

тью, которая не определяется через время¹⁶⁰. Теперь уже невозможно мыслить время как неизменную субстанцию в потоке изменений из-за невозможности понимания связи этой субстанции со временем, если только не помещать ее вне времени.

Если онтология озабочена поисками причины, основания (по своему определению, самоидентифицируемого) сущего (по своему определению, различного и множественного), то гетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. Если бытие всегда бытие сущего, бытие разнородное, множественное и становящееся, то онтология может быть гетерологией. Основной мотив гетерологии состоит в том, чтобы развенчать метафизику присутствия и иметь дело с самим существованием без сущности, фактическим, т. е. с самой истиной, которая и заключается в этой фактичности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как основание сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Бытие — это бытие сущего не в смысле родительного падежа овладения, а в смысле принадлежности. Это означает, что сущее полнотой структурируется ничто. Бытие сущего, структурированного ничто, и есть не что иное, как экзистенция (существование). Бытие не есть, иначе оно было бы сущим. Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие совместно. Бытие дано как со-бытие: «Что может быть более привычным, чем факт бытия, существования? Мы есть. Бытие, наличное бытие есть то, что роднит нас с другими. Мы не обладаем свойством несуществования, чтобы разделять его с другими, несуществование не подлежит разделению. Но бытие не есть и некая вещь, которой мы совместно владеем. Бытие ничем не отличается от существования, каждый раз уникального. Поэтому можно сказать, что бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности, но что оно совместно. Бытие совместно. Что может быть проще такой констатации?

¹⁶⁰ Если пользоваться кантовской формулой, согласно основоположению о временной последовательности по закону причинности, «...все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь изменения, т.е. последовательное бытие и небытие определений субстанции, следующее за ее небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции... всякая смена (последовательность) явлений есть лишь изменение; в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т.е. как постоянный» // *Кант И.* Сочинения. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 258.

И между тем, чем же, как не ею, больше всего пренебрегала до сих пор онтология? Мы еще далеки от того момента, когда онтология должна будет непосредственно и безотлагательно выступить в качестве принадлежащей сообществу, момента, когда бытие в соответствии со строжайшей логикой своего отступления и откладывания отступило бы в со-бытии экзистенций... Сообщество бытия, а не бытие сообщества — вот то, о чем надлежит вести речь. Или еще лучше: сообщество существования, а не сущность сообщества...»¹⁶¹ Направленность этого высказывания ясна: совместность есть собственный способ бытия существования или форма, в какой бытие разыгрывается как таковое.

Теперь, если смысл бытия всегда определялся философией как присутствие, если присутствие есть событие времени и если теперь совместность, бытие-вместе есть не просто определение бытия, а само производство бытия, тогда время дается только как со-временность. Если бытие и время не совпадают в субъекте или субъективном присутствии, то следовательно, субъект не владеет временем как свойством, качеством или собственностью. Сингулярность времени заключается в его множественности. Оно не может существовать, настаивая на себе и для себя. Чистая автономия времени разрушает сама себя. Но это не означает, что постулат о сингулярном времени необходимо дополнить постулатом о со-временности. Субъект не вступает в отношения с другими субъектами, в результате чего и рождается со-временность. Но со-временность предшествует времени субъекта: со-временность со-временна времени субъекта — в этом заключается текстура времени. «Действительно, как же может появиться время в одиноком субъекте? Одинокий субъект не может отрицать себя, он лишен небытия. Абсолютная инаковость другого мгновения — если время все же не является иллюзией топтания на месте — не может заключаться в субъекте, окончательно являющемся *самим собой*. Такая инаковость приходит ко мне лишь от другого. Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем? Если время создается моей связью с другими, оно — внешнее по отношению к моему мгновению, не являясь при этом объектом созерцания. Диалектика времени и есть диалектика связи с другим, то есть диалог, который, в свою очередь, необходимо изучать не в терминах диалектики одинокого субъекта»¹⁶².

¹⁶¹ Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 91.

¹⁶² Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 59.

Если бытие переходно, если бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного существования, тогда сингулярность существования состоит в этом «каждый раз». В этом «каждый раз» существование каждый раз сингулярно рождается, выходит к присутствию, поскольку время не вещь, не сущее, не причина или основание сущего, а его про-исхождение, его прибытие (не-прибытие, уход), следовательно, его различие, избыточность. Если таким образом сингулярному существованию отказано в самоидентификации, оно взывает к Другому, к другому времени. Если бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного существования, тогда нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности, за исключением этого «каждый раз». Сингулярность, каждый раз именно эта, определяет «мое собственное» на основе «каждого раза». Каждый раз имеется сингулярность времени, каждый раз имеется «мое собственное», предполагающее не тождество или автономию, а ускользание от бытия, присутствия, субстанции, субъекта. Каждый раз — разделение и собирание времени. «Каждый раз» — это структура промежутка, и он определяет опространствливание пространства и времени. Каждый раз — событие времени, выхождения вовне и удержания внутри про-исхождения. Между одним «каждый раз» и другим «каждый раз» — ничто, ничто без одного и другого «каждого раза» и все же отличное от них — событие времени. В этом событии со-временность производится и разрушается, собирается и разделяется. «Каждый раз» описывает динамику со-временности. С одной стороны, нет бытия между существованиями, поскольку существование (про-исхождение от себя к себе) есть «каждый раз», есть его опространствливание, а вовсе не пространство, принадлежащее всем и никому в отдельности, следовательно, принадлежащее самому себе. С другой стороны, бытие каждого существования «каждый раз», т. е. существование того, что разделяет существование, есть не что иное, как само это «каждый раз».

Сингулярность каждый раз отрезана от всего остального, но каждый раз как некоторое время она открывается как отношение к другим временам, именно потому, что непрерывное отношение ускользает от нее, от сингулярности. Таким образом, со-бытие вписано в сингулярность, со-временно ей, поскольку сингулярность каждый раз рождается, про-исходит к себе как «мое собственное». Мы можем сказать: сингулярное «каждый раз» как таковое множественно. Сингулярность имеет место в соответствии с этой альтерацией «каждого раза». Этот «каждый раз» устанавливает отношение со-временности

как ускользание от индивидуального времени и коммуникацию как ускользание от общего времени. Именно с времени, *со-* современности делает возможным с пространства (со-бытие, совместность, бытие—вместе, бытие—друг—с—другом), которое, однако, не может производиться как *со* времени, как *со-временность* без возможности опространствливания.

Поскольку существование структурируется опространствливанием «каждого раза», со-бытие *со-временно* и *со-вместно* с сингулярным существованием: существование сингуляризируется в опространствливании времени, где и возможно сингулярное «каждый раз». Но, с другой стороны, и, как следствие, это со-бытие предшествуют сингулярности, поскольку со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризирует — или сингуляризируется — потому что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы или связывало бы меня с другими или с самим собой, в ускользании непрерывности бытия существования, без которого не было бы сингулярности, а было бы только имманентное полагание себя самого.

Со-временность не косвенно и не вторично прибавляется к сингулярному существованию. *Со-* в *со-временности* не характеризует, не определяет время, но сущностно учреждает его. Можно было бы сказать, что *со-* — это собственный, исключительный и исходный способ бытия времени. *Со-* прибывает вместе с прибытием (не-прибытием) существования, с прибытием (не-прибытием) различия. В этом заключается амбивалентность дизъюнкции/конъюнкции *со-временности*, единство и различие времени.

Со-временность не означает обладание одним, общим временем, конституированной общей субстанцией, если даже такой субстанцией выступает общее пространство или общее место. *Со-временность* реализуется в этом «с», в этом «между» общим и единичным, прерывным и непрерывным, тождеством и различием, согласно которому дается «со-ответствие». *Со-временность* реализуется в этом «со-ответствии», поскольку оно опространствливает и, опространствливая, открывает непрерывность.

Гетерология *со-временности* предписывает отсутствие точки времени (точки пространства) как таковой, если последняя влечет за собой непосредственность. Будем говорить только о «дис-позиции» (П. Бурдьё) или даже «экс-позиции» (Ж.-Л. Нанси). Дис-позиция предшествует позиции, опространствливает ее, связывая одну временную точку с другой. Точка времени —

это не непосредственная данность, но и не опосредованная, скажем, сознанием как объектом или даже субъектом этого сознания. В точке времени ничего не полагается, кроме различия: она есть не результат различия, а само различие; точка как уточнение. Вот почему время подвешивается, саморазличается (дис-позиция), осуществляя таким образом экс-позицию. «Быть показанным это быть положенным «вовне». Не «извне» (из чего-то подобного «внутреннему»), но как внешнее. «Внутри» и есть здесь «вовне»...»¹⁶³

Ничто не существует в точке, за исключением простой обращенности точек друг к другу. Точка состоит из ничто, она не имеет внутреннего, вернее даже, внутреннее дано как внешнее. Иначе говоря, внутреннее и есть обращенность к¹⁶⁴. Следовательно, нет точки времени, нет точки пространства, скорее время и пространство суть одно-вне-другого-точечность. Эта точечная форма пространства непосредственно открывает время, которое продолжается от одной точки до другой, а время раскрывает пространство как истину собственной траектории — точки, которая «уже не» та и «еще не» другая. Здесь-и-теперь — вот собственно встреча пространства и времени.

Момент времени не возникает из другого момента времени и не есть модификация перманентной субстанции (которая никогда не выходит в присутствие). Каждый момент времени дезистирует, воздерживается от абсолютного присутствия (прошлого, настоящего, будущего), что и исключает последовательность и каузальную связь: «Мгновение, до связи с предыдущими и последующими мгновениями, таит в себе акт, посредством которого достигается существование. Каждое мгновение — начало, рождение. Даже если придерживаться феноменального плана... остается справедливым то, что мгновение само по себе — связь, завоевание, хотя эта связь и не соотносится с каким-либо будущим или прошлым, с существом

¹⁶³ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem '93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 157.

¹⁶⁴ «Быть обращенным к... — значит пребывать на пределе, там, где внутреннее и внешнее даны одновременно, где ни внутреннее, ни внешнее не даны как таковые. Это еще даже не пребывание «лицом-к-лицу», оно предшествует разглядыванию, присвоению, захвату добычи или заложника. Обращенность существует до любой идентификации, сингулярность не является идентичностью, она представляет собой саму эту обращенность в ее точечной актуальности». Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991, С. 97.

или событием из этого прошлого или будущего. В качестве начала и рождения мгновение связь sui generis, связь с бытием, приобщение к бытию»¹⁶⁵.

«С», «между» не имеют ничего внутреннего — только само-различение в себе. «С», «между» одновременно разделяют и собирают, это дизъюнкция/конъюнкция. «Со» означает нечто, не принадлежащее ни внутреннему, ни внешнему. «Со» есть гетерологическая модальность, а вовсе не субстанциональное образование и не отношение (логическое, механическое, мистическое и т. д.). «Со» имеет место, когда внутреннее как внутреннее становится внешним. То есть когда внутреннее, не будучи каким-то общим внутренним, дается как внешняя внутренность: «Бытие—вместе, или Mitdasein, или «совместность»... не значит быть одним или попросту быть многими: это значит быть многими, выставленными друг другу напоказ. Это размещение, опространствливание существований... Пространство между нами — пространство не-пребывания-тем-же-самым и пребывания во взаимном показе: эта экспозиция, или совместность,... есть некоторый предел в том смысле, что граница совмещает две разные вещи или два разных участка. Она совмещает их, но также разделяется «между» ними. Она одна и две одновременно, она «внутри» и «вовне», она закрыта и открыта»¹⁶⁶.

Если сделать акцент на логике времени, согласно которой со-временность заменяет принципами дифференциации, стратификации принципы тотальности и релятивности, то особенное значение в развертывании этой логики приобретает вопрос о множественности времени.

Отсюда появляется гипотеза: для того, чтобы опровергнуть миф релятивизма (множественность времени), мы должны двигаться от тотальности к множественности и при этом утверждать множественность вопреки ее собственной мифологизации.

В полном согласии с выявленными нами двумя формами присутствия нам нужно выбирать между двумя формами множественности. С одной стороны, имеется множественность, которая соответствует релятивизму, а с другой стороны, имеется множественность, которая случается с нами как событие — со-временность. Скажем просто: событийная множественность. (Кстати, Бергсон также говорит о двух формах множественности: с одной стороны, множественность топологическая (одновременности и рядоположенности), количе-

¹⁶⁵ Левинас Э. Указ. соч. С. 47.

¹⁶⁶ Нанси Ж.-Л. Сегодня//Ad Marginem '93. М.: Ad Marginem, 1994. С. 162.

ственная, числовая, дискретная, множественность, трансцендентальным условием которой выступает пространство, а с другой стороны, — множественность качественная, виртуальная, непрерывная, трансцендентальным условием которой выступает время. Но очевидно, что событийная множественность несводима к данным формам множественности. На эту несводимость надо указать, поскольку речь не идет о простом противопоставлении времени пространству и — в этом режиме противопоставления — о превознесении того или другого)¹⁶⁷.

Наиболее яркое описание данных форм множественности времени мы находим у М. Мерло-Понти: «Суть времени в том, чтобы себя осуществлять и не быть, никогда не быть полностью конституированным. Конституированное время, ряд возможных отношений в соответствии с «до» и «после», есть даже не время, но его конечная регистрация, это результат его перехода, который объективное мышление всегда предполагает и который ему не удастся схватить. Это нечто пространственное, поскольку его моменты сосуществуют перед мышлением, и принадлежащее настоящему, поскольку сознание становится современным всем временам. Это отличная от меня и неподвижная среда, где ничего не проходит и ничто не происходит. Должно существовать какое-то другое, истинное время, где я смогу узнать, что такое прохождение или переход сам по себе. Верно, конечно, что я не смог бы постичь временное положение без «до» и «после», что, дабы заметить связь трех моментов, я не должен совпадать ни с одним из них, и что время, в конечном счете, нуждается в синтезе. Но так же верно и то, что этот синтез должно постоянно начинать сначала, и что мы отрицаем время, если предполагаем его каким-то образом завершенным»¹⁶⁸. М. Мерло-Понти также ссылается на бергсоновское различение пространственной и временной множественности.

Итак, первая форма множественности заключается в пространственности, в конституированности, в завершенности. Самое главное здесь, и об этом говорит М. Мерло-Понти, заключается в том, что речь не идет просто о множественности, релятивности и т. д. Речь идет о множественности на стадии ее конечной регистрации объективным мышлением.

Событие, с которым мы связываем множественность, — другого рода. С точки зрения события, множественность больше не определяется как данная, законченная множественность. С точки зрения события, множественность связывается не с

¹⁶⁷ См.: Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб. 1992. С. 82 — 111.

¹⁶⁸ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 525 — 526.

присутствием, а с выходом в присутствие, с бесконечным выходом в присутствие, поскольку этот выход никогда не выходит в присутствие.

И все-таки о какой «нужде в синтезе» говорит М. Мерло-Понти? Очевидно, что это не синтез, в обычном понимании предполагающий титическую операцию сознания или субъекта. Скорее этот «синтез» (если мы все еще можем так говорить) соответствует тому, что Кант определяет как «синописис» (со-обозрение) множественности в чистом созерцании, и который Хайдеггер предлагает заменить на «синдозис»¹⁶⁹. По видимости, Хайдеггер имеет в виду два способа трактовки синтеза. Назовем их диалектическим и гетерологическим. В наши намерения не входит полная реконструкция диалектического способа трактовки синтеза времени, по крайней мере, кажется возможным понять этот синтез, имея в виду руководящий принцип диалектики в гегелевской редакции, а именно *Aufhebung*. Очень кратко, с точки зрения гегелевской диалектики синтез трактуется как процесс и результат этого процесса, собственно единство. В первой главе мы упоминали гегелевское тождество «Время-Понятие»: время есть само понятие, которое представляется сознанию как пустое созерцание; именно поэтому дух необходимо является во времени до тех пор, пока не постигает свое чистое понятие, т. е. пока не уничтожает, не снимает время.

Гетерологический способ трактовки синтеза — другой. В данном случае синтез берется как таковой, в его отличии от единства, именно потому, что он не конституируется как единство. Со-временность больше, чем сумма множества временных точек,

¹⁶⁹ В лекциях по феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» Хайдеггер утверждает, что в кантовском использовании термина «синтез» можно фактически констатировать двусмысленность. В контексте «Трансцендентальной эстетики» на самом деле речь идет не о синтезе как подведении под понятие, а о «синописисе» как об изначальном единении, которое подается из единства, присущего самому созерцанию. Однако даже термин «синописис» двусмыслен именно из-за его оптических коннотаций, что легко может ввести в заблуждение, будто множественность чистого пространства и времени обзревается вместе, и, следовательно, пространство и время получают единство от акта обозрения. Именно поэтому он предлагает заменить «синописис» на «синдозис», поясняя что «*syndidomi*» означает «давать с», «давать вместе», «давать нечто и в то же время еще нечто», «*syndosis*» — соединение. Пространство и время как чистые созерцания синдотичны, поскольку дают множественность как изначальную совместность из единства как такового. Нужно заметить, что в «Канте и проблеме метафизики» он уже не обсуждает эту тему и использует собственно кантовский термин «синописис», правда, трактует его как «синдозис».

но и меньше, чем их единство. Это не производство однородного Единого и не простое самополагание, самопризнание, но это также и не единство разнородности. Каждый раз, когда мы говорим о единстве, мы уже предполагаем множество конституированных временных точек и телеологически проектируемое представление единства. Но каждый момент времени, каждая временная точка дезистирует, воздерживается от абсолютного присутствия, что исключает последовательность, каузальную связь и их представление. Со- в со-временности как собирает, так и разделяет время. Синтез, из которого про-исходит единство, подвешивает само это единство. Единство не где-нибудь, а в самом подвешивании. Единство как собирается, так и разделяется. Со-временность — это ритмика, пульсация времени.

Подвешивание единства есть неразрешимость связи, которая тянется, натягивается и продолжает отправлять себя (т. е. посылать, отделять, смещать, замещать) до бесконечности, без завершения, без решения. Ибо связывать — это в то же время и замещать, выставлять придаток, эрзац на место того, что подавляется. Причем о самих связывающихся элементах множества мы ничего не знаем. Множественность сама себя связывает, размножается, делегируя, выставляя вместо себя придатки. Связывая или позволяя себя связать, она дает место или освобождает пространство конкретной форме представления. Между тотальностью времени и его релятивностью самосвязывание в различительном самоотношении — со-временность.

Со-временность неразрешима, поскольку разрешимым пределом отношения единства и множественности времени является не что иное, как присутствие (представление). Со-временность неразрешима, и эта неразрешимость есть само условие возможности ее существования. Разрешение допускает возможность упорядочивания множественности времени (конституированность, завершенность), возможность ее репрезентации. Но ведь это же означает, что множественность таким образом локализуется, обнаруживает свое «естественное» место, редуцируется.

Нельзя, по-видимому, сказать, о со-временности как таковой, поскольку она не самоидентифицируема, бесконечно выходит в присутствие, но сам выход никогда не выходит в присутствие. Признание самоидентифицируемости, саморепрезентации со-временности значило бы восстановление границы между множественным и единым. Гетерология времени не требует никакого тождества как предварительного условия: со-временность возможна из конститутивной невозможности, абсолютного ограничения, любая форма репрезентации которой по определению будет неадекватной.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

МЕЖВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЯ

Следует заметить, что утверждения о «конце истории» («конце философии», «преодолении метафизики») принадлежат к стандартному репертуару современного философского дискурса. Более того, понятию истории в этом репертуаре придается исключительный статус, ибо оно является одновременно целым само по себе (обеспечивает целостность метафизической концептуальности в ее историческом развертывании) и частным в той же системе метафизической концептуальности. Именно поэтому «конец истории» предшествует апокалиптическим вопросам, более того, предписывает их появление. И именно поэтому понятие истории может обеспечить модель, способную дать ответ на фундаментальный вопрос, который сегодня ставится в связи с «преодолением метафизики».

Такой диагноз философы ставили неоднократно, начиная с XIX века. Ницше в своей работе «Несвоевременные мысли», обращаясь к гегелевской философии истории, а именно к принципу историзма с его идеей прогресса, подверг острой критике понятия «современного духа», «современной идеи». Эти исторические словообразования суть профетические идеи врожденной «седовласости». «Эту понятую на гегелевский лад историю в насмешку назвали земным шествием Бога, хотя названный Бог есть, в свою очередь, лишь продукт самой истории. Но этот Бог стал сам себе прозрачно ясным и понятным в недрах гегелевского мозга и успел пройти все диалектически возможные ступени своего развития..., так что для Гегеля вершина и конечный пункт мирового процесса совпали с его собственным берлинским существованием. Мало того, ему бы следовало сказать, что все, что произойдет после него, в сущности должно рассматриваться только как музыкальная кода всемирно-исторического рондо или, еще точнее, как нечто совершенно ненужное и лишнее»¹⁷⁰. Но и сегодня этот диагноз почти обязательно присутствует во всех крупных философских учениях. Конечно, в большинстве случаев «апокалиптические» вопросы высказываются риторически. Тем не менее, в самой философии все сильнее заметно отсутствие иллюзий по этому поводу. Опустошительное действие

¹⁷⁰ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 210.

постмодернизма по пересмотру оснований культуры еще более усилило эти настроения. Если в пору расцвета постмодернизма эти вопросы считались само собой разумеющимися и разрешенными, то сегодня обнаруживается необходимость радикальнее поставить саму проблему истории. Прежде всего, вопрос должен был бы ставиться о переосмыслении понятия истории, даже если это переосмысление не может состоять в возврате к метафизическому понятию истории. Переосмысление при этом могло бы пониматься как оспаривание метафизических схем, которые в различных формах доминировали в философии истории, как отказ от гомогенной и унифицированной модели времени для того, чтобы в отношении каждой исторической формации описать правила ее функционирования.

Исходные установки классической философии истории ярче всего представлены в «Философии истории» Гегеля. Гегель полагал, что «всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве»¹⁷¹. Для Гегеля человеческая история с самого начала выступает как закрытая телеологически обусловленная разумная система. Классическое понятие истории подразумевает ее осознание как особого рода тотальности, единства. Культивируемая в этой философии концепция истории так или иначе ведет к апологии единства, тотальности, закрытости, тождества. Все исторические события подчиняются жесткой необходимой связи, строго определенному непрерывному логическому порядку. Все другие характеристики истории, выпадающие из логики необходимой связности и непрерывности, оказываются исключенными. В результате — апология тотального контроля, музеификация и мумификация завершеного прошлого, ориентация на абсолютную и всеобщую необходимость, исключающую различие и гетерогенность. Вот почему классическая идея истории претендовала на то, чтобы повернуть время вспять и, ухватившись за начало и исток, установить трансцендентальную непрерывность. «Так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что философия как занимающаяся истинным имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказы-

¹⁷¹ Гегель Г.В.Ф. Философия природы. СПб.: Наука, 1993. С. 119.

вается еще не существующим, но по существу дела существует теперь. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе»¹⁷².

Именно на долю духа выпадает постижение смыслового единства всемирной истории. А поскольку субстанцией духа является свобода, так же, как субстанцией материи является тяжесть, определением духа и конечной целью всемирной истории является сознание духом его свободы, а, следовательно, действительность его свободы. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹⁷³.

Одновременно эсхатологическая и телеологическая всемирная история обрамляет многообразие событий человеческой истории. Рассмотрение исторической тотальности, развивающейся в направлении пред-данной цели, предопределяет поиск единого начала, единой субстанции, развертывающейся во времени. Только через начало, происхождение можно было бы показать трансцендентальную непрерывность прошлого, настоящего и будущего. Как замкнутое в себе, неподвижное, суверенное, противостоящее всему случайному, внешнему и последующему, начало — всегда прежде мира и времени.

Но мы уже знаем, что начало всегда уже почато (Ж. Деррида). Начало, чтобы быть началом и присутствовать для самого себя, всегда уже почато, всегда уже затронуто. Оно начинается с повторения самого себя. Поэтому оно стирает само себя и утверждает отвергнутый закон. И этого достаточно, чтобы существовал знак, т. е. повторение, т. е. история. И поскольку начало всегда уже почато, у него нет конца. Это движение является становлением истории как игры. Эта игра представляется единством случая и необходимости. История как повторение неповторимого, как изначальное повторение различия в конфликте сил, в котором игра является вечным законом¹⁷⁴.

¹⁷² Гегель Г.В.Ф. *Философия истории*. СПб.: Наука, 1993. С. 125.

¹⁷³ Там же. С. 72.

¹⁷⁴ Известны слова Ницше: «И так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает, в невинности — в эту игру сам собой играет «Эон»... Дитя иногда бросает игрушку; но скоро берется за нее вновь по невинной прихоти. Но когда оно строит, — оно связывает, скрепляет и образует планомерно, по внутреннему порядку» // *Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху* // Избр. произведения: В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 214.

История представляет собой хаос совершенно случайных событий, не обладающих внутренней связностью, не подчиняющихся какой-то необходимости и логической последовательности. История не имеет никакой пред-данной цели, следовательно, исключает завершенность, закрытость. История — это открытое пространство бесконечных трансформаций, интерпретаций. Следовательно, задача заключается не в том, чтобы повернуть время вспять и установить трансцендентальную непрерывность, проследить сложную нить происхождения, а, наоборот, в том, чтобы удержать то, что произошло, в присутствующей ему разрозненности, выхватить события в их сингулярности вне единства, порядка, необходимости. Любое явление единства, порядка, необходимости, систематичности, непротиворечивости необходимо предполагает акт насилия для репрессии гетерогенности, множественности, изменчивости. Сама логическая практика, устанавливающая теоретическую возможность телеологической, единой и тотальной истории, в то же время исключает такую возможность.

Мы можем сколь угодно долго приумножать подобного рода описательные характеристики истории, но будет ли это означать, что таким образом нам удастся избавиться от метафизической концепции истории? Без сомнения, «критика исторического разума» позволяет по-новому взглянуть на многие историко-философские проблемы, увидеть их ранее неразличимые предпосылки и допущения. Но здесь нет необходимости напоминать все ее основы, показывать все перипетии ее развития. В сопоставлении с классической философией истории, которую можно было бы понять только в том случае, если бы на нее указали как на эпоху господства Субъекта, проблема неклассической философии истории в действительности заключается не только и не столько в том, чтобы сохранить смысл в идее или понятии истории. В целом, констатируя «конец истории», вовсе не обязательно представлять его как катастрофу или как апокалипсис, прежде всего потому, что такое представление все еще остается в рамках исторического дискурса. Но что еще более важно, такая констатация должна сопровождаться ясным пониманием того, что, как мы уже указывали, термины, которыми мы обозначаем то, что приходит к концу, вовсе не имена соответствующих реальностей: они суть имена понятий или идей, полностью определенных внутри соответствующей системы понятий. Именно поэтому каждый раз, когда мы, вопреки апокалиптическим или катастрофическим настроениям, настаиваем на том, что история продолжается

(каждый раз опираясь на свои эмпирические наблюдения: дети рождаются, люди ходят на работу, строят новые семьи и т. д.), мы должны отдавать себе отчет в том, что речь идет о совершенно другом понятии истории. По крайней мере, мы должны отдавать себе отчет в том, что эти наблюдения ничего не доказывают, никоим образом не противоречат, а скорее, даже подтверждают заявления о «конце истории». И, возможно, не совсем корректно продолжать использовать понятие истории, коль скоро в соответствующей, скажем, классической системе понятий данное понятие было призвано обозначить совершенно определенные вещи, отличные от того, что мы можем наблюдать сегодня. И если понятие истории всегда использовалось в ряду таких понятий, как прогресс, разум, рациональность и т. д., причем именно как взаимообуславливающие друг друга и постоянно переходящие друг в друга, тогда какой смысл продолжать использовать понятие истории и при этом заявлять об отказе от идеи, например, прогресса?

* * *

Проанализировать и взвесить возможности, которые могут содержаться в концепте времени для преодоления метафизического понимания истории, и проанализировать, при каких условиях это возможно, — такова, по существу, последняя задача, которую хотелось бы поставить: подвергнуть сомнению время истории — для того, чтобы обосновать его вновь, обнаруживая при этом тот способ, благодаря которому обосновывается сама возможность времени и, следовательно, истории, обнаруживая то «безвременье» или «межвременье», на основе которых и возникают время и история, при условии, что «метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интериоризирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)»¹⁷⁵. Следовательно, вопрос, который нас интересует, звучит следующим образом: возможно ли мыслить историю не исторически, т. е. возможно ли мыслить нечто по ту сторону истории, если история всегда обладала только философско-историческим смыслом?

В сопоставлении с метафизическим пониманием истории, которое могло бы быть полностью понято только в том случае, если бы удалось вписать понятие истории в метафизическую систему

¹⁷⁵ Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 102.

как таковую со всеми импликациями, как об этом говорит Ж. Деррида, проблема для нас в действительности заключается не только и не столько в том, как сохранить смысл в идее истории, но (и) в том, как внутри истории можно предположить ее собственные границы. Конечно, речь не идет о простом противопоставлении. Будучи против этой простой оппозиции, простого выбора одного из подходов, мы полагаем, что нужно искать особую экономию, ускользающую от системы метафизических оппозиций.

В целом, констатируя «конец истории», вовсе не обязательно соглашаться с тем, что таковой конец необходимо влечет за собой анти-историю со всеми вытекающими отсюда последствиями. Наоборот, нужно снова поставить вопрос об истории в контексте той открытости, которая порывает с его имманентностью, самодостаточностью и наделяет историю свойством неисторичности, удерживающей возможности истории.

Тайна истории — причинная линейная последовательность трех временных модусов. История всегда мыслится как логическая схема, линейная последовательность прошлого, настоящего и будущего. Такое «вульгарное» понимание истории состоит в утверждении привилегии настоящего времени, в утверждении господства «теперь». «Вульгарное» понимание истории рассматривает «настоящее» как то, что обрамлено прошлым и будущим. Прошлое — это прошлое настоящее или даже прошлое от настоящего, тогда как будущее — будущее настоящее, будущее настоящего. Такое понимание настоящего требует логики сущностей, закладывающей настоящее в памяти, и логики понятий, закладывающей настоящее как знание о будущем. А история предстает как завершенное, законченное метафизическое целое. Называть это понимание истории «вульгарным» вовсе не значит указывать на несовершенство нашего традиционного понимания. «Вульгарность» понимания указывает на «вульгарность» самого времени, о которой знал (но не признавал ее) Кант: «Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно... Различные времена суть лишь части одного и того же времени... мы... представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение»¹⁷⁶.

Наша гипотеза заключается в том, что история, если мы хотим помыслить ее по ту сторону метафизических и, следовательно, исторических определений, принадлежит не времени,

¹⁷⁶ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 136—138.

а становлению/событию. История более не подчиняется времени, это — время самого радикального изменения, но при этом время изменения не изменяется.

Вопрошание об истории как о предмете исторической науки не имеет ничего общего с историчностью или событийностью истории, но заранее ее опредмечивает в исторических событиях. Наука истории говорит об истории, делая из нее предмет размышлений и познания. Объясняя, она ее ограничивает или проливает свет на какие-то исторические события, исторические закономерности, экстраполируя прошлые тенденции на будущее развитие, но в любом случае история для исторической науки — это объективированное время, относительно которого она высказывает свои предположения и гипотезы. Как говорит Хайдеггер: «...историческая наука как наука вообще не определяет изначального отношения к истории, но уже заранее его предполагает. Только поэтому историческая наука может либо исказить отношение к истории, которое всегда исторично, ложно истолковать и вытеснить, сведя к антикварным знаниям, либо же открыть существенные перспективы уже устоявшемуся отношению к истории и дать возможность познавать историю в ее связности. Определенное историческое отношение нашей исторической сиюбытности к истории может стать предметом и развитым состоянием знания, но не обязательно. Кроме того, не всякие отношения к истории могут быть опредмечены научно и научно состояться, и в первую очередь — не могут как раз существенные. Историческая наука никогда не может иметь исторического отношения к истории. Она может только всякий раз высветить уже учрежденные отношения, обосновать их применительно к знанию...»¹⁷⁷ Если время всегда мыслится как последовательность и поток (только так оно всегда и понималось), история не принадлежит времени. (По той же причине история не принадлежит причинности, ни как единству, ни как множественности причинных связей.) Следовательно, требуется другое представление истории — представление историчности или событийности истории. Данная гипотеза предполагает рассмотрение истории не в качестве нарратива и знания, а в качестве подвешивания, дезистенции времени. Мы знаем, что время интерпретируется как возможный горизонт любого понимания бытия. Смысл истории и заключается в совпадении (отождествлении) бытия и времени. Однако «конец

¹⁷⁷ *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: Издательство НОУ — «Высшая религиозно-философская школа», 1998. С. 125.

истории», осуществленная история, сталкивается с тем, что время не совпадает с бытием, что бытие времени не заключается в совпадении времени с самим собой. Время — это субстанция и субъект истории, отсутствующее в своем присутствии. Время оказывается не падшей формой бытия, а самим его бытием. Во времени история исчезает в своей собственной сущности, в своем собственном отсутствии сущности. Следовательно, время не является имманентностью собственного полагания, оно избыточно относительно самого себя. Избавленная от собственного содержания (событий как чего-то происходящего во времени), приостанавливающая собственное основание, история определяется событием вне времени, принадлежит порядку события. Это означает, что событие обладает тайной связностью, которая трансгрессивна относительно связности субъекта (она превосходит связность субъекта, но не снимает ее), кроме того, связность события трансгрессивна относительно необходимости логической последовательности, абсолютности Идеи. Следовательно, время дезистирует, а история с точки зрения события времени подвешивается между историей как про-исхождением и историей как смыслом и идеей. В этом, на наш взгляд, заключается логика «двойной связи» истории, характерная для любых философских и собственно исторических толкований истории. В нашем случае «двойная связь» истории преодолевается в пользу лишенной основы, «универсальной безосновности» истории, являющей собой возможность невозможности основания (времени как основания истории).

В этом заключается основное противоречие истории. Но не диалектическое противоречие в рамках исторического процесса, а противоречие между историей как про-исхождением и осуществленной историей, между историей как событием и историей как смыслом, Идеей.

Рассмотрение истории через призму события времени означает подвешивание истории, ее гетеро-генизацию, стратификацию, монументализацию, дифференциацию, имплицитующие какую-то новую гетеро-логику, исключающие субстантивацию и субъективизацию времени.

Прежде всего, история подвешивается как смысл, будь то смысл телеологический или эсхатологический, представляемый с начала современного исторического мышления. Предположить, что история имеет смысл, значит допустить, что он разделяем, в результате чего и зарождается действительная

история людей. Иначе история предстает просто воспроизведением, копированием пред-данного смысла. Именно потому, что история изначально бессмысленна, эти смыслы рождаются в процессе исторического творчества — рождаются всегда в этом разделении, различении.

История больше не имеет цели, и, следовательно, история больше не определяется индивидуальным или коллективным субъектом. Это означает, что история больше не представляет собой «большой нарратив» (Лиотар), нарратив коллективной судьбы человечества. И если история лишена всякого смысла, следовательно, про нее нельзя сказать, что история разумна или неразумна (разум или неразумие суть события истории). Она не подчиняется необходимости, детерминизму, не покорствуется никакому закону или правилу.

Тот факт, что история имеет только философско-исторический смысл, предполагает две разные вещи. Во-первых, это означает, что смысл или даже множество смыслов «истории» учреждаются и упреждаются внутри строго определенной исторической эпохи или даже внутри истории как эпохи. Эта эпоха и есть эпохе смысла как такового, то есть смысла как идеальности и идеализированного, или «эйдетического», присутствия «означаемого» для некоторого «означающего». Поскольку история имеет смысл с точки зрения человеческого времени (человека как временного существа и временности как человеческой категории), именно этот смысл (в семиологически-философском смысле *смысла*) истории подвешивается. Но это же, во-вторых, означает, что смысл «истории» или «история» как смысл имели место, и не только в нашей истории, именно как наша история. В складках этого смысла мы существуем, если даже притязаем трансформировать историю в абсурдность (история полна этих притязаний).

Далее, история подвешивается как Идея: история больше не представляет собой идею истории, не обнаруживается в качестве таковой или в качестве Идеи вообще. Метафизическая идея истории, или История как идея, суть не что иное как идея человечества, или человечество как Идея, как законченный, законченный образ Человечества или Человека. Однако осуществление любого рода сущности (в данном контексте «Идеи») необходимо завершает историю как движение, историю как становление, историю как произведение Идеи. Осуществленная история больше не исторична, следовательно, не-человечна.

Имеет ли смысл говорить о времени в таком представлении истории? Мы сказали, что время есть про-исхождение, но само про-исхождение никогда не происходит, оно бесконечно в смысле бесконечности начала. Про-исхождение времени означает, что время зависает, приостанавливается: время предстает как пространственность или как опространствливание. Или по-другому: время опространствливается, избывается, издерживается, «выворачивается наизнанку». Тогда история и будет событием опространствливания времени. Опространствливание времени вовсе не означает остановившееся время. Время опространствливается вовсе не потому, что оно останавливается, но потому, что про-исхождение прерывает и возобновляет собственное хождение, к которому приходит, исходя из себя. Опространствливание имманентизирует условия остановки времени. Опространствливание — осуществление времени, несмотря на остановку времени, в которой или благодаря которой оно рассматривается.

Опространствливание (еще раз заметим, что этот термин артикулирует одновременность «пространственного становления времени» и «временного становления пространства») никогда не воспринимаемо, никогда не присутствует, никогда не может случиться как таковое в пределах наличного присутствия, поскольку артикулирует про-исхождение от присутствия к присутствию в пределах самого присутствия. Его онтология, так же, как феноменология, невозможна. Опространствливание является артикуляцией ничто: оно есть само отсутствие. Опространствливание есть означающее ничто как отсутствующего присутствия. Именно в этом смысле оно означает подвешивание времени, становление отсутствием, ничто¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Именно это опространствливание времени Хайдеггер называет эпохальностью бытия. Событие истории или история как событие раскрывается Хайдеггером в свете онтико-онтологического различия. Поскольку бытия нет вне сущего и, прежде всего, в порядке предсуществования, поскольку бытие всегда бытие вот этого, сингулярного сущего, оно всегда уже скрыто. Бытие собственно начинается с того, что скрывается за своим собственным онтическим определением. Эта онтическая локализация, связанная с открытием сущего (знаменующим собой к тому же рождение метафизики), оказывается в то же время сокрытием бытия. Сокрытие бытия за сущим, т.е. сокрытие бытия за своим собственным определением, говорит о начале истории. Таким образом, рождение метафизики и начало истории суть одно и то же. В отступлении от онтических определений бытие дается как история, т.е. позволяет явиться не просто той или иной исторической эпохе, но эпохальности как таковой. Эпохальность — это не присутствие как таковое, а присутствующее. (См. продолжение прим. на с. 176.)

Именно это опространствливание опространствливает время. Последнее предполагает различие не во времени, а различие времени, т. е. пространство, благодаря которому время саморазличается, сбываясь в этом саморазличении в самом себе. Иначе говоря, опространствливание времени есть не что иное как гетерогенность времени.

Событие истории не освещается в исторических и других описаниях. Ибо сознание появляется всегда слишком поздно, для того чтобы схватить то, что его схватывает. Сознание — это дряхлость и поиск минувшего (Хайдеггер). Ибо в качестве самого непосредственного и понимаемого, событие всегда с нами как наша стихия, как наша собственность. Событие — это то, что уже случилось или вот-вот случится, но никогда не то, что случается (Делез). «Ничто» на самом деле случается в событии» (Хайдеггер) — почему оно и является самым необычным и в возможности разрушающим. История как событие означает, что нечто происходит во времени, но не темпорально, само время происходит, овременяется, т. е. нечто движется не из времени во время, а из ничто в ничто. Причем последнее (всегда будущее) — не нега-

¹⁷⁸ Сменяющие друг друга эпохи не представляют собой последовательный ряд временных отрезков. По крайней мере, никакая необходимость не полагает подобную последовательность. Эпохи налагаются друг на друга так, что первоначальное послыание бытия как присутствия закрывается все больше и больше. Эпохи заслоняют собой друг друга. С другой стороны, каждая эпоха собственным образом скрывает бытие для того, чтобы позволять быть сущему. Каждая эпоха является как экономия присутствия и отсутствия благодаря иерархическому упорядочиванию присутствующего и благодаря структурам господства, предопределяющим надзор и наказание в строгом соответствии с этой экономией. Метафизическое мышление не способно мыслить избыточность эпохальных изменений. Будучи неспособной помыслить собственный исход, метафизика пытается объяснить различные разрывы в истории сущего. Правда, ценой утверждения тотальности или когерентности философии. Во-первых, в смысле идентификации ряда вечных философских проблем, категоризирующих любую частную идею (философия как таковая), во-вторых, в смысле идентификации интеллектуальной эволюции западной мысли (история философии). История бытия как тотальности является конститутивной структурой собственного существования метафизики. Любой акт метафизического мышления — есть не что иное как артикуляция или интерпретация этой тотальности. Значит ли это, что снятие эпохальных завес позволит нам взглянуть в собственность Бытия как присутствия? Как раз наоборот. Снятие эпохальных завес онтологии приведет нас к открытию забвения бытия, к открытию отношения различия между бытием и сущим. Различия, немыслимого внутри традиционных канонов метафизического мышления. (См. начало прим. на с. 175.)

тивная субстанция. В событии случается ничто, ибо нет места для того, чтобы осуществилось нечто. Точнее говоря, имеет место опространствливание места как такового. Именно ничто опространствливает время, открывая в нем инаковость, разнородность существования.

Но что именно опространствливается в опространствливании времени? Со-временность — соответствие бытия как совместности и времени как про-исхождения. (Но на самом деле такое высказывание тавтологично, поскольку про-исхождение есть совместность.) Это не означает, что мы обладаем одним общим временем или одним общим пространством (местом). Наоборот: время дается нам опространствливанием как со-временность, что, конечно, не обязательно предполагает хронологическое время. Каждый раз время опространствливается как со-временность: речь идет об опространствливании времени или об опространствленном времени, которое дает нам возможность говорить «мы», т. е. возможность совместного существования, ибо совместность и есть со-временность. *Мы* здесь не означает, что мы присутствуем в данной исторической ситуации. *Мы* здесь не обозначает определенный отрезок времени в непрерывном времени истории, так же, как *мы* не обозначает местность, вынесенную вовне мира. *Мы* — пространство-время разделения мира. Мы не разделяем общий (пространственно и временно) мир, но мир и есть пространственно-временно разделенный — современность/совместность. Это также означает, что мы разделяем историю как конечность.

Определение истории как со-временности (или как каждый раз совместности), иначе говоря, как времени, где совместность каждый раз про-исходит, где каждый раз «мы» про-исходит, где каждое индивидуальное происхождение про-исходит только через или благодаря совместности про-исхождения, со-временности, оконечивает историю, выставляя ее к ее же собственному происхождению. Как говорит Хайдеггер: «История для нас не то же самое, что прошедшее, ибо оно является как раз тем, что больше не свершается. Но история именно и не есть просто настоящее, которое также никогда не свершается, а лишь «случается», наступает и проходит. История как свершающееся есть определенное будущим и перенимающее прошлое сквозное действие и сквозное претерпевание сквозь настоящее. Оно-то как раз и есть то, что исчезает в свершающемся»¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 125 — 126.

То, что про-исхождение скрывается за своим собственным онтическим определением, связано не только с тем, что оно отступает в пользу того, что раскрывается в опространствливании: оно связано также с тем, что опространствливание времени, по определению, конечно. Нет и не может быть истории как сплошной эпохальности, «опроставшейся от всего затворенного», это только сокрытие, которое, как мы помним, в определенном смысле древнее самого допущения бытия. И именно это сокрытие благодаря структуре раскрытия скрывается. Это сокрытие сокрытого предписывает определенное конечное отношение к истории

Если время дано нам как опространствливание, то общество, совместность, «мы» существует не во времени истории, а в пространстве времени. Поэтому история сегодня может быть определена как время общества. Именно в этом смысле история всегда социальна, а социальность всегда исторична. Следовательно, общество неисторично, если под историчностью общества подразумевается изменение или даже становление общества как субъекта или субстанции во времени. История — это и есть общество, т. е. событие опространствливания времени, которое и есть опространствливание, размещение общества как множественности, различия. История — это и есть опространствливание общего, т. е. совместность. Именно это опространствливание дает пространство обществу и опространствливает его. Поэтому история всегда мыслилась как сингулярный способ совместного (собственного, со-ответственного) существования. И если сегодня история имеет какой-то минимальный смысл, то он заключается вовсе не в том, чтобы представлять историю как поток или последовательность событий, а в том, чтобы обнажить их общую размерность. Но эта общая размерность дается здесь не как субстанция или субъект, но как событие. Именно как событие общество исторично, т. е. выставлено самому себе, и в этом «со», в этом саморазличении каждый раз трансформируется смысл «общего», необходимо ассоциируемого с историческим развитием. Событие здесь не означает просто совместность, но мыслится как происшествие, про-исхождение, со-временность совместности, собственно история, историческое деяние.

История — это «непредставимое и непредставляемое» в представлении. Вечное и абсолютное становление, про-исхождение, в котором нет ни пребывающей и становящейся субстанции или субъекта, ни телеологической или эсхатологичес-

кой цели, к которой стремилась бы история. «История, с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, — это само тело становления»¹⁸⁰.

Имеет ли смысл продолжать говорить о «конце истории» или о законченной истории? Ж.-Л. Нанси говорит не о законченной, а о конечной истории. Законченная история есть представление бытия через время или во времени. Это история, которая с самого начала содержит собственный конец и представляет его (как катастрофу или как апофеоз, как бесконечный прогресс или как скрытый регресс). История как событие есть событие опространствливания времени. В этом смысле история «выставлена» собственной событийности или историзации. «Конечная история — это событие времени существования, или существования как времени, опространствливания времени, опространствливания присутствия и настоящего времени. Она не содержит собственную сущность в себе, и не содержит ее где-нибудь еще (ибо нет «где-нибудь еще»). Она «сущностно» выставлена, бесконечно выставлена собственному конечному происхождению как таковому. Конечная история есть происшествие существования, совместно, ибо она есть «совместность инаковости». Это также означает, что она есть происшествие свободы и решение существовать»¹⁸¹.

Эта «конечная история», продолжает Ж.-Л. Нанси, есть «основание основания». Основание, по определению, не имеет основания. Основание основания и означает безосновность. Основание основания подрывает любой основополагающий принцип, отсылающий к любому другому единству и организующий связность истории. Происхождение истории происходит без наличия какой бы то ни было основы, без всякой причины. Следовательно, основание основания основывает, по словам Хайдеггера, способом «без-дны»: *Abgrund*, который есть *Grund* любого другого *Grund* и который, конечно же, есть своя собственная *Gründlichkeit* как *Abgründlichkeit*. Тогда основание есть не что иное, как прослеживание границы, которая опространствливает время, раскрывает новое время или раскрывает время внутри времени. Каждый раз то, что открывается, есть мир: мир не как космос или как вселенная, а мир как собственное место существования, мир, где «мы даны миру»

¹⁸⁰ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 81.

¹⁸¹ Nancy J.-L. *Finite History* // *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford Un. Press, 1993. P. 157.

или где «мы приходим в мир». Мир — это не пространство и не время, а способ, каким мы совместно существуем, и не в смысле принадлежности, а в смысле присвоения существования, поскольку существование конечно, поскольку существование и есть своя собственная сущность, что и, собственно говоря, означает существовать — приходить в мир и раскрывать мир в одно и то же время. Но это время не время начала и не начало времени: это опространствливание времени, раскрытие возможности говорить «мы»: «Время, которое раскрывается как мир (и это означает, что «историческое» время суть всегда время изменения мира, т. е. в определенном смысле *революция*), время, которое раскрывается и опространствливается как «мы» мира, как «мы» для мира или как «мы» к миру, есть время истории. Время или временение ничто — или, что то же самое, время осуществления. «Историческое» время — это всегда полное время, время, заполненное своим собственным опространствливанием»¹⁸².

История не всегда исторична, и она не исторична автоматически. История раз-решается (из ничто). Это означает, что мы должны решиться делать историю, вписать себя в историю и выписывать себя как историю, опространствливать происхождение (из ничто), пришествие будущего. «Конечная история есть эта бесконечная решимость к истории», поскольку с решения все только начинается.

«Основание основания», которое есть «конечная история», есть не что иное, как сам феномен решимости. Решение не выдвигает никакого пустого идеала существования, но «вызывает в ситуацию». Решимость вводит бытие-вот существования в ситуацию. «В термине ситуация (обстояние — «быть в состоянии») есть призывок пространственного значения. Мы не будем пытаться вытравить его из экзистенциального понятия. Ибо он есть в «вот» присутствия... Но присутствиеразмерная пространственность, на основе которой экзистенция всякий раз определяет свое «место», коренится в устройстве бытия-в-мире. Первичный конститутив этого устройства решимость. Подобно тому как пространственность его в о т основана в разомкнутости, ситуация имеет фундаментом решимость»¹⁸³. Разомкнутость и решимость — соотносительны: решение по сути пространственно, размыкающе, оно опространствливает, размыкает. Эта пространственность или опространствливание,

¹⁸² Ibidem. P. 165.

¹⁸³ Хайгерер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 298.

которые определяют решимость, и есть пространство истории, конечной истории.

Эта пространственность не столько заранее данное пространство, которое может принимать различные формы, сколько само основание или бесосновное основание существования, благодаря которому оно имеет место. Эта пространственность ничего не опространствливает до тех пор, пока мы не принимаем сам факт нашего бесосновного существования, сам факт выставленности к бесосновности, к истории.

Решимость не вырастает «из воспаряющего над экзистенцией и ее возможностями «идеалистического» запроса, но возникает из трезвого понимания фактических основовозможностей присутствия». В решении никакое решение не принимается. В решимости существование, экзистирюя, принимает тот факт, что оно есть «ничтожное основание собственной ничтожности», простой факт существования. «Самостояние» экзистирюющей самости и заключается в принятии этого факта. Существование отвечает на эту бесосновность как решившееся, т. е. как «собственная решимость на возобновление себя самой», как собственная повторяемость. Решимость — это решимость на историчность, на совместность, со-временность. История — это про-исхождение, которое никогда не выходит в присутствие: это не перманентность становления. История становится ничто, ибо история — это не становление, но происхождение. Она не принадлежит к присутствию времени, она не принадлежит времени присутствия (прошедшего, настоящего и будущего). История предстает как ничто, она не принадлежит памяти как воспроизведению прошлого, воспоминанию о прошлом. Более того, история начинается именно с забвения, когда «отключается» память. История является самозабвением, «экстериоризацией в отличие от интериорирующей памяти».

История начинается с повторения, с повторения будущего, но не с повторения будущего настоящего, а с повторения будущего как ничто. «Повторение есть исчерпывающее выражение для того, что у древних греков называлось воспоминанием... Повторение и воспоминание — одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять то, что было, в обратном порядке, — подлинное же повторение заставляет, вспоминая, предвосхищать то, что будет. Диалектика повторения несложна, ведь то, что повторяется, имело место, иначе

нельзя было бы и повторить, но именно то обстоятельство, что это уже было, придает повторению новизну»¹⁸⁴. Повторение повторяет не самождественную сущность, ибо повторяется не что иное, как ничто, следовательно, повторяется различие — различие не во времени, а различие времени. Именно ничто опространствливает время, открывая в нем другое, открывая время другому — разнородности существования, открывая другое время во времени. История в этом смысле означает разнородность начала, Бытия. «Королевское повторение — это повторение предстоящего, подчиняющего себе два других и лишаящее их автономии. Ибо первый синтез только содержание и основание времени; второй синтез — его обоснование; кроме того, третий синтез обеспечивает порядок, систему, ряд и конечную цель времени. Философия повторения проходит через все «стадии», обреченная повторять само повторение. Но эти стадии обуславливают ее программу — превратить повторение в категорию будущего, используя повторение привычки и памяти как преходящие этапы... превратить повторение из того, что позволяет «выманить» различие или включает различие как вариант, в мысль о производстве «совершенно отличного»; сделать так, чтобы повторение для себя стало различием в себе»¹⁸⁵.

То, что происходит, не приходит из однородности временного процесса или из однородного прихода этого процесса из какого-то начала. Происхождение означает, что никакого начала нет и никогда не было. Гетерогенность в таком смысле означает не что иное, как гетерогенность времени. Следовательно, никакое начало истории не может выйти в присутствие и никогда не присутствует. В отсутствие начала история становится бесконечным произведением «генеалогических» эффектов, но никогда не обладает эффектом начала. Событие исходит не из гомогенности временного процесса и не из гомогенного начала. Событие означает отсутствие начала. Иначе говоря, мы событуем в отсутствии начала: ибо последовательность никогда не была бы последовательностью, если бы не гетерогенность между «первым и вторым». В «между» нет времени как самождественной субстанции. Правда, Кант считал совсем наоборот: «Между двумя мгновениями всегда имеется время... всякий переход из одного состояния в другое со-

¹⁸⁴ Керкьегор С. Повторение. М., 1997. С. 7–8, 30.

¹⁸⁵ Делез Ж. Различие и повторение. М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 123.

вершается во времени, причем первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе — состояние, к которому она приходит... Изменение не состоит из таких мгновений, а производится ими, как следствие их... Это продвижение вперед во времени определяет все и само по себе ничем не определяется, то есть части его даны только во времени и посредством синтеза времени, но не раньше времени...»¹⁸⁶ Однако, мы говорим, что между двумя мгновениями находится не время, а событие, и оно оказывается межвременным. Нечто происходит во времени так, как если бы время исходило из себя, выходило за пределы себя, выворачивалось наизнанку.

¹⁸⁶ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 272–273.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВРЕМЕНИ / САМОУНИЧТОЖЕНИЕ ВРЕМЕНИ	5
ГЛАВА ВТОРАЯ КАНТ: ДРАМА ВРЕМЕНИ / ДРАМА СУБЪЕКТА	23
ГЛАВА ТРЕТЬЯ ГУССЕРЛЬ: «... ДЛЯ ВСЕГО ЭТОГО НЕ ХВАТАЕТ СЛОВ»	50
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ МОЛЧАНИЕ ХАЙДЕГГЕРА: ОТ «БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ» К «ВРЕМЕНИ И БЫТИЮ»	87
ГЛАВА ПЯТАЯ «НЕПРЕДСТАВИМОЕ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ»: СОБЫТИЕ ВРЕМЕНИ	126
ГЛАВА ШЕСТАЯ ТЕТЕРО-ЛОГИКА ВРЕМЕНИ: СО-ВРЕМЕННОСТЬ	147
ГЛАВА СЕДЬМАЯ МЕЖВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЯ	166