

ВИКТОР МОЛЧАНОВ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
СОЗНАНИЯ



ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО

Виктор Молчанов

**Исследования по  
феноменологии сознания**

«Территория будущего»

## **Молчанов В. И.**

Исследования по феноменологии сознания / В. И. Молчанов —  
«Территория будущего»,

Книгу составляют два исследования: 1. Время и сознание; 2. Различение и опыт. В первом исследовании рассматривается взаимосвязь сознания, времени и рефлексии в феноменологической философии. Проводится сравнительный анализ учений И. Канта, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Основная тема второго исследования – сознание как первичный опыт различений. Дилемма ментализма и редукционизма находит свое разрешение в новом понимании корреляции сознания, предметности и мира как различения, различного и иерархии различенностей. Методологическое различие между анализом и интерпретацией служит основным ориентиром при выявлении различия между феноменологической дескрипцией и основными принципами в феноменологии Гуссерля. Различение рассматривается как неагрессивное сознание, в отличие от синтеза и идентификации, а деформации опыта, в том числе кризис и агрессия, – как нехватка различений.

# Содержание

ОПЫТ И КОММУНИКАЦИЯ. ОТ ИЗОЛЯЦИИ К РАЗНООБРАЗИЮ СООБЩЕСТВ (вместо предисловия)	5
ВРЕМЯ И СОЗНАНИЕ: КРИТИКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	17
Введение	17
Глава I	21
§ 1. Рефлексия и трансцендентальная философия	21
§ 2. Время и субъективная дедукция	24
§ 3. Время и рефлексия. Различия между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума»	30
Конец ознакомительного фрагмента.	34

# Виктор Молчанов

## Исследования по феноменологии сознания

### ОПЫТ И КОММУНИКАЦИЯ. ОТ ИЗОЛЯЦИИ К РАЗНООБРАЗИЮ СООБЩЕСТВ (вместо предисловия)

Продумывать мысли других, чтобы их усваивать, и свои, чтобы их отчуждать – это предполагает сообщество и даже многообразие сообществ, составляющих, так сказать, внешнее *Arīōgī* «одиноким душевной жизни», а, проще говоря, фактически предшествующих ей. Последняя, однако, имеет автономию, свое внутреннее *Arīōgī*, свои границы и свой собственный опыт, который, в свою очередь, может стать парадигмой для новых сообществ. Палитра опыта, несомненно, бледнеет в сфере суждений, но на гомогенном фоне логоса опять могут проявиться различия опыта.

Сообщества, как известно, не вечны, и, понимая феноменологию как способ мышления, Хайдеггер отмечал, что ее время как школы прошло. Однако феноменологический способ мышления реализовался и реализуется до сих пор в самых различных сообществах и школах.

Мышление и сообщество не поддаются взаимной редукции, эта несводимость принимает конкретные формы опыта, изменяющиеся в зависимости от исследовательских и педагогических задач, с одной стороны, и принадлежности к различным философским и нефилософским сообществам – с другой. Различие и колебание между одиночеством мысли и чувства и коммуникацией суждений – одно из основных различий, характеризующих не только философскую и научную, но и человеческую жизнь вообще.

История феноменологической философии и феноменологических сообществ в России не так, конечно, богата событиями, как история европейской или даже американской феноменологии. Пока это только эпизоды интерсубъективности, некоторые из которых стали фактами моей биографии. Само собой разумеется, что первые влияния и мои первые философские сообщества не могли быть в 60-е годы феноменологическими, однако они не были и всецело догматическими, хотя «пробуждение от догматического сна», модификацией которого была моя вера в то, что после Гегеля – лишь эпигоны (исключая, конечно, марксизм) все же потребовалось. Это произошло на третьем курсе философского факультета МГУ благодаря контрасту чрезвычайной ясности постановки проблем и почти абсолютной непонятности излагаемого содержания. Такой диссонанс понятности и непонятности сыграл для меня не последнюю роль в приобретении опыта восприятия и анализа философских идей.

Его виновники со стороны ясности – Николай Федорович Овчинников и Карл Поппер, со стороны неясности – Мераб Константинович Мамардашвили и Г. В. Ф. Гегель. Н. Ф. Овчинников – мой первый учитель в философии, и общение с ним продолжается уже почти 40 лет – знакомил тогда слушателей своего спецкурса не только с современной философией науки (в частности, с философией К. Поппера, доклад которого «Эпистемология без познающего субъекта» я прочитал по-английски уже в 1969 г., т. е. почти сразу же после его опубликования в материалах Амстердамского конгресса по философии науки в 1968 г., и тогда это была невиданная быстрота распространения философских знаний!). Он учил нас отделять реальные проблемы от надуманных, вопросы – от досужего любопытства, формы знания – от идеологем. Пожалуй, это решающие различия для «ориентации в мышлении».

На спецкурсе М. К. Мамардашвили по «Феноменологии духа» Гегеля обстановка была совсем другая. Шесть-семь студентов внимали гладкой русской речи, которая воспринималась

как речь на иностранном языке, еще не вполне освоенном слушателями. И все же что-то привлекало, притягивало в этой попытке разьяснять Гегеля не на гегелевском языке. Сама эта установка была вполне понятна, однако восприятие различия языков, да еще на материале гегелевской «Феноменологии», создавало ощущение предела понимания.

Разумеется, осознание и осмысление этого продуктивного контраста пришло позднее, когда я столкнулся с оппозицией понятности и непонятности у Гуссерля и Хайдеггера. Речь, конечно, не о понятности текстов – Гуссерля иной раз труднее понять, чем Хайдеггера, – но о различии изначальных установок феноменологии сознания и герменевтики фактичности. Вопрос Хайдеггера, обращенный к Гуссерлю: «Как возможна непонятность сущего?» – ставил под вопрос универсальный характер конституирования и смыслообразующих функций сознания. Истоки смысла нужно было искать не в сфере очевидности, но в смутной и усредненной повседневности. Именно повседневность должна была стать сферой беспредпосылочности. Именно здесь человеческое бытие должно было раскрыть себя, по Хайдеггеру, до всякой теории и мировоззрений. Еще до Хайдеггера аналогичные возражения Гуссерлю выдвигал Г. Шпет: смысл предмета должен быть понят из его предназначения, из его социальной функции, благодаря герменевтическим актам, а не только из эмпирической или идеальной интуиции. Аналогичная критика не замедлила явиться и после Хайдеггера: Сартр, Ингарден, Левинас, если назвать самых известных критиков. Гуссерль как бы придумал для своих учеников игру: найти неподвластные рефлексии конститuentы мира и попытаться их эксплицировать. Найти оказалось легче, чем эксплицировать: понадобился полухудожественный – полуфилософский язык, претендующий на статус, равный самому бытию, спонтанности сознания, социальной реальности и т. д. Однако вещи никак не хотели «самоэксплицироваться», являться вне определенного опыта, который все-таки предполагал свою собственную дескрипцию, а не только дескрипцию вещей.

По мере освоения феноменологии это проблемное напряжение постепенно становилось одним из постоянных предметов моих размышлений. Различие между самим опытом и тем, что явлено в опыте, или тем, что показывает себя в опыте, представлялось мне все же необходимым.

Однако до размышлений о феноменологии было еще далеко. Прежде были годы учебы на старших курсах, и наша студенческая группа, объединявшая малочисленных логиков и малочисленных «философов естествознания», стала моим первым философским сообществом. При этом дело было не только в высоком интеллектуальном потенциале группы (в этом отношении с нами могла конкурировать только группа историков философии, где учился, в частности, А. Ф. Грязнов), но в разнообразии характеров и талантов.

В 1971 г., сразу же после окончания МГУ, минув аспирантуру, я начал свою преподавательскую деятельность на кафедре философии Ростовского госуниверситета, как его принято было тогда называть. Первые 8–9 лет приходилось преподавать диалектический и исторический материализм.

Моими первыми студентами были математики, и с ними мы старательно обходили стороной, насколько это было возможно, материалистическую диалектику и другие шедевры советского марксизма, сосредоточиваясь на истории философии, методологии науки, экзистенциализме, а позже – феноменологии. Математики, как правило, – интеллектуальная элита университета, и таких хороших студентов у меня не было затем довольно долгое время.

Партийные органы полагались на самоконтроль, но я, отчасти по беспечности, не оправдывал их ожиданий. Диамат сводился у меня в основном к истории понятий; истмат я комбинировал из «Экономико-философских рукописей» Маркса, «Немецкой идеологии» и «Нового индустриального общества» Гэлбрейта, – книги, которую я с большим интересом прочитал летом 1971 г. Кроме того, такие темы, как «Философия общественного сознания», позволяли вообще забыть о «базисе и надстройке». В общем-то, я продолжал традицию нормальных

людей; в МГУ нам везло в этом смысле на преподавателей. Именно на семинарских занятиях по истмату я узнал о существовании М. К. Петрова. Молодой преподаватель Дряхлов (имени и отчества, к сожалению, не помню), к которому наша студенческая группа прониклась уважением, излагал нам основы различных социологических учений, и на каждом занятии говорил: «А Петров из Ростова считает так-то и так-то».

С М. К. Петровым я познакомился только в 1975 г.; в то время он уже был лишен права преподавания, работал дома, «в стол»; и лишь с начала 90-х годов начали выходить его книги. Для меня было большой удачей иметь возможность в течение 10 лет, до моего отъезда в Москву, в докторантуру (1985), беседовать с этим ярким, глубоко образованным человеком, имевшим свое собственное видение философии и социальности. Вернувшись из Москвы в 1987 г., я уже, к моему прискорбию, не застал его в живых.

К числу людей, способствовавших формированию моих философских интересов, принадлежал и Георгий Васильевич Чефранов, преподававший философию в Таганрогском радиотехническом институте. Школьные годы я провел в Таганроге, и в последних классах мы с приятелями иногда заходили послушать его лекции в вечернем университете марксизма-ленинизма, где он увлеченно толковал слушателям, что концепции современной физики никак не согласуются с теорией отражения. Г. В. Чефранов был, пожалуй, первым на моем пути нормальным человеком, т. е. не затронутым и не деформированным ни идеологией, ни повседневной жизнью. Так сказать, остров нормы в море аномалий. После окончания университета он угадал мои дальнейшие занятия и подарил мне библиографическую редкость – первый том «Логических исследований» Гуссерля (СПб., 1909). Примерно в то же время, в силу случайных обстоятельств, в мои руки попали гуссерлевские «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени». Таким образом, я начал изучение Гуссерля не с «системных» «Идей I» и даже не с II тома «Логических исследований», но с феноменологии времени и критики психологизма. Это во многом определило как предмет моих многолетних штудий, так и характер моих дальнейших философских занятий в целом. Наряду с усвоением учений и воззрений меня всегда интересовала содержательная сторона, рассмотрение вопроса по существу, или, как говорят немцы, *sachlich*. Тема сознания времени и темпоральности сознания стала для меня основной, и к мысли о том, что время – это основа смыслообразования, я возвращался снова и снова.

В «погоне за смыслом» я штудировал Канта, Гуссерля, Хайдеггера, и формальное сходство было налицо: в схематизме чистых рассудочных понятий и схемах времени речь шла о приобретении предметного смысла, в хайдеггеровской интерпретации Канта время и чистое воображение практически отождествлялись, у Гуссерля темпоральные фазы представляли собой конститутивные фазы восприятия; абсолютный поток сознания открывал, как казалось, то, что наиболее глубокий предельный слой сознания – это временность, темпоральность. Наконец, у Хайдеггера смысл бытия должен раскрываться в горизонте времени, и «забота» – смысл бытия *Dasein* – истолковывалась как взаимопроникновение трех модусов времени.

Однако содержательная сторона проблемы оставалась для меня не вполне ясной. Время как посредник чувственности и рассудка у Канта, как конститутивный, но не конституируемый поток сознания у Гуссерля, как «экстазисы» у Хайдеггера, как «сеть интенциональностей» у Мерло-Понти представлялось мне двояким: как необходимое и как неуловимое, как не реализуемое в непосредственном опыте. Отсюда и возник, видимо, вопрос об опыте как опыте, а не об условиях его возможности; этот вопрос предполагал и предполагает не косвенный, но прямой, своего рода перформативный ответ. Иными словами, речь должна идти не об указаниях, из чего состоит опыт, что является его источником и т. д., но о возможности непосредственного осуществления такого опыта, который пронизывает или, если угодно, лежит в основе, всех видов опыта.

К прямому вопросу об опыте подталкивали и два существенных замечания Хайдеггера об интенциональности. На первое я натолкнулся уже при изучении упомянутых лекций Гуссерля по феноменологии времени. В предисловии редактора Хайдеггер отмечал, что интенциональность – это не пароль, который все объясняет, но основная проблема. В «Марбургских лекциях» (Прологомены к истории понятия времени) Хайдеггер выделяет, как известно, три основных открытия феноменологии: интенциональность, *Argiōtē* и категориальное созерцание. Однако само основание интенциональности было поставлено под вопрос. Если интенциональность – существенное свойство сознания, то свойством чего она является? Позже я попытался дать прямой ответ на этот вопрос.

В первые годы работы в Ростове-на-Дону обнаружилось еще одно различие между опытом и коммуникацией. С коллегами у меня сложились в основном хорошие, с некоторыми – дружеские отношения. Мой отец, который, несомненно, оказал решающее влияние на формирование моих интеллектуальных интересов в юности, преподавал в 60-е годы философию в Ростовском мединституте; он умер в 1968 г., и мое появление в Ростове было воспринято как продолжение и восполнение. Кроме того, мне не нужно было адаптироваться к преподавательской среде, ибо я вырос в ней и ощущал ее как свою: мой дед по матери, моя мать и отчим – все были преподавателями.

Совсем иначе обстояло дело с направленностью моих научных интересов. Здесь я оказался в полной изоляции, да еще при полном отсутствии необходимых книг в ростовских библиотеках. Помогали однокурсники, работавшие в ИНИОНе, межбиблиотечный абонемент и проч. За редким исключением моя профессиональная библиотека долгие годы состояла из ксерокопий.

Первая работа, которую я представил на суд общественности, был текст доклада «К уточнению понятия априорного познания» на теоретическом семинаре в Институте повышения квалификации при РГУ, куда я был послан учиться через 3 года работы, т. е. в 1974 г. Это была моя первая попытка разобраться с различиями в понимании априоризма. Я уже не помню содержание доклада, но хорошо помню положительную оценку моих усилий со стороны руководителя семинара проф. Голованова. Для человека, находящегося в состоянии невесомости, это была существенная опора. Несколько позже такого же рода поддержку мне оказала Пиама Павловна Гайдено. Только в 1977 мне удалось завершить текст «Априорность времени у Канта и Гуссерля», который я представил Нелли Васильевне Мотрошиловой, оказавшей мне существенную помощь в его структурировании и превращении в диссертацию.

Моей первой публикацией была статья «Априорное познание у Канта и Гуссерля» в «Вопросах философии» (№ 10, 1978), что в те времена для сравнительно молодого преподавателя имело большое значение. Однако, несмотря на все мои успехи, защититься в Институте философии мне так и не удалось и, как выяснилось позднее, к счастью. В Ростове Совета по истории философии не было, в ИФ Совет то открывали, то закрывали. Осенью 1979 г. Н. В. Мотрошилова пришла к выводу, что Рига – более подходящее место для защиты. В декабре того же года я принял участие в конференции в Латвийском университете, и уже в июне 1980 г. благополучно защитился и, не в последнюю очередь, благодаря рекомендации Н. В. Мотрошиловой и моему оппоненту – А. Ф. Зотову, который, кстати сказать, тоже оказал на меня немалое влияние, и к которому я отношусь с большим уважением, начиная со студенческих лет.

Мое «феноменологическое затворничество» в Ростове в 70-е годы сменилось в 80-е интенсивным общением с молодыми коллегами из Риги и Вильнюса. В Риге задавали тон Мара Рубене и Андрис Рубенис, Майя Кулэ и Рихард Кулис, Юрис Розенвальд, Ансис Зунде, в Вильнюсе – Арунас Свердиолас, Томас Содейка и Альгис Дегутис (мой «напарник» по защите), Совместными усилиями и при деятельной поддержке Н. В. Мотрошиловой мы издали с 1981 по 1991 пять сборников по феноменологии и герменевтике. Почти каждый год я участвовал в

тех или иных философских предприятиях в Риге или Вильнюсе – конференциях, семинарах, летних школах.

В 1980 г., после защиты, я обрел еще одно благоприятное для себя сообщество. Стараниями Ю.Р. Тищенко на кафедре истории философии философского факультета РГУ диамат и истмат сменился для меня историей западной философии XIX–XX вв., о которой рассказывал не только нашим, но и немецким студентам из ГДР. Правда, уже с 1978 г. я читал по этой кафедре спецкурс «Феноменология Гуссерля». Читался ли такой спецкурс на каком-либо философском факультете нашей страны в эти годы, кроме ростовского?

Затем, в середине 80-х, энергичная Анна-Тереза Тыменецка обратила внимание на нашу феноменологическую группу, и благодаря ей многие из нас приобрели опыт участия в международных конференциях за рубежом и опубликовали свои статьи в *Analecta Husserliana*.

Столетний юбилей Хайдеггера направил мои «коммуникативные стратегии» все же в сторону родины феноменологической философии. На международной конференции в Москве (1989 г.) иностранные участники имели возможность прочитать немецкий текст моего доклада. Известный исследователь философии и издатель книг Хайдеггера проф. Ф.-В. Херрманн, несмотря на критическую направленность моего доклада в отношении Хайдеггера (см.: *Философия Хайдеггера и современность*. М., 1991), оценил его весьма положительно и пригласил меня во Фрайбург. Однако сразу реализовать это не удалось.

В 1988 г. в издательстве «Высшая школа» вышла моя книга «Время и сознание. Критика феноменологической философии». Рукопись поступила в издательство в 1979 г. Десятилетняя отсрочка (тоже своего рода коммуникация) позволила мне значительно расширить и переработать текст. Для настоящего издания были сделаны исправления только корректорского плана и оставлены те пассажи, которые несут на себе печать времени. К рассуждениям об «умном идеализме» и проч. можно относиться по-разному, в том числе иронически. Вопрос в том, как отнестись к перестройке «глупого материализма» в материализм грубый?

В 1989–1990 гг. завершился определенный цикл моей жизни: рижско-вильнюсский кружок, докторантура, выход книги, защита докторской диссертации, теперь уже в Институте философии в Москве (времена и в Риге, и в Москве изменились), и наметились тенденции будущего.

90-е годы прошли в основном под знаком «Логоса», стажировок в Германии, переводческой деятельности и, не в последнюю очередь, создания на философском факультете Российского государственного гуманитарного университета, где я начал работать в 1996 г., Центра феноменологической философии (1998).

Молодым людям, тогда еще студентам философского факультета МГУ – Валерию Анашвили, Олегу Никифорову и Игорю Чубарову принадлежит честь первой, и во многом удачной, попытки институализации феноменологической философии в России. Содержательно феноменология давно уже перестала быть разделом «критики современной буржуазной философии». Начало этому было положено еще в книгах К. С. Бакрадзе (1960), П. П. Гайденко (1963), З. М. Какабадзе (1965), Н. В. Мотрошиловой (1969), а затем, после перерыва в 70-е годы, рижско-вильнюсский кружок довершил дело. Однако не было ни организующего центра, ни периодического издания.

Летом 1989 г., в Подмоскowie, меня нашли Валерий Анашвили и Игорь Чубаров (с О. Никифоровым я познакомился позднее) – и предложили участвовать в издании нового философского журнала «Логос», который должен был следовать двум направлениям: феноменология и русская философия. В свою очередь, я пригласил всех троих на конференцию в Ригу (1990), где мы более детально обсудили проект журнала. Таким образом, «историческая преемственность» была налицо. Моим первым вкладом в журнал был перевод статьи Гуссерля «Феноменология», написанной им для Британской энциклопедии, а затем и большинство моих статей 90-х годов было опубликовано в «Логосе». Сейчас уже трудно представить философ-

ский ландшафт России 90-х без «Логоса», без его круга авторов и читателей. Феноменология в России приобрела новый импульс и новый статус. Пусть «Русское феноменологическое общество», созданное, по существу, теми же молодыми людьми, оказалось недолговечным (еще и сегодня мы не вполне созрели для Российского феноменологического общества), но это был первый прорыв в номенклатурной советской институализации. Вместе с обществом началась работа издательства «Гнозис», в котором вышел в 1994 г. мой перевод той самой моей «первой книжки» Гуссерля – «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». Финансовую поддержку здесь оказали швейцарские коллеги и, прежде всего, проф. Иза Керн и Эдуард Марбах, с которыми я познакомился во время чтения лекций о Г. Шпете в университете г. Фрибурга.

Стараниями команды «Логоса» в 1992 г. меня пригласили прочитать курс лекций по феноменологии на философском факультете МГУ. Несмотря на теплый прием и, как говорится, владение материалом, эти лекции давались мне с трудом. Какая-то новая, еще не оформившаяся в суждении мысль, препятствовала изложению основ феноменологии. Именно тогда я попытался ответить на прямой вопрос, «что такое опыт?», который стал для меня равнозначным вопросу «что такое сознание?».

Ответ пришел неожиданно: сознание – это различие, сознавать – значит различать. Опыт – иерархия различений, различие различий. В этом отличительная черта человеческого сознания; именно в этом отличается человеческое сознание от психики животных. «Опыт» и «сознание» – эти слова стали для меня взаимозаменяемыми, от каждого из них можно было отказаться, но я предпочел сохранить оба этих слова в сочетании опыт сознания, что не нахожу сейчас особенно удачным. Некоторое время мне казалось, что проблема сознания нашла свое окончательное разрешение, что теперь можно дать исчерпывающую классификацию типов опыта и т. п. В действительности, как я это сейчас понимаю, не проблема была разрешена, но был все же сделан существенный шаг в превращении загадки сознания в проблему. Ибо загадка состояла и состоит в том, что все модусы сознания можно осуществить в опыте: восприятие, память, воображение и т. д., но сама «субстанция» в опыте не дана. Сознание как нечто загадочное парит над своими модусами и обычно «приземляется» в виде знакомых систем, нейрофизиологических структур, общественных отношений. Понимание сознания как различения ставит проблему сознания на дескриптивную основу (описание всегда предполагает различие) и лишает отношение «субстанция – модусы» атмосферы таинственности.

В 1992 г. в журнале «Логос» (№ 3) была опубликована моя статья «Парадигмы сознания и структуры опыта». Над этой довольно большой статьей я трудился с воодушевлением, которое, видимо, помешало мне избавиться от «груза прошлого», лучше сказать, избавиться от времени. Миф о Кроносе, пожирающем своих детей, приобрел для меня новый смысл.

Сопоставляя различие, синтез и идентификацию как основные функции сознания в широком смысле, я пытался дескриптивно показать, что различие – это первичный опыт сознания, что синтез и идентификация уже предполагают различие. Тем не менее, первым различием, характеризующим акт сознания, оказалось, «независимо от моего сознания», временное различие, а в основу классификации видов опыта была положена временность, или темпоральность. Первичный опыт сознания был охарактеризован следующим образом: *Argiōgī distinctionis*; формирование смысла; время – поток различий. Однако любое *формирование* – это уже синтетическая структура, а время, по крайней мере, у Канта и Гуссерля, соответствующие труды которых я особенно усердно изучал, – средоточие всех синтезов. «Время – поток различий» – это звучало неплохо, хотя и слегка претенциозно. Но сейчас, я полагаю, что это, мягко говоря, не совсем так. Время и «поток» действительно нужно понимать и истолковывать через различие, но не время через поток. Метафора потока, и не только по отношению к времени, но и психическому вообще («поток сознания»), нанесла, в конечном итоге, больше вреда, чем принесла пользы. Для «освобождения сознания», для выделения психики и созна-

ния в качестве самостоятельного региона бытия, в качестве жизненности и жизни как таковой, она была полезной, и даже необходимой в XIX – начале XX века, однако впоследствии, при попытке поставить философские исследования на почву действительного, а не воображаемого опыта, при тематизации мира и пространственности, телесности и intersубъективности, конечности и фактичности, а также кризиса европейской культуры, метафора вступила в конфликт с дескрипцией. Гуссерль, понимая, что «поток сознания» – это метафора (в «Бернауэрских рукописях» он это прямо формулирует), тем не менее, продолжал использовать эту метафору в качестве предмета описания.

Сейчас я полагаю, что время – это, скорее, полезная фикция, нежели основа или условие возможности человеческого опыта. Если «история – самый вредный продукт химии интеллекта», то время (если продолжить химико-технологическое сравнение П. Валери) – катализатор этой «химии». Разумеется, фикция – это не ничто. Напротив, фикция может завоевывать реальность, стать на ее место, подчинить себе и даже уничтожить ее. Таково «время» в Новое и новейшее время, а также в настоящее время. «Время» вытеснило космос и Бога, подчинило себе пространство, стало синонимом реальности.

Разумеется, после аргументов Августина, Канта и Гуссерля объективное время уже трудно считать чем-то субстанциальным. Однако остается вопрос о внутреннем времени и внутреннем сознании времени, о потоке сознания и т. д. Отличить здесь метафору от дескрипции и от фикции дело нелегкое. Я думаю, что аристотелевское определение времени *как числа движения в отношении раньше и позже* открывает в этой связи определенные возможности. Во всяком случае, здесь неявно проведено различие между временем как измерением пространства (число движения) и нередуцируемым временным различием «раньше/позже».

В настоящее время (употребляя эту полезную фикцию, я стараюсь не забывать о таком ее статусе) мне кажется более перспективной в проблемном отношении феноменология пространства, нежели времени. Именно пространство, или пространственность, составляет основу жизненного мира. Но что составляет основу самого пространства? Видимо, априорность пространства – это не форма внешнего опыта и не фундаментальные для человеческого мира движения земли – вокруг солнца и вокруг своей оси, и даже не «земля», которая, по мысли Гуссерля, не движется и не покоится, если ее рассматривать не как одно из небесных тел, т. е. извне, но как исходное основание человеческого опыта. Априорность пространства характеризует, скорее, первичный опыт различений. Различения и различия различий есть первичное пространство, это первичный простор опыта, в котором может быть реализовано многообразие иерархий различений, а также синтезов и идентификаций.

К осознанию дисбаланса между феноменологией времени и пространства я пришел сравнительно недавно. Однако уже после написания статьи 1992 г. тема времени как бы повисла в воздухе, она фактически перестала быть основной. На первый план вышла тема сознания, или опыта, как различения, а затем – поиски соответствующих коррелятов. Гуссерлевское различие акта сознания, содержания сознания и предмета предполагает, что акт сознания – это синтез, а предмет – нечто уже идентифицированное. Нерешенность вопроса об идентификации, а, точнее, неявное предположение, что нечто представленное, нечто обсуждаемое и нечто эмоционально переживаемое может быть одним и тем же предметом, поставили для меня под вопрос само понятие интенциональности. Как бы ни интерпретировали интенциональность, никто не обращал внимания на то, что у Brentano и Гуссерля интенциональность вводится посредством аргумента самотождественной предметности или несуществования предмета.

Отказавшись от предположения предметного тождества и одновременно от понимания первичного опыта как синтетического акта сознания, нужно было, не отказываясь от самой идеи корреляции, найти замену «предмету», или «объекту», которая соответствовала бы «акту» различения. В этих поисках мной руководила идея избыточности человеческого опыта: установление смысла, или конституирование, я пытался понять не как складывание по кусоч-

кам, т. е. возведение целого из элементов, но как отсечение ненужного, лишнего, по образцу действий резчика по дереву или скульптора и т. п. В этом смысле объект, или предмет (здесь нет необходимости их различения) обретает свои контуры благодаря приостановке различений, а место терминов «объект», «предмет» и «предметность» может занять термин «различенное». Таким образом, корреляция «различение – различенное» отодвинула на задний план гуссерлевскую корреляцию акта – предметного смысла – предмета, а также корреляцию ноэсиса и ноэмы.

Если, однако, скульптор высекает свое произведение из глыбы мрамора, то какова же материя, из которой опыт различений извлекает различенное; какова «материя мира», причем не мира как совокупности предметов, даже если под предметом понимать различенное, и не мира как связи отсылок, хотя именно хайдеггеровская «мирскость мира» послужила для меня отправной точкой поисков мирской «первоматерии». Хайдеггеровский мир, скроенный по мерке «мира труда», казался мне, однако, слишком прагматичным, выпавшим из проведенного Гуссерлем важного различия между доказательством и указанием (отсылкой). В хайдеггеровском мире нет ни доказательств, ни природы, это скорее безжизненный мир инструментов, использующих человека для своего взаимодействия. Жизненный мир у Гуссерля, напротив, слишком антропоцентричен; его базисная структура – восприятие – должна уже соотноситься со структурой мира, но не заявлять себя в качестве таковой. Ведь в таком случае теряется изначальное феноменологическое различие между восприятием (как «актом») и воспринятым.

Впрочем, не дилемма между «озабоченной безжизненностью» и жизненным антропоцентричным миром, скроенным по образцу трансцендентальной субъективности, но поиски «мирской» структуры, коррелятивной опыту различений, привели меня к «различенности» и «границам». Коррелятивность опыта, предметности и мира приняла теперь вид корреляции различения, различенного и различенности. Первичная различенность – это различенность границ и пространства. Границы между землей и небом (горизонт), между светом и звуком, между передним и задним планами восприятия, а на языке первоначал – между четырьмя элементами мира – водой, землей, огнем и воздухом и т. д. суть иерархические структуры мира, определяющие пространства различенного.

Различенности (границы «и» пространства) суть структуры пред-значимости, априорные структуры, благодаря которым становятся возможными значимость и значение. Гетерогенная материя мира – это неоощушаемые и неделимые границы и различаемые пространства как иерархии различий. (В частности, различенность света и звука открывает не две субстанции, но две различные иерархии различий.)

«Различенное» и «различенность» пришли ко мне, однако, гораздо позднее, чем «опыт различений». После того как диссертации были защищены, после статьи 1992 г. снова начались, как ни странно, годы моего ученичества. Во Фрайбурге и Вуппертале, двух немецких центрах феноменологии, я учился по-новому, а именно, неконцептуально, читать феноменологические тексты. В гуссерлевском архиве Фрайбурга новый взгляд на работу философа мне открыли гуссерлевские рукописи, а в беседах с проф. Ф.-В. фон Херрманном я пытался, и тогда безуспешно, преодолеть хайдеггеровские языковые бастионы при попытке подвергнуть критике элиминацию проблемы сознания у Хайдеггера. Неоценимый опыт я приобрел в дальнейшем в Вуппертале, особенно при посещении (три семестра) Феноменологического коллоквиума, который вели совместно проф. Клаус Хельд и проф. Генрих Хюни. В течение семестра мы обычно читали 10–20 страниц текста: интенсивное обсуждение каждой фразы, каждого абзаца, ведение протокола и обсуждение его в начале каждого следующего семинара, приводило к эффекту отстранения от общей концепции автора. Разумеется, работа состояла в толковании мельчайших деталей, но все действие в целом приближало к идеалу Ницше: читать текст как текст, не перемежая толкованиями. Такого рода соприкосновение с текстами Гуссерля и Хайдеггера имело для меня важные результаты. Непосредственно это оказало мне существенную

помощь в работе над переводами «Картезианских медитаций» и второго тома «Логических исследований».

Здесь я хотел бы упомянуть еще об одном сообществе, возникшем благодаря INTAS – проекту по переводу трудов Гуссерля и Хайдеггера на русский язык, руководителем которого был проф. Клаус Хельд, а координатором и блестящим организатором – д-р Ханс Райнер Зепп. Проект объединил исследователей (и среди них известных философов) из Германии, Испании, Италии, России, Чехии. Благодаря этому я познакомился не только со многими зарубежными коллегами, но и с А. Г. Черняковым и Н.А. Печерской из Петербурга, полезное сотрудничество с которыми продолжилось и после проекта. На конференциях в рамках проекта (во Фрайбурге, Праге, Петербурге и Москве), в которых участвовали также феноменологи из США и Швейцарии, преобладала рабочая обстановка: во Фрайбурге (1995), к примеру, вчерашний студент В. В. Анашвили мог вступить в спор с одним из самых известных феноменологов – проф. Иво Керном и доказывать ему, правда, без особого успеха, что брентановский термин *intentionale Inexistenz* можно переводить как «интенциональное несуществование». Этот эпизод получил интересное продолжение: В. В. Анашвили нашел перевод этого термина в книге Ланге «История материализма» (видимо, это перевод В. С. Соловьева, хотя он указан только как редактор перевода). Там этот термин передан, с одной стороны, весьма забавно, а с другой – довольно грустно: «намеренное несуществование». Не о судьбах ли философии в России размышлял тогда философ?

После доброжелательной атмосферы Вупперталя я оказался в не менее доброжелательной и даже дружеской атмосфере философского факультета РГГУ. Вместе с моим коллегой доц. В. В. Калиниченко мы провели организационную работу по созданию Центра феноменологической философии (в нее входила, среди прочего, организация крупной международной конференции в 1997 г. – «Бытие и время М. Хайдеггера – 70 лет»). Если я не ошибаюсь, это была вторая попытка институализации феноменологии в России, которая через несколько лет приобрела международное признание. В Праге, в 2003, в качестве руководителя Центра я стал участником учредительной конференции Организации феноменологических организаций, куда в настоящее время входят более 120 феноменологических обществ, центров, архивов и т. п. многих стран мира. В Центр пришли работать молодые люди нового поколения – талантливые образованные, энергичные. Это, прежде всего, В. А. Куренной и А. В. Михайловский. Нынешние докторанты и аспиранты также позволяют надеяться на упрочение и расширение феноменологических исследований и философской коммуникации в нашей стране. (См. сайт Центра: <http://phenomenology.rsu.ru>)

Возвращаясь к вуппертальским «медленным чтениям», нужно отметить еще один, и притом более важный, результат, чем помощь в переводческой работе. Речь идет о проведении различия между анализом и интерпретацией, которое, как я полагаю, является одним из важнейших различий метода, причем не только при исследовании текстов. Мне всегда казалось сомнительным утверждение о том, что любой перевод – это интерпретация. Неопределенность этого утверждения состоит в пропуске «кванторов»: или перевод *всецело* интерпретация, или *отчасти*. В первом случае мы должны были бы иметь дело не с текстом автора, но только с переводом, читать по-русски не Шекспира, Гете и Пруста, но только соответствующих переводчиков, что само по себе абсурдно. Впрочем, при плохом переводе мы действительно имеем дело с переводчиком, но как раз потому, что плохой перевод – уже не перевод. Если перевод лишь отчасти интерпретация, то тогда возникает вопрос, что остается на долю другой, не интерпретируемой части? Это нечто, не поддающееся толкованиям, есть не что иное, как выраженный в тексте опыт, воспроизвести который можно лишь аналитически. В самом общем смысле воспроизведение чужого опыта, выраженного или не выраженного в тексте, это, прежде всего, воспроизведение осуществленных различий, а затем также синтезов и идентификаций. Интерпретация предполагает обратный порядок: идентифицированный предмет рассмат-

ривается как нечто, что можно толковать по-разному. Однако житейская мудрость: «на это можно взглянуть по-иному» ничего не говорит нам о том, как «это» стало именно «этим», т. е. каким образом и благодаря чему предмет становится самотождественным, «одним и тем же», «этим самым», которое может затем получать различные толкования.

Различие анализа и интерпретации, принадлежащее анализу, но не интерпретации, является исходным в моем критическом анализе «Логических исследований» Гуссерля и «Бытия и времени» Хайдеггера. Анализ произведения Гуссерля представлен в настоящем издании, анализ основной работы Хайдеггера (гораздо более скромный по объему) опубликован пока только на немецком языке (*Analyse und Interpretation: Alltäglichkeit, Zeitlichkeit und Erfahrung/ Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie Bd. 10, 2005*). На русском языке эта статья должна появиться в первом выпуске Ежегодника по феноменологической философии, выход в свет которого запланирован на 2008 г.

Еще одна важная, быть может, важнейшая тема, которая явно и неявно направляла мои труды – возможность неагрессивного сознания. В книге, которая составляет вторую часть настоящего издания – Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания. М.: Три квадрата, 2004, – фундаментальный феномен различения дескриптивно представлен как неагрессивный опыт. Дело здесь не в поисках психологических или социальных причин агрессивности, но в различии неагрессивного, различающего сознания и сознания агрессивного – синтезирующего и идентифицирующего. Различение – это истинный опыт, который по своей сути не может быть агрессивным. Различение – в отличие от синтеза и идентификации – никому ничего не навязывает, ничего не угнетает, никого ни с кем не уравнивает. Различение – это опыт, открывающий нам дальнейший, неагрессивный путь различений.

Сопоставление (точнее, различение) различения и синтеза привело меня снова к Канту. Хитросплетения трансцендентальной эстетики и аналитики – схематизм чистого рассудка, синтеза аппрегензии, воспроизведения и рекогниции, и проч., к изучению которых я возвращался не раз, предстали для меня совсем иначе, чем прежде. При изучении в начале 80-х годов хайдеггеровской интерпретации «Критики чистого разума» у меня все же не возникло убежденности в правомерности «онтологизации» Канта. Тогда я полагал, что речь идет все же о теории познания, хотя и не в традиционном смысле слова. Сближение синтеза, агрессивности и субъективизма (тема субъективизма стала одной из основных для меня в середине 90-х годов) позволило мне преодолеть это заблуждение. Не с онтологией, но и не с теорией познания имеем мы дело в «Критике чистого разума», но с чистой прагматикой, с теорией чистой деятельности, с парадигмой господства над природой, в том числе и над природой человека. Трансцендентальную эстетику и трансцендентальную аналитику можно интерпретировать (и я отдаю себе отчет, что это интерпретация) как модель производства, где ощущения – это перерабатываемое сырье, пространство и время (априорные формы чувственности) – обрабатывающие машины и механизмы, а категории (чистые синтезы) – различные проекты, которые могут найти свое эмпирическое применение. Схематизм чистых рассудочных понятий, в основе которого время как трансцендентальная схема, – это конкретная разработка проектов. Всю эту гигантскую машинерию – от перерабатываемого сырья до проективной синтетической деятельности – приводит в действие трансцендентальная сила продуктивного воображения. У Канта каждая вводимая абстракция-сила является средством для последующей: ощущение – средство для созерцания, созерцание – для мышления, материя – для формы, мышление и созерцание – средства для трансцендентальной силы воображения. Очевидно, что это не описание опыта, но описание структуры деятельности на основе особым образом понятого опыта.

Сказанное не отменяет необходимости деятельности, но ставит под вопрос понимание сознания как обрабатывающего инструмента. Кант недаром жаловался на трудности дедукции категорий, ведь он делал двойную работу: как философ он отделял сферу познания, связывая

ее с опытом, однако структурировал он эту сферу – как инженер! (Подробнее см. мою статью в сб. *Кант: наследие и проект*. М., 2007.)

Позже мне вновь пришлось обратиться к Канту, а именно, к детальному изучению «Паралогизмов чистого разума». Именно в «трансцендентальной диалектике» и в «паралогизмах», при постановке проблемы неустранимости иллюзий, проявилась гениальность и глубина мысли философа. Насколько связана неустранимость иллюзий с избыточной обрабатывающей деятельностью познающего субъекта – этот вопрос – как и содержательно, так и «кантоведчески» – пока открыт.

Особый интерес к «паралогизмам» возник у меня в связи с тем, что тема «Я» стала в последние два-три года одной из основных. Этому я обязан отчасти еще одному сообществу, а именно, участию в проекте «„Личность“ и „субъект“ в русско-немецких культурных связях», руководителем которого является проф. Александр Хаардт (Рурский университет Бохума), а вдохновителем и координатором – д-р Николай Плотников, который убедил меня в необходимости семантически-терминологического исследования проблемы Я. Это оказалось нелегким делом, однако усилия не пропали даром: сама проблема Я, которая интересовала меня ранее только в связи с кантовской «трансцендентальной апперцепцией» и изменением гуссерлевской позиции в отношении чистого Я, предстала в своей многогранности и чрезвычайной сложности.

Что касается русской философии, то моя установка на интерпретацию, реализованная в статье «Феноменология в России» отступила на задний план (статья была написана для *Encyclopaedia of Phenomenology*, Kluwer 1997, но на русском языке появилась ранее в словаре «Русская философия. Малый энциклопедический словарь». М., 1996). На передний план выступила аналитическая работа. Если ранее речь шла только об интерпретации учений о сознании М. И. Каринского, С. Н. Трубецкого, В. С. Соловьева и др., и, в частности, как феноменологии до феноменологии, то теперь я подверг эти учения критическому анализу, как содержательному, так и терминологическому. Особое внимание в этом плане я уделю «Теоретической философии» В. С. Соловьева, критический анализ которой составил статью достаточно большого объема.

Сочетание (и различие!) концептуально-аналитической и терминологической работы привело меня к следующим результатам. «Единство» и «Я» – антагонисты и корреляты, полезные фикции, сопряженные с опытом различий и деформирующие его. Гипертрофия единства и гипертрофия Я как раз ставят под вопрос полезность этих фикций, заслоняя собой само различие опыта и фикции. Различие, однако, следует отличать, во-первых, от разделения и разрыва, когда передний и задний планы становятся самостоятельными, самостоятельными «сущностями», а во-вторых – от сравнения, предполагающего тождество как «основание для сравнения». В первом случае тождество – это результат, во втором – исходный пункт. Различие нормы и аномалии, опыта и его деформации, неагрессивного и агрессивного не означает проведение между ними абсолютной границы, но и не предполагает какого-либо нейтрального общего, т. е. некоторого посредника. Аномалия – это всегда отклонение от определенной нормы, а норма подразумевает возможность не каких угодно, но только определенных аномалий. Эти тривиальности (тривиальности, правда, как заметил однажды Гуссерль, – предмет философии) трудно даются, однако, не только обыденному сознанию. Отстранение от фикций (принцип беспредпосылочности, эпохе, «сами вещи», бытие сущего и т. д.) ведет все же к отказу от исследования фикций, их происхождения и функционирования. С другой стороны, было бы опрометчиво объявлять все симулякрами, копиями, повторениями. Старый добрый регресс в бесконечность, причем в бесконечность фикций, поджидает такого рода утверждения. По существу, это один из вариантов конца философии, который время от времени объявляется в немецкой и французской философии, что свидетельствует лишь о завершении определенного цикла.

Различие реального (действительного, подлинного и т. п.) и фиктивного, их взаимопереходы и трансформации есть неизменная тема философии, если угодно, ее неисчерпаемый предмет.

*Виктор Молчанов,*

*июнь-июль 2007*

# ВРЕМЯ И СОЗНАНИЕ: КРИТИКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Памяти Михаила Константиновича Петрова*

## Введение

Проблема времени, одна из самых древних и вместе с тем актуальных проблем, привлекает сейчас внимание не только философов, но и специалистов самых различных областей естественнонаучного и гуманитарного знания. Объективной основой возрастания интереса к проблеме времени является процесс дифференциации знания: благодаря этому процессу значительно увеличилось количество контекстов, в которых функционирует понятие времени.

В советской философской литературе были высказаны важные методологические идеи относительно качественно различных форм времени. Около тридцати лет назад Ю. А. Урманцев и Ю. П. Трусов привлекли внимание к проблеме специфики пространственных и временных отношений в живой природе<sup>1</sup>. Рассматривая основные принципы системного подхода, И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин указали на «неоднородность» времени в системах различной природы<sup>2</sup>. Уже достаточно утвердилось мнение о необходимости изучения времени не ограничиваясь философскими вопросами естествознания. «Экзистенциализм, полагая, что бытие – это прежде всего существование человека, – сделал категорию времени центральной. Правда, он абсолютно абстрагируется от данных современного естествознания. Не лучше поступаем и мы, философы-марксисты, когда при разработке данной категории, как, впрочем, и других, почти не интересуемся опытом наук о человеке»<sup>3</sup>. В последние годы положение изменилось: значительно возрос интерес к проблеме времени в области психологии, истории культуры, литературы и искусства, а также к проблеме социального времени.

Рассмотрение проблемы времени в рамках определенной области познания или искусства предусматривает прежде всего выявление связи между понятием времени и фундаментальными понятиями или структурами конкретной сферы человеческого понимания или художественного творчества. Поиск такой связи свидетельствует о том, что в данной области назрела необходимость философского самоосмысления, ибо постановка проблемы времени есть один из основных способов проникновения философской и, более определенно, гносеологической проблематики в сферу научных исследований или художественного творчества. Однако, несмотря на все увеличивающийся интерес к проблеме времени, несмотря на то что время становится сейчас предметом междисциплинарных исследований (а может быть, именно благодаря этому), философское рассмотрение проблемы времени, которое предусматривает анализ связи понятий времени и сознания, все больше оттесняется на второй план. Между тем необходимым условием интеграции различных аспектов проблемы времени является пересечение и взаимопроникновение проблемы времени и проблемы сознания.

Взаимопроникновение этих проблем позволяет поставить вопросы по крайней мере трех типов или уровней, причем каждый из них содержит в себе историческую перспективу. Вопросы первого уровня: какова роль понятия времени в той или иной системе научных абстракций и какова специфика темпоральных отношений в том или ином художественном

---

<sup>1</sup> См.: Урманцев Ю. А., Трусов Ю. П. О специфике пространственных форм и отношений в живой природе // Вопросы философии. 1958. № 6; они же. О свойствах времени // Вопросы философии. 1961. № 5.

<sup>2</sup> См.: Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 139–141.

<sup>3</sup> Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 478.

произведении? Вопросы второго уровня касаются уже самого исследования науки и искусства: какова специфика понятия времени в методологии науки и искусствознании? Предметом исследования является, скажем, понимание времени у Эйнштейна или Фолкнера, но уже в самом методологическом исследовании понятие времени играет свою специфическую роль. Вопросы третьего уровня касаются связи понятий времени и сознания, времени и рефлексии, времени и бытия.

Основной целью нашего исследования является постановка и рассмотрение вопросов третьего уровня в контексте критического анализа феноменологической философии.

Проблема времени имеет давнюю историко-философскую традицию. Если историю учений о времени в европейской философии рассматривать с точки зрения связи проблемы времени и проблемы сознания, то в докантовской философии можно выделить две основные тенденции. Первая тенденция связывает вопрос «что есть время?» с вопросами: как связаны время и движение; относительно или абсолютно время; что есть настоящее, прошлое и будущее; реально или феноменально время; дискретно оно или непрерывно? Эти вопросы имплицитно содержат в себе стремление непосредственно ответить на первый вопрос: что есть время? – и тем самымвольно или невольно превратить время в некоторый интуитивно данный предмет, который обладает теми или иными свойствами. Вторая тенденция связана с вопросами другого типа: как мы осознаем время; каков источник наших представлений о времени, о настоящем, прошлом и будущем? Именно во второй тенденции, основными представителями которой были Августин, Локк и Юм, проблема времени рассматривалась в контексте проблемы сознания. Однако и здесь сохраняется скрытая субстантивация времени, поскольку вопрос «как мы осознаем время?» подразумевает наличие хотя бы наглядного образа времени.

Августин, пожалуй, впервые обрисовал специфические трудности, связанные с пониманием времени: когда никто меня не спрашивает, что такое время – я знаю; когда же просят объяснить – не знаю. Значение этих слов трудно переоценить. Августин впервые обратил внимание на то, что наиболее привычное оказывается наименее известным. Впервые вместо ответа на вопрос «что есть время?» философ зафиксировал факт незнания и недоумения, возникающего при этом вопросе.

Имплицитно слова Августина содержат в себе вопросы, которые уже выходят за рамки второй тенденции: почему так трудно ответить на вопросы относительно того, что нам наиболее привычно? почему самым привычным для нас оказывается время? почему мы задаем вопрос о времени? какова ментальная необходимость постоянно возобновлять этот вопрос? Тем самым в учении Августина намечается новая перспектива взаимосвязи проблемы времени и проблемы сознания. Однако контуры этой перспективы стали отчетливыми только благодаря коперниковскому перевороту Канта.

Кант рассматривает не проблему времени в контексте проблемы сознания, но проблему сознания в контексте проблемы времени. Канта интересует не то, как мы осознаем время, но то, какие функции время выполняет в структуре познавательной способности. Время оказывается уже не изначальным предметом исследования, но средством структурирования познавательной способности, средством описания сознания. Не «измерять время в душе», но измерить в темпоральных описаниях глубину возможного описания синтезов сознания – такова новая задача, поставленная Кантом.

Философия Канта, как известно, оказала громадное влияние на последующую философию. «Почти все разновидности современного философствования, – отмечает А. В. Гулыга, – так или иначе восходят к Канту»<sup>4</sup>. Не являются здесь исключением и философские учения Гуссерля и Хайдеггера – основных представителей феноменологической философии. Однако задача состоит в том, чтобы определить конкретную тенденцию философии Канта, которая

---

<sup>4</sup> Гулыга А. В. Кант. М., 1976. С.5.

обнаруживает не столько непосредственное влияние, сколько содержательное сходство с феноменологией в постановке проблем сознания и времени. В этом аспекте цель нашей работы состоит в том, чтобы показать близость кантовской и гуссерлевской методологий при рассмотрении взаимосвязи понятий времени, сознания и рефлексии и дать критику хайдеггеровской интерпретации основного произведения Канта, которая по существу навязывает кантовской философии проблемы «фундаментальной онтологии».

В настоящее время нет необходимости обосновывать актуальность критического анализа современной буржуазной философии, тем более что количество ее различных течений, тенденций и школ продолжает возрастать. Среди этих многочисленных течений феноменология заслуживает особого внимания. Наряду с аналитической философией феноменология – крупнейшее течение в современной западной философской мысли. Возникнув в самом начале XX в., феноменология Эдмунда Гуссерля (1859–1938) не только оказала влияние на многие течения и школы последующей философии, но «в известной степени стала базой их взаимодействия и синтеза»<sup>5</sup>.

Количество исследований по феноменологии, вышедших на Западе, стало сейчас уже практически необозримым. Продолжается публикация Собрания сочинений Гуссерля (к 1984 г. – 24 тома) и Полного собрания сочинений Хайдеггера в 57 томах. В послегуссерлевской феноменологии идет интенсивный поиск методологической релевантности феноменологии в отношении многих дисциплин гуманитарного и естественнонаучного знания. В последние годы расширению сферы влияния феноменологии в западной философии и культуре способствует деятельность Международного института феноменологических исследований (США), президентом которого является профессор Анна-Тереза Тыменецка. С 1971 г. результаты международных конгрессов, организованных институтом, составили уже более 20 объемистых томов<sup>6</sup>.

В нашей стране критическому анализу феноменологической философии в той или иной степени уделяли внимание многие советские философы: В. Ф. Асмус, В. У. Бабушкин, К. С. Бакрадзе, А. Ф. Бегиашвили, А. С. Богомолов, А. Т. Бочоришвили, П. П. Гайденок, З. М. Какабадзе, М. А. Киссель, Т. А. Кузьмина, М. К. Мамардашвили, Ю. К. Мельвиль, А. А. Михайлов, Н. В. Мотрошилова, А. П. Огурцов, Т. И. Ойзерман, Э. Ю. Соловьев, Г. М. Тавризян и другие. В трудах советских специалистов были критически определены основные черты феноменологического метода, даны принципиальные оценки феноменологической философии. Вместе с тем критический анализ центральных проблем феноменологической философии-взаимосвязи времени и сознания, времени и рефлексии, времени и онтологии – еще не был предпринят в систематической форме. В нашей работе взаимосвязь времени, сознания и рефлексии впервые рассматривается как конститутивный принцип феноменологии, на основе которого формируется феноменологическое понимание онтологии.

Особую актуальность представляет собой в этом контексте сравнительный анализ учений Гуссерля и Хайдеггера<sup>7</sup>, в которых проблема сознания и проблема бытия раскрываются через понятия феномена и времени. Эти понятия у Гуссерля и Хайдеггера взаимосвязаны.

---

<sup>5</sup> Мотрошилова Н. В., Соловьев Э. Ю. От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма // Вопросы философии. 1964. № 5. С. 92.

<sup>6</sup> См.: *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*/Ed. by A.-T. Tymieniecka. Vol. I–XXII. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1971–1986.

<sup>7</sup> Этой теме, а также сравнительному анализу учений Канта и Гуссерля, Канта и Хайдеггера были посвящены весьма немногочисленные публикации: *Гайденок П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // *Современный экзистенциализм*. М., 1966; *Бочоришвили А. Т.* О замечаниях М. Хайдеггера на статью Эдмунда Гуссерля // *Бочоришвили А. Т.* Философия, психология, эстетика. Тбилиси, 1979; *Мотрошилова Н. В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной» философии // *Философия Канта и современность*. М., 1974; *Гайденок П. П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // *Философия Канта и современность*; *Бородай Ю. М.* Воображение и теория познания. М., 1965.

Онтологичность как независимость сознания и человеческой экзистенции от любых внешних факторов предполагает их самопроявление или феноменологическое описание. В свою очередь самопроявление и феноменологичность означает отказ от любых форм субстантивации, при этом роль бытия как в первом, так и во втором случае принимает на себя время. Тем не менее имеют место существенные различия между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера. Выявление этих различий на уровне самообоснования феноменологии – одна из основных целей нашей работы.

В. И. Ленин подчеркивал необходимость изучения «умного идеализма», в рамках которого могут быть поставлены актуальные проблемы познания и практики. В аспекте познания особого внимания заслуживает рассмотрение проблемы времени в феноменологической философии. «Важным вкладом в более глубокое освещение некоторых аспектов опыта и понятийного мышления представляются гуссерлевские анализы переживания времени, – полагает чехословацкий философ И. Зелены. – Если отбросить их идеалистическую онтологизацию... то мы найдем в них много инспирирующего и применимого для диалектико-материалистической теории познания<sup>8</sup>.

Глубокие социальные преобразования в нашей стране выдвинули на одно из первых мест проблемы ответственности и внутренней убежденности: перестройка и демократизация невозможны без нравственного и духовного обновления нашего общества.

В этой связи также заслуживают внимания проблемы, которые феноменология выдвигает на первый план. В сфере социальной практики проблемы самосознания и рефлексии, проблемы описания различных форм и уровней деятельности сознания, проблемы очевидности и «собственного бытия» преломляются как проблемы выбора социальных ориентиров на основе внутреннего убеждения и определения своей позиции на уровне самоотчета, как проблемы самовоспитания и духовного измерения человеческого бытия, выявить конститuenty которого не менее важно, чем верно указать критерии удовлетворения материальных потребностей.

---

<sup>8</sup> Зелены И. Марксистский и феноменологический взгляд на так называемый кризис науки // Вопросы философии. 1973. № 1. С. 46.

# Глава I

## КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ И СОЗНАНИЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

### § 1. Рефлексия и трансцендентальная философия

Одной из особенностей кантовского трансцендентализма является тематизация рефлексии. Кант не только делает своим предметом априорное познание как сущностную возможность познания, но и выделяет способность, благодаря которой сравнение понятий можно соотносить с различными источниками познания, т. е. с чувственностью и рассудком. «Действие, посредством которого я устанавливаю прочную связь между сравнением представлений вообще и познавательной силой, в которой проведено сравнение, и благодаря чему я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*», – пишет Кант (А 261; Т. 3, 314)<sup>9</sup> Отличается ли эта рефлексия от трансцендентального познания, которое Кант определяет как «познание, занимающееся не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» (В 25; Т. 3, 121)? «Рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, – пишет Кант, – чтобы получать понятия прямо из них, но есть такое состояние души, которое нас прежде всего побуждает к тому, чтобы открыть субъективные условия, при которых мы можем добраться до понятий» (А 260; Т. 3, 314). Отметим, во-первых, что рефлексия, так же как трансцендентальное познание, не имеет дела непосредственно с самими предметами, и во-вторых, что рефлексия, по Канту, есть особое состояние души (Gemüt).

Рассмотрение рефлексии и рефлексивных понятий дано в качестве приложения к «Трансцендентальной аналитике». Исходя из этого, можно было бы считать трансцендентальную рефлексия спецификацией трансцендентального познания. В известном смысле это верно, однако проблема здесь не только в этом.

Введение и отказ от параграфов в структуре раздела «Аналитика понятий» составляют, как известно, особенность построения «Критики чистого разума» и его изменения во втором издании. С одной стороны, Кант обозначает параграфами разделы, а с другой – оставляет некоторые параграфы без названия; остальное же изложение структурируется иначе. Во втором издании Кант делит на параграфы всю «Аналитику понятий», исключение составляют лишь ее начало и итоги.

На наш взгляд, глубокий смысл заключается в том, что в «Критике чистого разума» – одном из величайших философских произведений – отсутствует однотипное упорядочивание разделов, глав и параграфов. Это говорит о внутренней борьбе кантовского мышления, борьбе между попыткой осуществления рефлексии, попыткой выявления условий возможности человеческого познания и систематизацией изложения. Не случайно во втором издании структура «Аналитики понятий» становится однотипной: Кант уже основывается на результатах трансцендентального наблюдения, зафиксированного в первом издании. Иначе говоря, опыт «Критики чистого разума» показал, что системность мышления не предполагает однозначной систематизации трансцендентальных условий его возможности. Тем самым Кант, быть

---

<sup>9</sup> Ссылки на «Критику чистого разума» даны в тексте. Указывается стандартная пагинация немецких изданий, где А – первое издание, а В – второе издание, и соответствующее место русского перевода по изданию: Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. В большинстве случаев перевод сделан или уточнен автором.

может, вопреки своим намерениям, указал на невозможность абстрактного априори, на невозможность раз и навсегда зафиксировать внутреннюю структуру познавательной способности.

Рассмотрение рефлексии в Приложении к «Трансцендентальной логике» указывает не столько на то, что рефлексия есть спецификация трансцендентального познания (это имеет основание, так как здесь Кант рассматривает *сравнение* понятий по отношению к источнику их образования, но не сами источники в их возможной взаимосвязи), сколько на то, что само трансцендентальное познание есть один из уровней рефлексии, которые можно выделить в кантовской философии. То, что сам Кант называет рефлексией, и то, что можно выделить только в качестве третьего ее уровня, опять-таки «не поместилось» в систему трансцендентальной логики. Для рефлексии не нашлось ни параграфа, ни раздела, а ведь «трансцендентальная рефлексия есть обязанность, от которой никто не может отказаться, если он хочет нечто высказать о вещах a priori» (А 263; Т. 3, 316).

Если, воспользовавшись определением Локка, понимать под рефлексией «наблюдение ума над своей собственной деятельностью», то в философии Канта целесообразно выделить по крайней мере три уровня рефлексии. В самом широком смысле (первый уровень) рефлексия тождественна критике разума, поскольку Кант понимает под этим «не критику книг и систем, а критику способности разума вообще, принимая во внимание все познания, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, и, следовательно, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как источников, так и объема и границ ее, причем все это на основании принципов» (А XII; Т. 3, 76). Такая критика ставит перед собой задачу выявить и отделить функции разума в познании от функций разума вне опыта и вне познания. Убеждение Канта в примате практического разума над теоретическим обуславливает одну из главных целей философской рефлексии – определить сферу человеческого познания и тем самым выделить сферу морали, принципы которой уже не основываются на возможности опыта.

В «Критике чистого разума» Кант стремится выделить область чисто теоретическую, указывая, что практическое так или иначе имеет дело с предметами нашего чувства. Разум в чисто теоретическом, чисто спекулятивном движении должен натолкнуться на предел чисто теоретической и чисто спекулятивной сферы. Этот предел заключается в осознании того, что в отношении свободы воли, бессмертия души и бытия бога «спекулятивный интерес разума очень незначителен» и что «если эти три кардинальных положения вовсе не нужны нам для знания, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, тогда их значение должно касаться, собственно, только практического» (А 799–800; Т. 3, 658).

Однако разум должен пройти этот путь, который Кант называет «трансцендентальной философией». Кант дважды повторяет, что в нее не включаются высшие основоположения моральности, поскольку хоть и косвенно, но практическое имеет отношение к эмпирическому. Как совместить это с тем, что моральные законы ни в коем случае не являются, по Канту, эмпирически обусловленными? Кант, однако, не противоречит самому себе. Разум необходимо должен пройти спекулятивный путь, чтобы совершенно a priori определить чисто практические законы.

Иначе говоря, примат практического разума не означает, что философская рефлексия должна начинать с рассмотрения практического (в этом случае она неизбежно вовлекается в рассмотрение мотивов, связанных с чувствами), напротив, интересы практического разума требуют, чтобы разум в чисто теоретической сфере натолкнулся на такие вопросы, которые уже выходили бы из сферы познания, но необходимость которых не отменялась. Переход к практическому и определение чистых практических законов должны осуществиться из чисто теоретической сферы через нахождение ее пределов как предельных вопросов всякого спекулятивного мышления.

Второй уровень рефлексии есть, собственно, трансцендентальная философия, или трансцендентальное познание, поскольку последнее служит основой построения системы понятий первой. Кант, как известно, отличает критику чистого разума, которую он считает лишь пропедевтикой к системе чистого разума, и трансцендентальную философию, которая, по замыслу Канта, должна быть этой системой. Весьма важно то, что Кант обнаруживает определенное колебание в выборе основания для различия. С одной стороны, Кант отличает критику как метод от системы самой науки, однако замечает, что в трактате о методе «содержится полный очерк метафизики, касающейся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» (В XXII–XXIII; Т. 3, 91). В этом случае различие касается систематизации и объема. Это подтверждается и во введении ко второму изданию, где Кант пишет о том, что система понятий трансцендентальной философии была бы слишком велика для первоначальных усилий, поскольку «такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое познание...» (В 25; Т.3, 121).

Однако уже здесь возникает вопрос: если критика дает только негативную пользу, как пишет Кант несколькими строками выше указанного места, т. е. только предохраняет от заблуждений, то возможна ли «положительная польза» от трансцендентальной философии?

Другими словами, имеет ли трансцендентальная философия самостоятельное содержание, которое не сводилось бы к ограничению спекулятивных возможностей разума? Казалось бы, ответ очевиден: трансцендентальное познание выявляет условия возможности математического и естественнонаучного познания. Однако это также поддается двоякому пониманию: или это только теория познания, устанавливающая строгие границы познанию в качестве объективного применения категорий, или же в трансцендентальной философии кроется учение о сознании, лучше сказать, понимание сознания, которое уже не трактует, но показывает сознание не только как «математическое» или «естественнонаучное». Другое основание для различия подтверждает последнее предположение: «...к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания» (В 28; Т. 3, 123). Критерием различия является здесь глубина исследования, которое не ограничивается собственно критикой.

Основным и, пожалуй, единственным предметом рефлексии второго уровня, рефлексии как трансцендентального познания является взаимоотношение чувственности и рассудка в познании. Кульминационным пунктом здесь является трансцендентальная дедукция категорий – самое важное, по мнению Канта, исследование, которое стоило Канту, по его свидетельству, наибольшего труда.

В предисловии к первому изданию Кант отмечает, что «это достаточно глубоко задуманное исследование имеет, однако, две стороны». Кант пишет: «Одна относится к предметам чистого рассудка и должна показать и разъяснить объективную значимость его априорных понятий; именно поэтому она входит в мои планы. Другая рассчитана на то, чтобы рассмотреть сам чистый рассудок в отношении его возможности и познавательных сил, на которых он основывается, следовательно, рассмотреть его в субъективном отношении; и хотя это рассмотрение, принимая во внимание мою главную цель, обладает огромной важностью, оно все же не входит в нее по существу, ибо основной вопрос остается в том, что и насколько могут рассудок и разум познать независимо от всякого опыта, но не в том, как возможна способность к самому мышлению?» (А XVI–XXIII; Т. 3, 78).

Различие между «объективной» и «субъективной» дедукцией выражает различие между критикой как методом преодоления заблуждений и самостоятельным значением трансцендентальной философии. Объективная дедукция соответствует запросу практического разума, который требует исследования того, «что и насколько могут рассудок и разум познать незави-

симо от всякого опыта». Субъективная дедукция свободна от этого требования. Ее предметом является сознание как «причина к данному действию», т. е. к действию, раскрываемому в объективной дедукции.

Другими словами, субъективная дедукция есть попытка выявить самые глубинные слои сознания, или, в кантовской терминологии, *возможность самого чистого рассудка*, т. е. возможность чистого синтеза. Это не означает, однако, что объективная и субъективная дедукции суть два разных исследования; они две стороны одного и того же исследования и поэтому невозможны одна без другой. Способность самого мышления невозможно рассмотреть без предметности мышления, а предметное применение категорий невозможно рассмотреть без основания категориального синтеза. Но все же возможны различные акценты и тенденции в исследовании, которые существенно изменяют не только его характер, но и глубину.

Субъективная дедукция задумана, по существу, как испытание возможной глубины изучения сознания, как нахождение последнего «фундамента» сознания, как поиск предельной возможности анализа чистого синтеза. Вопрос в том, осуществил ли Кант субъективную дедукцию.

«Субъективная сторона трансцендентальной дедукции никогда не может отсутствовать, – пишет Хайдеггер, – но, пожалуй, ее эксплицитная разработка может быть отложена»<sup>10</sup>. Хайдеггер считает, что «Кант не осуществил субъективную дедукцию» и «субъективность субъекта» не раскрылась поэтому в новом свете.

Различая первое и второе издания «Критики чистого разума» по роли трансцендентальной силы воображения и времени, Хайдеггер тем не менее не усматривает различия между изданиями в отношении двух сторон дедукции. Между тем последнее различие глубже, чем первое, и определяет его. Именно в первом издании Кант предпринял попытку эксплицировать субъективную сторону дедукции, тогда как во втором Кант действительно отказался от этого.

Экспликация субъективной дедукции концентрируется, по нашему мнению, в рассмотрении трех синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии). Однако и в дальнейшем изложении дедукции в первом издании акцент сделан Кантом на ее субъективной стороне<sup>11</sup>. Хайдеггер не связывает изменения во втором издании с двумя сторонами дедукции именно потому, что ему пришлось бы признать в таком случае наличие субъективной дедукции в первом издании.

Субъективная дедукция выходит за пределы чисто критических целей (предохранения от заблуждений, т. е. доказательства, что в познании категории могут иметь только предметное применение). Кант раскрывает здесь необходимое взаимопроникновение восприятия, воображения, памяти и предметного отношения сознания. Такое исследование явно выходит за рамки теории познания, цель которой состоит в выявлении условий возможности естественнонаучного познания и ограничения сферы познания в целом.

## § 2. Время и субъективная дедукция

Кант описывает взаимосвязь синтезов аппрегензии (схватывания)<sup>12</sup> в созерцании, воспроизведения в воображении и рекогниции в понятии и выявляет четвертый синтез, необходимо лежащий в основе каждого из них и в основе их взаимосвязи, – продуктивный синтез воображения. Непосредственно Кант приходит к выводу о необходимости этого синтеза, рассматривая синтез воспроизведения в воображении. «Нужно допустить, – пишет Кант, – суще-

---

<sup>10</sup> Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am. M., 1973. S. 160.

<sup>11</sup> Это опять-таки не означает, что объективная сторона дедукции теряется. Она вообще не вызывает сомнения у Канта, в то время как субъективную дедукцию очень трудно удержать в исследовании, и к тому же, по мнению Канта, она может не вызвать в читателе полной убежденности (А XXIII; Т. 3, 78–79).

<sup>12</sup> В дальнейшем эти термины мы будем употреблять как синонимы.

ствование чистого трансцендентального синтеза силы воображения; который лежит в основе самой возможности всякого опыта...» (А 101–102; Т. 3, 703). Более определенно: «А priori, однако, может иметь место только *продуктивный синтез силы воображения*, так как *репродуктивный синтез* опирается на условия опыта» (А 118; Т. 3, 712).

Синтез воображения лежит в основе не только синтеза воспроизведения, но и синтеза схватывания. «... В нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем силой воображения; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю аппрегензией», – пишет Кант и добавляет в примечании: «Что сила воображения есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, пожалуй, еще не думал ни один психолог» (А 120; Т. 3, 713).

Доказательство связи синтезов схватывания и воспроизведения возможно и без содержательной стороны дела (она изложена у Канта), однако приведение соответствующих цитат оказалось необходимым для демонстрации наличия субъективной дедукции. Сложнее дело обстоит с синтезом рекогниции в понятии. Уже сам термин «рекогниция» должен быть интерпретирован. Для этого мы восстановим слово, пропущенное Кантом в названии всех синтезов. Это слово – «многообразное». Таким образом, мы имеем, во-первых, синтез схватывания многообразного в созерцании, синтез воспроизведения многообразного в воображении и синтез рекогниции многообразного в понятии. Уже название последнего синтеза показывает, что рекогниция не есть узнавание или опознавание многообразного. Многообразное нуждается не в опознании, но в особом понятийном синтезе, который выражает предметность сознания. По существу, в третьем синтезе объективная и субъективная стороны дедукции совпадают.

В восприятии многообразное схватывается, благодаря действию воображения оно удерживается и может быть воспроизведено. Однако два первых синтеза не выявляют принципа отношения сознания к предмету. Кант раскрывает это отношение следующим рассуждением. С одной стороны, «предмет, который соответствует познанию и, следовательно, отличается от него... должно мыслить только как нечто вообще = X...» (А 104; Т. 3, 704). С другой стороны, этот X есть нечто сопротивляющееся тому, чтобы наше познание было произвольным. Иначе говоря, предмет есть нечто противоположное хаосу, и в этом заключается момент необходимости в отношении познания к предмету. Отсюда Кант делает вывод, что «единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного представлений» (А 105; Т. 3, 704). Многообразное уже связано в созерцании, и синтез рекогниции вносит в эту связь единство правила. Здесь Кант считает необходимым подчеркнуть, что рекогниция неразрывно связана с воспроизведением: «Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом... Но правилом созерцаний это может быть только в силу того, что оно представляет в данных явлениях необходимое воспроизведение их многообразного, следовательно, синтетическое единство в осознании их» (А 106; Т. 3, 705). То, что синтез рекогниции присутствует в двух первых синтезах, означает, что отношение к предметности как законосообразной имеет место и в синтезе схватывания (аппрегензии), и в синтезе воспроизведения.

Рекогниция есть предметное удостоверение многообразного, многообразное признается существующим по правилам, т. е. законосообразным. В то же время рекогниция есть удостоверение сознания в законосообразной предметности, сознание удостоверяет свое единство в схватывании и воспроизведении многообразного, или признает себя тождественным в каждом конкретном отношении к предметности. Здесь сознание достигает понятийного уровня, ибо определения отношения сознания к предметности суть не что иное, как категории. Рекогниция в понятии есть, собственно говоря, основа различия субъекта и объекта в познании, поскольку рекогниция есть выделение двух необходимых полюсов – единства сознания и «связи представлений согласно законам». Рекогниция в понятии может быть также названа схватыванием

или постижением в понятии, однако, в отличие от схватывания, в созерцании *понятие*<sup>13</sup> «объединяет в одно представление многообразное, постепенно (*nach und nach*) даваемое в созерцании, а затем там же воспроизведенное» (А 103; Т. 3, 704). Необходимое объединение многообразного в одно представление указывает на трансцендентальное условие, которое «есть не что иное, как трансцендентальная апперцепция» (А 106–107; Т.3, 705).

Существенным отличием первого издания, где акцент был сделан Кантом на субъективной дедукции, является то, что Кант постепенно приходит к необходимости трансцендентальной апперцепции, осуществляя реальное наблюдение за работой сознания. Во втором издании, где основные усилия Кант сосредоточивает на объективной дедукции, т. е. где основной проблемой становится предметное содержание сознания, трансцендентальная апперцепция сразу же вводится в трансцендентальной дедукции категорий как основа всякой связи вообще и приобретает в большинстве интерпретаций статус не только самой фундаментальной, но и, по существу, единственной структуры познающего сознания<sup>14</sup>.

Рассмотрение трансцендентальной апперцепции вне синтезов схватывания и воспроизведения есть не что иное, как дуализм рассудка и чувственности, который в полной мере может быть приписан Канту только при ориентации на второе издание. Изоляция трансцендентальной апперцепции в объективной дедукции приводит к тому, что на второй план отходит основная, согласно Канту, проблема познания: как возможны синтетические суждения *a priori*. Поскольку трансцендентальная апперцепция не есть искомым посредник всех синтетических суждений, она не может быть единственной структурой, лежащей в основе творческой активности сознания.

Иначе говоря, трансцендентальная апперцепция необходима, но недостаточна для решения проблемы возникновения нового знания.

Такое тривиальное заключение ведет к нетривиальному, на наш взгляд, следствию о необходимости субъективной дедукции для решения этой проблемы. Речь идет не о том, чтобы открыть причину творчества, но о том, чтобы в описании работы сознания указать на слой в сознании, который представлял бы субъективную необходимость творчества, вынужденность творческой активности в познании. У Канта этот слой – продуктивный синтез воображения.

Таким образом, рассмотрение «познавательной способности» в «Критике чистого разума» принципиально не сводится к предохранению познания от заблуждений, т. е. к критике. В основе теории познания Канта лежит определенное понимание сознания, которое эксплицируется в виде очерка о взаимопроникновении трех видов синтеза и о необходимости продуктивного синтеза, лежащего в их основе.

Этот очерк – одно из следствий того, что Кант отказывается, с одной стороны, от натурализма, т. е. от рассмотрения процесса познания как обусловленного природой, а с другой стороны, от априоризма предшествующего рационализма с его явным или неявным допущением актуальной бесконечности знания. Кант не принимает воззрений философии XVI–XVII вв., согласно которым природа – это книга, уже написанная божественным интеллектом (по Галилею, в частности, на языке математики), и задача состоит в том, чтобы прочитать ее. Согласно Канту человек сам пишет эту книгу и главным орудием его является продуктивное воображение.

Время в субъективной дедукции есть средство описания синтезов и, следовательно, средство измерения глубины сознания. Парадокс состоит в том, что само средство описания оказывается наиболее фундаментальным слоем описываемого «предмета», т. е. сознания. Сознание, однако, нельзя назвать даже предметом особого рода, оно квазипредмет, описание которого

<sup>13</sup> Кант указывает, что само слово *понятие* (*Begriff*) могло бы дать повод к признанию необходимости осознания единства синтеза воспроизведения, а значит, и созерцания.

<sup>14</sup> Кант лишь вскользь упоминает во втором издании о синтезе аппергензии (В 160; Т. 3, 210); синтез воспроизведения вообще не рассматривается.

воссоздает или актуализирует то, что намечалось описать. Иначе говоря, описание какого-либо «свойства» сознания подразумевает уже его осуществление, а средствами описания сознания могут быть только существенные его характеристики. Кант впервые осуществил процедуру темпорального описания синтезов сознания, полагая время в качестве фундаментального слоя сознания и подтверждая это в описании.

«Откуда бы ни происходили наши представления, – пишет Кант, – ...они как модификации души принадлежат к внутреннему чувству и как таковые все наши познания в конце концов подчинены формальному условию внутреннего чувства, а именно времени, в котором они в целом должны быть упорядочены, связаны и соотнесены» (А 98–99; Т.3, 701). «Это общее замечание, – указывает Кант, – должно быть положено в основу при дальнейшем изложении» (*там же*).

Синтез схватывания Кант раскрывает как единство последовательности: созерцание возможно благодаря различию времени в следовании впечатлений друг за другом. Созерцание возможно благодаря тому, что многообразное просматривается или обозревается как последовательность впечатлений. Последовательность, таким образом, для Канта – одно из *различий времени*, которое представляет собой последнюю отсылку в объяснении возможности созерцания или восприятия. В дальнейшем Гуссерль поставит вопрос о возможности сознания последовательности и речь пойдет уже об объяснении возможности восприятия самой последовательности с помощью более тонких временных структур.

Вторая необходимая сторона синтеза аппрегензии заключается в том, чтобы собрать многообразное вместе, т. е. как содержащееся в одном представлении. Это уже действие синтеза рекогниции, необходимо присутствующего в синтезе схватывания, который придает последовательности просмотра (*Durchlaufen*) многообразного предметный характер. В отношении времени это означает: схватить последовательность в моментальном временном срезе, представить моменты последовательности в качестве *одновременно существующих*.

Синтез воспроизведения также рассматривается Кантом как схватывание одновременности и последовательности в воображении, т. е. без непосредственного присутствия предмета. Описание синтеза воображения вводится Кантом на временном языке: «...Представления, *часто* (курсив мой. – В. М.) следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются (*vergesellschaften*)...» (А 100; Т.3, 702). Таким образом, ассоциация, или «обобществление» представлений, становится возможной благодаря частоте (временная характеристика) их появления в сознании. Одновременность и последовательность характеризуют здесь уже не единство впечатлений в созерцании, но возможность воспроизвести определенный порядок следования одних и тех же *представлений*.

Иначе говоря, если в описании первого синтеза речь идет об идентификации многообразного как предмета созерцания, то в описании второго синтеза говорится об идентификации представлений, которая позволяет воспроизводить ранее воспринятые предметы. Одновременность и последовательность в первых двух синтезах находятся как бы на разных уровнях, хотя у Канта нет четкого отличия этих уровней, поскольку это не входило в его задачу.

Проблема возможности схватывания в сознании самой последовательности и одновременности, т. е. проблема возможности схватывания самих временных различий, привела Гуссерля к необходимости по-другому различать временные структуры восприятия и памяти. Гуссерль сделал акцент не на рассмотрении предметности восприятия, а на его временности, темпоральной протяженности. Гуссерль подчеркивал невозможность единичного восприятия (понятие горизонта) и в качестве предмета феноменологического описания рассматривал «поток» восприятий, оформленный структурой «ретенция-теперь-протенция».

Если у Канта восприятие «собирает» из впечатлений представление, а память «собирает» из представлений ассоциацию, то у Гуссерля структура памяти формально тождественна структуре восприятия, т. е. структуре первичных временных фаз. Указанное различие обу-

словлено, конечно, разными исходными проблемами, и в частности тем, что Кант рассматривает память как воспроизведение в сознании тех же самых предметов, но уже без их присутствия, а Гуссерль рассматривает возможность воспроизведения *переживания* восприятия, т. е. того контекста, в который восприятие было первоначально погружено.

Однако сравнение, которое предвосхищает рассмотрение гуссерлевского учения о времени, позволяет сделать весьма существенный вывод: Гуссерль, в отличие от Канта, говорит о времени на языке времени, т. е. рассматривает возможность схватывания временных различий на языке первичных временных фаз – «ретенции-теперь-протенции». Кант говорит о синтезах схватывания в созерцании и воспроизведении в воображении на языке времени, но говоря о самом времени, Кант не использует временной язык и определяет время функционально – по той роли, которую время играет в структуре познавательной способности. Иначе говоря, Кант замыкает круг «слишком рано», рассматривая соединение чувственности и рассудка как временные синтезы, а время – как посредник чувственности и рассудка.

Рассматривает ли Кант синтез рекогниции в понятии как временной синтез? Форма таким образом поставленного вопроса предусматривает отрицательный или положительный ответ. Первый дают неокантианцы, второй – Хайдеггер. Однако этот спор вызван некорректной постановкой вопроса, которая неявно содержит в себе допущение самостоятельного существования синтеза рекогниции<sup>15</sup>.

Синтез рекогниции в понятии выделяется, как известно, Кантом в качестве одного из трех синтезов, но они не есть синтезы одного уровня. Синтезы восприятия и воображения – это синтезы, самостоятельность которых констатируется эмпирически. Другими словами, существует принципиальная возможность отделить в «эмпирическом сознании» восприятие от памяти, память от воображения и т. д. Критерием самостоятельности, таким образом, является эмпирическая осуществимость того или иного синтеза. Синтез рекогниции не есть один из синтезов наряду с восприятием, памятью и воображением, он участвует в построении каждого из эмпирически осуществимых синтезов и придает им предметный характер. Благодаря синтезу рекогниции в понятии восприятие и воображение получают статус познания. Рекогниция в понятии радикально отличается от гегелевского познания в понятиях. Описание синтеза рекогниции раскрывает принципиальную несамостоятельность понятий в познании: понятие придает единство схватыванию в восприятии и воспроизведению в воображении. Синтез рекогниции, или трансцендентальная апперцепция, есть, таким образом, неустранимый элемент в субъективной дедукции категорий. Во втором издании Кант сделал этот элемент главным и, по существу, единственным в дедукции категорий, и это дало возможность, реализованную неокантианцами, истолковывать трансцендентальную апперцепцию как вневременное чистое мышление, понимая чистое мышление скорее по-гегелевски. Ошибочность такой интерпретации заключается в том, что трансцендентальная апперцепция рассматривается в ней как логическая структура, а синтетическое единство апперцепции понимается как основа творческой силы логического мышления. Одной из причин такой субстантивации апперцепции было то, что вне поля зрения неокантианцев оказался способ, каким Кант вводит в рассмотрение трансцендентальную апперцепцию в первое издание. Кант начинает рассмотрение синтеза рекогниции в понятии, описывая синтез воспроизведения: «Без сознания, что то, что мы мыслим, есть именно то, что мы мыслили в мгновение до этого, всякое воспроизведение в ряду представлений было бы тщетным» (А 103; Т. 3, 703)<sup>16</sup>. Синтез рекогниции раскрывается Кантом как необходимое условие синтеза воспроизведения, который неразрывно связан с синтезом схватывания и в свою очередь является необходимым условием возможности последнего.

<sup>15</sup> Синтез рекогниции в том виде, как он представлен в сформулированном вопросе, есть сущность, аналогичная «нынешнему королю Франции» у Рассела.

<sup>16</sup> Речь идет не о том, что воспроизведение было бы *бесполезным*, как это дано в русском переводе, но о том, что оно невозможно без сознания тождества воспроизводимых в последовательности представлений.

Субстантивация трансцендентальной апперцепции является результатом того, что в неокантианстве этот термин употребляется в несколько ином, чем у Канта, контексте. У Канта речь идет о *возможности опыта*, исходным моментом которого является именно синтез схватывания в созерцании, который, согласно Канту, «составляет трансцендентальную основу возможности всех познаний вообще (не только эмпирических, но также чистых а priori)...» (А 102; Т. 3, 703). Трансцендентальная апперцепция не есть, таким образом, чистое мышление, развивающееся независимо от чувственного опыта. Она есть независимое от опыта условие возможности созерцания и условие возможности воспроизведения созерцаний.

Таким образом, синтез схватывания предусматривает возможность воспроизвести схватывание, воспроизведение предусматривает тождество воспроизводимого с самим собой. Тождество в созерцании делает возможным представление о предметах, тождество в воспроизведении «создает из всех возможных явлений, могущих находиться вместе в одном опыте, связь этих представлений согласно законам» (А 108; Т. 3, 706). Предметность и законосообразность представлений означают в субъективном отношении необходимость логической формы всякого познания. Однако именно рассмотрение трансцендентальной апперцепции как тождества *в созерцании и воспроизведении* говорит о том, что логическая форма есть необходимый, но недостаточный и даже не высший принцип познания. Неразрывная связь трех синтезов конкретно раскрывает мысль Канта о невозможности чисто интеллектуального познания. Рассмотрение взаимосвязи синтезов доказывает, что выделение функций чувственности и рассудка в познании имеет целью не отделение их друг от друга, но преодоление их обособленности.

Вопрос, является ли синтез рекогниции в понятии временным, или, иначе говоря, обладает ли трансцендентальная апперцепция темпоральными характеристиками, должен быть переформулирован следующим образом: характеризует ли синтез рекогниции сознание как темпорально организованное?

Утвердительный ответ на этот вопрос очевиден: трансцендентальная апперцепция участвует, во-первых, в осуществлении созерцания, придавая единство последовательности впечатлений, а во-вторых, в осуществлении воспроизведения, придавая не только тождество воспроизводимым представлениям, но и закономерный характер последовательности представлений. Иными словами, если время, по Канту, есть упорядочение представлений, то апперцепция есть необходимый компонент этого упорядочения. Это опять-таки означает не темпоральность апперцепции, но прежде всего то, что время есть конкретное единство чувственных созерцаний и рассудочных понятий, причем ни первые, ни вторые не существуют в познании обособленно.

В трансцендентальной дедукции категорий (в том виде, в котором она представлена в первом издании) Кант исследует условия возможности действительного опыта, т. е. приводит описание необходимых характеристик эмпирически осуществляемых восприятия и воспроизведения. Эти необходимые характеристики выявляются как темпоральные. Кант не описывает какое-либо определенное восприятие, но описание темпоральных характеристик восприятия и воспроизведения есть результат рефлексии на определенные единичные восприятия (и воспроизведения) или на их комплексы. Синтез рекогниции, или трансцендентальная апперцепция, также вводится в рассмотрение, как мы уже показали, через описание темпоральных характеристик опыта. Кант вводит чистую апперцепцию как необходимую функцию сознания в последовательности представлений: «Я *мыслю* должно быть *способно* сопровождать все мои представления...» (В 131; Т.3, 191). Чистая апперцепция *сопровождает* представления, и если синтез присоединяет одно представление к другому, то *единство* синтеза, или *правило*, благодаря которому последовательность представлений предстает законосообразной, а последовательность впечатлений обретает предметные контуры, составляет противоположную последовательности, но необходимую темпоральную характеристику сознания – одновременность.

Правило есть не что иное, как удержание определенных представлений, синтетически присоединяющихся друг к другу в качестве существующих «всегда вместе», т. е. одновременно. Иначе говоря, правило есть закрепление определенных последовательностей представлений в устойчивые формы, в которых представления существуют одновременно. В этом смысле правило, по которому мы рисуем треугольник, есть закрепление синтеза представлений при построении треугольника в форме треугольника, где последовательные при построении представления существуют одновременно.

Субъективным коррелятом предметности представлений, т. е. закреплением представлений в определенные воспроизводимые формы, является необходимость отнесения всех представлений к одному и тому же сознанию представляющего. Другими словами, предметность представлений имеет своим коррелятом «Я мыслю». Взаимосвязь синтезов восприятия, воспроизведения и рекогниции показывает, что «Я» у Канта не представляет собой субстанции, полагаемой в качестве основы сознания. «Я» или «Я мыслю» вводится Кантом только на определенном уровне рассмотрения возможности опыта. «Я» *возникает* как необходимый коррелят предметности, как необходимый коррелят устойчивых форм в понятийном синтезе. В отношении «Я» верно то же самое, что и в отношении его объективного коррелята – трансцендентальной апперцепции: «Я» не есть ни темпоральная, ни внетемпоральная структура, однако «Я» есть необходимое условие темпоральности сознания.

Описание сознания как взаимопроникновения трех синтезов есть результат осуществления Кантом реальной рефлексии на реальную деятельность сознания. Это говорит о том, что у Канта нет противопоставления трансцендентального и эмпирического. Было бы заблуждением считать, что трансцендентальная философия исследует нечто независимое от опыта или априорное.

Только с точки зрения трансцендентального, возможно, по Канту, противопоставление априорного и эмпирического. Трансцендентальное познание рассматривает возможность априорного познания и тем самым возможность эмпирического познания, поскольку априорное оказывается формой опыта и тем самым необходимо для опыта.

Предметом трансцендентального познания является единство априорного и эмпирического, т. е. процесс познания, который начинается с опыта, постоянно соотносится с опытом, но который к опыту не сводится. Целью трансцендентального познания является отделение формы опыта от его содержания, что, собственно говоря, доказывает, согласно Канту, существование априорных условий возможного опыта и тем самым несводимость познания к опыту.

### **§ 3. Время и рефлексия. Различия между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума»**

Предмет, цели и выводы кантовского трансцендентализма неоднократно подвергались интерпретации. Однако, насколько нам известно, средства осуществления трансцендентального познания еще не попадали в поле зрения исследователей кантовской философии. Как бы ни интерпретировалась кантовская философия, трансцендентализм понимается как умозрительная конструкция, схема взаимодействия чувственности, рассудка и разума, принципов их соединения и разграничения. При таком понимании кантовский трансцендентализм предстает только как методологическая *конструкция*, т. е. как определенный ряд *логически* связанных принципов-результатов.

Рассмотрение взаимосвязи временных характеристик трех кантовских синтезов позволяет сделать вывод о том, что рефлексия как реальное наблюдение за реальными действиями сознания (восприятие, воспроизведение и т. п.) является центральной точкой трансцендентальной дедукции категорий, наиболее важной, согласно Канту, части исследования познавательной способности.

Кант дважды сетует на трудности дедукции категорий, и оба раза – в первом издании. На первый взгляд кажется, что в предисловии Кант пишет только о субъективных трудностях, отмечая, что дедукция чистых рассудочных понятий стоила ему «наибольшего труда» (А XVI; Т. 3, 78). Однако здесь же Кант оценивает задуманное им исследование как достаточно глубокое, и это указывает на объективный характер трудностей. В предварительном замечании к рассмотрению синтезов Кант пишет уже исключительно об объективных трудностях: «Дедукция категорий связана с таким множеством трудностей и вынуждает так глубоко проникать в первые основания возможности нашего познания...» (А 98; Т. 3, 701).

Кант фиксирует неизбежные трудности в исследовании познавательной способности, но это не те трудности, которые встретились ему как человеку, обладающему определенными психологическими особенностями, а другому, скажем, более талантливому или удачливому исследователю могут и не встретиться. Речь идет о трудностях, на которые наталкивается философская рефлексия при наблюдении за неразложимыми в анализе действиями сознания, такими как единство последовательности и одновременности в восприятии и воспроизведении.

Такого рода «трудности» есть признак того, что философская рефлексия выходит за пределы метода, подражающего естествознанию. Субъективные источники познания (чувство, воображение и апперцепция) Кант рассматривает сначала в эмпирическом аспекте, описывая синтезы, а затем уже делает «трансцендентальные допущения» о существовании соответствующих априорных синтезов. В описании синтезов исследование наталкивается на такой слой сознания, который полностью соответствует способу описания.

Более того, слой сознания, на который наталкивается рефлексия, а именно первичные темпоральные отношения (последовательность и одновременность), предопределяет способ своего описания. Последовательность не может быть описана иначе как последовательность, одновременность – как одновременность. Это первичные структуры сознания, которые являются как предметом, так и средством описания. Способ описания сознания приходит в соприкосновение с таким слоем сознания, который, с одной стороны, выявляется только в описании, а с другой стороны, не только не зависит от способа описания, но и навязывает единственно возможный, темпоральный, способ. Иначе говоря, описание темпоральных характеристик восприятия, воспроизведения и предметности сознания (рекогниции) не есть лишь один из возможных способов описания сознания. Кант показывает необходимость описания единства последовательности и одновременности при описании синтезов, понятых как субъективные источники познания. Описание сознания приходит в соприкосновение с реальной, независимой от способа описания работой сознания (спонтанность сознания), но эта реальность становится реальностью для сознания только в описании и благодаря описанию. Сознание как предмет исследования существенно отличается тем самым от предмета естествознания, в котором, согласно Канту, разум видит то, что первоначально в него вложил. Если рассудок предписывает законы природе, то рефлексия не предписывает законы сознанию, но выявляет и проясняет эти законы, выявляя и проясняя при этом свою собственную специфику.

Важно отметить, что Кант говорит лишь о *подражании* методу естествознания, поскольку эксперимент с объектами положений чистого разума невозможен, особенно когда они выходят за пределы всякого опыта. Согласно Канту необходимо подвергнуть испытанию разделение чистого априорного познания на два весьма разнородных элемента – познание вещей как явлений и самих вещей в себе. Если при этом разделении и, следовательно, двояком рассмотрении одних и тех же предметов, с одной стороны, как предметов чувств и рассудка для опыта, с другой стороны, как предметов, которые мы только мыслим и которые существуют только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума, имеет место согласие с принципом чистого разума – идеей безусловного, а при рассмотрении лишь с одной точки зрения возникает противоречие разума с самим собой (безусловное нельзя мыслить без противоречия, если

предположить, что приобретенное опытом знание соотнобразуется с вещами в себе), то эксперимент подтверждает правильность первоначального разделения (*B XIX – B XXII*; Т.3, 88–91).

Таким образом, Кант применяет метод, подражающий естествознанию, прежде всего для того, чтобы убедиться в правильности кардинального различения своей философии – между явлениями и вещами в себе. Однако при раскрытии структуры познавательной способности, имеющей дело с явлениями, на такой метод накладывается существенное ограничение: рефлексия может воспроизвести предполагаемые структуры сознания и тем самым подтвердить свои гипотезы, но сам характер этих гипотез, т. е. сам тип рефлексии, обусловлен определенными структурами сознания.

Выделение третьего уровня рефлексии – отнесения *данных* представлений к источникам познания – указывает на необходимость элемента ретроспективности в трансцендентализме. Философская рефлексия не есть создание теоретических схем, проверяемых на опыте.

Рефлексия *выявляет* прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии.

Круг «рефлексия-сознание» принадлежит к существенным чертам кантовского трансцендентализма. Первичное понимание сознания для Канта – это продуктивное воображение и априорные синтезы. Основным предметом философской рефлексии является у Канта возможность синтетических суждений а priori. Продуктивное воображение не зависит от рефлексии и определяет способ ее осуществления – рефлексия принимает форму трансцендентальной дедукции категорий, в ней чистая сила воображения раскрывается как «основная способность человеческой души, которая лежит в основе всего познания а priori» (А 124; Т. 3, 716). Таким образом, независимая от рефлексии сила воображения выявляет свои фундаментальные функции только в рефлексии.

Необходимым элементом круга «сознание-рефлексия» является время. Собственно говоря, это есть круг «сознание-время-рефлексия». Все наши представления упорядочиваются благодаря форме внутреннего чувства, т. е. времени, и рефлексия направлена на описание сущностных возможностей этого упорядочения.

Третий уровень рефлексии – рассмотрение «амфиболии рефлексивных понятий» – подтверждает то, что время есть основное средство трансцендентальной рефлексии. Понятия материи и формы «лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка» (А 266; Т. 3, 318). Кант указывает, по существу, что основной шаг, предохраняющий от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным состоит в выделении формы чувственности как первоначального условия всякого восприятия.

Таким образом, исходным моментом философской рефлексии является, по Канту, отделение формы чувственности от ее материи, которое дает возможность поставить вопрос о форме опыта. Амфиболия рефлексивных понятий подтверждает, собственно говоря, необходимость трансцендентальной эстетики как исходного пункта трансцендентальной философии.

Время не есть у Канта исходный *предмет исследования*. Кант отказывается от вопроса «Что такое время?» и тем самым отказывается от непосредственного ответа на этот вопрос. Однако при постановке и решении проблем возможности опыта и возможности синтетических суждений а priori именно время становится основным предметом рефлексивного описания. Хотя «Критика чистого разума» не трактат о времени, исследование познавательной способности приводит Канта к необходимости не только придать времени ключевые функции (формы чувственности и трансцендентальной схемы), но и сделать предметом описания временные характеристики взаимной необходимости синтезов восприятия, воспроизведения и рекогниции.

Трудности, с которыми столкнулся Кант в дедукции категорий, не субъективные, или психологические. Трудности понимания, о которых Кант предупреждал читателя, также не сводятся к риторическому приему. Кант зафиксировал здесь, по существу, отличие философских затруднений от естественнонаучных. Трудности, которые ощутил Кант, связаны с попыткой *систематизации*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.