

А. Н. Исаков

ГУССЕРЛЬ И ХАЙДЕГГЕР: ДВЕ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ

Прежде всего следует подчеркнуть, что целью данной статьи не является решение спора в чью-то пользу или определение превосходства одной из двух концепций или одного из двух философов, скорее, речь идет о демонстрации различия авторских интенций, когда, размышляя о времени, два философа мыслят не об одном и том же.

Гуссерль I

Кратко первоначальную гуссерлианскую программу феноменологии времени можно изложить в трех пунктах [подробнее см. 5, с. 133–153].

1. Гуссерль различает два вида непрерывности сознания, необходимые для временного восприятия. Это, во-первых, непрерывность «явления длительности», т. е. непрерывность присутствия смысла целого в сознании, независимо от позиции актуальной импрессии, а во-вторых — непрерывность «явления протекания длительности». Последнее является условием устойчивости первого, сознание времени дробит временной объект на удобные для себя части, а затем работает с каждой из таких частей, обеспечивая гармонию целого за пределами психо-физических возможностей актуального присутствия, т. е. осуществляя то, что Августин называл способностью души к растяжению. Сознание времени тогда в целом можно охарактеризовать как самосинхронизирующее усилие обеспечивающее синхронность двух указанных планов имманентности.

2. Характеризуя сознание времени наиболее общим образом, Гуссерль вводит весьма плодотворную, но в то же время и «неудобную» с феноменологической точки зрения абстракцию «абсолютного потока сознания». Данная абстракция представляет собой как бы родовую непрерывность, к которой непрерывность конкретного феномена протекания длительности относится как эйдос к родовой идее. Абсолютный поток сознания, или «темпорально-конститутивный поток как абсолютная субъективность» (2, с. 79), содержит в себе все возможные виды априорной непрерывности сознания, т. е. все виды синхронизирующего действия. Вместе с тем каждая точка этого потока обладает абсолютной значимостью; ни от одной из них нельзя перейти к другой непрерывным образом, поскольку по определению невозможно понятие такого перехода. Таким образом, абсолютный поток сознания есть непрерывность, которая одновременно дискретна. Так понятая непрерывность помимо аристотелевской родовой сущности отсылает нас к некоторой математической интуиции, а именно к понятию непрерывной, но не монотонной функции (функция недифференцируемая в каждой своей точке по условиям построения). Данное понятие выражает предельный случай непрерывной функции, каждая точка которой абсолютно индивидуальна. Отметим, что введение подобного конструктивистского понятия содержит в себе очевидное затруднение с точки зрения исходной феноменологической установки на непосредственный характер опыта. Дело в том, что в конкретном опыте внутреннего восприятия реализуется конкретный эйдос абсолютного потока, но не сам этот поток как родовая сущность. Сам поток, как неоднократно отмечал Гуссерль, дофеноменален. Возникает вопрос — как может быть

феноменологически обосновано то, что не является феноменом какого-либо опыта сознания?

3. Для того чтобы показать, как работают идентифицирующие практики сознания, т. е. каким образом различные субъекты могут убедиться, что они имеют дело с одним и тем же объектом, Гуссерль постулирует сущностный закон сознания — $R(Wa) = Va$ [2, с. 153], — согласно которому воспроизведение предмета в воображении и репродукция во внутреннем восприятии эквивалентны, т. е. выявляют одни и те же феномены. Или, иначе, чтобы в опыте сознания имело место идентичное воспроизведение того же самого, спонтанность воображения должна быть подчинена структуре временного восприятия (т. е. дофеноменальной структуре абсолютной субъективности).

Гуссерлианская концепция является наиболее последовательной философской теорией имманентного времени, однако она сталкивается с существенными затруднениями, которые связаны в первую очередь с представлением о дофеноменальной структуре сознания, построенной по модели немонотонной функции. Такая модель является примером множества континуума в смысле Кантора, т. е. множества геометрических точек на прямой, каждой из которых соответствует определенное вещественное число. Сам Кантор полагал, что мощность (кардинальное число) множества континуума соответствует мощности множества действительных чисел, последнее множество является несчетным, но упорядоченным, т. е. его ординальное число занимает определенное место на шкале трансфинитных чисел, однако последующие исследования, в частности теорема П. Дж. Коэна «о независимости гипотезы континуума», показали, что это не так. Отсюда следует, что построенная по модели континуума гуссерлианская абстракция абсолютного потока не может служить достаточным основанием идентифицирующих процедур в силу собственной неопределенности.

Хайдеггер

Отметим сразу, что Хайдеггер радикально переосмысливает проблему неопределенности временной идентичности человека. При этом он использует две идеи С. Кьеркегора, а именно понимание экзистенции как возможности и определение так понятой экзистенции из «полноты времени». Остановимся на этом моменте. По мысли Кьеркегора, экзистенция всего сущего, за исключением человека, мыслится под категорией действительности и определяется природой этого сущего. Человеческое существование принципиальным образом характеризуется его несамотождественностью и случайностью с точки зрения его действительности и, по сути, может быть понято как становящаяся возможность. Вместе с тем именно для человека как сверхприродного существа открывается новая перспектива собственной осмысленности. Это становится возможным после события боговоплощения, когда Бог по собственной воле стал человеком, и тем самым, по выражению апостола Павла, «исполнилась полнота времени» (Гал. 4: 4). Иными словами, для человека как временного существа открывается эсхатологическое, трансцендентное миру измерение, в котором его бытие может получить новое определение. Полнота времени означает полноту «возможности». Если отношение экзистенции человека к действительности случайно, то в эсхатологической перспективе появляется совершенно исключительная возможность свободным образом присоединиться к свободе Бога, которая уже стала «событием», необходимым образом определяющим судьбу мира. С точки зрения внутривременной ситуации человека указанное присоединение означает изменение модуса бытия экзистенции, а именно переход или трансцендирование от безличного модуса к личному, первым пассивным состоянием

которого является «отчаяние». В терминах Хайдеггера — это переход от несобственной экзистенции к собственной, в которой «выбирая себя как мою возможность, я выбираю само мое бытие» [6, с. 336]. Обратим внимание, что Кьеркегора как религиозного мыслителя интересует прежде всего событие Христа, в нем исполняется «полнота времени», а она, в свою очередь, открывает для человека возможность быть по-другому, состояться в вере. Хайдеггер же, обращаясь к датскому мыслителю, одновременно в предпоследнем параграфе «Бытия и времени» приветствует и известный тезис Гегеля, философского «противника» Кьеркегора, — «Время есть само понятие», а завершает работу риторическим вопрошанием: «От исходного *времени* ведет путь к смыслу *бытия*? *Время* само открывается как горизонт *бытия*?». Отсюда можно обоснованно предположить, что для Хайдеггера время существенным образом есть определенный способ мыслить бытие, способ, составляющий с бытием одно событие, только посредством которого человек сам включается в событийность бытия. «Поскольку бытие и время имеют место в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию» [9, с. 405].

Время как имманентная бытию мысль противостоит известной онто-тео-логической традиции. Последняя мыслит бытие как тождество и основание [8, с. 30–64]. Время же, по мысли Хайдеггера, предъявляет бытие как просвет и различие. Так понятие время можно охарактеризовать, используя формулу Делёза, как «неконцептуальное различие». «Возможно, что ошибкой философии различия от Аристотеля до Гегеля, включая Лейбница, было смешение понятия различия с различием просто понятийным, ограничение включением различия в понятие вообще. В действительности, пока различие включено в понятие вообще, отсутствует особая Идея различия, остается лишь стихия некоего различия, уже опосредованного представлением» [4, с. 44].

Нетрудно заметить, что Время, понятие как полнота, т. е. включающее в себя трансцендирование от несобственного состояния экзистенции к собственному, выступает у Хайдеггера в качестве подобной Идеи различия, о которой пишет Делёз. Мыслить «из Времени» означает мыслить из различия самого по себе без отсылки к Идее тождества. У такого мышления есть свои правила. Так, например, временность отличается от Времени, но не наоборот, поскольку Время как истина временного не уклоняется от состояния *Das Man*, но именно последнее уклоняется от него, так как не имеет мотива мыслить истину о себе. Поэтому истина «представлена» в безличном модусе бытия-друг-с-другом как «виновность», но сама истина не является отображением действительности безличного *Das Man*.

Подведем некоторый промежуточный итог. Философия времени Хайдеггера мотивирована задачей преодоления метафизики. Метафизика же в силу своего онто-теологического строения мыслит бытие в различии с сущим, но не может помыслить различие как таковое, а значит, не способна и помыслить бытие как таковое. «Продумать бытие без сущего: значит продумать бытие без оглядки на метафизику» [9, с. 406]. Мыслить бытие из Времени — значит совершить шаг в сторону некоторой альтернативы, поскольку Время не есть временное, это скорее некоторое сечение внутри сущего, граница, по одну сторону которой бытие имеет значение, а по другую — сущее к нему безразлично.

Чтобы лучше оценить возможности и ресурсы стратегии Хайдеггера, попытаемся представить иную точку зрения, выделив два прецедента в лице Гегеля и позднего Гуссерля.

Гегель

Хайдеггер в § 82 «Бытия и времени» обращается к заключительному VIII разделу «Феноменологии духа» и рассматривает гегелевскую интерпретацию взаимосвязи времени и духа. Как мы полагаем? Хайдеггер разделяет главный тезис Гегеля о том, что «время есть само понятие, которое налично существует. . . » [1, с. 429], что подчеркивает сущностную взаимосвязь того и другого. Однако при этом Хайдеггера не устраивает, что Гегель останавливается в определенный момент и не придает отношению духа и времени характер некоторой изначальной слитности. У Гегеля «дух прежде всего должен во время упасть» [7, с. 435], это означает, что время есть пустая форма противопоставленная духу. По мысли же Хайдеггера, «“дух” не впадает лишь во время, но экзистирует как исходное временение временности. Последняя временит мировое время, в чьем горизонте “история” как внутривременное событие может “явиться”. Не “дух” впадает во время, но: фактичная экзистенция “выпадает” как падающая из исходной, собственной временности» [7, с. 436].

Можно сказать, что с точки зрения Хайдеггера мысль Гегеля остается подчиненной общему строению онто-тео-логической традиции, т. е. она различает, не ухватывая саму суть различия, и поэтому ее онтологическое содержание в хайдеггеровском смысле «остается темно». Иными словами, Хайдеггер не видит экзистенциальный базис гегелевского размышления о времени. Вместе с тем представляется, что в данном отношении Хайдеггер проявляет недостаточно заинтересованности. Остановимся на этом моменте.

Нетрудно заметить, что проблематика последнего раздела «Феноменологии духа» является логическим продолжением последней части предыдущего раздела — «Религия откровения». В этом разделе Гегель сводит в одном решении две главные проблемы своей работы, а именно происхождение смысла единичного и единство несчастного сознания. Рассматривая опыт откровения как опыт самосознания ранней христианской общины, т. е. опыт людей, которые не были свидетелями, но признали событие встречи с Абсолютом, Гегель показывает, что, с одной стороны, в этом признании заключена вера мира в то, что дух налично есть как осмысленное единичное (действительный человек), а, с другой стороны, двойная событийность встречи с Абсолютом — смерть и воскресение — придает единство несчастному сознанию, вначале в пассивном модусе сознания греха, а затем в активном — коллективной духовной практике рассказания и прощения. В последнем же разделе своей работы Гегель показывает, что сознание греха свидетельствует одновременно о двух событиях: событии Христа и событии греха, причем последнее не отменяется первым, а, несмотря на него, продолжает определять субстанцию абсолютного духа. «Религиозная община, поскольку она, прежде всего, есть субстанция абсолютного духа, есть примитивное сознание, у которого тем более варварское и тем более суровое наличное бытие (*dasein*), чем глубже внутренний дух сознания, а у его притупленной самости — тем более тяжелая работа над своей сущностью, над чуждым ей содержанием его сознания» [1, с. 430].

Мы полагаем, что суть проблемы наличного бытия религиозной общины связана с двойной перспективой, в которой Гегель мыслит соотношение двух указанных событий — греха и боговоплощения. А именно, в эсхатологической перспективе эти события одного порядка, и второе отменяет первое, но с позиции внутривременного бытия общины они несоразмерны, и событие греха объективно значимее. И именно эта несоразмерность озадачивает дух и тем самым создает пустую форму времени, в которой работа духа осуществляется как действительная история. Таким образом, с точки зрения ло-

гики своей работы Гегель совершенно прав, говоря о том, что дух именно впадает во время, а не выпадает из него, и это падение имеет онтологическое основание в указанной несоразмерности.

Гуссерль II

В завершение нашего небольшого исследования хотелось бы остановиться на показательной эволюции гуссерлианской точки зрения на философию времени, которая представлена в его рукописи «Начало геометрии», опубликованной уже после его смерти, в 1939 г. Здесь размышления автора о времени приобретают новое измерение «интенционально-исторической проблемы». Кратко смысл концепции можно свести к следующим основным положениям.

1. Гуссерль указывает на необходимость двойного учредительного действия для того чтобы геометрия стала наукой в современном смысле слова. Во-первых, это действие, которое совершает первогеометр или геометр-учредитель. Он открывает новый вид идеальных предметностей: «точка», «линия», «плоскость» и т. п. Это новое знание носит очевидностный характер, и его можно разделить с другими на основе того механизма идентификации, который был описан Гуссерлем в «Феноменологии внутреннего сознания времени», т. е. на основе сущностного закона сознания — $R(Wa) = Va$. Иными словами, при помощи многократного воспроизведения того же самого перед теми «учениками», с которыми первогеометр обладает общей памятью. Но, по мысли Гуссерля, этой первоначальной intersубъективности знания недостаточно для того, чтобы новое знание стало традицией, необходимо еще одно учредительное действие, связанное с вторичной идеализацией первоинтуиций геометра-учредителя. Должен быть изобретен некоторый универсальный язык, при помощи которого знание геометрии стало бы intersубъективным в более широком смысле — за пределами первоначальной «общей памяти». Только тогда знание станет доступно следующим поколениям научного сообщества и тем самым традируемо. Гуссерль не дает изобретателю языка или второму учредителю какого-либо имени, но Ж. Деррида в своем исследовании данного текста удачно называет его «философом-учредителем». В целом, как мы видим, идея двойного учреждения геометрии сводится к мысли о необходимости двойной идеализации знания: в виде первоинтуиций и еще раз в переводе на универсальный язык идеальных коррелятов. Первой идеализации присуща изначальная очевидность, второй — логическая.

2. Основная мысль Гуссерля в рукописи состоит в том, что указанная двойная идеализация и двойная очевидность порождают принципиально двойственный характер научной истины. Как замечает Гуссерль, всегда есть опасность «искушения языком», которое приводит к «седиментации духовных произведений (т. е. базисных первоинтуиций. — *А. И.*) в форме окаменевших языковых приобретений» [3, с. 222]. Но суть проблемы, как нам представляется, состоит именно в несоразмерности двух типов порождения истинностного смысла или, проще говоря, двух типов «истин», присущих геометрии в силу ее двойного генезиса.

3. Отсюда, из этой несоразмерности двух событий рождения, Гуссерль, так же как и Гегель, приходит к двойной перспективе в отношении традирования научного знания. С точки зрения актуального настоящего мы имеем дело с указанной несоразмерностью, и, более того, событие языка более значимо для эффективного наращивания знания, но с точки зрения «исторического Априори» оба события равноценны, поскольку необходимы. Обратим внимание, что понятие исторического Априори у Гуссерля отсылает

к базисным первоинтуициям, но не в их буквальном смысле, который принадлежит истории науки и мало интересует ученого в актуальном настоящем. По мысли Гуссерля, данное понятие указывает на принципиальную озадаченность науки обратным переводом логических универсалий на язык базисных первоинтуиций, как они могут быть представлены в настоящем времени, а не в их историческом прошлом. Таким образом, понятие исторического Априори имеет смысл как бы пустой формы времени, в которую «впадает» наука, озабоченная несоразмерностью событий своего генезиса в настоящем времени и признающая их общую сверх-временную значимость.

В целом можно сказать, что понятие исторического Априори в значительной степени «доопределяет» первоначальный вариант гуссерлианской философии времени. В «Начале геометрии» Гуссерль по сути признает культурную и историческую относительность интересубъективности «общей памяти». Последнее не ставит под сомнение саму идею имманентного времени и постулируемый Гуссерлем сущностный закон сознания, но скорее дополняет эту идею, привнося контекст многообразия и изменчивости временных форм. В концепции же Хайдеггера в большей степени представляют интерес самовыражение и критическая самооценка определенного типа философствования, того, что Хайдеггер называет «метафизикой» или «онто-тео-логикой» и опровержение чего, по его собственному выражению, может быть лишь продолжением. И в этом смысле можно сказать, что объективный итог работы Хайдеггера состоит в том, что за метафизикой Времени следует метафизика Различия, что и подтверждают работы Ж. Делёза и Ж. Деррида.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 4. М., 1959.
2. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. М., 1994. Т. 1.
3. Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996.
4. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
5. Исаков А. Н. Имманентная философия времени // Очерки феноменологической философии. СПб., 1997.
6. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
8. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие. М., 1997.
9. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Статья поступила в редакцию 18 июня 2009 г.