

ВРЕМЯ КАК СМЫСЛ И СМЫСЛ КАК ВРЕМЯ: О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЯХ ВРЕМЕНИ*

Предмет данной статьи — философский анализ трансцендентальных оснований времени-смысла. Цель ее заключается в том, чтобы представить время как основную структурообразующую составляющую смысла, а смысл — как единицу времени, а также выявить взаимообусловленность смысла и времени. Для обоснования выдвинутого тезиса подробно анализируется теория времени Канта. Дальнейшие возможности развития трансцендентальной концепции времени продемонстрированы на примере теории времени Гуссерля и Хайдеггера. Новизна исследования заключается в том, что дан анализ кантовского понятия времени как априорной формы чувственности на основе отношения внутреннего и внешнего опыта в связи с проблемой реализма. Показано, что в основе возникновения времени лежит переживание пространства, а пространственно-временная корреляция восприятий создает предпосылки для возникновения смысла. Сравнительный анализ временно-смысловой трансцендентальности в трансцендентальной теории опыта у Канта, в феноменологии Гуссерля и в экзистенциализме Хайдеггера продемонстрировал развитие понятия времени от формы чувственности к форме чистого сознания, а затем к форме трансцендентально-экзистенциальной конституции *Dasein* и форме бытия реального человека.

К л ю ч е в ы е с л о в а: время, смысл, трансцендентальный, основание, опыт, чувственность, сознание, бытие.

«Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю», — пишет Святой Августин в своей исповеди [1, 167]. О том, что время и сегодня остается для нас загадкой, свидетельствует огромное количество публикаций на эту тему. Причем время стало предметом не только естественных наук, но и социологии, наук о культуре и философии¹.

Время, с одной стороны, представляет для нас объективную данность, причем эту данность можно охарактеризовать как с точки зрения физики, так и с точки зрения истории. Так, мы живем в физически измеряемом времени — в таком-то году, будь то от сотворения мира или от Рождества Христова, в таком-то месяце и т. д. Мы живем также в социально-объективном времени, например, в эпоху постмодерна, постсоциализма или перехода от индустриального к информационному

* Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Человек в своем времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX века», 2019–2021 гг. (проект №19-18-00342).

¹ См., например, работы Софронова, Семенова [9], Lübbe [18], Geissler [16], Chvojka, Schwarcz & Thien [14].

обществу. Наконец, каждый из нас обладает своими индивидуальными временными, биографическими, характеристиками.

С другой стороны, каждого из нас отличает свое собственное восприятие времени: для кого-то время течет слишком быстро, для кого-то — слишком медленно. Иногда мы «выпадаем» из времени или не успеваем за ним или, напротив, ощущаем себя «на пике» времени. Время, следовательно, имеет не только объективное, но и субъективное, феноменальное, измерение. Феноменальность времени проявляется в том, что мы приписываем ему определенные качества, например, оно протекает и поэтому имеет продолжительность. Оно необратимо и неповторимо для нас: как изрек еще Гераклит, мы не можем войти дважды в одну и ту же реку. Время имеет направленность: оно либо линейно, либо циклично. И наконец, что особенно важно с точки зрения человеческой жизни, время имеет интенсивность. Под этим углом зрения время можно подразделить на «пустое», когда, например, мы «бьем баклуши», и «полное», когда мы, например, говорим, что пережили «момент истины»². Это время формирует индивидуальную историю человеческой жизни.

Мне кажется уместным привести старый советский анекдот в качестве иллюстрации утверждения о том, что время человека — это переживаемое время и как таковое оно обладает смысловой насыщенностью. Это анекдот о прапорщике, который всю свою жизнь прослужил в маленьком отдаленном гарнизоне. Волею судеб он оказался на одном кладбище, где с удивлением увидел примерно такие надгробные надписи: «Имярек родился в 1900 г. Умер в 1990 г. Прожил двадцать лет». Прапорщик недоумевая спрашивает: что это означает, и получает ответ, что временем жизни в данной культуре считается только то время, которое прожито осмысленно и наполненно. Прапорщик задумался и сказал, что тогда в его случае следует написать, что он родился мертвым.

Итак, уже наш повседневный опыт свидетельствует о том, что время необходимо связано со смыслом. Философский анализ трансцендентальных оснований времени-смысла составляет предмет данной статьи. Цель ее заключается в том, чтобы представить время как основную структурообразующую составляющую смысла, а смысл — как единицу времени с тем, чтобы выявить взаимообусловленность смысла и времени. Для обоснования выдвинутого тезиса я подробно остановлюсь на теории Канта, а затем схематично представлю теории Гуссерля и Хайдеггера с целью продемонстрировать, по моему мнению, основные направления временно-смыслового трансцендентализма. Разумеется, что попытки понимания смысла через время и времени через смысл можно найти и в работах многих других авторов, включая Святого Августина, Бергсона, Зиммеля, Бердяева, Бахтина, Ясперса и Сартра. Однако подробный анализ всех имеющихся концепций вышел бы за рамки данной статьи.

² Послефрейдовский психоанализ использует такой подход ко времени в психотерапевтической практике. Об этом много написано у Жака Лакана в его «Семинарах».

Значение кантовской концепции времени с точки зрения поставленной проблемы

Основным текстом Канта, на который ссылаются в связи с проблемой времени, является раздел его «Критики чистого разума», называемый «Трансцендентальная эстетика». Новаторство Канта заключается в том, что здесь он утверждает, что пространство и время являются не свойствами предметов самих по себе, а относятся к свойствам познающего их субъекта. Пространство и время суть априорные формы чувственности человека, причем пространство есть форма внешнего чувства, а время — форма чувства внутреннего.

Априорный характер чувственности, обладающей пространственно-временной структурой, приводит к тому, что мир воспринимается нами не таким, какой он есть сам по себе, а как зависящее от строения нашей чувственности «явление». Свое учение о явлении Кант называл «трансцендентальным идеализмом» и рассматривал его как решение, позволяющее преодолеть идеализм метафизический, который либо редуцирует вещи к сумме воспринимаемых нами признаков (Беркли), либо сомневается в существовании вещей внешнего мира (Декарт). Помимо этого Кант утверждал, что его «трансцендентальный идеализм» вполне совместим с «эмпирическим реализмом», поскольку последний «признает за материей как явлением действительность, непосредственно воспринимаемую, а не выводимую путем заключения» [7, 467]. Отметим, что эмпирический реализм Кант противопоставляет также «трансцендентальному» эмпиризму, принимающему, что вещи познаются такими, как они существуют сами по себе, в силу того, что они просто отражаются или копируются нашим сознанием.

Итак, трансцендентальный идеализм обосновывает у Канта эмпирический реализм, а самым лучшим доказательством реальности внешнего мира служит, по его собственным словам, не что иное, как «явление». Здесь нужно заметить, что данные рассуждения Канта до сих пор остаются непонятыми и проведенное им различие между «явлениями» и «вещами в себе» использовалось и продолжает использоваться для упреков его в субъективном идеализме, конструктивизме, солипсизме, агностицизме и т. д. Литература по данному вопросу практически безгранична; давно сложилась определенная скептическая традиция в отношении к этой стороне кантовского учения, и называть какие-либо отдельные работы здесь не имеет смысла.

Основной причиной недопонимания того, что «явление» свидетельствует о реальности внешнего мира, служат критикуемая еще самим Кантом трактовка явлений «в отрыве от нашей чувственности» [Там же] и принятие их «за самостоятельные сущности, находящиеся вне нас» [Там же]. В результате этого о бытии явлений становится невозможно узнать «иначе, чем заключая от причины к следствию, причем при таком заключении всегда должно оставаться сомнительным, находится ли эта причина в нас или вне нас» [Там же].

Другой важной причиной неверного истолкования понятия «явление» у Канта выступает то, что явления относят к «вещам в себе», в то время как Кант указывает, что вещи, данные нам в явлениях, — это материальные вещи, находящиеся

в пространстве [7, 469]. «Вещь в себе» — это только мыслительный конструкт, понятие, относящееся к ноуменальной сфере; оно возникает, когда мы думаем о вещах. Восприниматься нашими чувствами (являться им), напротив, могут только вещи, реально существующие в мире³.

Кант несколько раз пытается объяснить свою позицию. Он делает это прежде всего в «Критике четвертого паралогизма трансцендентальной психологии» в первом издании «Критики чистого разума», гласящего, что можно сомневаться в бытии того, что является причиной чувственных восприятий. Важны также предисловие и глава «Опровержение идеализма» во втором издании «Критики». Рассмотрим основные кантовские аргументы в защиту реальности внешнего мира, представляемого через явления.

1. В первом издании «Критики» Кант переосмысливает знаменитое декартовское «Cogito ergo sum» в реалистическом ключе следующим образом: 1) если я осознаю свои представления, то они существуют (в моем сознании). Если они существуют, то существую и я (причем, заметим, не только как мыслящая субстанция, а как реальная вещь); 2) внешние предметы суть лишь явления, следовательно, они не что иное, как вид моих представлений. Но при этом предметы представлений суть нечто только благодаря моим представлениям, а отдельно от них они ничто; 3) следовательно, точно так же, как я существую в качестве реальной вещи, реально существуют и внешние предметы (о чем непосредственно свидетельствует мое самосознание) [Там же, 467]. Получается, что внешнее чувство выводит нас за пределы ментального состояния в силу тождества являющегося и явления, так как без являющегося не было бы явления, а без явления — являющегося⁴. Сознание явления оказывается, таким образом, сознанием являющегося как реальной вещи⁵.

Из этого силлогизма следует, что чувственность, которую Кант трактует как чистую рецетивность, интенциональна, то есть направлена на предмет. При этом содержанием чувственного восприятия всегда является внешний по отношению к акту восприятия предмет, будь то внутреннее или внешнее восприятие («возьмем ли мы ощущения и страдания или же внешние ощущения, например, ощущения цвета, тепла и т. д.» [Там же, 469]).

³ Кант требует от познающего разума, во-первых, оставаться в пределах опыта, считая, что «у нас всегда остается возможность если и не познавать, то по крайней мере мыслить эти предметы как вещи сами по себе. Ведь в противном случае отсюда вытекало бы бессмысленное положение, согласно которому явление существует без того, что через него является» [6, 29]. Кроме того, если не проводить различия между вещами как предметами опыта и как вещами как они есть сами по себе, то «в таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины» [Там же]. Другими словами, в этом случае получалось бы, что все наше познание казуально детерминировано и сводится единственно к отражению материи сознанием. Кроме того, тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, представлять одну и ту же вещь различными способами — «чувственным» и «интеллектуальным» [Там же]. Таким образом, понятие о вещи в себе является необходимым условием для реализации познавательной свободы человека.

⁴ Существует и другая традиция в отношении понятий «явление» и «являющееся» у Канта. Ср.: Prichard [19], Barker [13], Howell [15], Howell [16].

⁵ Эти рассуждения касаются области трансцендентального знания. Разумеется, в случае эмпирического знания человек может ошибаться и принимать мнимое за действительное. Такие ошибки, по Канту, подлежат коррекции.

2. После выхода «Критики чистого разума» Канту стало ясно, что читатели не поняли предложенного им доказательства реальности данного в созерцании. Поэтому для второго издания он пишет главу «Опровержение идеализма» и даже специально разъясняет свою идею в предисловии к нему. Здесь он формулирует следующую теорему: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного бытия служит доказательством бытия предметов в пространстве вне меня» [6, 369]. Содержательно эта теорема соответствует тому, что утверждалось и в первом издании «Критики», но теперь стратегия аргументации меняется: доказательство этой теоремы построено на понятии времени. Как показывает история рецепции кантовских идей, это объяснение не стало более доступным и понятным, чем первое, и все еще ждет своей адекватной интерпретации.

Попробуем восстановить его суть следующим образом: я воспринимаю себя во времени, а то, что это восприятие охватывает больше, чем просто мышление, доказывает сама возможность временного восприятия (!), ибо «всякое временное определение мы можем воспринять только через смену во внешних отношениях... к постоянному в пространстве» [Там же, 373]. Итак, время предполагает точку отсчета, в мысли же, замкнутой на себе, такого неизменного нет. Чтобы прояснить сказанное, проведем мысленный эксперимент в духе Канта и представим себе чистое интеллектуальное созерцание (сам он любил использовать этот пример). Здесь смена одних мыслей другими не дает понятия о времени, так как все происходит в одном сознании и для него является как бы одновременным: сознание как-будто просто переводит мысленный взор с одного представления на другое, при том что все эти представления находятся перед ним. Чистое сознание не знает времени; оно вне- и безвременно⁶. Для того чтобы появилось время, сознание должно быть ограничено извне; нужен выход за пределы сознания, к реальности, которая дается чувственностью.

Для обоснования реальности мира важно учитывать, что кантовское время не форма мышления, а форма чувственности, причем «внутренний опыт как таковой возможен лишь через внешний опыт вообще» [Там же]. Последнее утверждение можно понять в том смысле, что *время, являющееся формой внутреннего опыта, возникает как переживание пространства*.

В предисловии ко второму изданию «Критики» Кант делает следующее дополнение к сказанному в главе об идеализме: «Однако я сознаю *свое бытие во времени* (следовательно, и определенность этого бытия во времени) посредством внутреннего *опыта*, а это нечто большее, чем только осознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего бытия*, определенного только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*. Таким образом, это сознание моего бытия во времени точно так же (идентично, см. оригинал. — М. С.) связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня⁷, следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не способность воображения

⁶ Ср. с позицией П. П. Гайденко, которая пишет о том, что «феноменальность времени означает у Канта, что в мире умопостигаемом нет и не может быть никаких изменений: он вневременен» [3, 144].

⁷ «Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir *identisch* (курсив мой. — М. С.) verbunden...» [6, 42]. К сожалению, в русском переводе это слово выпущено.

неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством» [6, 43]. Он повторяет, что представления о внешних вещах должны соотноситься с чем-то постоянным, что должно «быть внешней вещью, существование которой необходимо включено в *определение* моего собственного бытия и составляет с ним единственный опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним» [Там же]. Итак, самосознание, поскольку оно больше, чем сознание лишь своих представлений, но охватывает также и сознание себя как реальной вещи, *идентично* связано с сознанием внешнего мира. Поэтому явление предмета в представлении одновременно есть сознание реального предмета вне меня.

Реализм, таким образом, *не может быть дискурсивно обоснован*: оставаясь в сфере теоретического обоснования, мы остаемся в мире мысли и не можем выйти за его пределы⁸. Для доказательства существования внешнего мира необходим анализ чувственного опыта. В таком случае оно основывается на идентичности сознания себя как составляющей мира и сознания мира вне себя.

3. Наиболее отчетливо мысль о том, что время и пространство взаимно конституируют друг друга, выражена в главе о схематизме категорий чистого рассудка. «Схема», опосредующая отношения между созерцанием и чистым понятием (категорией), не произвольная фантазия, но задана самим созерцанием, так что созерцание и категория приобретают нечто общее, что позволяет сравнивать их друг с другом и соподчинять. Каким образом это происходит? Поскольку время, согласно Канту, является априорным условием явлений, то и деятельность рассудка должна основываться на схематизме времени. Например, под категорию «субстанция» подпадает то, что обладает постоянством во времени. Схему категории «причина» составляет устойчивая временная последовательность явлений или событий и т. д. «Вот почему схемы суть не что иное, как определения времени *a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*» [Там же, 265]. Таким образом, трансцендентальные схемы отражают то, как вещи являются нам во времени, и эти процессы задают правила для категоризирующей деятельности рассудка. Можно указать на следующую аналогию, лежащую в основе этих рассуждений Канта: подобно тому как понятие в формальной логике обозначает правило, в соответствии с которым субъект формирует представление об объекте, схема как «чувственное понятие предмета» [Там же] определяет, под какое понятие подпадает то или иное созерцание или, наоборот, какая категория соответствует тому или иному созерцанию.

Следовательно, рассудок в своей структурирующей априорной деятельности не произволен, а ограничен внешними условиями, так как «хотя категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, тем не менее они

⁸ Ср.: «Чтобы судить о действительности внешних предметов, так же как и о действительности предметов моего внутреннего чувства (моих мыслей), я не нуждаюсь в умозаключениях, так как и те и другие предметы суть не что иное, как представления, непосредственное восприятие которых (сознание) есть вместе с тем достаточное доказательство их действительности» [7, 467].

и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка, а именно в чувственности» [6, 265]. Ограничение рассудка со стороны чувственности основывается на корреляции между внешним и внутренним чувством и, возможно, благодаря тому, что трансцендентальные схемы отражают то, как вещи являются нам и переживаются нами во времени в трансцендентальном, то есть додискурсивном, опыте, и именно эти процессы задают правила для категоризирующей деятельности рассудка.

Подведем итоги сказанному выше. Принимая пространство как форму внешнего, а время — как форму внутреннего чувства, Кант полагает, что пространственно-временная корреляция восприятий конституирует наше представление о реальном внешнем мире, элементом которого мы сами являемся и который мы осваиваем посредством опыта. Тем самым создаются предпосылки для возникновения смысла. При данной трактовке именно время оказывается тем фактором, который связывает нас с миром, ибо само время возникает, согласно Канту, как переживание пространства⁹. Поэтому время способно выполнять смыслообразующую функцию в познании, причем в данном контексте смысл можно определить изначально как «чувственно данный предмет внешнего мира».

Время и пространство не только образуют континуум, но и взаимообуславливают друг друга. Поскольку без внутреннего чувства невозможно внешнее, а без внешнего внутреннее, то моделью кантовских отношений между пространством и временем как априорных форм чувственности может служить лента Мебиуса, имеющая одностороннюю, а не двухстороннюю поверхность. С ее помощью легко представить, например, как время функционирует в качестве априорного формального условия всех явлений вообще и образует «непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» [Там же, 111].

Отношения между временем и пространством сопоставимы с отношениями между материей и формой: время выступает в качестве формы, а пространство — в качестве материи. Благодаря синтезу материи и формы в чувственности возможно последующее появление смысла, так как чувственность поставляет рассудку предметы мышления¹⁰. Как мы знаем, «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [Там же, 139]. Это означает, что понятие имеет смысл, если ему соответствует нечто в созерцании, то есть если понятие относится к объекту. Другими словами, смысл возможен благодаря эмпирическому применению категорий. С учетом вышеизложенного очевидно, что именно время обеспечивает взаимодействие мысли и созерцания посредством схематизма. Возникающий в результате смысл также есть функция времени, поскольку само время есть механизм выхода сознания к реальному миру и предоставления рассудку материала для суждений. Другими словами, время оказывается

⁹ Кант пишет о «порождении (синтезе)» самого времени «в последовательном схватывании предмета», которое описывается схемой количества [6, 265].

¹⁰ Кант пишет: «Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к такому представлению» [Там же, 137].

трансцендентальным условием возможности смысла¹¹. Смысл, в свою очередь, предполагает реальное бытие человека в мире.

Развитие смысло-временного трансцендентализма Гуссерлем и Хайдеггером

Идея о смысле как функции времени получила дальнейшее развитие в философии XX в. Особое значение в этом отношении принадлежит Гуссерлю, который переосмыслил время и превратил его из априорной формы чувственности в априорную структуру сознания. Во всех своих работах, начиная с «Логических исследований», «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» до «Картезианских размышлений», он исследовал «чистые» структуры сознания и их функционирование как смыслопорождающих структур.

В качестве исходной феноменологической установки следует признать кантовское по своему происхождению положение о том, что внешний мир доступен человеку лишь в качестве явлений¹². Однако явление у Гуссерля представляет собой предмет сознания, данный в определенном модусе сознания (восприятие, воспоминание и т. д.) и в определенном смысловом контексте. В «Идеях» он разрабатывает механизм конституирования предмета сознания в терминах ноэзиса и ноэмы. В «Картезианских размышлениях» он характеризует этот механизм как временной синтез.

Основополагающим и неизменным для феноменологии Гуссерля остается положение о том, что предмет сознания предстает как интенциональная предметность, то есть представляет собой синтетическое «единство текущих многообразий» [4, §17], или способов данности вещи. Как таковой, он конституируется в переживании, обладающем длительностью и поэтому имеющем временной характер. Тождество предмета сознания в переживании, представляющем собой «всеобъемлющий пассивный синтез в форме непрерывного сознания внутреннего времени» [Там же, §18], обеспечивается тем, что он «не проникает в это сознание извне, но заключен в нем самом как смысл» [Там же]. Таким образом, время и смысл оказываются в феноменологии неразрывно связанными друг с другом благодаря тому, что смысл представляет собой условие и результат временного синтеза отдельных актов восприятия предмета.

Гуссерлю важно показать, что единичные временные синтезы предметности осуществляются на фоне свойственного сознанию «имманентного времени», о котором свидетельствует упорядоченность переживаний. Это «всеобъемлющее

¹¹ Заметим, что упреки Канта в психологизме, о которых пишет в уже упомянутой выше статье П. П. Гайденко и которые ставят в тупик В. В. Васильева в его работе «Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий)» [2], оказываются нерелевантными, поскольку его концепция — это не «темпоральная» теория рассудка, а реалистическая концепция опыта. Категории рассудка способны функционировать независимо от чувственности, но наполнение понятий реальным содержанием возможно лишь благодаря априорным формам чувственности, то есть, в конечном счете, времени.

¹² Характерным высказыванием в данной связи является следующее: «Даже абсолютный субъект (Бог) не мог бы созерцать вещи иначе, чем в явлениях, данность вещей лишь в форме явлений обусловлена сущностью вещи» [5, 119, ср. 324].

внутреннее сознание времени» является основной формой универсального синтеза, конституирующего единство сознания, что, в свою очередь, обуславливает возможность конкретных предметных синтезов. В результате сознание предстает у Гуссерля как переживание переживания, что проявляется в соотносительности конституированного во времени ego к конституированным им в результате временного синтеза предметам. В такой «интенциональной соотносительности с самим собой» [4, §18] заключается, согласно ему, сущность жизни сознания¹³.

Два момента феноменологии Гуссерля — представление сознания как временного потока переживаний и представление переживания как временного синтеза предметности — раскрывают трансцендентальный характер отношений между смыслом и временем. Вслед за Кантом Гуссерль отличает объективное время от субъективного, но понимает последнее как время явления вещи в сознании. Субъективное время явления есть единство синтеза как связанность непрерывно изменяющихся явлений одной и той же вещи в одно сознание этой вещи, понимаемое как смысл или как интенциональный предмет, на фоне единства сознания.

Поскольку темпоральность у Гуссерля выступает основной характеристикой смысла, трансцендентальность не может больше обсуждаться в жестких терминах логики, как это было у Канта, а требует нового подхода в форме гибкой теории значения. Именно в таком ключе можно проинтерпретировать не только его собственную концепцию, но понимание времени как трансцендентального основания смысла у Хайдеггера. Среди множества разрабатываемых последним мотивов мотив конечности человеческой жизни как смыслообразующего фактора способствовал трансформации феноменологии в экзистенциальную философию. Хайдеггеровское понятие «бытия-к-смерти» свидетельствует о новом понимании темпоральности как относящейся не к жизни чистого сознания, а к жизни реального человека.

Сдвиг в понимании конститутивной природы времени состоит в том, что если для Канта и Гуссерля время представляло собой элемент природы субъекта — чистой чувственности или чистого сознания, то у Хайдеггера время приобретает характер проблемы для Dasein. Время в форме сознания смертности понимается им как один из «экзистенциалов», определяющих бытие человека в мире. Это подразумевает, что экспликация смысла бытия человека возможна лишь при условии конечного характера самого этого бытия. Значение времени как «бытия-к-смерти» состоит в том, что сознание своей смертности заставляет человека строить свою жизнь таким образом, чтобы она так или иначе была направлена на опровержение факта конечности жизни. Для обозначения взаимной отнесенности смысла бытия и темпоральности Хайдеггер использует термин «озабоченность». При этом для него не существует строгой детерминированности между сознанием конечности и формой бытия, что дает возможность «озабоченности» реализоваться в различных жизненных сценариях.

¹³ Отметим, что такое понимание сознания было бы абсолютно неприемлемым для Канта. Как бы предвосхищая появление подобного рода теории, он опровергает ее в своей работе «Beantwortung der Frage, ob es eine Erfahrung ist, dass wir denken» («Можно ли считать опытом то, что мы мыслим»).

Трансцендентально-экзистенциальная структура Dasein реализуется в системе общественного времени, для выражения чего Хайдеггер использует термин «заброшенности» индивидуума в историю. Согласно ему «бытие-в-мире» осуществляется как «бытие-к-смерти» на фоне «онтологической дифференции», в зазоре между собственным и несобственным временем субъекта. При этом возможны как рассогласование языков «большого», исторического, и личного времени, так и рассогласование между собственным и несобственным существованием человека.

В целом временность предстает у Хайдеггера как экзистенциальная структура, конституирующая онтологически трансцендентальное условие возможности бытия и разворачивающаяся в онтическом, то есть повседневном, горизонте существования человека. Значение ее состоит в том, что благодаря ей человек «приходит к себе в своей собственной способности быть» [10, 325].

В заключение следует указать на то, что сравнительное исследование концепций времени Канта, Гуссерля и Хайдеггера имеет богатую традицию, об этом написаны тысячи работ не только за рубежом¹⁴, но и в отечественной философии. В этой связи стоит назвать прежде всего фундаментальную монографию В. И. Молчанова «Время и сознание. Критика феноменологической философии»,opus magnum А. Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» и его же статью «Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии» [12], опубликованную в книге «Актуальность Канта». Однако, несмотря на наличие таких солидных работ, последнее слово, которое закрыло бы эту тему, еще не сказано.

Необходимо отметить, что подходы, предложенные Молчановым, Черняковым и автором данной статьи, довольно сильно отличаются друг от друга и не только дополняют друг друга, но и противоречат друг другу в некоторых существенных аспектах. Это обусловлено в первую очередь авторской постановкой проблемы: Молчанов видит ее из феноменологической, Черняков — из онтологической перспективы, а автор данной работы скорее воздерживается от какого-либо методологического метаязыка. Так, Молчанов видит свою задачу в том, чтобы «определить конкретную тенденцию философии Канта, которая обнаруживает не столько непосредственное влияние, сколько содержательное сходство с феноменологией в постановке проблем сознания и времени» [8, 6]. Соответственно цель его 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”» [Там же, 6–7]. В отличие от него А. Г. Черняков стремится «осмыслить новое положение времени в иерархии бытийных начал» [11, 15]. Для него время оказывается «онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий» [Там же]. Он намеревается

¹⁴ См., например: Gorner [17], Streubel [20].

показать, что «в определенном смысле постклассическая онтология есть не что иное, как хроно-логия» [11, 15].

Напротив, цель сравнительного анализа в данной работе заключается в том, чтобы продемонстрировать отличия в понимании временно-смысловой трансцендентальности в трансцендентальной теории опыта у Канта, в феноменологии Гуссерля и в экзистенциализме Хайдеггера. Если Кант понимает время как форму чувственности¹⁵, то у Гуссерля время — это прежде всего фундамент чистого сознания, а у Хайдеггера — форма трансцендентально-экзистенциальной конституции *Dasein* и форма бытия реального, эмпирического человека. Поворот от объективного времени ко времени субъективному у Канта происходит благодаря тому, что время им понимается как создание чувственности самого субъекта, существующего в реальном мире. Внимание Гуссерля сосредоточено на идеальной временности сознания, что дает ему возможность схватить сам поток сознания и раскрыть его общие смыслообразующие структуры в феноменологической рефлексии. У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности — это не поиск всеобщих структур сознания, а анализ бытия-в-мире как формы жизненного опыта человека в модусе озабоченности.

Таким образом, несмотря на то, что все три философа озабочены общим вопросом, и то, что время для каждого из них оказывается тем измерением, из которого бытие любого сущего вообще оказывается постижимым, они устанавливают взаимозависимость времени и смысла и рассматривают ее в качестве трансцендентального условия последующих возможных синтезов, придавая совершенно различное значение этой корреляции.

-
1. *Августин А.* Исповедь; *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1992.
 2. *Васильев В. В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
 3. *Гайденко П. П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопр. философии.* 2003. № 9. С. 134–150.
 4. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998 [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20110705033735/http://elenakosilova.narod.ru/studia/Husserl.htm#_Toc35695628 (дата обращения: 19.05.2019).
 5. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
 6. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2, ч. 1. М., 2006.
 7. *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. Т. 2, ч. 2.
 8. *Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
 9. *Софронова Л. А., Семенова А. В. (ред.)* Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда. М., 2009.
 10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993.
 11. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

¹⁵ Молчанов, напротив, исходит из того, что «Кант рассматривает не проблему времени в контексте проблемы сознания, но проблему сознания в контексте проблемы времени. ...Не “измерять время в душе”, но измерить в темпоральных описаниях глубину возможного описания синтезов сознания — такова новая задача, поставленная Кантом» [8, 6].

12. Черняков А. Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта. СПб., 2005, 177–192.
13. Barker S. F. Appearances and Appearing in Kant // The Monist. 1967. P. 426–441.
14. Chvojka E., Schwarcz A., Thien K. (Hg.) Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. Wien, 2002.
15. Howell R. A Problem for Kant // E. Saarinen (ed.) Essays in Honour of Jaakko Hintikka. Dordrecht, 1979. P. 331–349.
16. Howell R. Kant's Transcendental Deduction. Dordrecht, 1992.
17. Gorner P. Heidegger's Phenomenology as Transcendental Philosophy // International Journal of Philosophical Studies. 2002. № 10(1). P. 17–3.
18. Lübke H. Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Springer-Verlag, 1992.
19. Prichard H. A. Kant's Theory of Knowledge. Oxford, 1909.
20. Streubel T. Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl. Würzburg, 2006.

Рукопись статьи поступила в редакцию 4 июня 2019 года

УДК 7.011 + 7.036(470)“192” + 7.036(450)“192”

Т. А. Круглова

**«СОВРЕМЕННАЯ КЛАССИКА» ИЛИ «ВЕЧНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ»:
СРАВНЕНИЕ ДВУХ ТЕМПОРАЛЬНЫХ РЕЖИМОВ
РАЗВИТИЯ ИСКУССТВА В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД
(ФАШИСТСКАЯ ИТАЛИЯ И СССР)***

Статья посвящена исследованию проблемы темпоральных трансформаций в дискурсе художественной культуры тоталитарных режимов — от авангардистской интерпретации времени в футуризме к неоклассицистской. Основным вопросом дискуссий межвоенного периода стал концепт «современного» или «нового» искусства, базирующийся на трактовке понятия времени и его атрибутов, отличных от темпоральности предыдущей эпохи. На материале манифестов и программных заявлений представителей творческих групп, художественных критиков и идеологов доказывается, что футуристическая трактовка времени как силы вошла в преобразованном виде в неоклассицистский темпоральный режим, модернизирующий классическое наследие. В итоге концепт «современного искусства» включил в себя синтез актуальных тематизаций текущего времени с устоявшимися и авторитетными образами прошлого, создав парадоксальный сплав модусов будущего и прошлого. Анализ произведен на материале сравнения курсов в СССР и Италии межвоенного периода.

К л ю ч е в ы е с л о в а: темпоральные режимы в искусстве, итальянский футуризм, советское изобразительное искусство 1920–1930-х гг., новоченто, метафизическая живопись, неоклассицизм, тоталитарное искусство, темпоральный поворот в модерне.

Проблема времени, точнее открытие времени как категории культуры, — важнейший признак общества модерна и ключевая тема интеллектуальных дискуссий

* Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Человек в своем времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX века», 2019–2021 гг. (проект №19-18-00342).