ВРЕМЕННОСТЬ

М. Мерло-Понти

Время — это смысл жизни (смысл — как говорят о смысле течения воды, смысле фразы, смысле ткани, смысле аромата).
Клодель. Поэтическое искусство

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit *.
Heidegger. Sein und Zeit. S. 331.

Если на предыдущих страницах мы уже встречались с временем на пути к субъективности, то прежде всего потому, что все наши переживания, поскольку они наши, располагаются согласно «до» и «после», потому что временность, на кантовском языке, — это форма внутреннего чувства и потому что она представляет собой наиболее общую характеристику «психических фактов». Но в действительности, не опережая анализ времени, мы уже обнаружили между временем и субъективностью гораздо более интимную связь. Мы увидели, что субъект, который не может быть сведен к ряду психических событий, не может, однако, и существовать вне времени. Остается признать его временным — не из-за некой случайности человеческой конституции, но в силу внутренней необходимости. Оказалось, что нам предстоит создать такую концепцию, где субъект и время внутренне сообщаются. Теперь мы может сказать о временности то же, что выше говорили, например, о сексуальности и о пространственности: экзистенция не может иметь внешних или случайных атрибутов. Она не может быть какой бы то ни было — пространственной, сексуальной, временной, — не будучи таковой целиком, не вбирая и не поглощая свои «атрибуты», не делая из них измерении своего бытия, так что сколько-нибудь точный анализ любого из них касается на деле самой субъективности. Здесь нет проблем главных и подчиненных: все проблемы концентричны. Анализировать время означает не извлекать следствия из предустановленной концепции субъективности, но проникать, через время, в ее конкретную структуру. Если нам удастся понять субъекта, то не в его чистой форме, но отыскивая его в пересечении его измерений. Нам нужно, следовательно, рассмотреть время само по себе, и только таким образом, следуя его внутренней диалектике, мы придем к переработке нашей идеи субъекта.

Говорят, что время проходит или течет. Говорится о течении времени. Вода, за течением которой я наблюдаю, несколько дней назад образовалась в горах, когда растаял лед; сейчас она передо мной, движется к морю, куда она вольется. Если время подобно реке, оно течет из прошлого в направлении настоящего и будущего. Настоящее — это следствие прошлого, а будущее — следствие

© M. Merlau-Ponty, 1945.
© Перевод на русский язык А. В. Густыря
* «Смысл Daseins — временность» (нем.)

настоящего. Эта знаменитая метафора на самом деле очень запутана. Так, *если обратиться к вещам самим по себе*, таянье снегов и его завершение — это не последовательные события: скорее само понятие события не находит себе места в объективном мире. Когда я говорю, что текущая в настоящее время вода позавчера образовалась изо льда, я подразумеваю некоего свидетеля, находящегося в определенном месте в мире, и я сравниваю то, что он последовательно видит: он присутствовал при таянье снегов и следует за течением воды или же с берега реки он после двух дней ожидания видит проплывающие куски дерева, брошенные им у истока. «События» выкраиваются конечным наблюдателем в пространственно-временно́й тотальности объективного мира. Однако если я рассматриваю этот мир сам по себе, то остается только единое нераздельное бытие, которое не изменяется. Изменение предполагает некоторую позицию, где я располагаюсь и откуда вижу прохождение вещей; событий не существует, если нет кого-то, с кем они происходят и чья конечная перспектива обосновывает их индивидуальность. Время предполагает взгляд на время. Оно, таким образом, не подобно потоку, это не какая-то текучая субстанция. Если эта метафора смогла сохраниться от Гераклита до наших дней, это означает, что мы неявно помещаем в этот поток кого-то, кто наблюдает его течение. Мы делаем это уже тогда, когда говорим, что поток течет, поскольку это предполагает представление — там, где нет ничего, кроме вещи, целиком внешней по отношению к самой себе, — чего-то «внутреннего», или некоей индивидуальности потока, раскрывающейся вовне в своих проявлениях. Но стоит мне ввести наблюдателя, следует ли он за потоком или на берегу реки следит за ее течением, — временны́е отношения переворачиваются. Во втором случае уже истекшие массы воды не следуют в направлении будущего — они тонут в прошлом; на-ступающее (l á-venir) находится в стороне источника, и время не приходит из прошлого. Не прошлое продвигает настоящее, и не настоящее продвигает будущее в бытие; будущее не предуготовлено позади наблюдателя, оно замышляется (se premedit) перед ним, подобно грозе на горизонте. Если наблюдатель, находящийся в лодке, следует по течению, конечно, можно сказать, что он спускается с потоком навстречу своему будущему, но это будущее — новые пейзажы, ожидающие его в пойме реки, и течения времени — это уже не сам поток: это развертывание пейзажей перед движущимся наблюдателем. Время, следовательно, — это не какой-то реальный процесс, действительная последовательность, которую я бы только регистрировал. Оно рождается из *моей* связи с вещами. В самих вещах будущее и прошлое пребывают в своего рода вечном пред- и постсуществовании; вода, которая проследует мимо завтра, в настоящий момент уже *есть* — у своих истоков, и только что прошедшая тоже есть — немного ниже, в долине. То, что прошло или в будущем для меня, присутствует в мире. Часто говорят, что в самих вещах будущего еще нет, прошлого уже нет, а настоящее, строго говоря, представляет

собой некий предел, как будто время проваливается. Вот почему Лейбниц мог определить мир как mens momentanea *, и вот почему св. Августин говорил о необходимости для конституирования времени, помимо наличия настоящего, своего рода наличия прошлого и наличия будущего. Но вдумаемся как следует в то, что они хотят сказать. Если объективный мир не способен нести время, это не значит, что он в каком-то смысле слишком тесен, что мы должны добавить ему грань прошлого и грань будущего. Прошлое и будущее не существуют иначе как в мире, они существуют в настоящем. Бытию самому по себе для того, чтобы стать временны́м бытием, недостает небытия — «впрочем», «некогда» и «завтра». Объективный мир слишком полон, чтобы дать место времени. Прошлое и будущее как таковые извлекаются из бытия и тяготеют к субъективности, чтобы найти в ней не какую-либо реальную поддержку, но, напротив, возможность небытия, согласного с их природой. Если мы освобождаем объективный мир от открытых на него конечных перспектив и полагаем его сам по себе, мы не можем обнаружить в нем ничего, кроме «теперь». Более того, эти «теперь», не будучи никем представлены, не обладают никакими временны́ми характеристиками и не могли бы образовать последовательности. Определение времени, которое имплицитно содержится в сравнениях обыденного сознания, — как последовательности «теперь» [1] — ошибочно не только потому, что сводит прошлое и будущее к настоящему: оно несостоятельно, поскольку разрушает само понятие «теперь», как и понятие последовательности.

Мы бы, разумеется, ничего не выиграли, помещая время не в вещах, а в нас, если бы заново повторили «в сознании» ту же ошибку, определяя его как последовательность «теперь». Однако именно это делают психологи, когда они пытаются «объяснить» сознание прошлого через воспоминания, а сознание будущего — через проекцию этих воспоминаний перед нами. Например, опровержение «физиологических теорий» памяти у Бергсона остается на почве каузального объяснения; оно состоит в демонстрации того, что церебральные следы и другие телесные механизмы не являются адекватной причиной феноменов памяти, что, к примеру, мы не может найти физиологических оснований для объяснения порядка исчезновения воспоминаний в случае прогрессивной афазии. Таким образом проводимая дискуссия, конечно, дискредитирует идею телесной консервации прошлого: тело — это уже не приемник остаточных возбуждений, но орган пантомимы, назначение которой состоит в подтверждении интуитивной реализации «интенций» [2] сознания. Однако эти интенции связываются с хранящимися в «бессознательном» воспоминаниями, наличие прошлого для сознания остается простым фактическим наличием: не было замечено, что наиболее сильный довод против физиологической консервации прошлого является также основанием для отбрасывания «психологической консервации» и этот довод со-

* Букв. мгновенная мысль (лат.).

стоит в том, что никакая консервация, никакой физиологический или психический «след» прошлого не могут объяснить сознание прошлого. Этот стол несет следы моей прошлой жизни, я оставил на нем свои инициалы, чернильные пятна. Однако эти следы сами по себе не отсылают к прошлому: они принадлежат настоящему. И если я нахожу в них знаки каких-то «предшествующих» событий, это происходит потому, что в отличие от них я обладаю смыслом прошлого, несу в себе его значение. Если наш мозг хранит следы того телесного процесса, который сопровождал одно из моих восприятий, и если нервное возбуждение снова пройдет по уже проторенным путям, восприятие появится вновь, я буду обладать новым восприятием, ослабленным и ирреальным, если угодно, однако ни в коем случае это, наличное, восприятие не сможет указать мне на какое-либо событие прошлого (если только я не обладаю каким-то иным взглядом на прошлое, что позволит мне опознать это восприятие как воспоминание, — однако это противоречит принятой гипотезе). Если мы теперь заменим физиологический след «психическим», если наши восприятия сохраняются в бессознательном, затруднение остается тем же: сохраненное восприятие продолжает быть восприятием, оно продолжает существовать, оно постоянно пребывает в настоящем, оно не открывает позади нас того измерения ускользания и отсутствия, которое и есть прошлое. Сохранившийся фрагмент пережитого прошлого — это не более чем повод для представления прошлого, сам по себе он не может быть им признан; признание (reconnaissance), когда его стремятся вывести из какого бы то ни было содержания, всегда оказывается впереди самого себя. Репродукция предполагает рекогницию, она не может быть понята как таковая, если я уже не обладаю некоторого рода прямым контактом с прошлым, остающимся на своем месте. Тем более невозможно сконструировать с помощью содержаний сознания будущее: никакое действительное содержание не может сойти, даже ценой экивока, за свидетельство о будущем, поскольку будущего даже и не было и оно не могло, подобно прошлому, оставить в нас свои метки. Если и можно было бы, следовательно, думать об объяснении отношения будущего к настоящему, то только уподобляя его отношению настоящего к прошлому. Рассматривая долгий ряд моих прошлых состояний, я вижу, что мое настоящее всегда проходит, я могу опередить этот переход, трактовать свое ближайшее прошлое как отдаленное, а мое актуальное настоящее — как прошлое: тогда будущее — это тот провал, который образуется перед настоящим. Эта проспекция была бы на самом деле ретроспекцией, а будущее — проекцией прошлого. Но даже если мне бы удалось сконструировать сознание прошлого с помощью смещенного (desaffecte) настоящего, это настоящее, безусловно, не смогло бы показать мне будущее. И даже если фактически мы представляем себе будущее с помощью того, что мы уже видели, чтобы про-ецировать увиденное перед собой, нужно, чтобы мы сначала обладали смыслом будущего. Если проспекция суть ретроспекции, это, во всяком

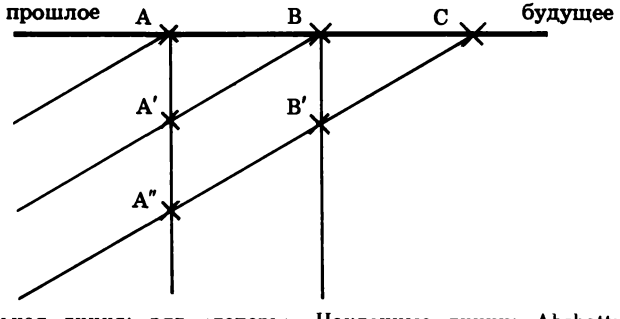
случае, антиципированная ретроспекция, но как было бы возможно антиципирование, если бы мы не обладали смыслом будущего? Мы догадываемся, как говорят, «по аналогии», что вот это неповторимое настоящее пройдет, как и все прочие. Но чтобы могла существовать аналогия между настоящим истекшим (revolu) и настоящим актуальным, необходимо, чтобы это последнее уже заявляло о себе как об уходящем, чтобы мы чувствовали давление на него со стороны будущего, пытающегося его вытеснить, и чтобы, короче говоря, течение времени было бы изначально не только переходом настоящего в прошлое, но и переходом будущего в настоящее. Если можно сказать, что всякая проспекция — это антиципированная ретроспекция, с таким же успехом можно сказать, что всякая ретроспекция — это перевернутая проспекция: я знаю, что был на Корсике перед войной, потому что я знаю, что война была на горизонте моей поездки на Корсику. Прошлое и будущее не могут быть простыми понятиями, которые мы образовывали бы посредством абстракции от наших восприятий и воспоминаний, простыми обозначениями для действительного ряда «психических фактов». Время как таковое мыслится нами до его фрагментов, временны́е отношения делают возможными события во времени. Соответственно необходимо, следовательно, чтобы сам субъект не был в нем расположен, чтобы он мог присутствовать как в интенции прошлого, так и в интенции будущего. Мы уже не будем говорить о времени, что это «данность сознания», точнее, сознание разворачивает или конституирует время. Благодаря идеальности времени, сознание наконец перестает быть заключенным в настоящем.

Но имеет ли оно выход к прошлому и к будущему? Его уже не осаждают настоящее и «содержания», оно свободно переходит от прошлого и будущего (которые близки ему, поскольку именно сознание делает их прошлым и будущим и поскольку они представляют собой его внутренние объекты) к настоящему, которое дальше отстоит от него, поскольку существует как настоящее только благодаря тем отношениям, которые сознание устанавливает между настоящим, прошлым и будущим. Но не теряет ли именно это, таким образом освобожденное, сознание всякое понятие о том, чем могут быть будущее, прошлое и даже настоящее? Не похоже ли во всех отношениях то время, которое оно конституирует, на реальное время, невозможность которого мы показали, не идет ли речь опять о серии «теперь», которая никому не представлена, поскольку никто в нее не вовлечен? Не остаемся ли мы по-прежнему достаточно далеко от понимания того, чем могут быть будущее, прошлое, настоящее и переход от одного к другому? Время как имманентный объект сознания — это время нивелированное, другими словами, это уже не время. Время сохраняется, только если оно не развернуто целиком, если прошлое, настоящее и будущее не *есть* в одном и том же смысле. Для времени существенно делаться и не быть, никогда не становясь полностью конституированным. Конституированное время, ряд возможных

отношений согласно «до» и «после», — это не само время, а его конечная регистрация, результат его *перехода*, который объектное мышление всегда предполагает и который ему не удается схватить. Это нечто пространственное, поскольку его моменты сосуществуют перед мышлением [3], и принадлежащее настоящему, поскольку сознание становится современным всем временам. Это отличная от меня и неподвижная среда, где ничего не происходит и ничто не минует. Должно существовать какое-то другое, истинное время, где я смогу узнать, что такое переход сам по себе. Верно, конечно, что я не смог бы воспринять временно́е положение без «до» и «после», что, для того чтобы воспринять связь трех временны́х моментов, я не должен совпадать ни с одним из них и что время в конечном счете нуждается в синтезе. Но так же верно и то, что этот синтез должен постоянно начинаться заново, и если мы предполагаем его каким-то образом завершенным, мы отрицаем время. Мечта философов — постичь «вечность жизни», по ту сторону непрерывного и изменчивого, но тетическое сознание *о* времени, которое его подчиняет и охватывает, разрушает феномен времени. Если нам и придется встретить что-то вроде вечности, это произойдет в сердцевине нашего опыта времени, а не во вневременно́м субъекте, который был бы призван мыслить и полагать время. Проблема теперь состоит в том, чтобы прояснить то время в состоянии зарождения и процессе проявления, всегда под-разумеваемое *высказываниями* (notion) о времени, которое представляет собой не объект нашего знания, но измерение нашего бытия.

Я вступаю в контакт с этим временем и научаюсь познавать течение времени в своем «поле наличного бытия», взятом в широком смысле (тот момент, когда я приступаю к работе, с горизонтом истекшего дня позади и, впереди, — горизонтом вечера и ночи). Прошлое более отдаленное тоже, разумеется, обладает своим временны́м порядком и временны́м положением по отношению к моему настоящему, но только в той мере, в какой оно само было настоящим, было «в свое время» мною пережито и продолжилось вплоть до настоящего момента. Когда я оживляю отдаленное прошлое, я вскрываю время, я перемещаюсь в момент, когда оно еще содержало ныне закрытый горизонт будущего и горизонт ближайшего прошлого, сегодня уже далекого. Все отсылает меня, следовательно, к полю наличного бытия — как к изначальному опыту, в котором время и его измерения обнаруживаются *лично* (en personne), без промежуточной дистанции, в конечной очевидности. Именно здесь мы обнаруживаем будущее, скользящее в настоящее и прошлое. Эти три измерения не даны нам в дискретных актах: я не представляю свой день — он давит на меня всей своей тяжестью, он еще здесь, я не вспоминаю его деталей, но я могу сразу же сделать это, я еще держу его «в руках» [4]. Я также не думаю о вечере, который наступает, и о том, что последует сразу после него, но, однако, все это «есть там» («est la»), как задняя стена дома, фасад которого я вижу, или как фон у фигуры. Наше будущее образуется не только из предположений и мечта-

ний. Перед тем, что я вижу, и тем, что я воспринимаю, несомненно, нет больше ничего видимого, но мой мир продолжается посредством интенциональных линий, которые намечают заранее по крайней мере стиль того, что вот-вот произойдет (хотя мы всегда, и, очевидно, до самой смерти, ожидаем увидеть появление *чего-то другого*). Само настоящее (в узком смысле) не положено. Бумага, перо здесь, у меня под рукой, но я не воспринимаю их отчетливо, я скорее принимаю в расчет окружающее, чем воспринимаю объекты, я пользуюсь своими сподручными предметами, я нахожусь не перед своим занятием, но, скорее, в нем самом. Гуссерль называет интенциональности, связывающие меня с окружающим, протенциями и ретенциями. Они исходят не из какого-то центрального Я, но некоторым образом из самого моего перцептивного поля, которое тянет за собой горизонт ретенций и посредством протенций искушает будущее. Я не прохожу через ряд «теперь», сохраняя их образ, так, что, выстроенные вплотную, они оформлялись бы в линию. С каждым наступающим моментом момент предшествующий испытывает модификацию: я еще держу его в руках, он еще здесь и, однако же, уже меркнет, опускается ниже линии настоящего; чтобы сохранить его, мне нужно протянуть руку сквозь тонкий пласт времени. Это все тот же момент, и я обладаю способностью постичь его таким, каким он только что был, я не отрезан от него, но в конечном счете, если бы ничего не изменилось, он не был бы прошлым: он начинает профилироваться или проецироваться на мое настоящее, тогда как только что он им был. Когда наступает третий момент, второй испытывает новую модификацию: из ретенции, которой он был, он становится ретенцией ретенции, пласт времени между ним и мной расширяется. Можно, подобно Гуссерлю, представить этот феномен в виде схемы, к которой следовало бы для полноты добавить симметричную перспективу протенций. Время — не линия, но сеть интенциональностей.



Горизонтальная линия: ряд «теперь». Наклонные линии: Abshattungen * тех же «теперь» с точки зрения более позднего «теперь». Вертикальные линии: последовательные Abshattungen того же «теперь». Схема основана на схемах Гуссерля (*Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsens. Halle, 1928. S. 22).

Скажут без сомнения, что описание и эта схема не продвигают нас ни на шаг. Когда мы переходим от *A* к *B*, а потом к *C*, *A* прое-

цируется в A', потом в A''. Но разве отпала необходимость для того, чтобы A' было признано в качестве ретенции или Abschattungen * A (а A'' — как ретенция A'), и даже для того, чтобы эта трансформация A в A' как таковая была воспринята — в синтезе идентификации, который объединял бы A, A', A'' и все прочие возможные Abschattungen, и не делаем ли мы вновь из A некое идеальное единство, как этого хотел Кант? Однако при такого рода интеллектуальном синтезе, как мы знаем, не будет больше времени. A и все предшествующие моменты времени будут вполне для меня отождествимы: я был бы в известном смысле спасен от времени, которое заставляет их скользить и смешиваться, но тем самым я потерял бы подлинный смысл «до» и «после», который открывается только благодаря этому скольжению, и временной ряд уже ничем не отличался бы от пространственного множества. Гуссерль ввел понятие ретенции и говорит о том, что я еще «держу в руке» непосредственное прошлое, именно для того, чтобы выразить, что я не полагаю прошлое и не конструирую его, отправляясь от некоего реально отличного от него Abschattung, посредством осознанного акта, а постигаю его в его недавней и тем не менее уже минувшей самобытности. Мне даны изначально не A', A'' или A''', и я не восхожу от этих «профилей» к их оригиналу A, как переходят от знака к значению. Мне дано само A, видимое благодаря прозрачности сквозь A', затем — ансамбль A и A', видимый сквозь A'', и так далее, подобно тому как я вижу сам камень сквозь толщи воды, скользящие над ним. Синтезы идентификации, разумеется, имеют место, но только в осознанных воспоминаниях и при намеренном воскрешении в памяти далекого прошлого, т. е. в производных модусах сознания прошлого. Например, я колеблюсь в определении даты какого-то воспоминания, не знаю, к какой точке времени отнести представляющуюся мне сцену: воспоминание потеряло свою привязку. В этом случае я могу достичь интеллектуальной идентификации, основанной, скажем, на каузальном порядке событий: я сшил себе этот костюм до перемирия, поскольку после него английской ткани уже нельзя было найти. Но само прошлое я при этом не улавливаю. Обнаружение же конкретного оригинала воспоминания означает, что оно снова обретает место в потоке страхов и надежд, который лежит между Мюнхеном и войной, что я снова соединяюсь с утраченным временем, что сцепление ретенций и наложение (emboitement) последовательных горизонтов утверждает непрерывный переход между рассматриваемым моментом и настоящим. Объективные приметы, через соотнесение с которыми я определяю в опосредованной идентификации расположение вспоминаемого, и интеллектуальный синтез вообще, сами только потому имеют временной смысл, что я последовательно связан со всем своим действительным прошлым посредством синтеза аппрегензии. Не должно, следовательно, возникать вопроса о сведении второго к первому. A' и A'' являются

---

* Здесь отображение (нем.)

для меня Abschattungen A не потому, что все они принадлежат идеальному единству A, которое было бы их общим разумным основанием, но потому, что через них я обладаю самой точкой A в ее непреходящей индивидуальности, раз и навсегда основанной ее вхождением в настоящее, и потому, что я вижу истечение из нее Abschattungen A', A''... На гуссерлевском языке, под «интенциональностью акта» — тетическим сознанием объекта, которое, например, в интеллектуальной памяти обращает чувственно конкретное (le ceci) в идею, — нам нужно распознать «действующую» интенциональность (fungierende Intentionalität) [5], которая делает возможной первую и которая и есть то, что Хайдеггер называет трансценденцией. Мое настоящее выходит за свои пределы в направлении будущего и ближайшего прошлого и касается их там, где они пребывают: в самом прошлом и самом будущем. Если бы мы обладали прошлым только в форме осознанных воспоминаний, мы бы непрерывно делали попытки воскресить его в памяти (подобно больному, о котором говорит Шелер, оборачивавшемуся для того, чтобы удостовериться, что предметы в самом деле находятся на месте) — мы же на самом деле чувствуем его позади себя — как некое неоспоримое обретение. Для того чтобы овладеть прошлым или будущим, нам нет нужды объединять посредством интеллектуального акта ряд Abschattungen — они обладают чем-то вроде естественного и первичного единства, и то, что через них обнаруживается, и есть прошлое или будущее сами по себе. Таков парадокс того, что можно было бы вместе с Гуссерлем назвать «пассивным синтезом» времени [6], употребив оборот, который, конечно, не решает проблемы, но может ее обозначить.

Проблема начнет проясняться, если мы вспомним, что наша диаграмма представляет мгновенный срез времени. Реально не существуют прошлое, настоящее, будущее, нет дискретных моментов A, B, C, реально различных Abschattungen A', A'', B', множества ретенций и, с другой стороны, множества протенций. Истечение нового настоящего не *провоцирует* уплотнение прошлого и колебание (secousse) будущего — новое настоящее и *есть* переход будущего в настоящее и предшествующего настоящего в прошлое, время волнуется в едином движении, от края до края. «Моменты» A, B, C не *существуют* последовательно, а *дифференцируются* один от другого, и соответственно A переходит в A', а оттуда в A''. Наконец, система ретенций с каждым мгновением вбирает в себя то, что мгновением раньше было системой протенций. Мы имеем здесь дело не с множеством феноменов, но с единым феноменом истечения (ecoulement). Время — это единое движение, согласное с собой во всех своих частях, подобно жесту, который охватывает все мускульные сокращения, необходимые для его реализации. Когда мы переходим от B к C, происходит как бы взрыв, расщепление B в B', A' в A'', само C, которое, перед тем как наступить, заявляло о себе непрерывной эмиссией Abschattungen, только-только обретя существование, уже начинает терять свою субстанциальность. «Время — средство, дарованное всему,

что приходит в бытие, чтобы уже не быть» [7]. Это не что иное, как всеобщее бегство из Себя (Soi), уникальный закон этих центробежных движений, или, как говорит Хайдеггер, «эк-стаз». *B*, становясь *C*, становится вместе с тем и *B′*, при этом *A*, которое, становясь *B*, становилось также и *A′*, опускается в *A″*. Инстанции *A*, *A′*, *A″*, с одной стороны, *B*, *B′*, *B″* — с другой, связаны между собой не благодаря некоему синтезу идентификации, который кристаллизовал бы их в одной временно́й точке, но посредством синтеза перехода (Übergangssynthesis), поскольку они выходят одна из другой и каждая из проекций — лишь аспект взрыва или тотального распада (dehiscence). Вот почему время в том первоначальном его переживании, которым мы обладаем, — это для нас не система объективных позиций, через которые мы проходим, но некая подвижная среда, которая удаляется от нас, как пейзаж в окне вагона. Впрочем, мы не в полной мере полагаем, что пейзаж движется: шлагбаум промелькнул в мгновение ока, но холм вдалеке едва перемещается. Так же, если начало дня уже отдалилось от меня, начало недели остается некой фиксированной точкой: на горизонте обрисовывается объективное время и, следовательно, его набросок должен быть уже в непосредственном прошлом. Каким образом это возможно? Каким образом временной эк-стаз не становится абсолютным разложением, в котором исчезает индивидуальность моментов? Этого не происходит потому, что дезинтеграция разрушает то, что было создано переходом будущего в настоящее: *C* находится в крайней точке длительной концентрации, которая доводит его до созревания; по мере своей подготовки оно сигнализировало о себе все менее многочисленными Abschattungen, приближаясь *лично*. Когда оно вступило в настоящее, оно принесло с собой весь своей генезис, будучи только его пределом, и ближайшее настоящее того, что должно было наступить после него. Так что, когда это ближайшее настоящее реализуется и вытесняет его в прошлое, оно не сразу лишается бытия и его разложение всегда представляет собой оборотную сторону или следствие вызревания. Одним словом, поскольку во времени «быть» и «проходить» — синонимы, становясь прошедшим, событие не перестает быть. Источник объективного времени с его фиксируемыми нашим взглядом месторасположениями нужно искать не во вневременном синтезе, но в согласованности и обратимости (recouvrement) прошлого и будущего, опосредованных настоящим, в самом временно́м переходе. Время поддерживает то, чему оно дало бытие, — в тот самый момент, когда изгоняет его из бытия, — поскольку новое бытие было объявлено предыдущим как предстоящее к бытию и поскольку для этого последнего стать настоящим и быть обреченным на переход в прошлое означает одно и то же. «Временность — это не последовательность (Nacheinander) экстазов. Будущее — не последующее по отношению к прошлому, а прошлое не предшествует настоящему. Время временится как будущее-которое-идет-в-прошлое-входя-в-настоящее» [8]. Бергсон ошибался, *объясняя* единство времени его непрерывностью, так как

это вновь приводит нас к смешению прошлого, настоящего и будущего под тем предлогом, что переходы от одного к другому неощутимы, и в итоге — к отрицанию времени. Но он имел основания придерживаться непрерывности времени как существенного феномена. Нужно только прояснить этот феномен. Момент *C* и момент *D*, сколь угодно близкие между собой, не могут быть неразличимыми, так как в этом случае времени бы не было, но они переходят один в другой, и *C* становится *D*, поскольку *C* всегда был не чем иным, как антиципацией *D* как настоящего, и своего собственного перехода в прошлое. Это возвращает нас к положению о том, что каждое настоящее вновь подтверждает настоящее всего вытесняемого им прошлого и антиципирует настоящее всего на-ступающего и что, по определению, настоящее не замкнуто в самом себе и трансцендирует к будущему и прошлому. Не существует сначала одно настоящее, потом другое, следующее в бытии за первым. Неверно полагать даже, что за одним настоящим с перспективами прошлого и будущего следует другое настоящее, где эти перспективы переиначиваются, так что необходим постоянный наблюдатель, производящий синтез последовательных перспектив. Существует единое время, которое само себя утверждает, которое ничего не может привести к существованию, не обосновав уже как настоящее и как наступающее прошлое, и которое устанавливается единым импульсом.

Прошлое, следовательно, не *есть* прошлое, и будущее не *есть* будущее. Они существуют, только когда субъективность нарушает полноту бытия в себе, обрисовывает в нем перспективу, вводит в него небытие. Прошлое и будущее оживают (jaillissent), когда я дотягиваюсь до них. Я сам не существую для себя в сиюминутном настоящем: с таким же успехом я пребываю в начале дня или в наступающей ночи и мое настоящее — это, если угодно, вот этот момент, но так же точно и этот день, год, вся моя жизнь. Нет необходимости в синтезе, который извне объединяет tempora* в одно единое время, поскольку каждое tempora уже содержало вне самого себя открытый ряд других tempora, внутренне сообщалось с ними и поскольку «связность жизни» [9] дана с ее эк-стазом. Я не мыслю и не созерцаю переход от одного настоящего к другому — я осуществляю его, я уже нахожусь в наступающем настоящем, как мой жест уже находится у своей цели, я сам — время, время, которое «пребывает», а не «течет» и не «меняется», как говорил в некоторых текстах Кант [10]. Об этой идее времени, которое опережает само себя, здравый смысл по-своему догадывается. Все говорят о времени как о чем-то определенном и не так, как зоолог о «собаке» или о «лошади» в смысле общего имени, но в смысле имени собственного. Иногда даже его персонифицируют. Все считают, что здесь есть какое-то единое конкретное бытие, которое целиком присутствует в любом своем проявлении, как человек — в любом своем высказывании. О существовании време-

---

* Здесь отрезок времени, определенное время (лат.).

ни говорят как о существовании потока воды: воды меняются, а поток пребывает, потому что сохраняется определенная форма; форма же сохраняется, поскольку каждая следующая волна выполняет те же функции, что и предыдущая: движущая по отношению к волне, которую она смещала, она, в свою очередь, становится движимой по отношению к какой-то другой волне. И наконец, это происходит оттого, что от источника до устья (jet) во́лны следуют неразрывно: поддерживается единый напор, и одно-единственной лакуны в потоке было бы достаточно, чтобы он перестал существовать. Именно в этом отношении оправдывается метафора реки: не потому, что река течет, а потому, что она едина. Однако эта интуиция теряется обыденным сознанием, поскольку оно ее тематизирует, или объективирует, что на самом деле является наиболее верным способом ее игнорирования. Мифические персонификации времени ближе к истине, чем понятие времени, представленного в духе естествознания — как некая переменная природы самой по себе — или в духе кантианства — как форма, отделимая в идее от своей материи. Существует единый временной стиль мира, и время остается тождественным себе, потому что прошлое — это давно прошедшее будущее и недавнее настоящее, настоящее — ближайшее прошлое и недавнее будущее, наконец, будущее — наступающее настоящее и прошлое, т. е. потому что каждое измерение времени трактуется или обозначается как нечто отличное от самого себя. Это предполагает в итоге наличие в самом сердце времени некоего взгляда, или, как говорит Хайдеггер, своего рода Augen-blick, *некто*, благодаря которому слово «*как*» способно обрести смысл. Мы не говорим, что время существует для кого-то: это означало бы снова его разлагать и лишать движения. Мы говорим, что время есть некто, т. е. временны́е измерения, поскольку они непрерывно обращаются друг в друга и друг друга подтверждают, всегда лишь выявляют то, что неявно содержалось в каждом из них, и все вместе выражают единый взрыв, или единый импульс, — субъективность как таковую. Нужно понимать время как субъект и субъект — как время. Совершенно очевидно, что эта изначальная временность не может быть рядоположенностью внешних событий, поскольку она есть та сила, которая удерживает их вместе, отдаляя одно от другого. Первичная (derniere) субъективность временна не в эмпирическом смысле слова: если бы сознание времени было образовано последовательно сменяющимися состояниями сознания, понадобилось бы еще одно сознание, для того чтобы осознать эту последовательность, и так далее. Мы, безусловно, вынуждены допустить «сознание, которое не имеет за собой никакого сознания для своего осознания» [11], которое, следовательно, не может располагаться во времени и бытие которого «совпадает с бытием для себя [12]». Мы можем сказать, что это первичное сознание «лишено времени» (zeitlose) в том смысле, что оно не интратемпорально [13]. «Внутри» моего настоящего, если я удерживаю его еще живым, со всем тем, что оно в себе скрывает, есть экстаз к прошлому и будущему, который и открывает измере-

ния времени, не как соперничающие, но как неотделимые друг от друга: быть в настоящем означает быть от бесконечного прошлого (de toujours) до бесконечного будущего (à jamais). Субъективность не *во* времени, потому что она осваивает или проживает время и совпадает со связностью жизни.

Не возвращаемся ли мы таким образом к какого-то рода вечности? Я продолжаю быть в прошлом и через непрерывное наложение ретенций сохраняю свои самые давние переживания. Я не обладаю каким-то их дубликатом или копией, я удерживаю их самих точно такими, какими они были. Но то же непрерывное сцепление полей настоящего, которое обеспечивает мне этот выход к самому́ прошлому, имеет существенное свойство реализоваться только постепенно и мало-помалу; каждое настоящее по самой своей сути исключает рядоположенность с другими настоящими, и даже в отдаленном прошлом я могу охватить какой-то промежуток своей жизни, только разворачивая его заново, согласно его собственному tempo. Временна́я перспектива, смешение отдаленного, то своеобразное «сморщивание» времени, пределом которого становится забвение, — это не случайности памяти и не выражение деградации тотального в принципе сознания времени в эмпирическом существовании, это выражение его изначальной неоднозначности: удерживать — значит держать, но держать на расстоянии. «Синтез» времени, повторим еще раз, — это синтез перехода, это развертывающееся движение жизни, и единственный способ осуществить его — это жить этой жизнью. Не существует какого-то вместилища времени, время само себя поддерживает и отбрасывает. Только время как непрерывный напор и как переход делает возможным время как последовательную множественность, и у истока внутривременности мы полагаем конституирующее время. Когда мы только что описывали взаимообратимость измерений времени, нам удавалось трактовать будущее как прошлое и прошлое как будущее, только добавляя: «наступающее» прошлое и «уже наступившее» будущее. Это означает, что в момент нивелирования времени снова приходилось утверждать оригинальность каждой перспективы и основывать эту квазивечность на событии. Не преходящ во времени только сам временной переход. Время возобновляется: вчера, сегодня, завтра — этот круговой ритм, эта постоянная форма могут, конечно, создать иллюзию возможности овладения им сразу и целиком, подобно тому как поток воды дает нам ощущение вечности. Но эта общность формы (généralité) составляет лишь вторичное свойство времени и не является его аутентичным образом, поскольку мы не можем воспринимать один только цикл, не прибегая к временно́му различению исходной и конечной точки. Ощущение вечности обманчиво: вечность питается временем. Водный поток остается тем же потоком только благодаря непрерывному напору воды. Вечность — это заснувшее время, но сон отсылает к бодрствованию, у которого заимствует все свои структуры. Что же это за бодрствующее время, в котором лежат корни вечности? Это поле наличного бытия

в широком смысле, с двойным горизонтом окрестного прошлого и будущего и открытой бесконечностью минувших или возможных полей наличного бытия. Время для меня существует только потому, что я в нем расположен, т. е. потому, что я открываю себя уже вовлеченным в него, потому, что тотальность бытия не дана мне как нечто наличное (en personne) и, наконец, потому, что один срез этого бытия так близко, вплотную от меня, что я не могу его *увидеть*, как не могу увидеть собственного лица. Время для меня существует потому, что я обладаю настоящим. Именно становясь настоящим, момент времени обретает ту нестираемую индивидуальность, то «раз и навсегда», что позволяет ему в дальнейшем проходить сквозь время и создает иллюзию вечности. Ни одно измерение времени не может быть выведено из других, однако настоящее (в широком смысле, со своими природными горизонтами прошлого и будущего) обладает некоторой привилегией, поскольку оно представляет собой ту зону, где бытие и сознание совпадают. Когда я вспоминаю о каком-то давнем восприятии, когда я вызываю в воображении поездку к своему другу Полю, находящемуся в Бразилии, конечно, верно, что я имею в виду само это прошлое, на отведенном ему месте, и самого Поля, пребывающего в мире, а не какой-то промежуточный ментальный объект. Но в конечном счете действительно принадлежит для меня настоящему не представляемое переживание, а сам акт представления: он воспринимается, тогда как переживание только представлено. Чтобы какое-то давнее или случайное переживание было мною воспринято, оно должно быть актуализировано с помощью некоего первичного сознания, в качестве которого выступает при этом внутреннее восприятие воспоминания или воображения. Выше уже говорилось, что мы с необходимостью доходим до сознания, которое уже не имеет позади себя какого-то иного содержания, которое, следовательно, постигает свое собственное бытие и где, наконец, одно и то же «быть» и «быть осознанным». Это первичное сознание — не вечный субъект, воспринимающий себя в абсолютной прозрачности, так как такой субъект был бы совершенно неспособен погрузиться во время и, стало быть, не имел бы ничего общего с нашим опытом. Это сознание настоящего. В настоящем, в восприятии, мое бытие и сознание не различаются. Не потому, что мое бытие сводится к моему знанию о нем и ясно мне представляется, — напротив, восприятие непрозрачно, оно пускает в ход сенсорные поля и примитивные способы сообщения с миром, лежащие ниже уровня осознаваемого, — но потому, что здесь «обладать сознанием» ничем не отличается от «быть в...» и мое сознание экзистенции совпадает с действительным актом «экзистенции» [14]. Именно через сообщение с миром мы наверняка сообщаемся с собой. Мы целиком удерживаем время и обладаем для самих себя наличным бытием благодаря нашему наличному присутствию в мире.

Если дело обстоит таким образом и если сознание укореняется в бытии и времени, располагаясь в них, как мы можем его опи-

сать? Нужно представить его как своего рода глобальный проект или видение (vue) времени и мира, которое для своего обнаружения, чтобы стать из неявного явным, т. е. собственно сознанием, должно развиваться в многообразие. Мы не должны отдельно реализовать сознание как единую способность (puissance) и различные его проявления: сознание — это не то ли́бо другое, но то и́ли другое разом, это само движение темпорализации и «флюксии», как говорит Гуссерль, движение, которое себя антиципирует, истечение, которое всегда остается у себя (ne se quitte pas). Попробуем лучше описать это на примере. Романист или психолог, который не восходит к первоначалам и берет время как нечто вполне завершенное, видит в сознании множество психических фактов, между которыми он пытается установить каузальные отношения. К примеру [15], Пруст показывает, как любовь Сванна к Одетте *повлекла за собой* ревность, которая, в свою очередь, *видоизменила* любовь, поскольку Сванн, постоянно беспокоясь о том, чтобы кто-то не похитил у него Одетту, тратит время, наблюдая за ней. В действительности сознание Сванна — это не инертная среда, в которой психические акты извне провоцируют друг друга. Реально существует не ревность, вызванная любовью и затем изменившая ее, но определенная манера любить, в которой сразу читается вся судьба этой любви. Сванн испытывает влечение к Одетте, к тому «зрелищу», которое она собой представляет, к ее манере смотреть, улыбаться, изменениям ее голоса. Но что означает «испытывать влечение»? Касаясь другой любви, Пруст говорит об этом: испытывать влечение — значит чувствовать себя исключенным из другой жизни и хотеть проникнуть в нее и занять ее целиком. Любовь Сванна не провоцирует ревность. Она с самого начала *есть* ревность. Ревность не провоцирует изменение любви: наслаждение, которое Сванн получал от созерцания Одетты, содержало в себе это изменение, поскольку было наслаждением от созерцания в одиночестве. Ряд психических фактов и каузальных отношений дают лишь внешнее истолкование определенного взгляда Сванна на Одетту, своеобразной манеры быть с другим. Нужно было бы, помимо этого, соотнести ревнивую любовь Сванна с другими линиями его поведения, тогда, возможно, она оказалась бы проявлением еще более общей структуры экзистенции, самой личности Сванна. И наоборот, всякое сознание как глобальный проект обрисовывается для самого себя в действиях, переживаниях, «психических фактах», в которых оно себя узнает. Именно здесь временность проясняет субъективность. Мы никогда не сможем понять, каким образом может полагать или воспринимать себя во времени субъект мыслящий, или конституирующий. Если Я — это трансцендентальное Я Канта, мы никогда не поймем, как оно способно, в каком-либо случае, смешаться со своим следом во внутреннем чувстве и каким образом эмпирическое Я все-таки может быть Я. Но если субъект — это временность, тогда самополагание перестает быть противоречивым, поскольку оно точно выражает сущность живого времени. Время — это «аффектация себя самим

собой» [16]: как аффицирующее, время — это напор и переход в направлении будущего, как аффицируемое — развернутый ряд моментов настоящего; аффицирующее и аффицируемое образуют единое целое, поскольку напор времени — это не что иное, как переход от одного настоящего к другому. Этот эк-стаз, эта проекция единой способности в наличную для нее определенность (terme) и есть субъективность. Первичный *поток*, говорит Гуссерль, не просто существует: он необходимо должен «обнаруживать себя для самого себя (Selbsterscheinung)», в противном случае мы вынуждены помещать за ним какой-то другой поток для его осознания. Он «конституируется как феномен в самом себе» [17], для времени существенно быть не просто действительным, или текущим, временем, но еще и временем, знающим о себе, так как взрыв или раскрытие настоящего к будущему представляет собой архетип *отношения себя к себе* и обрисовывает некое внутреннее, или самость (ipseite) [18]. Здесь струится свет [19], здесь мы имеем дело уже не с бытием, покоящимся в себе, но с бытием, все существо которого, подобно существу света, состоит в том, чтобы *делать видимым*. Именно благодаря времени возможно непротиворечивое существование самости, смысла и разума. Это видно уже в обыденном понятии времени. Мы разграничиваем фазы или этапы нашей жизни, мы, например, рассматриваем как составную часть своего настоящего все, что обладает смысловой связью с тем, что занимает нас в данный момент: мы неявно признаем, таким образом, что время и смысл неразделимы. Субъективность — это не неподвижное тождество с собой: для нее, как и для времени, существенно открываться к Иному и выходить за свои пределы. Мы не должны представлять субъекта как конституирующее, а множество его переживаний, или Erlebnisse, как конституированное; не следует трактовать трансцендентальное Я как подлинного субъекта, а эмпирическое Я — как его тень или след. Если бы соотношение между ними было таковым, мы могли бы выйти из конституируемого и эта рефлексия означала бы прорыв времени, она не имела бы ни места, ни даты. Если же фактически даже наиболее чистые наши рефлексии ретроспективно оказываются для нас во времени, если наши рефлексии над потоком принадлежат этому потоку [20] — это означает, что самое чистое (exacte) сознание, на которое мы способны, всегда находит себя как бы аффицированным самим собой, или данным самим себе, и что слово «сознание» не имеет никакого смысла вне этого раздвоения.

Ничто из того, что говорится о субъекте, не оказалось ложным: верно, что субъект неизменно остается абсолютным наличным бытием для себя и что с ним может произойти только то, набросок чего он несет в самом себе; верно также, что он находит себе символическое выражение в последовательности и многообразии и что эти символы суть он сам, так как без них он был бы чем-то вроде нечленораздельного крика и не смог бы даже осознать себя. То, что мы предварительно назвали пассивным синтезом, находит здесь свое прояснение. Пассивный синтез противоречив, если

синтез представляет собой композицию, а пассивность состоит в восприятии какого-то многообразия без его композиции. Когда речь шла о пассивном синтезе, имелось в виду, что многообразие проницаемо нами и что, однако, не мы осуществляем его синтез. Но по самой своей природе этим двум условиям удовлетворяет темпорализация. Очевидно, в самом деле, что я могу считать себя автором времени ничуть не больше, чем биения своего сердца. Не я кладу начало темпорализации; я не выбирал, родиться мне или не рождаться, и с тех пор, как я родился, время течет через меня, что бы я ни делал. И вместе с тем истечение времени — это не просто факт, воздействию которого я подвержен, я нахожу прибежище от него в нем самом, как это бывает, когда я принимаю определяющее мою жизнь решение, или в акте концептуальной фиксации. Время отрывает меня от того, чем я собирался быть, но дает мне при этом средство для самопостижения и самореализации. То, что называется пассивностью, — это не восприятие нами какой-то чуждой нам реальности и не каузальное воздействие на нас извне. Это наше осуществление (investissement), бытие в ситуации: мы не существуем до него, оно все время возобновляется нами и конститутивно по отношению к нам. Спонтанность, «обретенная» раз и навсегда, которая «благодаря этому обретению увековечивает себя в бытии» [21], — это точное значение времени и точное значение субъективности. Это время, поскольку время, не имеющее своих корней в настоящем и тем самым в прошлом, было бы уже не временем, а вечностью. «Историческое время» Хайдеггера, которое течет из будущего и которое благодаря судьбоносному (resolue) решению заранее *обладает* своим будущим и спасает себя раз и навсегда от дисперсии, невозможно, если следовать мысли самого Хайдеггера: если время — это *эк-стаз*, а настоящее и прошлое — результаты этого экстаза, как мы *можем совершенно* перестать видеть время с точки зрения настоящего и каким образом мы окончательно можем выйти из неподлинности? Мы всегда укоренены в настоящем, именно из него исходят наши решения; они, следовательно, всегда могут быть соотнесены с нашим прошлым, они никогда не бывают лишены мотивов, и если они открывают в нашей жизни какой-то, может быть, совершенно новый цикл, они должны в дальнейшем снова быть подтверждены: они спасают нас от дисперсии только на время. Не может быть вопроса, таким образом, о выведении времени из спонтанности. Мы временны не *потому*, что мы спонтанны и, как сознания, выходим за собственные пределы. Наоборот, время — фундамент и мера нашей спонтанности: способность к выходу за пределы и к «неантизации», которая в нас обитает, которая суть мы сами, сама дана нам с временностью и жизнью. Наше рождение, или, как говорит Гуссерль в *неизданном*, наша «порожденность», сразу кладет основание и нашей активности, или индивидуальности, и нашей пассивности, или обобщенности, той внутренней слабости, которая мешает нам когда бы то ни было достичь полноты абсолютного индивида. Мы — не активность, непостижимым образом

присоединенная к пассивности, не автоматизм, подчиненный воле, не восприятие, подчиненное суждению: мы целиком активны и целиком пассивны, потому что мы суть возникновение времени.

* * *

Мы ставили перед собой задачу [22] понять отношение сознания и природы, внутреннего и внешнего. Речь также шла о том, чтобы увязать идеалистическую перспективу, согласно которой нет ничего, что не было бы объектом для сознания, и перспективу реалистическую, согласно которой сознания вплетены в ткань объективного мира и событий самих по себе. Наконец, речь шла о том, чтобы узнать, каким образом мир и человек доступны двум видам исследования — экспликативному и рефлексивному. Мы уже, в другой работе, формулировали эти классические проблемы на другом языке, сводящем их к их существу; в конечном счете вопрос в том, чтобы понять, в нас и в мире, отношение *смысла и бессмысленного*. Поддерживается и производится осмысленное в мире соединением или пересечением независимых фактов или же, напротив, оно представляет собой лишь выражение абсолютного разума? Говорят, что события обладают смыслом, когда они представляются нам как реализация или выражение какого-то единого замысла. Смысл для нас существует, когда одна из наших интенций наполняется или, наоборот, когда какое-то многообразие фактов или знаков готово к схватывающему постижению с нашей стороны, во всех случаях, когда одно или множество определений (termes) существуют *как*... репрезентанты или выражения чего-то от них отличного. Идеализму свойственно признавать всякое значение центробежным, в качестве акта наделения значением или Sinn-gebung'а [23], и отрицать существование естественного знака. Понимать всегда в конечном счете означает конструировать, конституировать, актуально осуществлять синтез объекта. Анализ собственного тела и восприятия обнаружил отношение к объекту, смыслообразование более глубокое, чем это. Вещь — всего лишь значение, это значение понятия «вещь»... Пусть. Но когда я понимаю какую-то вещь, например картину, я не осуществляю актуально ее синтез, я выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перцептивным полем и в конечном итоге типикой всякого возможного бытия, универсальной установкой (montage) по отношению к миру. В пустоте субъекта самого по себе мы, таким образом, обнаружили наличие мира, так что субъект должен был уже пониматься не как синтетическая активность, но как экстаз, а любая активная операция наделения значением или Sinn-gebung'а оказывалась производной и вторичной по отношению к той насыщенности знаков значением, которое могло бы стать определением мира. Под интенциональностью акта, или тетической интенциональностью, и как условие ее возможности мы обнаружили действующую интенциональность, уже функционирующую до

всякого полагания или суждения, «Логос эстетического мира» [24], «скрытое в глубинах человеческой души искусство», которое, как всякое искусство, познается только в своих результатах. Введенное нами когда-то [25] различие между структурой и значением с этого момента прояснилось: отличие между Gestält'ом * и значением круга состоит в том, что значение опознается рассудком, который полагает его (L'engendre) как «место точек, равноудаленных от центра», а Gestalt — субъектом, родственным своему миру, способным постичь круг как одну из модуляций этого мира, как круговую физиономию. Мы можем узнать, что такое картина или какая-то вещь, только глядя на нее, и ее значение обнаруживается, только если мы смотрим на нее с определенной точки зрения, определенной дистанции и в определенном смысле — одним словом, если мы используем формы нашего соучастия с миром. Слова «смысл течения воды» ничего не выражают, если я не предполагаю субъекта, который смотрит с какого-то места в определенном направлении. В мире самом по себе все направления, как и все движения, относительны, что возвращает к утверждению, что их в нем нет. Не существовало бы действительного движения, и я не обладал бы понятием движения, если бы в восприятии я не оставлял землю «почвой» [26] для всех состояний покоя и движения, по сю сторону покоя и движения, поскольку я ее обитатель. И так же точно не существовало бы направления — без существа, обитающего в мире и обозначающего в нем первое направление своим взглядом. Подобно этому, и «смысл ткани» воспринимается только субъектом, который может подойти к предмету с одной или с другой стороны, и ткань обладает каким-то смыслом лишь благодаря моему появлению в мире. Так же и «смысл фразы» — это то, что в ней сказывается, или ее интенция, что предполагает какую-то исходную и конечную точку, что-то имеющееся в виду и какую-то точку зрения. Так же, наконец, и «смысл зрения» — это известная направленность (préparation) на логику и мир цветов. Под всеми приложениями слова «смысл» мы обнаруживаем то же фундаментальное понятие бытия, ориентированного или поляризованного на то, что оно не есть, и мы, таким образом, все время возвращаемся к пониманию субъекта как эк-стаза и к отношению активной трансценденции между субъектом и миром. Мир неотделим от субъекта, но субъекта, который не может быть ничем иным, как проектом мира, и субъект неотделим от мира, но мира, который он сам проецирует. Субъект — это бытие-в-мире, и мир остается «субъективным» [27], потому что его текстура и его артикуляции обрисовываются движением трансценденции субъекта. Мы обнаружили, таким образом, — открыв мир как колыбель значений, смысл всех смыслов и почву всех наших мыслей — средство преодоления альтернативы реализма и идеализма, случайности и абсолютного разума, бессмысленного и смысла. Мир, каким мы попытались его показать, как изначальное единство всех наших

* Образ, форма, облик (нем.).

опытов в горизонте нашей жизни, как единый и единственный ориентир всех наших проектов, — это не видимое развертывание конституирующего Мышления, не случайное соединение частей и, разумеется, не продукт воздействия направляющего Ума на безразличную материю, это место рождения (patrie) всякой рациональности.

Анализ времени прежде всего подтвердил это новое понятие смысла и понимания. Рассматривая время как некий объект, нужно будет сказать о нем то же, что было сказано о других объектах: оно имеет смысл для нас только потому, что составляет наше бытие. Слово «время» обладает для нас значением только потому, что мы существуем в прошлом, настоящем и будущем. Время — это буквально смысл нашей жизни и, как и мир, доступно только тому, кто в нем расположен и совпадает с его направлением. Но анализ времени не был лишь поводом для повторения того, что мы сказали в отношении мира. Он проясняет предшествующий анализ, поскольку показывает субъекта и объект в качестве двух абстрактных моментов единой структуры — *наличного бытия*. Мы мыслим бытие через время, потому что именно через отношение времени-субъекта и времени-объекта можно понять отношение субъекта и мира. Применим к тем проблема, с которых мы начали, идею субъективности как временности. Мы спрашивали себя, например, как понимать связь души и тела, и попытки связать «для себя» с определенным объектом «в себе», каузальные воздействия которого оно должно было испытывать, оказывались безнадежными. Но если «для себя» — это лишь та пустота, где создается время, и если мир «в себе» — лишь горизонт моего настоящего, тогда проблема сводится к тому, чтобы узнать, каким образом бытие, которое должно прийти и пройти, обладает также настоящим. Это означает, что она упраздняется, поскольку будущее, прошлое и настоящее связаны в движении темпорализации. Для меня так же существенно обладать телом, как для будущего — быть будущим для определенного настоящего. Это выражается в том, что научная тематизация и объективное мышление не могут обнаружить ни одной телесной функции, которая была бы строго независимой от структур экзистенции [28], и, напротив, ни одного «спиритуального» акта, не основанного на телесной инфраструктуре. Более того, для меня существенно не только обладать телом, но и обладать именно этим телом. Не только понятие тела через понятие настоящего необходимо связано с понятием «для себя», но и действительное существование моего тела необходимо для существования «сознания». В конечном итоге, если я знаю, что «для себя» связано (couronne) с телом, это возможно только благодаря опыту единичного тела и единичного «для себя», переживанию моего наличного бытия в мире. Можно возразить, что я бы мог обладать иначе устроенными ногтями, ушами, легкими без изменения моей экзистенции самой по себе. Но мои ногти, уши, легкие, взятые отдельно, не обладают никакой экзистенцией.

Это наука и знание о том, что тело разлагается после смерти, приучают нас рассматривать тело как совокупность частей. Однако ясно, что анатомированное тело — это уже не тело. Если же я вновь помещаю свои уши, ногти, легкие в мое живое тело, они уже не кажутся случайными деталями. Они небезразличны для идеи, которую образуют обо мне другие, они имеют значение для моего облика или для моей манеры держать себя, и, возможно, завтрашняя наука выразит в форме объективных корреляций необходимость именно в таком устройстве моих ушей, ногтей, легких, чтобы я был ловким или неуклюжим, спокойным или нервным, понятливым или глупым, чтобы я был самим собой. Иными словами, как мы показали это в другом месте, объективное тело не может считаться истиной феноменального тела, т. е. истиной тела, каким мы его переживаем (vivons), будучи лишь его обедненным образом, и проблема взаимосвязи души и тела касается не объективности тела, существующего только в понятии, а тела феноменального. Верно только, что наша открытая и личностная экзистенция покоится на более глубоком слое экзистенции обретенной и обездвиженной. Но иначе и не могло быть, если мы суть временность, поскольку диалектика обретенного и будущего конститутивна для времени.

Таким же образом мы ответили бы на вопросы, которые можно задать себе о мире до человека. Когда мы говорили выше, что не существует мира без Экзистенции, которая несет его структуру, нам можно было возразить, что мир, однако, предшествует человеку, что земля, по всей видимости, — это единственная населенная планета и, таким образом, философские взгляды оказываются несовместимыми с самыми достоверными фактами. На самом деле только абстрактная рефлексия интеллектуализма несовместима с плохо понятыми «фактами». Что именно хотят сказать, говоря о том, что мир существовал до человеческих сознаний? Например, говорят, что земля произошла из первичной туманности, где еще не были собраны необходимые для жизни условия. Однако каждое из этих слов, как и всякое физическое уравнение, предполагает наш донаучный опыт мира, и эта отсылка к *пережитому* миру способствует установлению их действительного значения. Ничто и никогда не позволит мне понять, что будто бы возможна никем не видимая туманность. Лапласова туманность не позади нас, у нашего истока, она перед нами, в культурном мире. И с другой стороны, что хотят сказать, когда говорят, что нет мира без бытия в мире? Не то, что мир конституирован сознанием, а что, наоборот, сознание всегда обнаруживает себя уже действующим в мире. В целом же, таким образом, истинно, что существует природа — не такая, какой ее представляет наука, а такая, какой ее показывает восприятие, и что даже свет сознания — это, как говорит Хайдеггер, lumen naturale*, данный самому себе.

---

* Естественный свет (лат.).

Во всяком случае, скажут нам еще, мир будет продолжаться после меня, другие люди будут воспринимать его, когда меня в нем уже не будет. Но возможно ли вообще воспринимать других людей в мире после или даже при моей жизни, если действительно мое наличие в мире — это условие его возможности? В перспективе темпорализации замечания, которые были сделаны выше в отношении проблемы другого, проясняются. В восприятии другого, говорили мы, я преодолеваю в интенции ту бесконечную дистанцию, которая всегда будет отделять мою субъективность от другой, я преодолеваю концептуальную невозможность для меня другого «для себя», потому что я констатирую другое поведение, другое присутствие в мире. Теперь, когда мы лучше разобрались в понятии наличного бытия (presence), связали наличное бытие у себя с наличным бытием в мире и отождествили cogito с вовлеченностью в мир, мы лучше понимаем, как можно обнаружить другого у виртуального начала его видимых поступков. Несомненно, другой никогда не будет существовать для нас так же, как мы сами, это всегда наш меньший брат, в нем мы никогда не соучаствуем, как это происходит в нас самих, в напоре темпорализации. Но две временности не исключают друг друга как два сознания, поскольку каждая узнает о себе, только проецируя себя в настоящее, и в настоящем они могут переплетаться. Как мое живое настоящее открыто прошлому, которое я, однако, уже не переживаю, и будущему, которое я еще не переживаю и, может быть, не буду переживать никогда, оно может также открыться иным, не проживаемым мной временностям и обладать социальным горизонтом, так что мой мир оказывается увеличенным до размеров коллективной истории, которую моя частная экзистенция подхватывает (reprend) и осваивает. Все проблемы трансценденции находят свое разрешение в толще дообъективного настоящего, где мы обнаруживаем нашу телесность, социальность, предшествование мира, т. е. исходную точку «экспликаций», в той мере, в которой они законны, и в то же время — основание нашей свободы.

[1] Nacheinander der Jetztpunkte // Heidegger M. Sein und Zeit. Halle; Saale, 1927. S. 422.

[2] *Bergson A.* Matière et Mèmoire. P., 1896. P. 137 (Note 1), 139.

[3] Нет необходимости и недостаточно для возврата к подлинному времени разоблачать отождествление времени и пространства, как это делал Бергсон. В этом нет необходимости, поскольку время несовместимо с пространством только в том случае, если мы рассматриваем пространство, предварительно объективированное, а не ту, первичную, пространственность, которую мы попытались описать выше и которая представляет собой абстрактную форму нашего наличного бытия в мире. Этого недостаточно, поскольку, даже если мы однажды выступим против систематического истолкования времени в терминах пространства, можно оставаться весьма далеко от подлинной интуиции времени. Это и произошло с Бергсоном. Когда он говорит, что длительность образует «снежный ком», когда он скапливает в бессознательном воспоминания о себе, он смешивает время с сохранившимся настоящим, эволюцию с ее продуктом. (*Примеч. авт.*)

[4] Noch im Griff behalte // Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Halle, 1928. S. 390.

[5] *Husserl E.* Op. cit. S. 430; *Idem.* Formale und transzendentale Logik. Halle, 1929. S. 208; *Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl // Revue internationale de Philosophie. 1939. N 2. Junv. S. 266.

[6] См., напр.: *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. S. 256—257.

[7] *Claudel P.* Art poetique. P., 1907. P. 57.

[8] *Heidegger M.* Op. cit. S. 350.

[9] Ibid. S. 373.

[10] Цит. по: *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1934. S. 183—184.

[11] *Husserl E.* Vorlesungen... S. 442. «Primäres Bewusstsein... des hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...»

[12] Ibid. S. 471. «fällt ja Sein und Innerlich-Bewustsein zusammen» («ведь бытие и внутреннее сознание совпадают» — нем.).

[13] Ibid. S. 464.

[14] Мы заимствовали это выражение из: *Corbin H.* Qu'est-ce que la Métaphysique? P., 1938. P. 14 (предисловие к переводу книги М. Хайдеггера «Что такое метафизика» на французский язык) (*Примеч. авт.*).

[15] Этот пример приводится Ж.-П. Сартром: *Sartre J.-P.* L'Etre et Neant. P., 1943. P. 216. (*Примеч. авт.*)

[16] Выражение, которое Кант применил к «Gemüt» (душе). Хайдеггер перенес его на время: «Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst» («По своей сути время есть чистая аффектация самого себя» — нем.) (*Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 180—181).

[17] *Husserl E.* Vorlesungen... S. 436.

[18] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 181. «Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit, dergestalt, das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann» («Как чистая самоаффектация (время) изначально образует конечную самость, так что само может быть чем-то вроде самосознания» — нем.). (*Примеч. авт.*)

[19] Хайдеггер где-то говорит о «Gelichtetheit» («светимости» — нем.), присущей «Dasein». (*Примеч. авт.*)

[20] То, что Гуссерль в неопубликованном называет «Einströmen». (*Примеч. авт.*)

[21] *Sartre J.-P.* Op. cit. P. 195. Автор упоминает об этом монстре, только чтобы отбросить его идею. (*Примеч. авт.*)

[22] La Structure du Comportement: Introduction. P., 1942.

[23] Это выражение еще нередко использовалось Гуссерлем, напр.: *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Halle, 1913. (*Примеч. авт.*)

[24] *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. S. 257. «Эстетический», разумеется, в широком смысле «трансцендентальной эстетики». (*Примеч. авт.*)

[25] La Structure du Comportement. P., 1942. P. 302.

[26] *Husserl E.* Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arhe bewegt sich nicht (inedit).

[27] *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 366. «Wenn das „Subjekt" ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann musz gesagt werden: Welt ist „subjektiv". Diese „subjektive" Welt aber ist dann als Zeittranszendente „objektiver" als jedes mögliche „Objekt"». («Если онтологический „субъект" понимается как существующий Dasein, чье бытие имеет своим основанием временность, можно говорить, что мир — это „субъективное". Но тогда этот „субъективный" мир, в качестве временнотрансцендентного, „объективнее" любого возможного объекта» — нем.).

[28] Что мы долго доказывали в «La Structure du comportement». (*Примеч. авт.*)