



Anna Ilyina

The Concept of the *Other* from a Perspective of Transcendentalism

“

In this article the parameters of transcendental philosophy of consciousness and of philosophy of the Other which is based on the principles of "différance" conception are examined. The community of their fundamental positions and the correlation between their main concepts are shown. The implication of philosophy of the Other by the problem sphere of "cogital" philosophy is considered as a possibility of such conception of relationship that could be an alternative to practical and pragmatistical ones.

Key words: possibility, time, the Other, iteration, limit (border), différance, conscience, tautology, transcendentalism.

”

УДК 111.8

## Концепт Другого в ракурсе трансцендентализма

Анна Ильина

В статье рассматриваются параметры пересечения трансцендентальной философии сознания и основывающейся на принципах концепции *differance* философии Другого. Демонстрируется общность их парадигмальных позиций, коррелятивность их базовых концептов. Имплицированность философии Другого проблематической сферой когитальной философии рассматривается как возможность альтернативной практико-прагматическим моделям концепции отношения.

Ключевые слова: возможность, время, Другой, итерация, предел (граница), различание, сознание, тавтология, трансцендентализм.

**Т**рансцендентализм как фундированная принципом отношения парадигма мышления имплицирует проблему Другого. Ее концептуализация и тематизация задает пределы трансцендентального мышления как мышления "вне Другого" "о Другом": о Другом как пределе. От схоластов, через Декарта до Деррида, трансцендентальность как мышление о пределе, о собственном пределе и о предельности мышления, демонстрирует теологические послышки проблемы имманентности абсолютно Другого. Другое как объект (или субъект) мышления всегда опосредуется самим принципом Другости в его различных формах (от дерридианского различания до кантовского синтетического априори). В рамках данной статьи, в ее тематических границах, я бы хотела проанализировать природу и функции проблемы Дру-

того, как она обнаруживает себя в системе трансцендентального мышления. При этом предпосылкой анализа является проблематизация Другого в русле теоретической традиции философии сознания, вне практических и прагматических экстраполяций трансцендентальной позиции. Не "я" и "другой", но трансцендентальное сознание как исходно "Другое": такой ракурс постановки вопроса позволит установить связь концептов Сознания и Другого *через* трансцендентальную функцию принципа *différance* как чистоты преданного отношения. Целью анализа является выявление тех возможностей философии Другого (отчасти уже реализуемых), которые обусловлены проблематическим и, соответственно, концептуальным потенциалом когитальных философий. Что касается концепта Другого, то родительный падеж, использованный в названии, позволяет обойти ситуацию непредставленности в "классическом" трансцендентализме понятия "Другой" в его субъектном модуле. Зато создаются условия для возможности распространения универсального "Другое" на все типы и способы реализации различия, отношения, нетождества – то есть на все сущностно определяющие специфику трансцендентальности предикаты. А.Шуман даже по преимуществу определяет трансцендентальность через нетавтологичность мышления [20, с. 396]. При этом, как я постараюсь показать, именно *тавтология* как чистота отношения – различание – лежит в основе трансцендентальной функции сознания, оставляя нетавтологическую содержательность "за кадром", или "в скобках", предписанных возможностной пресуппозицией философии *als ob*.

Принятый и обозначенный в заглавии принцип анализа ("в ракурсе" здесь выступает спецификацией принципа "через", общего для всех модусов трансцендентального мышления) определяет как методологическую, так и онтологическую позиции "мышления о Другом". Гносеологическое "через трансцендентализм" подчиняется онтологическому "через" трансцендентализма. Как будет показано ниже, именно онтологиза-

ция мышления как следствие тавтологии самосознания определяет пространство пересечения философии Другого и классического трансцендентализма. Последовательность аналитических фаз предлагаемой статьи такова. Вначале мы, рассматривая общие позиции трансцендентального мышления, проследим, как обнаруживает себя феномен Другого в традиции трансцендентальной философии. Затем определим аспекты пересечения проблем (концептов) трансцендентального сознания и Другого. И, наконец, исходя из очерченного (трансцендентального!) пространства пересечения, перейдем к анализу некоторых структур (или фигураций) трансцендентального мышления в их "современной" артикуляции.

*Трансцендентальное* определяется в схоластике как "относящееся к трансцендентному", что подчеркивает производность от Другого, определяемость отношением к Другому, а также полагает само отношение как о-пределение. Функциональная (в смысле – отображающая-рефлексивная, со-относящая в различании) природа трансцендентального сознания конституируется как внутреннее отношение между интенцией к Другому и саморефлексивностью. Интенциональный *подступ* к Другому оборачивается максимальным *отступлением* от границы Другого на пространство самосознания в направлении его собственных границ. Последние, по определению, должны быть также границей с Другим – неважно, имманентным или трансцендентным. Но поскольку интенциональность является сущностной характеристикой сознания как "сознания о...", постольку оно *само* является границей "Я" и "Другого". Трансцендентальность сознания и заключается в его граничной природе, его позиции между, его изначальной другости. Итерация уровней самосознания представляет собой дление *без-исходной* границы в попытке обнаружить окончательную "границу границы", что оборачивается очередной фазой самотематизации - саморефлексии.

Каждый уровень саморефлексии увеличивает отдаление, разрыв с предметностью, наращивая уровни спекулятивного абстрагирования. Отношение к чему-то или с чем-то трансформируется в *принцип* отношения, а этот принцип, в свою очередь, в принципиальность. Принципиальность трансцендентальной философии превращает, соответственно, возможность в возможность, различие в различание, данность – в импликацию (гипотетичность), усугубляемую сослагательностью "как если бы". Онтология трансцендентального когито – это онтология *post rem*: по поводу Другого и после Другого. Это послепредметная онтология чистого отношения как чистого различия, в условии отсутствия различаемого.

Трансцендентальность – это обоюдная имманентность трансцендентностей для различий. Но должно быть какое-то *условие*, которое дает возможность без присвоения принять трансцендентность Другого. И это условие – трансцендентальная граница. Свойство "обоюдности" – нонсенс и для имманентности (как собственности, самости), и для трансцендентности (которая по определению такова, что не вступает в реляцию). Но в отношении структуры сознания Гуссерль говорит о трансцендентности внутри имманентности [1], [3]. Разворачивая эту контаминацию с унарного элемента на отношение, и следственно, рассматривая оператор "внутри" как "между", мы формируем трансцендентальную границу имманентного и трансцендентного. Это обуславливает возможность отождествления сознания и Другого, на котором остановимся ниже. Другой является продуктом отношения и самой функцией отношения-различания. Сознание разворачивается в чистую структуру различия. Да и в самой гуссерлевской формуле уже содержится идея такого отождествления, правда, без *опосредующей* Другости: Другое изнутри Я, в глубине Я; и как раз к глубине в поисках возможной границы адресуется самосознание в наращивании своих порядков (сознание сознания, мысль о мысли...). Обратимся к хайдеггеровскому определению имма-

нентности, возникающему в ходе анализа концепции Гуссерля: "одно в другом" [19]. Имманентизация Гуссерлем трансцендентного дополняется хайдеггеровским включением Другости в план имманенции. Такое взаимное вторжение артикулирует трансцендентальность, пограничную сферу, обуславливающую и объясняющую возможность данной контаминации.

Трансцендентальное мышление, несмотря на сослагательную возможность (или благодаря ей), проявляет предельную устойчивость, которая обнаруживается не только в сфере самой мысли, но и в ее исторической перспективе и ретроспективе. Парадигма трансцендентализма оказывается пригодной для концептуализации радикально различных интеллектуальных феноменов. Трансцендентальная граница обуславливает пространство мысли по обе "различаемые" стороны. Критика, но не скепсис; априори, но не догма. В своем ядре трансцендентальность удерживается на беспроектной позиции *проблематического принципа*. Продуцируя безусловное условие, она не претендует на основной статус для этого условия, но скорее упраздняет основность как таковую. Безусловной, в смысле априорной (и только в этом смысле), становится сама возможность. В философии *differance* эта возможность обретает предельность, поскольку включает в себя невозможность как один из своих возможных(!) модусов [6]. Принцип и проблема демонстрируют свою взаимообратимость. Как сфера принципа, трансцендентализм принимает в себя Другое, проблемное для познания или понимания, концептуализирует его или трансцендирует в схему, работая с ним уже как с чистой возможностью, которая теперь есть только условие по отношению к исходному – "данному" и "реальному" – Другому. (Тут намечен временной сдвиг: возможность – после опыта; различие – до различаемого). В предельном случае когитального бессилия, т.е. картезианского или деконструктивного сомнения, остается только сам принцип чистого мышления-различания. А возможность этого принципа обусловлена как раз пробле-

матичностью, поскольку трансцендентальное мышление существует как перманентная проблематизация. Поэтому не только проблема переводится в принцип, но и принцип "*проблемности*" подвергает критике любой претендующий на догму принцип, наделяя его условным статусом. Даже само понятие принципа не избегает проверки метауровнем. Появление такого словосочетания как "принцип принципа" указывает на неабсолютность принципиального статуса.

Возможностность как принцип возможности, как результат итерации концепта возможности обнаруживается уже на уровне смысловой амбивалентности структуры "условие возможности", определяющей своим появлением в мышлении его трансцендентальную установку. Детерминизм этой структуры проблематичен по причине отсутствия действительной и необходимой основы. Условие может (и это входит в *его* возможность) и не реализоваться, например по причине отсутствия того, к кому или к чему это условие адресовано. Возможностность и сослагательность трансцендентальной философии дает "если" без "то", "поскольку" без "постольку". Условие как граница не может стать абсолютным пределом, но может лишь отмежевать различия друг от друга. При этом "условие возможности" понимается и как создание благоприятных условий для возможности. Сама возможность – это не только и не столько внутреннее "Я могу", но *данная* извне, Другим, возможность как "мне дозволено" или "мне дано" ("дано это понять" и т.п.) Тогда само собой для нее предполагается наличие условия: ограничивающего или обеспечивающего. Условие – это в большей степени собственность Другого, его след и знак. Возможность же условно является моей, но все же данной, значит – от Другого. В таких обстоятельствах условие и возможность отчасти синонимы; получаем структуру метавозможности. Возможность оказывается обусловленной самой же собой, только на более высоком порядковом уровне. Как граница ограничена только своими пределами, так и возможность

ограничена возможностной сферой, что означает для обоих концептов (границы и возможности) *без-исходность* самоитерирования: выйти за пределы трансцендентального предела *не дано*. При этом ограничения со стороны имманентного не менее надежны, чем со стороны трансцендентного. Повышение степени абстракции в метаструктурах отдаляет от предметной сферы *того*, возможностью *чего* это могло бы быть: не дан не то что предмет, но даже возможность предмета, только *ее* возможность. И наконец, условие может рассматриваться как *условность*, схематичность структуры "в принципе". Ключ к такому пониманию дает модальность "как если бы". Возможность условна, поскольку удерживается в рамках возможности. И наконец, поскольку возможность — это по определению не то, что предметно дано (иначе она теряет свой статус), постольку возможное — это всегда Другое: не то, что есть. И возможность тогда — это не что иное, как отсрочка, продлеваемое ожидание этого Другого.

Тавтологичность чистого сознания, чистого мышления упраздняет гносеологический оптимизм, создавая предпосылки безобъектной, беспредметной онтологии. Познавательная несостоятельность порождает, с одной стороны, ситуацию доминирования практической сферы философствования, но с другой (в качестве альтернативы) инспирирует формирование онтологии мысли как чистого различия. Этот онтологический уровень представлен через реляционность системы самосознания уже в рамках классических когитальных философий. Очевидна *субъектная* конституция онтологической трансцендентальности. Выделим два уровня Другости: Другое-объект, на который направлено сознание, и Другое как имманентная характеристика самосознания (с этой последней Другостью связана тавтологичность). Эти два модуса Другости в итоге фундируют две базовые парадигмы философии Другого. В первом случае гносеологический Другой-объект заменяется Другим-субъектом, входящим как в диалогические концепции, так и



теории интерсубъективности согласно принципам бессвязочности и подстановочности. В случае артикулированной Другости самого сознания возникает Другой как концептуализация функциональных, т.е. принципиально неподдающихся субстантивации параметров трансцендентальности: различия, границы, отношения, условности. Нас в данном случае интересует возможность именно такого прочтения философии Другого, предоставленная, помимо классических когитальных философий, концепциями Деррида и (отчасти) Левинаса и в определенных аспектах развиваемая в русле современных теологических концепций. Неадекватность аргументативной позиции в отношении Бога [18] созвучна отказу от прагматической коммуникативности, редуцирующей трансцендентализм к типу аргументации, в пользу проблематической трансцендентальности вне субъектной (предметной, сюжетной) определенности. Самодостаточность отношения т.о. демонстрирует через онтологизирующую тавтологичность самосознания утрату аргументативной, шире – гносеологической адекватности. Так, очевидность картезианского когито (Декартом отрицается силлогистическая природа утверждения *cogito ergo sum*) выводит мысль в онтологическое пространство [9]. Гносеологическое бессилие достраивается Левинасом до невозможности действия вообще, что имплицитно онтологизирующую самодостаточность мысли в условиях Другого. В контексте теологической проблематики, необходимо упомянуть об еще одном уровне Другого и уровне различия: это отношение субъекта с Богом, которое во-первых, априори асимметрично, во-вторых, помещает Другого в интериорное пространство субъекта, который при этом сам находится в беспредельных пределах Божественного. Эта перестановка в объемах понятий становится характерным приемом Хайдеггера и Деррида ("сущность истины - истина сущности") как одновременно результат и подготовительная стадия к образованию тавтологий по двум взаимодополнительным принципам. *Принцип первый:* со-

хранение различия только как отношения, которое передается через введение родительного падежа ("сознание сознания", "Другой Другого"). *Второй принцип*: объединение подчиняющего и подчиненного понятия на основании их уравнивания. Так возникает, например, структура "время-сознание" наравне с исходной "сознание времени" (иначе перестановка была бы нелегитимной). Равенство отождествляется у Хайдеггера с оператором "как" [15], который из вопросительного и вторичного (после "что") превращается в изначально возможностный. Вместо унарности "что" "как" предлагает веер альтернативных возможностей на одно это "что", при этом сохраняя статус вопроса, имплицитно фундирующий возможность. Уже у Канта "как возможно" прочитывается в т.ч. и как тавтология возможности, что в свою очередь отождествляет "как" с условием (ограничением "как именно") А в феноменологической парадигме недедуцируемые "как" [14], или способы данности, ограничивают пространство мышления (если сослаться на ставшую школьной дефиницию феномена: "то, дальше чего нельзя пойти"). Подробнее к теме тавтологичности как чистого различия вернемся при анализе проблемы *итеративности*, возникающей при когитальной идентификации временного субъекта. А пока что краткий анализ приема тавтологизации позволяет выявить в нем реализацию трансцендентального принципа обеспредмечивания: замещение ("сознание сознания") и присвоение ("сознание как время") возможного предмета самим сознанием и его функциональными синонимами (граница, Другой и т.д.).

Коррелятивно двум типам Другости, выделим два модуля границы: граница между мной и Другим; Другой как граница меня. Соответственно, это трансцендентный и трансцендентальный типы Другого (а сама граница всегда сохраняет трансцендентальность). Предел возможностей для субъекта в отношении с трансцендентным Другим (в отношении "транс-", через границу) – это переход от самотождествен-

ности Его к открытости, пограничности когито. Такое слияние с границей порождает Трансцендентального субъекта как изначально Другого.

Проблематизация феномена Другого как возможностного (никогда не данного, но всегда ожидаемого) предполагает ограничение Другого реляционной сферой трансцендентального когито. Упрощая, можно сказать, что параметры так специфицированной философии Другого почерпнуты у Гуссерля до интерсубъективности, а также у Канта логико-проблематического, спекулятивно ограничивающего. Практическая направленность кантовской этики как философии, в т.ч., о Другом субъекте сохраняет трансцендентальность благодаря своему отношению к теоретической концепции, очерчивающей пределы. А теоретическая (т.е. проблематическая) платформа его философии конституируется как раз как отношение к универсально Другому. "Могу" и "должен" трех вопросов ограничивается прото-вопросом, обуславливается риторическим вопросом "как возможно". И даже второстепенная роль, отведенная Кантом почти "апофатической" сфере теоретического, соответствует трансцендентальной жертвенности, зависимости от Другого, преданности и предданности отсутствующему субъекту. Оформление философской концептуализации Другого согласно посылкам теоретического трансцендентализма обусловлено ноосуществимостью бессвязочной связи с Другим, помещающей в ситуацию "коммуникативного провала". Не предлагая взамен гарантий встречи, трансцендентальный аспект взгляда на проблему концептуализирует сам провал посредством *differance*, деконструирует неосуществимость через возможность, апофатическим родом которой является невозможность.

Концептуализация Другого не только позволяет хотя бы отчасти тематизировать функцию различания через субъективизирующий гипостазис. Срабатывает и обратное: функционализация Другого в статусе концепта. Концептуа-

лизация *трансцендентного* Другого переводит его в *трансцендентальную* сферу – сферу мышления, помещает его в сеть базовых трансцендентальных концептов и включает концепт Другого в систему взаимосвязей этих концептов: аналогических, тавтологических, порядково-итеративных отношений. Поскольку одной из существенных фигур таких отношений является уравнивание через "как" элементов сети, предварительно соотнесенных принадлежностью через родительный падеж, то структура "сознание Другого", появляющаяся при введении Другого как нового концепта в сетке, вместо интерсубъективной расшифровки может быть легитимно трансформирована в структуру "сознание (как) Другое".

Смещение трансцендентного Другого в трансцендентальную область релевантно отступу сознания от Другого в интроспективной самоитеративности. С одной стороны, квазиредукция Другого к сознанию ограничивает различие двумя терминами: объект (или субъект) и сама граница. Напротив, в ситуации субъект – субъектных отношений Я и Другой опосредуемы третьим термом – границей как Другим Другим. Но именно выделение этой связки как самодостаточной Другости, вторжение третьего упраздняет актуальность субъект-субъектного (или субъект-объектного) Другого и возвращает двоичность, сводя Другое к самой границе.

Трансцендентальная редукция к проективному (т.е. рефлексивному) "между"-пространству аналогично резюмирует неуспех как субъект-объектной, так и субъект-субъектной парадигм. Непознаваемость и, соответственно, непонятность, обусловили трансцендентальные модели и Канта, и Деррида.

Трансцендентальные импликации в философии Другого не ограничиваются проникновением концепта Другого в систему понятий трансцендентальной традиции. Не сводятся они и к общей направленности концептуально-структурного посыла. Отношения критической преемственности, в которых дерридианская философия различания (а также концептуаль-

ная система Левинаса) состоит с классическим трансцендентализмом, порождает ряд аналогических категориальных пар: ни в коем случае не альтернирующих, но взаимодополнительных. Производные понятия раскрывают потенциал исходных. Среди наиболее очевидных параллелей назову следующие пары:

последовательность – следование, след;  
апперцептуальное единство ("я мыслю", которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления" [11, с. 100]) – свидетельство;  
наблюдение – свидетельство;  
a priori – "всегда уже";  
очевидность – откровение;  
данность – Дар;  
вещь в себе – au dela ("по ту сторону");  
категория как структура возможного содержания – различание как отношение возможных различий;  
схема и фигурный синтез – горизонт;  
сознание о... – письмо;  
схватывание – рассеивание;  
синтез – различание;  
полагание – принятие;  
прояснение – стирание;  
редукция – вписывание.

Определяющей аналогией (ее даже можно рассматривать как собственно мост, границу пересечения трансцендентальной философии сознания и философии Другого) является аналогия двух импликаций: картезианской "cogito ergo sum" и рикеровской "soi meme comme une autre" [16] (*come* имеет и значение "поскольку"). Они в определенной степени отождествляют ситуации обусловленности Я-существования мышлением и Другим (если "cogito" при этом рассматривать как изначальную Другость, а мышление – как различание между...). В формуле П. Рикера важно отметить коннотации, вызванные употреблением местоимения *soi*. Дело в том, что оно вводится как

родительный падеж в возвратности ("себя"), в основном своем значении употребляясь по отношению к третьему лицу (заменяет местоимение 3-го лица). Таким образом, имеется предвосхищение Другости себя, эксплицитно данное во второй части импликации (как Другой): употребленное для обозначения *меня* местоимение *Другого* уже позиционирует меня как Другого. И, наконец, данная формула является инверсией выражения "любить ближнего как самого себя" (*aimer son prochain comme soi-meme*), артикулирующей исходность Другого, относительно которого и *из-за* которого возможно "Я".

Итак, проекция когитальной философии как тематизации возможностного Другого позволяет избежать гипостазиса концепта Другого, а также установить поле пересечения сознания и Другого, которым является трансцендентальная субъективность. Анализируя свое сознание, я обретаю априорную Другость, вне Другого субъекта: другость функции отношения, инаковость предиката относительно субъекта. Это определяет невозможность подстановочности, редукции к Одному, опасность которой таится в симметрии субъект-субъектного отношения. Единственный вариант субъект-субъектных отношений, который при этом не приводит к редукции Другого слиянием (как непосредственностью или замещением) – это отношения Бога и с Богом. Поскольку теологический модус Другости представляет собой единственную возможность субъектно определенного Другого, который при этом не может быть подставлен на иное место по причине ассиметрии отношения и вообще безместности этого Другого, постольку эта Другость совпадает с радикальной другостью самой границы как функции различания. Таким Другим предстает Бог Декарта, ограничивающий гарантией невозможности ошибки (альтернативным, виртуальным Другим является гипотетический обманщик). Строгость дизъюнкции "гипотеза – гарантия" обеспечивается *субъектным* Другим. Если же область Другого ограничена самой границей – гарантии снима-

ются (как мы наблюдаем это в философии Деррида), а гипотетичность закрепляется в удержанной проблематичности, которая теперь сама по себе составляет нестрогую дизъюнкцию [11, с. 83]. И еще одно: чтобы получить гарантию от трансцендентного Другого, нужно выполнить условие этой возможности: пожертвовать я-тождественностью, гипостазисом и выйти в безместное пространство границы, т.е. стать необратимо Другим. Это и происходит с картезианским когито. Невозможность самотождества заставляет компенсировать не-тождество – подобием, тавтологией как максимальным подобием и минимальным различием. На смену невозможному тождеству приходит идентификация. Это уже смещает субъект в предикативную позицию границы (идентификация предполагает предикацию). Идентичность дробится Другим, но при этом конституируется *через* дробление, образуя "расколотое когито". Заметим, что у Декарта идентифицирующая итерация присутствует и на онтологическом уровне внешней, а не когитальной тавтологии. Речь идет о его концепции творения как перманентного поддерживания (т.е. *восстановление* вне разрушения, что созвучно идее деконструкции). Минимальное различие – чистое различие, различание – ограничивается различием функциональным: позицией в синтагме ("мирность мира", "Царь царей" и т.п.). Принцип повторности, фундирующий тавтологичность, концептуализируется у Деррида как итеративность ("итера" – Другой). Но трансцендентализм располагает также прото-тавтологией, которая обнаруживает первое различие еще раньше, чем синтагматическое. Это итеративность во временной последовательности. Другость как чисто *временное* различие в итерациях-повторах. Это – внеоценочное, доказательственное различие, которое, т.о., может быть привязано к категории количества. По Канту "схема количества – порождение самого времени в последовательном схватывании предмета"[11, с. 127]. Временное различие является первым по двум причинам. Первую мы только что указали – его доказательствен-

ность. Вторая же причина коренится в интериорности времени как принадлежащего субъекту. Следовательно, никакого другого Другого, кроме собственной Другости, время не требует для произведения различания. Более того, определяя субъектность, определяя сознание изнутри, время выступает метонимией сознания. Утрируя Канта и Гуссерля, можно уравнивать объем этих понятий: попросту, свести функцию сознания, или трансцендентальное сознание как функцию, к чистой временности. Причем чистота временности как принципа не дает эффекту генезиса затронуть функцию сознания. Генезисом наделяется то, что *во* времени, но не само время, а значит – не само сознание, говоря четче – не самосознание. Презумпция модуса *postu* Деррида коннотирует к временной конституции рефлексии: ведущей функции трансцендентального (само)сознания. Рефлексия как отсрочка самим временем и самого времени препятствует телеологии генезиса. И показательно, что генезисность гуссерлевского синтеза компенсируется отождествлением синтетической функции сознания с рефлексивной (с этим моментом гуссерлевской теории выражает несогласие В. Молчанов [4]), объясняющим парадокс интенционального "сознания о..." Время как возможность Другого "в себе" – "*вне* мира" противостоит *внутри*мировой интересубъективности. То Другое, что внутри "Я", временные, т.е. внутренние границы субъекта конституируют его внешние границы как разорванность с миром. Внутренняя внешность времени поднимает вопрос о внешности субъекта по отношению к миру (по аналогии с проблематическим статусом гуссерлевского Я как трансценденции внутри имманенции, и так же с корреспондирующей с этой позицией интериорностью Бога во мне). Опираясь на уже предложенную дихотомию модусов Другости, можно бесспорно отнести другость времени к типу функциональной другости: другость самой границы. Таким образом объясняется статус времени как границы субъекта, и – следовательно – этим подтверждается отождествление "субъекта-как-времени", т.е. трансцен-



дентального субъекта, с самой границей. Производство времени сознанием объясняется Кантом через схватывание *однородного* созерцания, при том что данное созерцание есть созерцание *многообразного* содержания [11, с. 126]. Т.о. конституирование сознанием времени предполагает обеспредмечивание как средство нейтрализации, приведения к однородности. Созерцание как функция делает однородным содержательное многообразие, вместо которого схватывается уже его созерцание. Нейтрализация как отсрочка-овременение совпадает по времени с производством самого времени. Время конституируется *благодаря* нейтрализации и *как* нейтрализация предметности, т.е. различия, ради чистоты различания. Временное сознание т.о. есть сознание нейтрализующее. Временная итерация подводит к ближайшему итеративному явлению – тавтологии интроспективного сознания, проявляющейся в итерации порядков и смежных видах трансцендентальной тавтологии. Временной характер в этом случае задан рефлексивной функцией, редукция к которой собственно и создает тавтологические структуры.

Редукция к числу имеет в качестве коррелята редукцию к функции сознания (последняя уже возникла во временной итерации: в момент подмены содержания созерцанием). Более того, если время и сознание отождествлены, то все, что обладает временной природой, приписывается и сознанию. И все же, в тавтологиях интроспективного сознания помимо чисто количественного добавляются и другие модусы отношения - различания. Простейший случай тавтологии, наиболее близкий числовому – порядковая итерация с использованием или родительного падежа ("сознание сознания", "принцип принципа"), или предлога о... как аналогичного маркера отношения ("мысль о мысли", "знание о знании"). Французский предлог *de*, помимо отношения родительного падежа, вводит и позицию "о..." Например, название работы Деррида *"de la grammatologie"* переводят и как "нечто, относящееся

к грамматиологии", и как "о грамматиологии". В отсутствие Другого предмета или субъекта, по природе *интенциональное* трансцендентальное сознание вынуждено продуцировать Другость из себя самого, создавая внутреннюю систему отношений саморефлексивности. Интенциональность превращается в интенциональность. В принципе, общность процедур направленности на Другого и саморефлексии отмечена в схоластической интерпретации термина *intentio*: "нечто, отличное от себя". Такая внутренняя Другость возвращает к проблеме времени и идентичности. Интенция к ... нейтрализуется в своем телеологическом порыве *post* модусом рефлексивного "сознания о...".

Языковой манифестацией (как минимум, манифестацией) опосредованности отношения являются предлоги. Поэтому анализ предложных конструкций обладает существенной значимостью при выявлении параметров трансцендентального мышления. Предлог как маркер границы сочетает в себе функции связки и разрыва. Для Деррида, помимо предлога *de*, а также вводящего дательный падеж предлога *a* (аналогия возникает с Даром и Предназначением), значимыми оказываются все предлоги, связанные с трансцендированием и лишением, а эти явления, как мы уже обозначили на примере картезианского когито, связаны между собой феноменом Жертвы-Дара. Это предлоги *вне, без, сверх, кроме* и т.п. Дерридианский вариант итерации порядков – апофатический: в нем родительный падеж заменяется отношением между субстантивным дериватом в виде прилагательного и самим субстантивом при помощи предлога "без" ("добрый без доброты" и т.п.) Приведение к понятию "невозможной возможности" дает апофатическую трансформацию классической структуры тавтологии. Апофатическая тавтология в плане лишенности субъекта усугубляет и без того свойственную тавтологии беспредметность. Но, вместо редукции к интериорному, предлагает *проблематизацию* как артикуляцию границ, *расширение* возможностной зоны, что соответствует трансцендентальной установке. Для последней утра-

та субъектной позиции является сущностной характеристикой. Беспредметность синтетического априори как *возможностная* предметность дает пустоту субъектной позиции в суждении в смысле "*о чем* судится". А объективированность трансцендентального субъекта не дает ему оказаться в позиции субъекта суждения в смысле "*кто* судит". В.Смирнов говорит о пустоте субъектной позиции в кантовских суждениях [17]. В этом ключе интересно обратиться к проблеме кантовской дедукции, где открытым по сути является вопрос *из чего* дедуцируется. А пустота не только не есть "ничто", но в плане возможностной установки является наиболее продуктивной категорией. В "ничто" не превращается даже предельная пустота как не только безобъектность — но и безместность (обратимся к дерридовской трактовке платоновской Хоры [8, с. 155-162]). Пожалуй, безместной пустотой обладает время. Но именно оно обладает максимальной возможностью Другого, даже если Другой никогда не будет дан. Время дает опыт переживания Другого, имплицитно ожидание неповторимого в повторе (т.е. во времени-числе). Здесь появляются очевидные аналогии с концепцией евхаристии. Такого рода опыт — не эмпиричен, поскольку он непроверяем (как сказал бы Гуссерль) и неповторим (как сказал бы Деррида). Пустота субъекта компенсируется чисто функциональными отношениями внутри предикативной сетки. Последними предикатами являются концепты. *Последними* в том смысле, что они не подлежат субстантивации, не гипостазированы. Это не всегда отражается в языковой суппозиции, хотя незаполняемая открытость предиката "Другой", или возможностное различие связкой "иначе", преимущество использования предиката "трансцендентальный" перед соответствующим субстантивом отображают на лингвистическом плане предикативную природу трансцендентального мышления. И в отсутствие предмета (сюжета, субъекта), итерация порядков предикатов (концептов) замещает субъект-предикатное различие. Все участвующие в тавтологических отношениях

трансцендентальные понятия (сознание, время, Другой, граница, различие, истина, и т.п.) суть последние предикаты, взаимозаменяемость которых как следствие содержательного предметного опустошения дает место тавтологизации. Еще раз зафиксируем два типа около-тавтологических структур трансцендентального мышления, рассмотренных выше. Во-первых – это *перестановка* элементов нетавтологической синтагмы, образованной при помощи родительного падежа ("истина сущности – сущность истины"). Во-вторых – это *уравнивание* посредством оператора "как" (или простого дефиса) синтагм с отношением родительного падежа ("язык Другого" – "язык как Другое"; "сознание времени – сознание-время"). В итоге имплицитно образуется тавтология: если сознание есть время, то достаточно упоминание одного из двух концептов. Здесь обнаруживается такая существенная *граничная* функция тавтологической структуры как колебание между недостаточностью и избыточностью. Избыточность проблематизирует и продлевает границу, а также указывает на прецедент имманентного различия. Недостаточность в случае итерации порядков (типа "Другой Другого") – это содержательная недостаточность: недостаток во внешнем, предметном, понятном. Но в случае имплицитных тавтологий по принципу "сознание как время", образованных предельными концептами, недостаточность (неполнота, невыразимость) каждого из терминов стремится к заполнению в идентификации *через* Другое как предикат. "Как" значит "в качестве" или "в аспекте": т.е. это только *возможный* вариант расшифровки, предполагающий итерацию возможностей экспликации. Как – *одна из* возможностей. Но, при этом, сведение с Другим вплоть до тождества в таком уравнении *редуцирует* одно к Другому. Дополняющей тенденцией выступает обогащение за счет присвоенного Другого. Причем эта свойственность как принадлежность сразу заложена в предваряющей такие тавтологии позиции отношения через родительный падеж ("время Другого" – "время как Другое").

Пропущенный субъект в структурах типа "de la grammatologie", так же как открытость концепта "Другой" без уточнения, кто и какой именно этот Другой, создает коннотативный эффект: означивающее тяготение, интенция к субъекту (предмету) тем сильнее проявлена, чем менее достижимым представляется референт или хотя бы искомый денотат. Ограничение сферой чистого отношения, помимо тавтологических структур, продуцирует различные проявления *аналогии*, которая занимает одну из базовых позиций в системе трансцендентального мышления. Аналогия как *отношение отношений*, в отрыве от соотносимого, подставляет на предметные позиции уже сами реляционные структуры. В принципе тавтологичность трансцендентализма проявляется через аналогии: одно и то же формальное лекало отношения (differance, схема, эпохе) прикладывается к различным онто-гносеологическим сферам. Возникает соблазн и кантовскую дедукцию прочитывать как продуктивную схему выводов по аналогии, причем вне основной позиции, с которой эти аналогии бы проводились. Аналогической природой обладает одна из рассматриваемых тавтологий: уравнивание через "как". Очевидно, что аналогия проводится на почве близости функций сопоставляемых концептов, проявленных в каждом из них по отношению к своему Другому, который может быть общим ("язык как время" и "Другой как время"), но может и отличаться. Важно лишь, что и язык, и Другой будут в этом случае обладать одинаковыми свойствами, образуя отношения с любыми другими концептами. Каждое из расшифрованных при помощи оператора "как" звеньев будет снова давать структуру аналогии: наблюдается такая же регрессивность в уходе от первичного предмета, как и в порядковой итерации. Последняя отличается от аналогии своей асимметричностью. Сознание сознания, язык языка – это метауровни, которые в силу (по крайней мере) временного сдвига принимают на себя последствия временной асимметрии. Именно асимметрия отношения к принципу, к апри-

орной исходной посылке (даже если она незаполнена или по крайней мере проблематична, т.к. сама представляет собой отношение) не дает превратить дедукицию в традукцию, сохраняя обращенную интенциональность (интенциональность о...) в рекурсивной и рефлексивной по-следовательности. Тематизация отношения (насколько вообще граница может быть тематизирована, показывает регрессивная бесконечность порядковой итерации) точнее, *рефлексия* отношения, которая имеет место в трансцендентализме, рефлексия самой рефлексии как запаздывающего (временного) отношения, артикулирует функцию и границу саму по себе. Зеркало рефлексии не перестает быть прозрачным, но внимание смещается с отображенного и отображаемого на саму поверхность зеркала. В итоге "отношения отношений", "знание о знании" продуцируют целую онтологическую систему зеркал, со своей иерархией отношений; такой системой является концептуальная сетка, элементы которой вступают в тавтологически-аналогические комплексы отношений, демонстрируя свою взаимоподстановочность. Языковым отображающим устройством являются разного рода связки, в т.ч. и предложные. Традиционно обладающей нейтральностью чистоты считалась связка *est* (собственно она и переводится в уравнивающее "как"). Но в любом случае вторжение связки нарушает безразрывность – границей. Опосредованность Другого предложным уклоном (модусом отношения) внешне преодолевается непосредственностью аккузатива – единственной беспредложной структуры отношения, которая расшифровывается как звательная или винительная (зов = вызов Другого). "Зов бытия" и вина перед Другим непосредственны и в смысле своей беспредпосылочности. Противопоставление аккузативу предлогов *a* и *de* у Деррида можно трактовать как стирание вины жертвой *для* Другого (здесь важна так же функция его "предлогов лишения"). И невидимость Другого, неслышимость его зова суть элементы этой жертвы. Отношение лишено и адресанта, и адресата: Дерри-

да говорит о Другом как внутреннем свете во *мне* [5]. Метафора света как связки коррелятивна "зеркальной" метафоре. Свет как имманентное сознанию Другое – это результат принесенной жертвы со стороны его, ставшего Трансцендентальным субъектом, сменившим тождество на различие.

Односторонняя открытость дерридианских имплицитных предлогов, проявляющихся в ходе деконструкции (*avenir* как *a venir*, *adieu* как *a Dieu*), а также односторонняя ограниченность конструкций принадлежности типа "*de la gramma-tologie*", соответствует их возможностной природе постольку, поскольку возможность есть односторонне детерминированная случайность. И эта детерминированная и детерминирующая сторона – это сторона "Другого" как "всегда уже". Такой же сплав ограничивающего и ограниченного мы находим в трансцендентальном *a priori*, которое ограничивает *всегда Другое*, т.е. многообразие, но при этом само ограничено во-первых, Другим как возможным опытом (уже данным и в то же время лишь ожидаемым), а во-вторых, вне-, или сверх- опытной трансценденцией. Т.о. кажимость различия между ограничивающим сознанием трансцендентального априоризма и ограниченным сознанием в философии Другого снимается при обнаружении амбивалентных модусов обоих отношений-ограничений.

Открытость различия, предусмотренная концептом *Autre* и связкой-концептом *autrement*, маркирует область трансцендентального. Напротив, жесткая субстантивация друго-сти в левинасовском *autrui* обозначает трансцендентность, идиоматическую замкнутость абсолютно Другого. Также и эллиптический оператор *au de la* указывает на прерывание интенции в структуре отношения "о чем-то" (подменяя продолжаемое "*de la...*"). Такая покинутость, остановка также демонстрирует трансцендентную замкнутость Другого и *от Другого*.

Презумпция отношения в философии Другого отнюдь не снимает когитальную проблему одиночества, на которое обрекает себя Трансцендентальный субъект. Трансцендентальное

"между" пространство способно не то чтобы лишить самости, но *рассеять* самость длящейся границей. Но это не означает, что оно способно дать, или хотя бы гарантировать Другого. Невозможность диалога обращает его в монолог с Другим (в качестве примера обратимся к феномену Исповеди; показательны в этом плане и "Монологи" св. Августина).

Проблематичность субъект-субъектного отношения задана единственностью Другого, причем не так "одного из нас", как Абсолютно Другого, синонимом которого становится "ни-один" (с упоминания этого т.с. "концепта" начинается раздел "Эссе об имени" Деррида: "Кроме имени" [8, с. 71]). Ни я, ни Он: только трансцендентальная граница *между*, наполненная звенящей тишиной в *ожидании* Другого, сменяющем Зов. "Транс-" как опосредствующее "через" не дает касания. Оно проходит сквозь..., не задевая. Подобным образом Мамардашвили характеризует перпендикулярное измерение когито [13], разрывающее связь с "планом имманенции". Непротяженность мышления рождает безместность, одиночество интериорности временного "нигде".

Отказ от непосредственности аккузатива избавляет от чувства вины от вторжения на место Другого, вины от чрезмерной близости, нарушающей Другость Другого. Избавляет от необходимости отвечать на вызов, на запрос Другого. Взамен же дается только сослагательная возможность. "Собирающий зов Другого" превращается в рассеивающее дление границы Другого и границы *как* Другого., превращается в тишину апофатической неизъяснимости Другого ("о чем нельзя говорить..."). Молчание Другого – это и мое молчание, которое всегда – о Другом. Но эта тишина проявляется *посредством* языка, "транс-", через язык: не говорящий язык, но пишущий. Язык – то общее для нас (для меня и Другого), что выступает связкой, границей нашей взаимной инаковости. Письмо позволяет длить во времени и откладывать в пространстве, ДАВАТЬ место и время для возможного Другого. Неприсваива-



емость языка прочитывается у Деррида в понятии "la langue donnee". Будучи данным, подаренным, он именно из-за этого является языком Другого. Если он *всегда уже* дан, то мы лишены выбора, принимая язык Другого, Другого *как* язык и *через* язык. Дар выступает условием, давая возможность. На первый взгляд кажется оксюмороном та синонимия, которой объединяет Деррида слова "Другой" и "Единственный" (*seul*) (уравнивание этих концептов обнаруживается сходством контекстов употребления). Единственный как неимеющий альтернативы исключения Другого. Но в том и суть проблемы, что единственным является как раз Другой или Другое: в отсутствии меня и Его. Исходность различания, отношения, деконструирует альтернативу "Я"-*"Не-Я"* в "Иное"-*"Не-Иное"* [12], где, во-первых, первичным элементом является "Иное", и, во-вторых, именно "Иное" позволяет определить свою противоположность при помощи отрицания, т.е. использует тот способ образования оппозиций, когда отсутствует определенность новым значением. Этот вид "Не"-определения коннотирует равно к апофатической и тавтологической структурам. "Не-Иное" не значит "Я", как и идентификация *через* Другое не ведет к тождеству.

Изначальность *différance* как прото-различия извбавляет от без-различия (*indifference*) через жертву очищения, т.е. стирания и прояснения (в картезианском и гуссерлевском смысле). Тут идея различания сходится с левинасовским не-без-различием. Между концептами "единственный" и "другой" связкой выступает Другой, как сказал бы Деррида, *дополнительный* смысл слова *seul*: одинокий. Мотив одиночества *без* Другого прочитывается во всех трансцендентальных модусах *чистоты*: чистое сознание, чистое мышление, чистое различие. У Деррида, в его критическом *следовании* традиции *через* "апофатическую" критику философии Левинаса, встречаем следующую формулу: "чистая мысль о чистом различении" [7, с. 193]. Другой вариант возможного перевода: "чистое мышление чистого различия". Согласно трансцендентально-

му приему итерации с подстановкой она прочитывается и как "мышление **как** различие", и как "чистое различие чистого различия". Этот последний вариант с очевидностью указывает на трансцендентальную природу *differance*, дефиницией которого *могла бы* послужить данная структура. Одиночество *без, вне* Другого – это и одиночество трансцендентального Другого, обреченного на парадоксальное: "ни то ни это – и то и это", которое сочетает аналогию и неснимаемую дизъюнкцию (т.е. двойное отношение и проблематичность). Единственный язык (язык как Другое) – это язык Другого. Мое слово – слово *для* Другого, мое слово – это слово *Другого*. И максимум, на что я могу надеяться, причем не рассчитывать, но именно надеяться – это, в ответ на мое вопрошание "как", вместо ограничивающей директивы "*как именно*" услышать апофатически-проблемное "*иначе*" (*autrement*). Или же *прочитать* непроеизносимое и эллиптическое: "возможно...".

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина И. Левинас и Гуссерль // История философии. – Вып.10. – М.: ИФ РАН. – 2003. – С.101-115.
2. Гарнцев М. Проблема самосознания в западноевропейской философии. – М.: МГУ, 1997. – 215с.
3. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания. // Логос. – 2003. – № 2. – С.122-134.
4. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: РИГ "Логос", "Гнозис", 1994. – С. VII-XIV.
5. Деррида Ж. Дар смерти. Ч 1// Вестник харьков. ун-та им. В.Н. Каразина. – Сер.: Теория культуры и философия науки. – К., 2002.
6. Деріда Ж. Дарувати час. – Львів.: Літопис, 2008. – 208 с.
7. Деррида Ж. Насилле и метафизика (эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Ж. Деррида. Письмо и различие. – Спб.: Академический проект, 2000. – С. 99-196.
8. Деррида Ж. Эссе об имени. – Москва: Алетейя; Спб, 1998. – 192с.
9. Дмитриев Т. Декарт и лингвистическая философия // Логос,

- 1996 – № 8 (<http://anthropology.rinet.ru/old/soder8.htm>)
10. Дорофеев Д. Феноменология и мистика личности / Д. Дорофеев / <http://anthropology.rchgi.spb.ru/forum/dorofeev8.htm>.
  11. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591с.
  12. Малахов В. Інший і Неінше у спілкуванні // Діалог sub specie ethicae. – Київ: ПАРАПАН, 2011. – С. 208-232.
  13. Мамардашвілі М. Картезіанські роздуми. – К.: Стилос, 2000. – 311 с.
  14. Мамардашвили М. Стрела познания. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 302 с.
  15. Никифоров О. Хайдеггер на "повороте": "Основные понятия метафизики" (1029/30) // Логос. Философско-литературный журнал. – 1996. – № 8. – С. 76-91.
  16. Рікер П. Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
  17. Смирнов В. Иммануил Кант и современная логика / <http://logic.ru/ru/node/652.htm>.
  18. Тиллих П. Систематическая теология. Разум и откровение. Бытие и Бог. / [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Tilich\\_1/18.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Tilich_1/18.php).
  19. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm>.
  20. Шуман А. Трансцендентальная философия. – Минск: ЭКОНОМПРЕСС, 2002. – 416 с.