

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

Гуссерль и Бергсон: введение времени

Понятия, обозначающие время, заимствованы из языка пространства. Мы вызываем ко времени, а на наш призыв отвечает пространство.

Анри Бергсон

О времени написано и сказано, вероятно, намного больше, чем о любом другом из тех предметов мышления, само существование которых не является само собой разумеющимся. Слова Августина о знании и незнании времени стали настолько популярными, что скоро уже будет дурным тоном их цитировать. К тому же эту риторическую фигуру можно отнести к любому другому общему понятию: бытию, сознанию, пространству и т.д. И все же попытаемся еще раз выделить в этих словах смысловой фрагмент, указывающий не только на ложный путь в поисках этой неуловимой субстанции, но и на необходимость сочетания семантического и концептуального анализа.

Когда меня просят объяснить, что такое время, я не знаю, пишет философ. Августин лишь фиксирует ситуацию незнания, а точнее — удивления-растерянности, но не указывает на ее истоки. В этом отношении можно выделить по крайней мере два момента. Во-первых, обыденный опыт и различного рода языковые игры подталкивают к субстантивации времени: время как эпоха, время как единство настоящего, прошлого и будущего, время как подходящий момент, время как период, время как возраст и т.п. Эти и подобные отождествления, вошедшие в плоть и кровь языка и опыта, как будто стремятся доказать самостоятельность, субстанциальность времени, изначальность темпоральной субстанции по отношению ко всем ее модификациям. При этом указать на саму субстанцию оказывается затруднительным, если не невозможным. Таким образом, причина смущения в том, что многообразие остается без единства. Во-вто-

рых, философские учения о времени и естественнонаучные теории, в которых понятие времени выступает в качестве предпосылки (многие из этих учений и теорий избегают явной субстантивации), также демонстрируют скорее многообразие понятий, чем понятийное единство. Время как подвижный образ вечности, как число движения, как растяжение души, время как последовательность идей, как априорная форма чувственности и продуктивная сила воображения, как жизнь и сознание, как бытие и забота, время как равномерно протекающая длительность и как переменная, время как творчество и т.д. — неужели речь идет об одном и том же?

Из этой ситуации незнания-смущения-растерянности все же можно и нужно извлечь определенную пользу, а именно: задать вопрос относительно самого многообразия значений слова и термина «время». Если слово и термин функционируют в разных контекстах, то возникает вопрос: каким образом они вводятся в то или иное рассуждение? Иными словами, каким образом начинается то или иное рассуждение или тот или иной разговор о времени? Каким образом вводится время в философский дискурс, и на каком языке можно говорить о времени? Эти вопросы непосредственно связаны с вопросами о том, какое место занимает время в структуре нашего опыта и существует ли особый опыт времени?

Чтобы ответить на эти вопросы, мне представляется необходимым присмотреться к тем процедурам и дескрипциям, с помощью которых Гуссерль и Бергсон вводят понятие времени в свои философские учения, а также к тем видам опыта, на которых они при этом основываются. Обращение к Гуссерлю и Бергсону — не только дань уважения великим философам в год их 150-летних юбилеев; это обращение мотивировано тем, что во многом именно благодаря этим двум мыслителям проблема времени становится одной из основных философских проблем XX века.

Является ли подлинная длительность, противопоставляемая однородному, пространственному времени, и, соответственно, внутреннее время, противопоставляемое объективному времени, глубинным сломом сознания и личности, как это полагали Бергсон и Гуссерль? Или же речь идет об иллюзии, возможно неустранимой, говоря на языке Канта, трансцендентальной иллюзии, возникающей при попытке избежать натурализма и механицизма и на почве весьма узкого понимания пространства?

Поиски неперцептивной и непространственной основы нашего опыта приводят обоих мыслителей к темпоральности и длительности. Насколько им удается отстраниться при этом от всепроникающего и многообразно модифицирующегося пространства опыта и жизненного мира? Основная тема моего доклада и одновременно основа сравнения гуссерлевского и бергсоновского понятий времени в аспекте его введения — это параллели и противопоставления понятий пространства и времени.

И. Эдмунд Гуссерль¹

1. *Ощущения и первоочевидности*

Понятие субъективного сознания времени вводится Гуссерлем в первом издании второго тома «Логических исследований» (ЛИ)² при попытке освободить переживание от предметной зависимости³. Определяя первое понятие сознания как «„связку“ или переплетение психических переживаний» (ЛИ, 322 [356; 4]), Гуссерль различает переживание в обычном и феноменологическом смысле. Это различие потребовало следующего, парадигматического для его дальнейших рассуждений различия между восприятием и ощущением, которое Гуссерль демонстрирует на примере цвета: если воспринимаемый предмет не существует, а является обманом или галлюцинацией, то его воспринимаемая окраска, как его свойство, тоже не существует; но все же существует ощущение цвета: «Это различие нормального и аномального, верного и обманчивого восприятия не касается внутреннего, чисто дескриптивного или феноменологического характера восприятия» (ЛИ, 325, [358; 6]). Такой подход затем распространяется на время: Гуссерль различает ощущаемое и воспринимаемое время. В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» 1905 г. (ФВ)⁴ второе различие следует непосредственно за первым как аналогия, в ЛИ, однако, «временные ощущения» вводятся в контексте проблемы очевидности и возможного расширения ее сферы.

Апелляция к ощущениям, свободным от предметности, дополняется апелляцией к особым состояниям, которые Гуссерль называет суждениями внутреннего восприятия и которые он сближает с такой первоочевидностью, как «Я есмь».

Второе понятие сознания как «внутреннее обнаружение собственных психических переживаний» требует, согласно Гуссерлю, различия внутреннего и адекватного восприятия (последнее может быть только

¹ Подробнее вопрос о введении понятия и термина «время» в феноменологии Гуссерля будет рассмотрен в моей статье «Происхождение имманентного времени: ощущение и пространство» (Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. РГГУ, 2010).

² Здесь и далее ссылки даны по изд. *Гуссерль Э. Логические исследования*. Т. 2. Ч. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. В квадратных скобках указаны страницы немецких изданий: Собр. соч. *Husserliana XIX (I)* и отдельно изданного Э. Штрекер первого издания V Логического исследования (*Husserl E. V (Fünfte) Logische Untersuchung*. Hamburg: Meiner, 1988). В некоторых местах перевод уточнен.

³ Мы отвлекаемся здесь от ранних текстов Гуссерля о времени (1893–1901 гг., *Husserliana X*, Haag, 1966. S. 135–186), в которых еще не вводится «имманентное время» и лишь намечаются линии дальнейших исследований.

⁴ Далее ссылки даны по изданию: *Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени*. М.: Гнозис, 1994, в квадратных скобках указаны страницы немецкого издания: *Husserliana X*, Haag, 1966. В некоторых местах перевод уточнен.

внутренним, но не каждое внутреннее — адекватным). Гуссерль пытается вывести первое понятие сознания из второго, полагая, что сфера таких первоочевидностей, как «Я есмь», «эта радость, которая меня наполняет», «эти образы фантазии, витающие передо мной в данную минуту, и т. п.», может быть расширена посредством памяти и эмпирического допущения того, что сосуществует с адекватно воспринятым и образует с ним непрерывное единство.

В отличие от Brentano, у Гуссерля содержанием суждений внутреннего восприятия становятся не столько акты, сколько данное в этих актах. Иными словами, Гуссерль смещает область очевидности с актов на содержания переживаний, причем остается неясным, идет ли речь о смысловом содержании радости или фантазии или же о чистых ощущениях, которые представляют эти состояния. Ощущения, как показывают дальнейшие размышления Гуссерля, теряют у него сенсуалистический характер, выполняя функцию репрезентанта предметных содержаний.

Безразличие к существованию предметов отодвигает на задний план акты (ведь акт всегда коррелятивен предмету, направлен на него, содержит его в себе и т. д., какие бы пространственные характеристики мы ни выбрали), и в качестве содержаний сознания остаются одни ощущения или представленные с их помощью состояния. Разумеется, Гуссерль постоянно возвращается к тому, что акты объективируют ощущения, но предметом дескрипции, или, точнее, квазидескрипции, остаются только ощущения.

Если общераспространенное понятие переживания подразумевает, по Гуссерлю, восприятия, суждения и прочие акты, отнесенные к объектам, то феноменологическое понятие переживания имеет дело с переживанием «во внутреннем смысле» (*in dem innerlichen Sinne*): определенные содержания суть составные части в единстве сознания, в «переживающем» психическом субъекте⁵. Эти части сосуществуют друг с другом, следуют друг за другом, переходят друг в друга; соответственно, они требуют единства и устойчивости. Основой их единства, по существу единства ощущений, устойчивым элементом и посредником между частями имманентного выступает сознание времени: «Эту роль, — пишет Гуссерль, — играет, прежде всего, субъективное сознание времени, понятое как вариативность оттенков (*Abschattung*) „временных ощущений“. Это сознание, как это ни парадоксально звучит, представляет собой всеохватывающую форму сознания мгновения (*Bewusstseinsaugenblick*), т. е. форму переживаний, сосуществующих в некоторой объективной точке времени» (ЛИ, 334, [369; 15]). Здесь впервые, и достаточно неожиданно, Гуссерль вводит в работу, предназначенную для публикации, понятие и термин «сознание времени»

⁵ Во втором издании: «...в феноменологически едином потоке сознания эмпирического Я».

(Zeitbewusstsein)⁶, причем с помощью термина *Ab-schattung*, который мы переводим как «вариативность оттенков». Это слово имеет ряд пространственных значений, в том числе и «отбрасывание тени»; тем не менее, оно выбирается Гуссерлем для характеристики непространственных переживаний. В Идеях I Гуссерль подчеркивает: «Вариативность оттенков (*Ab-schattung*), *несмотря на одно и то же название* (выделено мной. — В. М.)⁷, принципиально не принадлежит тому же самому роду, что данное в оттенках (*Ab-geschattetes*). Вариативность оттенков — это переживание, переживание, однако, возможно только как переживание, а не как [нечто] пространственное. Данное в оттенках, однако, принципиально возможно только как пространственное (оно по сути пространственное), но не возможно как переживание»⁸. Гуссерль подчеркивает, как мы видим, непространственный характер переживаний, но при этом язык, на котором проводится различие между пространственным и непространственным, остается языком пространства.

2. Пространство и имманентное время

В ФВ Гуссерль не рассматривает проблему очевидности и вводит внутреннее время как ощущаемое по аналогии с ощущаемым цветом. При этом ведущая роль аналогии между пространством и временем для введения времени становится эксплицитной и тем самым выявляет свою необходимость.

Гуссерль начинает лекции (§1) с различения объективного времени, измеряемого хронометрами, и имманентного времени протекания сознания. Речь идет, подчеркивает Гуссерль, не о времени мира, не о существовании длительности вещи, но о «являющемся времени, о длительности как таковой». По Гуссерлю, это «абсолютные данности»,

⁶ Неоднозначность этого термина обнаруживается в ФВ, где при введении предпосылки временности сознания термин употребляется Гуссерлем как при постановке проблемы сознания, или осознания, времени, так и при попытке описать темпоральность самого сознания. Эта неоднозначность нашла свое отражение в двух английских переводах названия Лекций: 1. Лекции по феноменологии внутреннего времени-сознания (англ. пер., J. S. Churchill, 1964); 2. Лекции по феноменологии сознания внутреннего времени (англ. пер., J. V. Brough, 1991). Небесполезно подчеркнуть, что у Гуссерля нет термина «внутреннее время», но есть термин «внутреннее сознание», который он позаимствовал, видимо, у Brentano. В первом издании ЛИ речь идет только о сознании времени, которое обеспечивает единство многообразия переживаний. Однако придание времени функции единства переживаний — это уже шаг к тому, чтобы принять предпосылку временности сознания. В данной статье мы не рассматриваем изменения, внесенные Гуссерлем во второе издание ЛИ.

⁷ В русском переводе это важное место передано неверно. См. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 91.

⁸ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I. Husserliana III. Dordrecht: Kluwer, 1995. S. 86.

абсолютность которых он иллюстрирует на примере последовательности: «То, что сознание процесса звучания, мелодии, которую я как раз слышу, обнаруживает последовательность, — в отношении этого мы обладаем очевидностью, которая делает бессмысленным каждое сомнение или отрицание» (ФВ, 6–7 [5]). Это первое и единственное в *Лекциях* обращение к опыту очевидной темпоральной данности, которое предшествует аналогиям с пространством (мы вернемся к нему позже). Далее, в дескриптивно-методологическом аспекте, время явно следует за пространством.

В качестве первого шага исключения объективного времени, Гуссерль проводит аналогию внутреннего времени с полем зрения. Он подчеркивает при этом, что пространство и время обнаруживают «часто отмечаемые и важные аналогии» (ФВ, 7 [5]). Описание поля зрения служит в дальнейшем образцом для понимания «первичного временного поля», которое, впрочем, остается вне дескрипции. Гуссерль предлагает отстраниться от всех «трансцендирующих толкований» и выделить ощущения как содержания (*Empfindungsinhalte*). Это суть первичные содержания, которые дают континуум поля зрения как «квазипространственные», но не объективно пространственные отношения: «одно рядом с другим, одно над другим, одно внутри другого, замкнутые линии, которые полностью отграничивают часть поля и т.д.». Очевидно, однако, что попытка выделить указанные отношения вне связи с предметностью аналогична попытке рассматривать ощущения цвета как самостоятельную квазипространственную сферу. Вряд ли это возможно в поле зрения. Скорее такие квазипространственные отношения, как «рядом», «друг за другом», «одно над другим» и т.д. суть не что иное, как отношения телесно-двигательных ориентаций в значимом, а не просто в визуальном пространстве.

После описания квазипространственного континуума Гуссерль возвращается к времени и утверждает, что «аналогичное относится и к времени». Это должно означать, что в опыте времени можно и нужно выделять в качестве моментов темпоральные акты, или темпоральные схватывания (*Zeitauffassungen*), и темпоральные содержания этих схватываний, т.е. ощущения времени (см. ФВ, 7–8 [6]). Таким образом, темпоральное различие между схватывающим актом, или трансцендирующим толкованием, и первичными содержаниями-ощущениями Гуссерль вводит посредством аналогии с различием между «созерцанием пространства» и визуальными содержаниями-ощущениями. Можно было бы сказать, что пространственное различие переносится затем на время. Разумеется, при этом предполагалось бы уже существование времени. Однако здесь можно поставить иной, «генетический», вопрос: не возникает ли вообще понятие времени и, соответственно, опыт времени из понятия и, соответственно, опыта пространства?

Как бы там ни было, феноменология времени начинается с постановки задач феноменологии пространства. После введенного по ана-

логии временного различия Гуссерль опять обращается к этим задачам: «К развитой феноменологии пространственного принадлежало бы также исследование данных определенного местоположения (нативизм допускает такое исследование на основе психологической установки), которые составляют имманентный порядок „поля визуальных ощущений“ и само это поле. Эти данные относятся к являющимся объективным местоположениям (Ort) так же, как данные качества — к являющимся объективным качествам. Если там говорят о знаке, указывающем на место, то здесь нужно было бы говорить о знаке, указывающем на качество» (ФВ, 8 [6]).

Именно в этом же контексте Гуссерль проводит уже знакомое нам по ЛИ различие между ощущаемым и воспринимаемым цветом. Это различие проводится как пример из феноменологии пространства⁹, а затем, по аналогии с ощущаемым (и опять красным) цветом, вводится внутреннее время как ощущаемое время: «Если мы называем ощущаемым феноменологическое данное, которое посредством схватывания делает осознанным объективное в живой данности, которое тогда называется объективно воспринятым, то мы так же должны тогда, в том же самом смысле, различать ощущаемое временное и воспринимаемое временное. Последнее означает объективное время. Первое, однако, не есть само объективное время (или место в объективном времени), но феноменологическое данное, посредством эмпирического схватывания которого конституируется отношение к объективному времени. Темпоральные данные, если угодно, темпоральные знаки не суть сами *tempora*» (ФВ, 9 [7]). При этом возникает вопрос, почему не назвать ощущения времени квазивременными?

Относительно других типов ощущений вопрос об их конституировании не возникает, ибо они служат только в качестве материала схватывания. Временные ощущения суть идеальные ощущения в том смысле, что не соотносятся с какой-либо предметностью и не обязаны с ней соотноситься. Если ощущения цвета или формы как данности суть результаты абстрагирования от цвета и формы предметов, причем определенных предметов, то имманентное время как время подлинно имманентного, т. е. время ощущений, или ощущение времени есть результат абстрагирования от объективного времени. Таким образом, объективное время, которое характеризуется Гуссерлем только как измеримое хронометрами, становится явной, но не проясняемой предпосылкой исследования.

За этой предпосылкой кроется другая — объективное пространство, к которому сводятся в конечном итоге все объективные временные

⁹ Здесь ощущаемому цвету не приписывается еще форма дофеноменальной пространственности (своего рода доэмпирическая, дофеноменальная форма), что произойдет в лекциях 1907 г. «Вещь и пространство» (ВП). См. *Husserl E. Ding und Raum. Husserliana XVI*, Haag, 1973. S. 69.

определения. Исключение объективного времени неявно предполагает исключение объективного пространства. Пространство — как объективное, так и квазипространство поля зрения, — а также дофеноменальное пространство ощущений оказываются у Гуссерля необходимыми предпосылками введения имманентного времени.

Если «временная протяженность связана братскими узами с пространственной», как выражается Гуссерль¹⁰, то кто же старший брат?

Ссылка на абсолютную данность последовательности и длительности не решает дело в пользу времени. Отношения предыдущего и последующего (прóтеров/ýтеров) являются первичными пространственными отношениями; а последовательность как данность опыта есть не что иное, как данность пространственного порядка движения. «Следование» выражает пространственное отношение, и если мы осознаем, что первое Нечто (прóтеров) следует за другим Нечто (ýтеров), то это означает, что второе Нечто заменяет или вытесняет первое Нечто в соответствующем месте пространства, в том числе — акустического, сохраняя с ним определенное, опять-таки пространственное единство. Если и называть это единство временем, то нужно все же иметь в виду, что фактически речь идет о координации пространственных движений. Последовательность — это абстракция, если она не отнесена к предметности, которая в свою очередь всегда пространственна, и конституирование данности последовательности предполагает конституирование определенного пространственного процесса. Также и одновременность есть не что иное, как совпадение предметов в точке пространства, которое фиксируется с помощью определенных пространственных процессов. Что касается длительности, то она обозначает в первую очередь постоянство, стабильность наличия предмета в определенном пространстве. То, что обычно выражают на языке объективного времени, сводится к языку объективного пространства.

Можно ли вообще ввести время без аналогии с пространством? Во всяком случае, у времени нет иного языка, чем язык движения и пространства. Внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное, протяженность и наполнение, покрытие и распространение, содержание и схватывание, вариативность оттенков и данное в оттенках, поток и поле и т.д. являются словами пространственного тезауруса. Со своей стороны, пространство и движение нуждаются во времени только в качестве координатора множественности пространств и движений.

Если у времени нет собственного языка, несводимого к языку пространства и движения, может быть, существует особый опыт времени, не сводимый к опыту пространства и движения? В качестве чисто темпоральных феноменов приводят разное: ожидание, память, музыку, взросление и старение, скорость, необратимость и проч. Не имея

¹⁰ Husserl E. Ding und Raum. Husserliana XVI, Haag, 1973. S. 65.

возможности обсуждать каждый из этих феноменов, скажем лишь, что опыт времени, даже если допустить его относительную самостоятельность, зависит в этих феноменах от изначальной пространственности ожидаемого, слышимого, изменяющего форму и облик, движущегося впереди и позади, направленного и т. д.

В заключение обратимся к реальному опыту, с помощью которого Гуссерль также пытается ввести внутреннее время: «Посмотрим на кусок мела; закроем и откроем глаза. У нас теперь есть два восприятия. Мы говорим при этом: мы видим тот же самый кусок мела дважды. У нас есть при этом темпорально отделенные содержания, мы усматриваем феноменологическое временное расхождение (*Auseinander*), разделение, однако в предмете нет никакого разделения, он тот же самый: в предмете длительность, в феномене — изменение. Так, мы можем субъективно ощущать временную последовательность там, где объективно надо констатировать сосуществование» (ФВ, 10 [8]). В этом примере время опять-таки возникает за счет воспринимаемой пространственной вещи — из противопоставления устойчивого и изменчивого. При этом «длительность» характеризует не время, но предмет в пространстве (такое отнесение более согласуется с опытом, чем наполнение предметом временной длительности), а само время характеризуется через изменчивость. Однако движение не есть время; эта истина остается со времен Аристотеля неизменной. И если время — это число движения, то не всякое число — время. При подобном эксперименте мы действительно считаем, но считаем количество восприятий как актов, причем каждый раз, когда мы закрываем и открываем глаза, прибавляется еще один *акт восприятия*, но не еще одно содержание сознания как ощущение. Здесь имеют место ощущения, но только ощущения телесные, связанные с органами зрения — глазами. Однако сколько бы мы ни считали акты восприятия одного и того же воспринимаемого предмета, мы не получим опыта времени. Феномены расхождения и тем более разделения — пространственные феномены, и в акте сознания они выступают как феномены различения и сопоставления различного, благодаря которому только и можно полагать предмет тождественным.

Гуссерлевская концепция сознания времени и времени сознания выражена на пространственном языке и основана на опыте, который носит пространственный характер. Введение внутреннего времени, которое было призвано у Гуссерля упорядочивать подвижный реальный (*reell*) слой сознания, соотносить его части и моменты, указывает на внутреннее пространство опыта, которое выглядит как квазипространство только по отношению к визуально данному или научно конструируемому пространству. Скорее внутреннее пространство является пространством *par excellence*, пространством различений, модификациями которого выступают зрительное, слуховое, тактильное, мыслительное и т. д. пространства.

II. Анри Бергсон

1. Интенсивность и количество

Основной предпосылкой Бергсона при введении времени является понимание пространства как однородной среды и внешних отношений между вещами. У Бергсона также имеют место аналогии между пространством и временем, как и у Гуссерля, но характер этих аналогий существенно иной. Гуссерль проводит аналогии между квазипространством поля зрения и внутренним временным полем, Бергсон — между пространством физического мира, понятым как однородная среда, и однородным, по существу также физическим временем, которое, по его выражению, является лишь призраком пространства. Основной метод введения подлинного времени, или подлинной длительности, у Бергсона — это противопоставление длительности пространству и соответственно однородному, обыденному и научному времени. Как осуществляется это противопоставление? Что, собственно, противопоставляется и какими средствами?

Как и Гуссерль, Бергсон предпосылает введению времени исследование чувств и ощущений. Исходным пунктом этого исследования является различие между качественными и количественными характеристиками и, соответственно, между экстенсивными, непосредственно измеримыми величинами и интенсивными, лишь косвенно измеримыми величинами. На каком основании, ставит вопрос Бергсон, мы можем говорить о большей или меньшей интенсивности? Как в интенсивность входит количество и пространство? Быть может, предполагает философ, проблема заключается в том, что мы называем общим именем различные по природе явления — интенсивность чувства и интенсивность ощущения и усилия. «Усилие сопровождается мускульным ощущением, а сами ощущения связаны с определенными физическими условиями, которые, вероятно, принимаются в расчет при оценке интенсивности чего-либо» (ОНДС, 53)¹¹. Однако такие процессы, как утверждает Бергсон, происходят «на поверхности сознания» (уместно будет здесь заметить, что основное противопоставление поверхностного и глубинного сознания носит все же пространственный характер). В отличие от такого рода соотношения с внешним, «некоторые состояния души представляются нам, верно или нет, самодовлеющими: например, *глубокая* (выделено мной. — В. М.) радость или грусть, осознанные страсти, эстетические эмоции. Чистая интенсивность легче проявляется в этих простых случаях, где, по-видимому, нет никаких экстенсивных элементов» (там же, 53–54).

Мы не пойдем вслед за Бергсоном в анализе каждого из этих состояний, укажем только, что радость он связывает с будущим, а печаль с про-

¹¹ Ссылки даны по изданию: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания (ОНДС). Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М.: Московский клуб, 1992.

плым. Нам важнее выделить общий признак интенсивных состояний, который затем будет использован в определении сущности подлинного времени, или длительности. По существу, Бергсон захвачен идеей трансформации, или изменения, всей структуры целого при изменении какой-либо из его частей. Элементы такого рода состояний, утверждает Бергсон, уже нельзя рассматривать как рядоположенные. «Чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем меньше мы вправе рассматривать психологические факты как рядоположенные предметы» (там же, 54). Отвлекаясь от вопроса о том, можно ли вообще таким образом рассматривать психологические факты (и что такое эти факты — данности или акты), можно поставить вопрос, не является ли погружение в глубины сознания его деформацией? Сознание — вещь хрупкая, оно требует всех стихий — не только водной с ее глубиной, поверхностью и потоками. «Сознание привыкло мыслить в пространстве», справедливо отмечает Бергсон, но усматривает в этом недостаточность и поверхностность нашего опыта, скрывающего глубину взаимопроникновения психических стихий и подлинной длительности. Однако не пространство ли сообщает сознанию его жизнь, а именно способность различать, как его основное свойство? Кажется, что Бергсон говорит именно об этом, причем буквально. Однако на самом деле он говорит не о различении, но о способности сравнивать, что предполагает уже тождественность сравниваемых элементов.

Если Гуссерль обращается сначала к ощущениям, а затем к чувствам при введении времени, освобождая как первые, так и вторые от предметности, то у Бергсона иной порядок: сначала речь идет о чувствах как состояниях чистой интенсивности, затем о состояниях, которые сопровождаются «физическими симптомами», и только затем об ощущениях, которые имеют непосредственную связь со своими внешними причинами. Связь состояний и их телесных проявлений указывает на то, каким образом количество попадает в сферу интенсивности. Явлением, которое может непосредственно предстать сознанию в виде количества или величины, Бергсон считает мускульное усилие: «Мускульная сила, разветвляющаяся в пространстве и проявляющаяся в измеримых величинах, производит такое впечатление, будто она существовала до своих проявлений», — отмечает Бергсон. Иначе говоря, эта сила выглядит как физическое явление. Но в результате дальнейших размышлений Бергсон приходит к выводу, что «интенсивность поверхностного усилия ничем не отличается от интенсивности глубоких душевных переживаний. В обоих этих случаях имеет место качественное развитие и смутно воспринимаемая, возрастающая сложность» (там же, 61). Заметим, что смутность и нерасчлененность становятся у Бергсона основными признаками глубины сознания.

Таким образом, не сами состояния, но их телесное проявление, которое Бергсон называет физическим, побуждают нас к количественной оценке состояний. Однако и сами телесные проявления подчиняют-

ся законам интенсивности, а не экстенсивности. И даже ощущения, непосредственно связанные со своими внешними причинами (Бергсон выделяет здесь аффективные ощущения, отделяя их от репрезентативных), не содержат в себе ничего физического; они «не занимают пространства», они также подчиняются, так сказать, «симфонической трансформации», если позаимствовать слово из следующего описания Бергсона: «Растущую интенсивность чувства боли следует сравнить не с нотой усиливающейся гаммы, но скорее с симфонией, в которой раздаются звуки все возрастающего числа инструментов» (там же, 65).

2. Пространство, время и чистая длительность

Итак, на стороне психического — качественное развитие и усложнение вне пространства, на стороне физического — количество и рядоположенность в пространстве. При этом физическое и пространственное Бергсон представляет в основном в соответствии с естественнонаучными концепциями, в отличие от его живых дескрипций различных эмоциональных состояний, телесных проявлений и ощущений. Оказывается, что ощущения — это выражения молекулярного движения, которое, как утверждает философ, именно потому остается вне сознания, что оно выражается в ощущении удовольствия и боли. Бергсон пытается представить дело так, как будто удовольствие или боль вытесняют из нашего сознания молекулы. Однако, по существу, физическое оказывается вне опыта, ибо под физическим подразумевается концепция физики, но не феноменальная данность. В отличие от Brentano и Husserl, при всех их различиях, Бергсон, вполне в духе позитивизма, разделяет физическое и психическое не с точки зрения внутреннего опыта, но с какой-то третьей, внешней по отношению к психическому и физическому позиции. При этом остается неясным статус пространства и способ его данности. Если оно не принадлежит психическому (ощущения, как мы видели, не занимают пространства, и резонно предположить, что радость, любовь, печаль и проч. тем более не пространственны), то тогда пространство должно принадлежать физическому. Однако вспомним, что Бергсон называет физическим и телесные проявления эмоциональной жизни.

Экспликация понятия пространства у Бергсона весьма поучительна. Его действительные открытия и достижения сталкиваются здесь с некритически воспринятой кантовской идеей пространства как априорной формы чувственности. С одной стороны, эмоциональные состояния сопровождаются телесными движениями, и хотя Бергсон избегает в соответствующих описаниях термина и слова «пространство», ясно, что эти движения пространственны. Особенно интересным в этом отношении является его описание склонности: «Проанализируйте саму эту склонность, и вы обнаружите тысячи маленьких движений, зарождающихся во всех затронутых органах и даже во всем теле, как будто организм

спешит навстречу предвкушаемому удовольствию. Определяя склонность как движение, мы не прибегаем к метафоре» (там же, 67). Последние слова особенно примечательны. Речь идет о живом движении в живом пространстве, а не о метафорическом описании, как это привыкли считать, употребляя такие выражения, как, например, «движения души» и проч. Однако, по логике Бергсона, такое пространство присуще больше животным, а не людям: «Пространство для животного не так же однородно, как для нас; животное не воспринимает направление в чисто геометрической форме: каждое направление приобретает особый оттенок, особое качество» (там же, 91). Возможность такого восприятия легко понять, продолжает Бергсон, если мы обратимся к различию правого и левого, которое мы проводим с помощью естественного чувства; эти направления качественно отличаются друг от друга, и мы бессильны их определить. «Собственно говоря, — заключает Бергсон, — качественные различия существуют повсюду в природе» (там же). С этим трудно спорить, тем более что не только различия правого и левого, но и такие различия, как вверх и вниз, впереди и сзади и прочие также качественно отличаются друг от друга, не поддаются измерению и действительно определяются «естественным чувством», если использовать выражение Бергсона.

Тем не менее, Бергсон выделяет «восприятие пустой однородной среды» как «нечто совершенно особенное», как особую, присущую людям способность представлять себе пространство, лишенное качеств: «Чем выше мы поднимаемся в ряду разумных существ, тем с большей ясностью очерчивается самостоятельная идея однородного пространства» (там же). Для того чтобы из сосуществования неэкстенсивных элементов возникло пространство, утверждает Бергсон, — «необходим акт разума, сразу их охватывающий и рядополагающий; этот своеобразный акт весьма напоминает то, что Кант называл априорной формой чувственности» (там же, 90); этот акт сводится «к интуиции или скорее к восприятию однородной пустой среды, ибо нельзя дать пространству другого определения: пространство есть то, что дает нам возможность различать многие тождественные и одновременные ощущения; это, таким образом, принцип дифференциации, отличный от принципа качественной дифференциации. Следовательно, это реальность без качества» (там же). «И это вовсе не способность абстракции» (там же, 92), замечает Бергсон, напротив, способность абстракции предполагает интуицию однородной среды.

Прежде чем поставить под вопрос последнее утверждение, воспроизведем порядок рассуждений Бергсона. Сначала речь идет о чисто интенсивных, качественных состояниях, затем о состояниях, так сказать, с примесью количества, причем появление количества объясняется телесным выражением эмоциональных состояний (мы ограничимся здесь этими состояниями). Затем выясняется, что животным (да и всем живым организмам) присуще не однородное, но структурированное потребностями пространство (например, животное возвращается домой). Отчасти это присуще и человеку. Отсюда делается вывод,

что в природе повсюду существуют качественные различия. Опять возникает вопрос, откуда берется количество, если и телесные проявления эмоциональных состояний, и ориентация живых организмов, и простые ощущения сами по себе не содержат количества. Оказывается, что количество привносит в наш мир однородное пространство, «продукт нашего мышления», как его называет сам Бергсон, реальность без качества, которая противостоит другой реальности — реальности без количества, а именно, разнородной реальности чувственных качеств. Здесь явно одна абстракция противостоит другой абстракции, причем единое однородное пространство есть не что иное, как результат абстрагирования от многообразия однородных пространств, устанавливаемых в соответствии с теми или иными теоретическими или практическими потребностями. Если, к примеру, нам нужно измерить участок земли, мы прибегаем к однородному геометрическому пространству. По существу однородное пространство Бергсона имеет своим истоком геометрическое пространство точек, каждая из которых принимается в качестве внешней по отношению к любой другой. Однако такие пространства дают возможность не различать, но сравнивать уже идентифицированные предметы и ситуации. Различение и сравнение — это существенно различные «действия», и однородность является предпосылкой второго, но не первого. В свою очередь, однородные пространства суть продукты абстрагирования от соответствующих живых пространств, которые так удачно описывает Бергсон.

Введение подлинного времени осуществляется Бергсоном с помощью противопоставления его однородному пространству и посредством апелляции к качественным, интенсивным состояниям. Если материальные предметы являются внешними по отношению друг к другу и к нам, то состояния сознания, утверждает французский философ, характеризуются взаимопроникновением, и в самом простом из них может отразиться вся душа. Здесь мы опять сталкиваемся у Бергсона с различием физического и психического, которое проведено с внешней точки зрения, но не с точки зрения внутреннего или внешнего опыта. По отношению к психическому эта позиция препятствует, по существу, анализу на основе внутреннего опыта, как бы его ни понимать. По отношению к физическому, внешняя точка зрения приводит к неоправданной искусственной взаимной изоляции предметов мира. Материальные предметы, если они принадлежат человеческому миру, внутренне соотнесены. Уместно при этом вспомнить о хайдеггеровском «мире» как взаимосвязи отсылки. Обыденный опыт может дать нам примеры, когда достаточно передвинуть один предмет, и сочетание других изменяется кардинально. Иными словами, даже в материальном мире возможна «симфоническая» трансформация. Так же как однородное пространство, чистая длительность есть не что иное, как результат абстрагирования, однако его непосредственной основой являются не пространства жизненного мира, но особые состояния, среди кото-

рых Бергсон выделяет «ожидание», а также развитие и трансформацию состояний. Сюда относится и сновидческое состояние.

Язык, на котором Бергсон говорит о чистой длительности, является пространственным, к тому же сами различия между внешним и внутренним, между внеположным и взаимопроникающим выражены на пространственном языке и ни на каком другом языке выражены быть не могут. В отличие от расчлененности пространства, чистая длительность как глубина сознания характеризуется смутностью, нерасчлененностью и тем самым теряет возможность быть выраженной в языке. Характерно следующее противоречивое требование Бергсона: «Чтобы вновь обнаружить это основное „я“ в той форме, в какой оно предстало бы неискаженному сознанию, необходимы мощные усилия анализа, способного отделить внутренние, живые психические состояния от их образа, сначала преломленного, а затем отвердевшего в однородном пространстве» (там же, 105). Но как раз анализ и не может проникнуть в среду чистого взаимопроникновения, если даже допустить ее возможность. Поэтому о чистой длительности Бергсон говорит мало, делая основной акцент на то, чем эта длительность не является. Такое апофатическое философствование приносит, тем не менее, свои неожиданные позитивные плоды.

Бергсон противопоставляет чистую длительность не столько пространству, сколько однородному времени, сопоставляя его с однородным пространством. На многочисленных примерах он пытается показать, что отношения, принимаемые за темпоральные, на самом деле являются пространственными. Сюда относятся счет, интервалы между звуками и даже последовательности. И здесь Бергсон абсолютно прав в своих основных выводах, хотя его аргументация может и должна быть подвергнута критическому анализу. Бергсон ощутил то, что упустил Гуссерль, — зависимость однородного времени от пространства. Бергсон назвал такое время призраком пространства, аргументируя это тем, что допущение другой однородной среды, кроме пространства, было бы излишним. Аргумент, как легко видеть, формальный, но Бергсон указывает здесь на самую суть дела. Время в его практической функции — это, конечно, не призрак. Время лучше было бы назвать тенью пространства, причем тенью двоякого рода. Время может быть как полезной фикцией, так и опасной иллюзией, как синхронизатором пространств и движений, так и сокрытием пространственных трансформаций с помощью языковых конструкций типа «наша эпоха», «Новое время», «программа „Время“», «время пришло» и т.д.

Что касается чистой длительности, то в описаниях Бергсона она также предстает как пространство, но уже не однородное, а живое: «...сущность времени состоит в том, что оно проходит, ни одна из его частей не остается на месте, когда появляется другая»¹². Явно пространственный язык описания — «место», «проходит», «часть» — провоцирует поста-

¹² Бергсон А. Введение к сборнику «Мысль и движущееся». Часть первая // Вопросы философии, 2007, № 8. С. 126.

вить на «место» времени любое живое пространственное движение, скажем танец. Дефиниция симфонической трансформации останется при этом прежней.

Остается еще ожидание, которое представляется Бергсону, и не только ему, чисто временным чувством. Однако ожидание — это удержание себя в определенном месте ради появления кого-то или чего-то в этом же или ином месте. Чувство времени в ожидании, при отсутствии нетерпения, есть не что иное, как чувство расстояния, нацеленное на пространственное совпадения своего собственного движения и движения другого/ой, прибытия транспортного средства и т.д. Нетерпение трансформирует чувство расстояния либо в иллюзорное стремление уничтожить расстояние, либо в чувство препятствия изменению места, либо в чувство несовпадения определенных «носителей» движения. В нетерпении чувство времени есть попытка уничтожить пространство, заменить реальность иллюзией, или, если угодно, призрачной реальностью.

Если Карл Поппер прав и великие мыслители совершают великие ошибки, то можно сказать в заключение, разумеется, с известной долей риторики, что оба великих философа, Бергсон и Гуссерль, указали, и причем многим, ложный путь в поисках подлинного времени как основания человеческого опыта.

Можно показать, хотя это и нелегко, что предпосылка темпоральности сознания у Гуссерля и темпоральности бытия у Хайдеггера — это скорее формальная, чем реальная предпосылка дескриптивного исследования опыта сознания и «аналитики Dasein». Мне представляется также, что и философия Бергсона может быть поводом и почвой для современных дискуссий и без допущения чистой длительности. Исследования интенсивных состояний, телесных проявлений и ощущений могут иметь место и без допущения подлинного времени в качестве их общей основы. «Пространственность и, в этом особом смысле, социальность — вот подлинные причины относительности нашего знания. Отодвигая эту завесу, мы возвращаемся к непосредственному и касаемся абсолютного», — утверждает Бергсон (там же, 133). Однако стремление к абсолютному, тем более с оттенком мистического, как раз препятствует коммуникации, а относительность нашего знания, с которой нужно смириться, способствует взаимопониманию.

Введение времени у Бергсона и Гуссерля через отвлечение от пространственно-ориентированного человеческого бытия, через особые состояния и интенсивные чувства, такие как радость или горе, через ощущения, лишённые предметного смысла и взятые только как «гилетические данные», достигает обратного результата. Вместо глубочайшей основы человеческого опыта время обнаруживает себя скорее в качестве вторичной, искусственной и иногда иллюзорной составляющей опыта.