



ВРЕМЕННОСТЬ И ПРИЧИННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОСНОВАНИЙ СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА

УДК 165.12

Татьяна Михайловна Рябушкина

кандидат философских наук,
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики», г. Москва.
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

В статье рассматривается соотношение временности и причинности как структурообразующих связей сознательного опыта. Традиционным для феноменологии и трансцендентальной философии является полагание *временности* в качестве фундаментальной характеристики сознания, определяющей саму возможность его существования. Согласно Д. Юму, перцепции мгновенно сменяют друг друга, их ускользанию противостоит лишь фикция постоянства – субстанция; у И. Канта всякое устойчивое соединение многообразного получает обоснование как необходимое условие *сознания времени*; в феноменологии Э. Гуссерля именно *квазивременной поток* признается основой конституирования; по М. Хайдеггеру, *исходная темпоральность* определяет горизонт бытия; согласно Ж.-П. Сартру, *время* есть условие возможности сознания как существующего на расстоянии от себя. Однако *придание временности фундаментального характера* приводит к упрощенному пониманию *причинности*. С принятием временного потока сознания в качестве непосредственно данной основы сознательного опыта исчезает необходимость осмысливать *причинную связь* как связь, объясняющую *возникновение новых содержаний сознания*. Вопрос об условиях возможности новизны не ставится, поскольку новое «доставляется» временным потоком. У Юма причинность оказывается лишь привычкой к повторяющемуся порядку следования перцепций, происхождение которых неизвестно, у Канта – правилом, определяющим объективный порядок следования явлений друг за другом, но не сам факт наличия именно таких, а не иных явлений, подлежащих упорядочению. Гуссерль также умалывает роль причинной связи в сознании, ссылаясь на невозможность усмотреть очевидность причинных законов. Преимущественный характер придает временности и постструктуралистская мысль (пример – концепция Ж. Деррида). Как показывает автор, именно вследствие приоритета временности по отношению к причинности возникает пропасть между идеей и ее вещным воплощением, между миром ментальным и миром физическим, оказывается невозможным найти в феноменальном мире место для свободы.

Ключевые слова: феноменология, трансцендентальная философия, перцепции, временность, причинность, интенциональность, квазивременной поток сознания, субъективность.

Современная философия сознания, стремясь не отстать от научных достижений, перестает опираться на свои собственные силы в решении проблемы организации сознательного опыта и заимствует методы науки. Примером такого заимствования может служить разработанная Д. Чалмерсом теория натуралистического дуализма, которая по аналогии с физическими законами полагает законы психофизические, приписывая и тем и другим одинаковый онтологический статус. Надежды на осмысление связей сознательных состояний возлагаются и на когнитивную науку. Однако аналитическая философия сознания вследствие ее общей склонности к натурализму сталкивается с неразрешимой проблемой, не возникающей в трансцендентальной философии и феноменологии – так называемой проблемой «сознание-тело» (*mind-body problem*), проблемой несоизмеримости ментального и физического.

В связи с этим актуальным представляется вопрос о возможности собственно философского решения проблемы путем теоретико-познавательного анализа причинности и временности, учитывающего и преодолевающего трудности трансцендентализма и феноменологии. Цель данного исследования – путем анализа временности и причинности как структур, которым традиционно отводится ведущая роль в организации сознательного опыта, наметить подход к поиску *фундаментальных связей*, обуславливающих саму *возможность существования* сознания и его *структуру*.

Классическое теоретико-познавательное исследование сознания, представленное традициями трансцендентальной философии и феноменологии, осуществляется посредством рефлексии и приводит к полаганию такой фундаментальной характеристики сознания, как *временность* (*квази-временность*). Сознание исходно предстает в форме *потока* «чувственных данных», и это определяет собой осмысление структуры сознания в целом.

Согласно Д. Юму, человеческий ум есть не что иное, как *последовательность* восприятий [Юм 1996: 305]. Это означает, что «всякое восприятие отличимо от другого и его можно рассматривать как нечто существующее отдельно» и что «нет никакого абсурда в отделении любого восприятия от ума» [Юм 1996: 255].

Что представляют собой восприятия и каким образом они составляют опыт? «Все восприятия ума сводятся к двум классам, а именно к впечатлениям и идеям, которые отличаются друг от друга только различными степенями своей силы и живости. Наши идеи скопированы с наших впечатлений и воспроизводят их во всех частях» [Юм 1996: 151]. В отличие от впечатлений идеи могут сохраняться в *памяти*.

Обычно одни и те же простые идеи регулярно соединяются в сложные, и происходит это, по Юму, благодаря ассоциации – способности воображения осуществлять «легкий переход» между идеями, которые обладают такими качествами, как сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие. Подобная ассоциация существует и между впечатлениями. «Все сходные впечатления связаны друг с другом, и, как только появляется одно, другие немедленно следуют за ним» [Юм 1996: 335].

Покажем, что у Юма именно временность играет ключевую роль в организации сознательного опыта. «Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений; в силу этого идея времени у нас всегда налицо» [Юм 1996: 123]. Но не только впечатления, но и идеи существуют как составляющие потока, мгновенно сменяются другими идеями. Действительно, Юм пишет, что человек есть не что иное, как «связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение» [Юм 1996: 298].

Однако не противоречит ли этой модели сознания-потока наличие памяти как резервуара восприятий, в котором они сохранены и не «проходят»? Если образы памяти мгновенны и существуют в потоке, то не останется иного объяснения *связи прошлых и настоящих* восприятий, кроме как на основе допущения того, что идеи, возникающие в каждое следующее мгновение, «подхватывают» старые идеи, включая их в себя и не давая исчезнуть. Подобное объяснение предложил Э. Гуссерль, увидевший, что для того чтобы сознание могло существовать как *поток*, но при этом быть сознанием *устойчивых* предметов, необходимо, чтобы в каждый момент «теперь» происходило модифицирующее пересохранение всей совокупности прошедшего. «Теперь конституируется посредством импрессии и ... к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций», причем «эта непреходящая форма несет ... сознание постоянного изменения, которое есть первичный факт» [Гуссерль 1994: 131].

Юм не отказывается от модели сознания-потока, несмотря на связанные с ней трудности объяснения существования *сложных* (состоящих из различных частей [Юм 1996: 63]) впечатлений и идей, а также идей «*непрерывных и неизменных объектов*».

Как образуются сложные впечатления и идеи? Чтобы связать вместе исходно отдельные простые перцепции, наш ум должен обзреть их, но как это осуществить, если в следующее мгновение подлежащие связыванию перцепции исчезнут, сменяются новыми? Охват смежных или сходных перцепций за мельчайшую частицу времени (Юм отрицает бесконечную его делимость [Юм 1996: 88-91]) также невозможен – этот охват как новое действие ума потребовал бы новой частицы времени.

Ответ Юма таков. «Воображение представляет простой объект сразу, легко, одним усилием мысли, без изменения или вариации. Связь частей в сложном объекте производит почти такое же действие и вносит такую внутреннюю связь в объект, что воображение переходит от одной его части к другой, не чувствуя этого перехода. Благодаря этому мы представляем, что цвет, вкус, фигура, плотность и другие качества, сочетающиеся в персике или дыне, образуют *одну вещь*» [Юм 1996: 269-270].

Однако можно возразить: для перехода воображения от восприятия к восприятию, *каким бы «легким» он ни был*, необходимо их постоянство. Юм оставляет неясным, как наш ум вообще способен связать перцепции, если они существуют только в качестве составляющих потока, в котором нет ничего постоянного, в котором все каждое мгновение сменяется чем-то другим.

Следующий важный вопрос: как возможно сознание объекта, пребывающего неизменным? Юм считает, что мы приписываем *тождество* всякой *последовательности* сходных восприятий. «Мысль так же легко скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством» [Юм 1996: 254]. Последующее восприятие может быть сходным с предыдущим, но оно не может быть тождественным ему, так как между ними существует по меньшей мере нумерическое различие. «Предположение, что наши сходные восприятия численно тождественны, – грубая иллюзия» [Юм 1996: 266].

Связи, создаваемые воображением, – это не реальные связи, а иллюзия, состоящая в том, что мы принимаем отдельное за связанное, сложное – за простое. «Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия. ... В духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество» [Юм 1996: 298-299].

По верному замечанию Дж. Стоуна, тезис Юма о том, что последовательность различных объектов сама по себе не есть устойчивый объект, «является слишком сильным; он может подорвать собственную юмовскую теорию, согласно которой идея идентичности есть идея объекта, «существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени»» [Stone 1981: 280]. «Непрерывный и неизменный объект» имеет темпоральную стадию, существующую в момент времени t_1 (но не в момент t_2), и темпоральную стадию, существующую в момент времени t_2 (но не в момент t_1). Но тогда этот объект редуцируется к последовательности различных, но связанных объектов просто ходом времени, при котором каждому моменту времени соответствует стадия объекта. Если так, то идея объекта, который остается неизменным и непрерывным во времени, есть для внимательного взгляда идея различия, но не «того же самого», идентичности [Stone 1981: 280-281].

На трудность связывания перцепций Юм указывает в «Приложении» к первой части трактата, правда, там речь идет только о невозможности образования общей связки перцепций, то есть *Я*. «...Все мои надежды рассеиваются, когда я дохожу до объяснения принципов, связывающих наши последовательные восприятия в представлении (thought) или в сознании. Я не могу найти теорию, которая удовлетворила бы меня в данном отношении.

Говоря коротко, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать, а именно: *наши отдельные восприятия суть отдельные предметы*

(existences) и *наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*» [Юм 1996: 325-326].

Теория причинности Юма всецело определяется тем, что он отстаивает модель ума как последовательности восприятий. Прежде всего, он избегает высказывать какие-либо предположения относительно происхождения первичных содержаний сознания (тех *впечатлений*, источником которых являются *чувства*), они возникают «от неизвестных причин» [Юм 1996: 68, 140-141].

Связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Юм утверждает, что «простое восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними; что эта идея происходит от повторения их соединения; что это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум; что этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах» [Юм 1996: 219].

Трудность установления устойчивой *причинной*, как и любой другой, *связи* в условиях текучести перцепций Юм обходит, ссылаясь на силу *привычки*. Ему важно показать, что связывание восприятий не требует акта ума, дополнительного к самому акту восприятия. «Привычка действует, прежде чем мы успеваем подумать. Объекты кажутся столь неотделимыми друг от друга, что мы не медлим ни минуты, переходя от одного к другому. ... Опыт может порождать веру и суждение о причинах и действиях с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не думаем» [Юм 1996: 160]. Как возможна эта «скрытая операция», если нет возможности фиксации прошлого опыта и сравнения его с настоящим? Иными словами, как связываются восприятия *при формировании* привычки? Вопрос остается без ответа.

Итак, Юм утверждает, что в основе заключения от причины к действию лежит «постоянное соединение двух объектов во всем прошлом опыте» [Юм 1996: 196]. Тем самым он подмечает важное обстоятельство: *исходно данный временной порядок следования перцепций делает причинность излишней*, поскольку он выполняет ту роль, которая предназначается причинности – роль объяснения возникновения в сознании новых содержаний и упорядочивания смены одних содержаний другими. Будучи согласованной с моделью сознания-потока, идея причинности предполагает, что построение *причинной* связи перцепций не может изменить порядка их возникновения и замещения другими перцепциями, то есть фактически не может «сказать» о возникновении новых содержаний сознания ничего, помимо того что уже «сказано» временем. Причинность у Юма не определяет порядок следования перцепций, но сама определяется им.

Из модели единого потока перцепций вытекает юмовское утверждение об *однородности* всех причин (отсутствии основания для проведения различия между материальными, формальными, целевыми и действующими

щими причинами), о неправомерности противопоставления моральной и физической причинности. «Так как наша идея действительности имеет своим источником постоянное соединение двух объектов, то всюду, где наблюдается такое соединение, причина является действующей, а где его не наблюдается, не может быть никакой причины» [Юм 1996: 223].

Установленный Юмом приоритет временности над иными формами организации опыта сохраняется и в априоризме И. Канта. По Канту, предметы *даются* нам во времени и пространстве, которые соответственно суть формы нашего внутреннего и внешнего чувства, причем «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [Кант 1994b: 70]. Обеспечивается ли временем как формой чувственности *связь* многообразного содержания представлений? Кант отвечает на этот вопрос отрицательно. *Синтез* является условием возможности того, что многообразие дано как *временное*. Предполагаемое временностью «понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта... стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем *внутреннее чувство* сообразно его форме. Следовательно, рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, *а порождает ее*, воздействуя на внутреннее чувство» [Кант 1994b: 142].

В качестве условия возможности сознания многообразия выявляется взаимопроникновение трех синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и узнавания в понятии), а необходимым и достаточным условием возможности последнего оказывается *единство сознания – трансцендентальная апперцепция*, предполагающая отнесение представлений к Я [Кант 1994b: 625-626].

Заметим, что, по Канту, способность воображения исходно «имеет дело» с *многообразным содержанием, лишенным связей*, следовательно, это многообразное некоторым образом *дано* субъекту еще до синтеза. Иначе невозможно было бы объяснить *многообразие* явлений, синтезируемых на основе *одних и тех же* априорных понятий.

Однако чувственность может обеспечить лишь многообразие *элементов* опыта, но не многообразие их *связей*. Действительно, *формы* чувственности, которым подчиняется многообразие, представляют собой *общие*, а не особенные его связи. Предметы, представляемые нами во времени и пространстве, многообразны, тогда как сами формы пространства и времени *единообразны* и применимы к любому чувственному содержанию. Образный синтез осуществляется *в соответствии* с категориями рассудка, однако последние не *определяют* собой *все многообразие* связей, присущих тому или иному конкретному предмету и отличающих его от других предметов.

Остается утверждать, что разнообразные содержательные связи явлений создаются продуктивным *воображением* как самодеятельной способностью. «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы совсем не имели бы знания, хотя мы и редко осознаем ее» [Кант 1994b: 108].

Все связи вещей, принадлежащих миру явлений (а это единственный мир, который мы можем познать), суть результат *синтеза*. Это означает, что не синтезируемые, а *реальные связи многообразного* исходно не даны познающему. Многообразие, как оно есть до синтеза, дается нам, но эту данность нельзя «схватить». Схватить многообразие – значит связать, а присущий нам способ связывания Кант считает субъективным, определяемым спонтанностью, а не восприимчивостью. Связи многообразного содержания оказываются никоим образом не зависящими от *чувственных данных*, но всецело определяемыми способом их представления и способностью воображения. Однако такое понимание связей возвращает к проблеме Юма: отсутствие реальных связей многообразного означает, что все созданные воображением не формальные, но *содержательные связи суть фикции*.

Фикцией, не имеющей опоры в исходных данных, составляющих основу опыта, оказывается и *причинная связь*, если рассматривать ее как *конкретную связь явлений*, а не как всеобщую и необходимую форму их представления.

Фактически у Канта, как и у Юма, *временность* берет на себя роль причинности как связи, служащей для объяснения изменений в мире явлений.

В этой связи стоит рассмотреть ответ Канта на возражение «проницательных людей» против его теории времени. Возражение состоит в следующем: «...Изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное» [Кант 1994b: 75]. Кант отвечает, что созерцание гипотетическим разумным существом самого себя и мира без такого условия чувственности, как время, было бы *неизменным*. Это ведет к заключению: за появление в сознании *нового «отвечает» время*.

Правда, *синтез* подчинен форме причинности, именно она определяет объективную последовательность явлений, но чувственный материал для новых явлений не есть результат синтеза, а это означает, что не причинность привносит в сознание изменения. Роль, которая отводится причинности, состоит в определении *объективного* порядка схватывания явлений. Одна лишь *субъективная* последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Так, в случае созерцания дома восприятия могут начаться с верхней его части и закончиться основанием, но могут идти и в обратном порядке. Напротив, *объективная* последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому событие *A* может только предшествовать событию *B*, но не следовать за ним. Так, при схватывании лодки, плывущей вниз по течению, восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием ее положения выше по течению и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения [Кант 1994b: 193-197].

Однако можно спросить: чем определяется то, что в сознании вообще возникают эти два события? Не причинность у Канта обеспечивает появ-

ление в сознании того или иного нового события, а время, доставляющее новое *многообразное содержание*, подлежащее априорному оформлению. Закон причинности может лишь расставить события в определенной последовательности (либо А влечет за собой В, либо наоборот). Рассуждая о причинности, Кант оставляет за пределами рассмотрения проблему возникновения нового *синтезируемого* материала.

Что касается упорядочивающей роли временности и причинности, то последняя оказывается в зависимости от первой. Как отмечает П.П. Гайденко, «схема причинности есть реальное, за которым, сколько бы его ни полагали, следует нечто другое; это в сущности – чистая форма времени, то есть последовательности многообразного» [Гайденко 2003: 145]. Действительно, получается, что в результате воздействия рассудка на чувственность *причинность проявляет себя во временном порядке следования явлений*. По Канту, «правило для определения чего-то согласно временной последовательности гласит: в том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (то есть необходимо) следует» [Кант 1994b: 202]. Порядок, устанавливаемый причинной связью, совпадает с временным порядком. Это означает, что для Канта, как и для Юма, причинная связь сводится к *действующей* причине.

Причинность как упорядочивание чувственных данных, определяемое деятельностью субъекта, оказывается подчиненной временному порядку, вписанной в него. «...Так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*, то есть в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным» [Кант 1994a: 487]. Кант приходит к неутешительному выводу: только в сверхчувственном вневременном мире разумное существо может действовать свободно, исходя из понятия разума, не будучи детерминированным природной необходимостью.

Модель «сознание-поток» наследует феноменология. Согласно Гуссерлю, абсолютный *квазивременной* поток есть основа всякого конституирования, причем основание связи и устойчивости объектов (*интенциональность*) заключено в самой структуре потока. «Психическое есть с двух сторон неограниченный поток феноменов, с единой проходящей через него интенциональной линией, которая является как бы перечнем всепроникающего единства, а именно линией лишённого начала и конца имманентного “времени” – времени, которое не измеряют никакие хронометры» [Гуссерль 2005: 211].

Вследствие принятия модели потока причинность оказывается подчиненной временности. Очевидно, что причинность как *природная* связь не может для Гуссерля играть фундаментальную роль в организации опыта, поскольку, стремясь отграничить философию как строгую науку от натурализма, философ объявляет о том, что феноменальная сфера имеет особые связи, отличные от природных связей, таких как пространство, время, причинность. Что же касается *имманентной* сознанию причинности – мотивации, то она не имеет фундаментального характера, поскольку не является

исходной связью и способна лишь встраиваться в заданный поток переживаний.

В целом для феноменологического направления мысли характерно отрицание причинности в качестве первичной, основообразующей связи составных частей феноменальной сферы, тогда как время в качестве *имманентного* времени оказывается основанием единства сознания [Рябушкина 2014].

У М. Хайдеггера исходная темпоральность определяет горизонт и смысл бытия, его первичное понимание, перспективу познания. Она выполняет функцию обеспечения единства трех фундаментальных бытийных структур (наброска, брошенности и озабоченного устройства), которые вместе определяют бытие присутствия как *заботы*. «Бытие как присутствующее определяется временем» [Хайдеггер 1993: 392].

Согласно Ж.-П. Сартру, форма временности есть основа организации сознания, определяющая его возможность быть собой, то есть не быть тем, чем оно является, и быть тем, чем оно не является [Сартр 2004: 171]. При этом отсутствие связи составляющих потока, которое для Юма представляло проблему, Сартр, игнорируя вытекающий отсюда распад сознания, использует как лазейку для обоснования свободы: «...Мы имеем дело с временной формой, где я ожидаю себя в будущем, где я “назначаю себе свидание по другую сторону этого часа, этого дня или этого месяца”» [Сартр 2004: 72].

Первичность временности по отношению к причинности сохраняется и в постмодернизме, несмотря на присущее этому направлению мысли критическое отношение к понятию времени как понятию, неразрывно связанному с метафизикой. Для Ж. Деррида сознаваемое нами время есть не что иное, как становление пространством, а пространство есть лишь становление временем. И пространство, и время имеют общий корень – *различание (différance)*, благодаря которому возникают как расстояние между точками в пространстве, так и расстояние между моментами времени. Деррида отказывается опираться на временность в понимании сознания, поскольку сознание времени предполагает сознание устойчивого, пребывающего. Изменчивость (другая составляющая нашего сознания времени) не только сохраняется, но и абсолютизируется. Как пишет Ф. Джеймисон, «не стоит погружаться в детали работы раннего Деррида, чтобы согласиться с тем, что понятия письма и времени, по видимости столь различные, на самом деле глубоко сопричастны и взаимосвязаны» и что, возможно, «сама идея языка есть следствие неспособности связно думать о времени» [Jameson 2005: 99].

С позиции абсолютизации изменчивости Деррида отрицает причинную связь – связь сознания и его элементов с тем, что служит их основанием. «Множество различных следов отсылают назад к другим следам и следам других» [Derrida 1982: 324]. Постмодернизм «направлен на то, чтобы лишить человека ощущения того, что он сам создает или продуцирует реальность, чтобы поставить его перед фактом существования уже предзаданной сферы, лишенной действия, и обречь его на мир абсолютно пассивного восприятия» [Jameson 2003: 702].

Установившийся начиная с Нового времени приоритет временности как формы, подчиняющей себе многообразие сознательных содержаний, над причинностью приводит к упрощенному пониманию причинности как однонаправленной связи, в которой событие производящее (причина) предшествует событию производимому (следствию) не каким-либо иным образом, например, экзистенциально, а именно *во времени*. Такое ограничение не позволяет причинности выполнять функцию *объяснения* возникновения в сознании *нового, ранее не существовавшего*.

Поскольку содержания сознания «приносятся» временным потоком, отпадает необходимость осмысления *субъективности* как условия возможности явлений. Вопрос о происхождении новых содержаний сознания, по сути, закрывается; *не требуется понимания их как результатов познавательной деятельности субъекта*: возникновение нового обеспечивает само время. Субъект оказывается либо вовсе *ненужным* для того, чтобы перцепции могли существовать (фиктивное Я Юма), либо выступает в качестве чисто *формального* условия их существования (кантовское представление «я мыслю», чистое эго Гуссерля), либо отождествляется с самим временем (по утверждению Хайдеггера, Я настолько «временно», что есть само время [Хайдеггер 1997: § 34]). Таким образом, приоритет временности по отношению к причинности влечет за собой невозможность удовлетворительного осмысления *самости как условия (причины) возможности опыта*.

Современное философское понимание причинности может быть охарактеризовано как одностороннее, доходящее до полного ее «забвения» или даже отрицания. Неудивительно, что в настоящее время исследователи причинности в основном обращаются к изучению физической причинности, что связано с идущим еще от Б. Рассела представлением о том, что философское понимание причинности есть лишь зачаток более развитого научного понимания причинности. Существует ряд проектов редукции ментальной причинности к причинности физической. Такое положение дел в значительной степени обусловлено теми трудностями, которые были выявлены в ходе исследования причинности в рамках трансцендентальной философии и феноменологии. «...Трансцендентализм и субъективизм могут согласиться с тем, что события *следуют* одно за другим, но не с тем, что они порождены друг другом» [Бунге 2010: 39-40].

Очевидно, однако, что натуралистические версии теории причинности оставляют неразрешенными вопросы, касающиеся ментальной причинности, причинности в истории и т.д. Трудности однозначных теорий причинности породили ряд плюралистических теорий. Однако вводимые этими теориями различные типы причинности не нарушают принятого приоритета временности, что ведет к невозможности обнаружения не фиктивной, а реальной связи между причиной и следствием [Hitchcock 2003].

Приоритет временности создает неразрешимые трудности в осмыслении оснований связей содержаний сознания. Для устойчивости опыта недостаточно *воспринимать* нечто устойчивое (как это утверждал Кант в своем «Опровержении идеализма» [Кант 1994b: 221]), устойчивость должна быть присуща самому *восприятию*, а это означает, что модель сознания

как потока восприятий неприемлема. Кант не отрицал традиционное представление о том, что воспринимаем мы при помощи чувств, которые могут дать нам лишь несвязанные ощущения. Однако следует переосмыслить понимание восприимчивости. Чувственность – наше сознание восприимчивости, но не она сама.

Необходимо уже в первичных данных сознания найти такие основания предметных связей, которые не сводились бы только к форме, общей для всех сознательных переживаний, но позволяли бы объяснить, почему одни переживания представляются образующими некоторое конкретное единство (например, единство частей одного и того же предмета), а другие не включаются в это единство. Следует объяснить *исходное разнообразие устойчивых содержательных связей элементов сознания, составляющее основу разнообразия сознаваемых предметов*. Эти связи могут быть исходно не явны, но это не означает, что их нет.

Элементы первичного сознания должны быть связаны, по крайней мере, как результаты действия одной и той *познавательной способности* субъекта – восприимчивости. Они не могут быть совершенно отдельными. Но связаны элементы первичного сознания не только благодаря единообразию восприимчивости как познавательной способности. Так же как субъективный характер *элементов* опыта не мешает их разнообразию, субъективный характер *связей* опыта не мешает им быть отличными друг от друга и иметь конкретное содержание. Разумеется, о сознаваемых нами элементах и связях нельзя утверждать, что они *сообразуются* с какими-либо вещами, существующими независимо от субъекта, однако можно утверждать, что они *соответствуют* этим вещам, то есть возникают в результате восприятия именно этих вещей. Отсюда наблюдаемое *разнообразие устойчивых содержаний* сознания как в отношении элементов, так и в отношении связей.

Отказ от приоритета временности позволяет осмыслить причинность как связь, благодаря которой мы познаем (описываем, объясняем, предсказываем) *возникновение* в нашем сознании тех или иных содержаний, в том числе и *новых*, ранее не существовавших. Поскольку речь идет о возникновении нового (а любое восприятие при своем первом появлении в сознании есть новое), несомненно, что это возникновение должно иметь некоторое *основание в субъективности*.

Уже *исходные* содержания сознания должны быть поняты как продукты субъективности, результаты *познания*, а не непосредственная данность. Познание, о котором здесь идет речь, *обуславливает* наличие каких-либо сознательных содержаний, а это означает, что оно должно осуществляться до возникновения сознания, на *досознательном* уровне. Только исследование досознательного познания как познания, результатом которого является возникновение сознания, позволяет пролить свет на основания и взаимоотношения таких важнейших, определяющих организацию сознания связей, как временность и причинность.

В чем должно состоять досознательное познание? Выше уже шла речь о необходимости восприимчивости для существования устойчивых

содержаний сознания и их связей. Однако восприимчивости недостаточно, т.к. воспринятое не будет *сознательным* при отсутствии *восприятия субъектом самого себя как познающего*. На это условие возможности сознания обратил внимание еще Дж. Локк. Кант также считал, что только благодаря *самосозерцанию* возможно представление «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, тем самым определяя их существование в качестве *моих* представлений.

Однако проблема заключается в том, что *сам познающий субъект не может стать для себя объектом восприятия*. Кант заметил, что «*это затруднение испытывает всякая теория*» [Кант 1994b: 85], и принял самосозерцание как данность, отказавшись от выяснения условий его возможности.

Попытаемся все же наметить решение этой проблемы. Если бы познающий не был дан себе в качестве объекта, сознание было бы невозможно. Поскольку объектом, представляющим субъекту познающего, не может быть сам субъект, что-то иное должно представлять для субъекта его самого. Это иное не может быть воспринято, а должно быть продуктом самодетельности субъекта. Таким образом, объектом самосозерцания может стать *набросок субъективности*, созданный трансцендентальной способностью воображения.

Воспринимая нечто посредством наброшенной познавательной способности, субъект познания воспринимает таким же образом саму наброшенную познавательную способность. Это сочетание *восприятия вещей с восприятием самого воспринимающего*, полученное посредством наброшенной познавательной способности, определяет собой *сознательный* характер каждого из этих восприятий. Однако сознание это не является полным: сознаются лишь элементы этого восприятия, связи же этих элементов остаются неявными. Они сознаются как непознанные. Действительно, связи восприятия, полученного при помощи наброска, определяются свойствами наброска, но последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого как познавательного инструмента. Следовательно, указанные связи не могут быть осознаны как таковые. Исходно на уровне сознания появляется лишь несвязанное многообразие элементов. Но связи многообразия даны субъекту на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность.

Процесс познания, происходящий на сознательном уровне, представляет собой синтез предметов из многообразия, связи которого не сознаются. Синтез осуществляется вторичным воображением, определяемым свойствами наброска. Принятие тех или иных результатов работы воображения в качестве знания о мире определяется их соответствием досознательным связям элементов первичного сознания, а также тому досознательному восприятию, которое осуществляет субъект без помощи наброска. Таким образом, работа воображения состоит в согласовании содержаний сознания с незримо присутствующим досознательным. В случае создания воображением связи, соотносящейся с досознательным, в сознании возникает новое явление. Если же созданная воображением

связь не согласуется с досознательным, то она не принимается в качестве действительной, и тогда изменения не происходит. *Непрекращающаяся работа воображения субъекта*, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет, осознается нами как *время*. Провозглашение постмодернизмом «*смерти субъекта*» ведет, несмотря на абсолютизацию изменчивости, к «концу временности», поскольку последняя только благодаря творческой активности субъекта может нести с собой новизну [Jameson 2003: 708].

Появление в сознании тех или иных содержаний определяется свойствами восприимчивости исходной и наброшенной субъективности, а также работой воображения. Поскольку работа воображения по созданию явлений протекает на досознательном уровне, процесс построения явлений изначально не сознается таким, каков он есть, его осознание происходит путем построения при помощи воображения *причинных связей*. Причинные связи представляют на уровне сознания работу воображения по созданию явлений, описывают всякое изменение сознаваемого мира, процессы возникновения и уничтожения вещей. Таковы основания возникновения в сознании причинных связей, не являющихся фикциями и имеющих содержательный характер.

Поскольку причинная связь, определяющая возникновение нового явления, есть воспроизведение в сознании досознательной работы воображения по созданию этого явления, а работа воображения предшествует самому явлению, на уровне сознания эта последовательность сохраняется – причинная связь, определяющая для нас возникновение явления, *представляется* предшествующей явлению *во времени*. Но при этом *построение* воображением этой причинной связи происходит тогда, когда само явление уже построено: воображение подыскивает сознательную причинную связь для досознательно построенного явления. В результате наблюдение явления (несмотря на то что оно уже построено воображением и принято как реальность) как бы «откладывается» во времени, и мы можем наблюдать явление только после того, как перед нами во времени произойдет все необходимое для его возникновения, что предусматривается причинной связью.

Таким образом, существование идеи некоторой вещи означает существование уже готового продукта воображения. Продукт воображения создается и осознается сразу во всей своей целостности и полноте, он исходно есть свое собственное воплощение. Откуда же возникает сознание различия между тем, что «в уме», и тем, что «в вещах»?

Во-первых, если созданная воображением идея не позволяет субъекту познания так или иначе уменьшить различие результатов познания (сознательных и досознательных), то она не будет принята и не станет действительностью.

Во-вторых, *принятие* идеи не означает, что она сознается воплощенной. Дело в том, что, в отличие от самой идеи, *способ ее построения* воображением осознается в виде «временной развертки» – цепи событий, соединенных причинной связью. Разворачивание идеи в пространстве и во

времени есть лишь осознание нами способа ее создания воображением. Только воображая временную развертку, мы можем представить себе, каким образом была создана идея. Мы строим причинную связь, которая «ведет» к этой идее, и говорим, что идея обретает свое воплощение.

В результате такого (в действительности не существующего) размежевания идей и их воплощений – вещей возникают два различных мира – мир ментальный и мир физический. Эти миры оказываются, с одной стороны, несопоставимыми, несоизмеримыми, а с другой – находящимися в кажущемся непостижимым соответствии между собой. Мир идей, в отличие от физического мира, представляется миром вечным и неизменным, свободным от пространственных и временных форм. Однако идея и конечный результат ее воплощения – тождественны, видимость отличия создается тем, что, сознавая воплощение, мы сознаем не только саму идею, но и «пристраиваем» к ней процесс ее создания (причинную связь).

Совпадение идей и вещей заметно нам лишь в тех узловых точках нашего сознания, которые суть окончания временных разверток создания тех или иных вещей. Множество уже созданных идей еще только ищет своего воплощения; это означает, что временная развертка их создания еще не прошла перед нашими глазами. Однако то, что должно произойти, уже задано.

Разумеется, законченное воплощение идеи обычно оказывается богаче первоначального замысла. Однако это не противоречит вышесказанному, так как осознаваемый автором первоначальный замысел не есть сам продукт воображения, не есть сама идея, а есть лишь часть временной развертки, которая должна служить «описанием» возникновения вещи (идеи). На начальном этапе развертки сознание идеи (или, что есть то же самое, сознание вещи) не может быть развитым и полным, поскольку построение развертки в том и заключается, что показывается, каким образом из некоторого неразвитого зачатка идеи при условии существования ряда причин со временем возникнет сама идея (вещь). То, что называется первоначальным замыслом, и есть тот самый зачаток идеи (только лишь мысль), который построен нами для объяснения возникновения самой идеи. В действительности идея картины и сама картина тождественны, это один и тот же продукт воображения.

Подведем итоги. Осмысление временности и причинности как структурообразующих связей сознательного опыта в трансцендентальной философии и феноменологии до сих пор определяется пониманием сознания как потока. Характерный для этой модели сознания *приоритет временности* как упорядочивающей связи *по отношению к причинности* ведет к возникновению пропасти между идеей и вещью как воплощением этой идеи, между миром ментальным и миром физическим, к невозможности решить проблему свободы человека.

Временность и причинность как формы организации опыта могут быть поняты только на основе осмысления *познания* как сложного процесса, включающего не только сознательный, но и досознательный уровень. Появление тех или иных содержаний сознания «во времени» не есть

непосредственная данность, не нуждающаяся в основаниях, но укоренено в творческой активности субъекта познания.

Материал поступил в редколлегию 06.06.2016 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бунге М. 2010. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. М. : УРСС. 512 с.
- Гайденко П.П. 2003. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопр. философии*. № 9. С. 134-150.
- Гуссерль Э. 1994. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М. : Гнозис : Логос. 177 с.
- Гуссерль Э. 2005. Философия как строгая наука // Э. Гуссерль. Избр. работы. М. : Издат. дом «Территория будущего». С. 185-240.
- Кант И. 1994а. Критика чистого разума // И. Кант Сочинения : в 8 т. М. : Чоро. Т. 3. 741 с.
- Кант И. 1994b. Критика практического разума // И. Кант Сочинения : в 8 т. М. : Чоро. Т. 4. С. 373-565.
- Рябушкина Т.М. 2014. Временность и субстанциональность: характеристики сознания или особенности рефлексии? // *Гуманит. исслед. в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. № 3 (29). С. 41-50.
- Сартр Ж.-П. 2004. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика. 639 с.
- Хайдеггер М. 1993. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика. С. 391-406.
- Хайдеггер М. 1997. Кант и проблема метафизики. М. : Логос. 176 с.
- Юм Д. 1996. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Трактат о человеческой природе. М. : Мысль. 736 с.
- Derrida J. 1982. Sending: On Representation // *Social Research*. Vol. 49, № 2. P. 294-326.
- Hitchcock C. 2003. Of Humean Bondage // *British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 54, № 1. P. 1-25.
- Jameson F. 2003. The End of Temporality // *Critical Inquiry*. Vol. 29, № 4. P. 695-718.
- Jameson F. 2005. *Archeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. London ; New York : Verso. 431 p.
- Stone J. 1981. Hume on Identity: A Defense // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol. 40, № 2. P. 275-282.

References

- Bunge M. *Prichinnost': Mesto printsipa prichinnosti v sovremennoy nauke* [Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science], Moscow, URSS, 2010, 512 p. (in Russ.).
- Derrida J. Sending: On Representation, *Social Research*, 1982, vol. 49, no. 2, pp. 294-326.
- Haidenko P.P. *Problema vremeni u Kanta: vremya kak apriornaya forma chuvstvennosti i vnevremennost' veshchey v sebe* [The Time Problem in Kant Philosophy], *Vopr. filosofii*, 2003, no. 9, pp. 134-150. (in Russ.).

Heidegger M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics], Moscow, Logos, 1997, 176 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being], M. Khaydegger. *Vremya i bytie : stat' i vystupleniya*, Moscow, Respublika, 1997, pp. 391-406. (in Russ.).

Hitchcock C. Of Humean Bondage, *British Journal for the Philosophy of Science*, 2003, vol. 54, no. 1, pp. 1-25.

Hume D. *Sochineniya. V 2 t. T. 1. Traktat o chelovecheskoy prirode* [Works, in 2 vols., vol. 2, Treatise of Human Nature], Moscow, Mysl', 1996, 736 p. (in Russ.).

Husserl E. *Filosofiya kak strogaya nauka* [Philosophy as Rigorous Science], E. Gusserl'. *Izbr. raboty*, Moscow, Izdat. dom «Territoriya budushchego», 2005, pp. 185-240. (in Russ.).

Husserl E. *Sobranie sochineniy. T. 1. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Complete works, vol. 1, Phenomenology of Inner Time-Consciousness], Moscow, Gnozis, Logos, 1994, 177 p. (in Russ.).

Jameson F. *Archeologies of the Future, The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*, London, New York, Verso, 2005, 431 p.

Jameson F. The End of Temporality, *Critical Inquiry*, 2003, vol. 29, no. 4, pp. 695-718.

Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [The Critique of Practical Reason], I. Kant. *Soch.*, v 8 t., Moscow, Choro, 1994, vol. 4, pp. 373-565. (in Russ.).

Kant I. *Sochineniya. V 8 t. T. 3. Kritika chistogo razuma* [Works, in 8 vols., vol. 3, The Critique of Pure Reason], Moscow, Choro, 1994, 741 p. (in Russ.).

Ryabushkina T.M. *Vremennost' i substantSIONal'nost': kharakteristiki soznaniya ili osobennosti refleksii?* [Temporality and Substantiality: Characteristics of Consciousness or Peculiarities of Reflection?], *Gumanit. issled. v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2014, no. 3 (29), pp. 41-50. (in Russ.).

Sartre J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness], Moscow, Respublika, 2004, 639 p. (in Russ.).

Stone J. Hume on Identity: A Defense, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 1981, vol. 40, no. 2, pp. 275-282.

Tatyana M. Ryabushkina, Candidate of Philosophy, Associate Professor, School of Philosophy, Department of Humanities, National Research University Higher School of Economics, Moscow. E-mail: ryabushkinat@yandex.ru.

TEMPORALITY AND CAUSALITY IN THE CONTEXT OF RESEARCH FOR FOUNDATIONS OF CONSCIOUS EXPERIENCE

Abstract: The article analyzes the relationship between temporality and causality as causation that forms the structure of conscious experience. It is traditional for phenomenology and transcendental philosophy to posit *temporality* as a fundamental characteristic that determines the existence of consciousness. According to D. Hume, perceptions succeed each other, and nothing persists through change. For I. Kant, every synthesis is necessary condition of *time-consciousness*. In E. Husserl's theory of constitution, the content of one's current experience is shaped by the quasi-temporal flow. For M. Heidegger, '*original temporality*' determines the horizon of Being. According to J.-P. Sartre, *time* is a condition of possibility of consciousness as existing at a distance

from itself. However, *the attribution of fundamentality to the temporal flow* leads to a simplified understanding of *causality*. If to suppose that the temporal flow of consciousness is an immediately given basis of conscious experience, then there is no need to consider a causal relationship as a connection that explains *emerging of new contents of consciousness* and their order. Since new contents are delivered and ordered by the temporary flow, the question of the conditions of newness is not posed. According to Hume, causality arises from a habit of mind to repeated sequence of experiences. In Kant's view, causality is a rule that gives the sequence an objective character. Referring to non-obviousness of causal laws, Husserl diminishes the role of causation in consciousness. The assumption about the priority of temporality in comparison with causality determines the poststructuralist thought (the most typical example is the concept of J. Derrida). According to the author, the abyss between the idea and its embodiment and between the mental and the physical world, as well as the impossibility to find a place for freedom in the phenomenal world, are the results of primacy of temporality over causality.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, perceptions, temporality, causality, intentionality, the quasi-temporal flow of consciousness, subjectivity.