

УДК 1(091)

ФОРМАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВРЕМЕНИ У Ж.-Ф. ЛИОТАРА (МЕЖДУ ФРЕЙДОМ, АВГУСТИНОМ И КАНТОМ)

В.Н. Железняк*, Я.Э. Цырлина**

*ФГБОУ ВО «Пермский национальный исследовательский политехнический университет», г. Пермь

**ФГБОУ ВО «Пермский государственный национальный исследовательский университет», г. Пермь; ГКБУК «Музей современного искусства ПЕРММ», г. Пермь.

Анализируется феноменология и аналитика времени Ж.-Ф. Лиотара. Дана интерпретация ключевой для Лиотара концептуальной параллели между эстетикой возвышенного Канта и учением о «последствиях» (Nachträgliche) Фрейда. Понимание данного историко-философского контекста позволяет уяснить, как решается в философии второй половины XX в. проблема соотношения синтеза мгновений (в настоящем), присутствия «прошлого» и актуальной вечности. Фундаментальный характер концепта времени Лиотара проявляется в том, что традиция реконструируется во всей ее глубине – вплоть до изначальных (для феноменологии времени) интуиций Августина.

Ключевые слова: время, представление, фраза, последствие, травматический опыт, возвышенное, шок, синтез, схематизм, категории модальности, воображение, единство времени.

В «Исповеди» Августин пишет о времени: «...если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю» [1, с. 183]. Это замечание Августина может быть связано с проблемой представления времени у Ж.-Ф. Лиотара. Анализируя время как представление в работе «Спор» (*Le Différend*), Лиотар пишет о формальной невозможности любой тематизации времени, указывая на более аллюзивное и нелинейное его понимание. В «Исповеди Августина» (*Confession d'Augustin*), «Споре» и других текстах он утверждает, что фраза «представляет» универсум сейчас, абсолютно сейчас, в событии представления, которое конституционально избегает представления об универсуме как представленном. Время может быть явлено в виде различных временных меток и отношений (например, число и время-именование) в универсуме, но событие представления само может быть представлено лишь в последующей фразе, которая принимает в качестве своего референта событие представления «первой» фразы. Последующая фраза сама по себе всегда включает в себя представление, которое она не может представить, и т. д. Этот аргумент дан в начале главы «Время сегодня» книги «Нечеловеческое» (*L'Inhumain*), где Лиотар пишет: «В качестве события, каждая фраза – это “сейчас”. Она представляет сейчас, значение, суждение, отправителя и адресата. Что касается представления, то мы должны представлять время возникновения как – и только как – настоящее. Это настоящее невозможно уловить как таковое, оно абсолютно. Его нельзя непосредственно синтезировать с другим настоящим. Другое настоящее, с которым оно может

находиться в связи, обязательно и сразу же изменяется в представленном представлении, т. е. в прошлом. Когда время представления смазывается, и мы приходим к выводу, что «каждая» фраза появляется в каждое время, мы упускаем неизбежное преобразование настоящего в прошлое, мы размещаем моменты вместе на одной диахронической линии... Поскольку оно абсолютно, представить настоящее невозможно: его еще нет или уже нет. Всегда рано или поздно схватывается и представляется само представление. Такова специфическая и парадоксальная конституция события... Событие делает Я неспособным овладеть и контролировать то, чем оно является. Это свидетельствует о том, что Я по существу нечувствительно к повторяющейся инаковости» [2, р. 58–59].

Таким образом, Лиотар не предлагает тематизацию времени, но указывает на то, что время должно частично уклоняться от какого-либо определения. Событие или случай представления по существу будут строго непредставимы (они не являются чем-то «по существу»). Именно поэтому в «Споре» Лиотар может обоснованно утверждать, что его упорствование в «сейчас» («абсолютном» сейчас, еще не привязанном к чему-то и не размещенном где-то) как времени события не будет возрождением «метафизики присутствия» [3, р. 114]. Он ставит перед философами новую парадоксальную задачу: представить, что есть нечто непредставимое, непредставимое представление «себя», дающее ресурс для неизбежно неудачных попыток представить его в своей непредставимости, или, если быть более оптимистичными, «свидетельствовать» об этом непредставимом. Это «свидетельство» в дальнейшем становится задачей (практически в кантовском смысле) философов, а также писателей и художников.

Необходимо уточнить, насколько это – формальный подход отличается от классических феноменологических концепций времени (как правило, основанных на «Идеях феноменологии» Э. Гуссерля), описание которых Лиотар предложил в своей первой книге «Феноменология» [4, с. 54–59]. Хотя мы сможем найти новый тип анализа в замечании Лиотара о том, что *настоящее в сущности не утверждается*, однако это замечание все еще основывается на субъекте сознания, а также на моменте становления и свободы: «Мы не должны, в таком случае, объяснять единство внутреннего времени; каждое сейчас поглощает присутствие “больше нет”, которое оно изгоняет в прошлое, и предполагает наличие “еще нет”, которое, в свою очередь, будет изгонять его; настоящее не закрыто, оно трансцендирует себя в будущем и прошлом, мое сейчас – это не настойчивость Хайдеггера, не бытие, содержащиеся в мире, но существование или экстаз, и это, в конечном счете, возможно потому, что Я – открытая интенциональность, что Я – временность» [3, р. 98]. Но это «Я» все еще понимается субъективно. Если мы спросим у Лиотара, является ли время внутренне субъективным, а объективного времени нет, он ответит: «...и да, и нет: да, время субъективно, потому что время имеет смысл, если оно есть, то это потому, что мы – время, так же, как мир имеет смысл для нас только потому, что мы являемся миром через наше тело и т.д., и это действительно один из главных уроков феноменологии. Но одновременно время объективно, так как мы не конституируем его в акте мысли, что было бы само по себе освобождением от него; время, как и мир, всегда уже есть для сознания, и именно поэтому время больше, чем мир, оно непрозрачно для нас... мы не замкнутые

на себе субъективности, сущность которых бы определена или определяема априори, одним словом, монады, для которых становление было бы необъяснимой и чудовищной катастрофой, мы становимся такими, какие мы есть, и мы суть то, чем мы становимся» [3, р. 98–99].

Это описание по-прежнему остается в пределах параметров гуссерлианского подхода с его фундаментальной метафорической картиной времени как текучего и непрерывного. Уже к моменту написания «Дискурса, фигуры» (Discourse, Figure) Лиотар начинает искать новую «прерывистую» репрезентацию времени (например, в феноменологической интерпретации сна), и именно эта «прерывистость» стала отличительной чертой его более поздних работ. Прежде время мыслилось на основании непредставимого представления и «абсолютного сейчас», предполагалось, что любой акт темпорализации или тематизации связывает случаи вместе и тем самым предаёт забвению (трансформируя «сейчас» в «данный момент»), теперь пред-синтетический ритм представления становится не-субъективным основанием для всех (даже пассивных) синтезов. Лиотар развивает утверждения из главы «Время сегодня» о бытии Я «по существу нечувствительном к повторяющейся инаковости». Это позволяет ему, например, утверждать, что картезианское *cogito* не является фундаментальным, поскольку зависит от синтеза двух различных случаев местоимения «я» («я мыслю» и «я есть») в двух отдельных фразах-событиях. То же можно утверждать в отношении понимания «свободы» в феноменологических теориях, поскольку любая свобода, на которую мы могли бы претендовать, является заложником «потери», происходящей в каждом времени каждого представления.

Хотя анализ, данный в «Споре» и «Времени сегодня» является формальным и запрещает любое конкретное содержание, относящееся к событию представления, тем не менее удивляет то, что Лиотар (и здесь он близок к Ж. Деррида) обращается за поддержкой к психоанализу. В «Голосе и феномене» Деррида кратко ссылается на З. Фрейда в контексте своего прочтения «Идей» Гуссерля. Он замечает, что темпоральные конфигурации, названные Фрейдом *Nachträglichkeit* (последствие), превышают возможности описания времени у Гуссерля, допуская радикальный разрыв в потоке гуссерлианского времени, необъяснимый с точки зрения концепции ретенции и протенции, репрезентации и воображения [5, с. 85–86]. Для Деррида *Nachträglichkeit* было настоящим открытием Фрейда. Оно обозначило ритмическую дискретность темпоральности (на что ранее, как пишет Деррида, намекал «Волшебный блокнот»). Лиотар сам использует эту фрейдистскую фигуру в своих работах, касающихся проблематики «детства». *Nachträglichkeit* само может являться неким описанием прерывистости, поскольку в нем гуссерлианский поток мгновений прерывается временем, которое перескакивает из прошлого в будущее, с которым настоящее не имеет сознательной ретенциональной связи или о котором не имеет сознательных воспоминаний. По Фрейду, травматический опыт детства повторяется в опыте последующей жизни, кроме того, он обладает неконтролируемым и неосознанным воздействием. Временность здесь заключается в том, что подобный «опыт» не был эмпирическим в момент возникновения и еще долго в ситуации «после-события», вновь повторяясь, он переживается словно впервые. Этот «повторившийся» опыт «первого времени» представля-

ется как нарушение способности более позднего времени, а именно способности сознания его переработать.

В контексте книги «Хайдеггер и “евреи”» Лиотар часто использует эту структуру опыта (вместе с кантовским «возвышенным»), сравнивая его с темой «утраченного времени» Пруста: это «как раз тот тип прошлого, который нас и интересует, который находится по эту сторону забытого, намного ближе к современности, нежели любое прошлое, и в то же время не способен быть вызван волимым или сознательным воспоминанием... Возбуждение, которое не “введено” – в том смысле, что оно воздействует, но не вступает, в том смысле также, что оно не было “представлено” (introduced) и остается непредставленным. Это тем самым шок, поскольку оно “аффективно затрагивает” систему, но в котором шокированный не отдает себе отчета, в котором аппарат (разум) в соответствии со своей внутренней физиологией и в ее рамках не может отдать отчета. Которым он не затронут. Этот шок, это возбуждение не должны будут “забыться”, вытесниться в соответствии с представленной процедурой или же посредством acting out. Его “слишком” (количества, насыщенности) превосходит то слишком, которое доставляет материю (наличие, место и время) бессознательному и предсознательному. Его “больше, чем нужно” – как для жизни рыбы больше, чем нужно, воздуха и земли» [6, с. 25–27]. Любимый пример такого опыта у Лиотара – случай из практики Фрейда, который тот описывает в «Проекте по научной психологии». Лиотар дает подробный анализ этого случая в тексте под названием «Эмма» (имя пациентки Фрейда) [7].

В «Хайдеггер и “евреи”» структуру этого опыта можно представить следующим образом: «Двойной толчок предполагает первый толчок, первое возбуждение, который потрясает аппарат настолько “слишком”, что уже не регистрируется... Эта сила не начинает работать в машине разума. Она туда откладывается... Первый толчок бьет, таким образом, по аппарату без заметного внутреннего эффекта, его аффективно не затрагивая. Шок без аффекта. При втором толчке имеет место аффект без шока: я покупаю в магазине белье, меня обуревают тревога, я спасаюсь бегством, однако ничего не произошло. Рассеянная в аффективное облако энергия сосредоточивается, организуется, влечет за собой действие, вызывает бегство без “реального” мотива. И это-то бегство, чувство, которое его сопровождает, и учит сознание, что тут что-то имеется, хотя оно и не может знать, что это такое» [6, с. 29–31]. Все выглядит так, словно Лиотар (чтобы закрепить свой общий, «формальный» анализ) апеллирует к конкретному фрейдистскому примеру. К тому, что представлено у Фрейда в виде специфических и явно «ненормальных» темпоральных конфигурациях (невроза) занятых и обобщенных структурой времени «Я». В этой структуре события еще происходят до-онтологически («это» события до его «что») и представлены только как факт последующего представления. Однако Лиотар берет у Фрейда больше, чем просто случайное подтверждение своих формальных временных структур. Фрейд, начиная с самых ранних описаний этой конфигурации, находит основание своих утверждений в том, что он называет *Verspätung* (запаздывание) человеческого бытия. Для Лиотара темпоральная структура *Nachträglichkeit* не просто формальна, но связана с проблематикой того, что он часто называет просто «сексуальное». Однако пока достаточно сложно выявить связь между тем, что ранее было определено как

формальное описание времени, и психоаналитическим «содержанием», которое Лиотар берет для этого описания у Фрейда.

Эта сложность снова отсылает нас к замечанию из «Исповеди» Августина, где «незнание» времени может быть понято как его позитивная характеристика. В этом, несомненно детрансцендентализированном описании философия (например, в ее попытке тематизировать вопрос о темпоральности) могла бы участвовать в разработке указанной проблемы, и это дает возможность Лиотару встроить «Исповедь» Августина в «либидинально-онтологическое» описание времени. Если в «Хайдеггер и “евреи”» он утверждает, что рассматривать темпоральность, предусмотренную *Nachträglichkeit*, значит рассматривать «темпоральность, не имеющую ничего общего с темпоральностью, которую может тематизировать феноменология сознания (даже восходящая к Августину)» [6, с. 29]. Позже он обращается к идеям Августина, вписывая их в «либидинально-онтологическое» конституирование темпоральности (к которому Лиотар приходит через Фрейда). В этих текстах Лиотар понимает время не как отклонение (или «лишение») в сексуальном различии (что утверждает Фрейд), но скорее как различие «взрослости» и «младенчества» (артикуляции и нечленораздельности). Лиотар не столько сожалеет о наложении артикуляции взросления на непосредственность детства. Он также (как, например, в случае с либидинальной экономикой) не утверждает добродетель некой недифференцированной либидинальной «энергии» или «силы», существующей до ее различных артикуляций. Дифференциация предполагает различие и столкновение, но не предполагает никакого порядка чистого присутствия. Формальное описание представления говорит о фундаментальном несовпадении или смещении времени, и ситуация *Nachträglichkeit* радикализирует это смещение, выходя за пределы схватывания и сохранения. В таком случае (обращаясь к тексту «Исповеди») Августин обнаруживает нередуцируемое запаздывание в опыте события как сам объект исповеди.

Этот мотив запаздывания (если он означает возможность догнать более раннее событие) может ввести в заблуждение так же, как в книге «Спор», где было отмечено, что способность второй *фразы* представить событие представления первой *фразы* не означает, что любая *фраза* всегда догоняет с помощью представление «себя», но подтверждает не-присутствие в представлении. Поэтому абсолютное событие явленности Бога у Августина никогда не сможет стать объектом успешного (пусть запаздывающего и исповедального) представления. Абсолютный характер явленности Бога абсолютен лишь в той мере, в какой он нарушает линейность времени: «Как бы душа узнала, происходит ли обморок один раз или повторяется, когда обморок лишает ее силы собирать многообразие мгновений в единую последовательность? Где расположить... в биографии абсолютное явление?» [8, р. 22]. Августин старается отличить искушающие его сны от снов, посланных Богом, не имея при этом никакого знака, чтобы разделить их или прояснить их в порядке желанья. Как пишет Лиотар, «явная феноменология внутренней темпоральности скрывает странный механизм, грамматику методов, в которых самопознание конъюгировано с необходимым заблуждением» [8, р. 51]. Именно поэтому Августин способен изобразить явленность Бога в заблуждении, в обманчивом чувствовании, которое необходимо преодолеть самым радикальным способом. Таким образом, феноменологическое описание времени входит в общее «либидинальное» вре-

мя и в этом смысле само становится частью исповедальной структуры письма Августина (чтобы быть исповеданным, а не просто проповедуемым как философское учение). Это прочтение Августина, который как бы «предчувствует» фрейдистскую структуру времени, Лиотар противопоставляет анализу времени у Гуссерля, хотя кажется очевидным, что подобный режим «предчувствования» должен быть рассмотрен с точки зрения *Nachträglichkeit*, и после должен отказаться от любого стандартного подхода в философском переосмыслении темпоральности. Это незнание, открытое Августином в отношении к абсолютной явленности совершенно другого, не предлагает никаких положительных знаний о времени и, таким образом, парадоксально подтверждает «положительное» толкование замечания Августина о его «незнании». В этом смысле «формальной» анализ времени, начатый Лиотаром в «Споре», преформативно предполагает необходимость повторного разрыва вновь и вновь в контингентности событий, которые все время остаются в прошлом.

Может ли абсолютность настоящего послужить основой хоть какого-то, пусть шаткого, онтологического основания постгуссерлианского феноменологического сознания? Стил мышления современной философии таков: если момент настоящего абсолютен, его нужно сделать относительным. Модус будущего вряд ли может помочь в решении этой задачи, ибо будущее – чистая открытость (приписывать будущему функцию «экзистирования», как у Хайдеггера, такому стилю мышления чуждо). Поэтому в дело вступает прошлое – воспоминания и память. Память – ключ к постижению времени, а возможно и путь выхода за его пределы. Так повелось еще со времен Бергсона [9, с. 160–317].

Может ли линейная направленность времени, которая кажется несомненной, привести нас к адекватной схеме *объективного времени*? Счет мгновений, образующих линию времени, реализован в часах – первом полноценном компьютере, изменившем ход европейской цивилизации. «Фразы», как и «восприятия», следуют друг за другом, фальсифицируя и утверждая друг друга. Разве счет и линия не являются самым авторитетным формальным определением времени и рассудка? Именно поэтому – по логике нового философского сознания – следует найти способ взломать линейную направленность времени. Есть нечто, учит Лиотар, что выходит за «край» временной последовательности и «заставляет его трещать по всем швам» [6, с. 55], поэтому аналитика возвышенного ставится Лиотаром выше аналитики рассудка.

Это требуется новым критическим мышлением, которому тесно в рамках традиционной феноменологии и которое не приемлет ее хайдеггерианского обращения. Но императив критической блокады любых метафизических интенций делает свое дело. Необходимо надежно блокировать спекулятивные ресурсы темпоральной проблематики. В то же время очевидно и все более настойчивое стремление заменить романтику вечности жестким реализмом настоящего. Так или иначе, но ситуация существенным образом может быть прояснена «профилактическим» обращением к Канту. Ж.-Ф. Лиотар делает такое обращение совершенно необходимым (прежде всего для тех, кто хочет его понять). Во-первых, с Кантом связана теория возвышенного Лиотара, подрывающая, как он считает, приоритет рассудочного синтеза временного ряда; во-вторых, принципиальной является аналогия между эстетикой возвышенного у Канта и фрейдовским *Nachträglichkeit*. Возникающая в результате герме-

невитическая установка позволяет эффективно (с точки зрения Лиотара) толковать и психоанализ Лакана, и феноменологию времени Августина.

Чтобы в данном контексте сделать обращение к Канту продуктивным, нужно учесть одно важное обстоятельство. В классические времена, в том числе и во времена Канта, мышление считалось нормой, а все остальное – патологией. Но для «простого человека» (и тогдашнего и, тем более, нынешнего), а также для романтиков и «декадентов» последующих времен скорее «Критика чистого разума» была патологией и сплошным насилием над «живым» сознанием. Сам же Кант полагал, что даже человек, обладающий развитым рассудком, может страдать пониженной силой суждения (A 134¹) [10, с. 234]. Одно дело система рассудочных категорий, естественным образом заложенная в нашей голове, и совсем другое – приведение этой логической машины в действие, что требует особого рода усилий, напряжения и труда. Трансцендентальная доктрина силы суждения исходит из того, что этот труд осуществляется продуктивным воображением (трансцендентальным аналогом и прототипом любой деятельности). Рассудок – лишь инструмент для работающего воображения, воодушевленного волей к мысли и истине. Однако что все-таки делать с людьми, страдающими пониженной *Urteilkraft* и отнюдь не горюющих по этому поводу? Вопрос можно поставить и так: что если вся «физиология» познавательной способности была скрытым образом инициирована систематически возобновляемой травмой – немотивированными вторжениями «патологической чувственности» и «сумасбродных грез» в выверенный гештальт рассудка? Нечто подобное могло иметь место. Попытка нащупать прямые либидиальные синдромы в жизни и мышлении Канта малоубедительны [12]. Однако Лиотар находит возможным проводить принципиальные аналогии между схематикой времени у Канта и Фрейда: концепт отсрочки-смещения (единичного аффекта), отложено-утраченного смысла в конечном счете и фабрикуют «время, которое мы “отлично знаем”, – “вторичное”», по Фрейду, время, априорная, по Канту, форма, бергсоно-гуссерлевско-августиновское развертывание сознания» [13, с. 85]. Вся теория «забвения», лежащая в основе феноменологии времени Лиотара, получает обоснование, если перечитать «текст кантовской эстетики и текст фрейдовской метапсихологии» [6, с. 16].

В нашей «профилактической процедуре» мы попробуем идти по этому же пути. Возможно ли проделать следующее: взять какой-либо элемент кантовского учения (нас интересует темпоральный срез трансцендентальной аналитики) и попытаться понять его так, чтобы стала заметна бессознательная оппозиция со стороны пассивного, централизованного чувственным синдромами и запрограммированного внешними обстоятельствами сознания. Аналитика понятий и основоположений слишком обширна. Возьмем для примера концепт *временной схемы*. Но и проблематика *Schematismuskapitel*² со всеми предпосылками и разрешениями – дело неподъемное для небольшой статьи. Поэтому сделаем акцент лишь на темпоральной схематике категорий модальности. Но

¹ Ссылки на «Критику чистого разума» принято давать по первому (A) или второму (B) оригинальным изданиям.

² Первая глава аналитики основоположений «О схематизме чистых рассудочных понятий».

прежде – важное замечание о *расслоении времени*, без которого невозможно адекватно воспринимать проблему времени как таковую.

Воображение управляется чистой формой внутреннего чувства (временем) и поэтому является наглядно-чувственным созерцанием. Чтобы обеспечить продуктивное применение категорий, необходим посредник в виде их чувственно-наглядных схем или монограмм. В результате категории превращаются в целостные операции воображения с возможным объектом. Трансцендентальная схема – это схема бытия объекта *во времени*, т. е. форма явления объекта или его здесь-бытия в явлении. Итак, схемы суть чистые формы или образы (Gestalten, Bilder) времени. А время – чистое сукцессивное продуцирование ряда явлений. Но при всей важности «драйвера» сукцессивного ряда (т. е. последовательного синтеза мгновений) он не может быть тождественным форме явления в целом. *Меняется то, что дано во времени, а не само время.* Течет не время, а мгновения, его наполняющие. Со времен Августина эти мысли являются аксиомами для всякой феноменологии времени. Так, читаем у Лиотара: «Для того чтобы “схватить” чувственную “материю” и даже чтобы “произвести” свободные воображаемые формы, необходимо объединить эту материю, удержать ее поток в одном и том же мгновении, пусть даже и бесконечно малом» [6, с. 54].

Но для нас сейчас важно то, что время расслаивается на сукцессивный ряд и фон, на котором он осуществляется, т. е. на смену мгновений и то, что, собственно, в этой смене меняется. Так, любой момент может находиться в разных отношениях ко «всему времени»: он может быть возможным, действительным или необходимым. Первый «слой» времени реализован в часах, компьютерных процессорах, в органайзерах и алгоритмах производственной и всякой иной деятельности. Второй – это то, что, собственно, происходит в «это время», какой, собственно, контент зашифрован в цифровом коде или какой, собственно, продукт мы получаем в финале технологического алгоритма. В завершение этого важного замечания резонно поставить вопрос: а возможен ли разрыв, функциональный или патологический, между двумя этими слоями времени в индивидуальном или историческом сознании? Возможен ли разрыв между формальным счетом времени и тем, что, собственно, происходит? Возможна ли травматическая ситуация, когда «время идет», а ничего не происходит? Для Лиотара, например, все это не только возможно, но и вполне «естественно».

Из кантовской (и вообще классической) «парадигмы» следует, правда, нечто противоположное. Нужно незаурядное волевое усилие, чтобы удержать в сознании единство объекта, на фоне которого воображение получает возможность реализовать любую последовательность событий. *Но тайна времени не в смене событий, а в том, что в этой смене пребывает неизменным*, как и тайна души – не в последовательности ее действий, а в ее субстанциальном единстве.

Кант определяет возможность как синтез представлений относительно времени вообще³: «Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der

³ «Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще... стало быть, определение представления о вещи в каковенбудь время» [11, с. 225].

Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt... also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit» (A 145) [10, с. 243]. Скорее всего, это означает, что любой синтез предполагает продуцирование возможного сукцессивного ряда. Мы можем начать и уводить в бесконечность ряд действий (как в воображении, так и в «реальности»). Кроме неясности самого этого определения (равно как и двух последующих определенных схем категорий модальности), следует отметить, что в данном месте речь у Канта идет не о наглядной схеме (в виде какого-либо внутреннего созерцания), а об определении понятия (понятия возможности или схемы возможности). Кант определяет понятия вместо того, чтобы чертить схемы. Опуская все пространственные пояснения и разъяснения, мы можем попытаться дать описание наглядной схемы трансцендентальной возможности: наш внутренний взгляд устремляется к воображаемому горизонту внутреннего чувства, *откуда навстречу нам venit время*. Интересно, что здесь имеет место обращение внутреннего чувства: интенция развивается не от «меня» к горизонту, а, наоборот, от горизонта ко «мне». Горизонт (или то, что находится за ним) должен ассоциироваться с выражением «со временем вообще». Само собой разумеется, что эта схема может и должна накладываться на любой внешний опыт, модифицируясь во внешнем чувстве в пространственную схему дали (горизонта) и наличного «здесь».

Но возникает принципиальнейший вопрос: чем по существу отличается схема возможности от схемы числа (простого количественного синтеза единиц в воображаемом ряду или линии)? Получается, что только отношением к горизонту поля воображения, куда устремляется внутреннее чувство. Теперь представим себе некое «сознание», в котором эта воображаемая даль *отсутствует*. В этом случае возможность сводится к показанию часов: сейчас восемнадцать часов, затем будет девятнадцать, двадцать и т.д. Все наши возможности мы можем укладывать в это «будущее» время. «Экзистенциальная» возможность тем самым сведется к простой математической последовательности. Так и происходит в повседневной «реальности». Для современного человека счет единиц времени в часах, счет денег на банковской карте или показатель тактовой частоты процессора в смартфоне и есть высшая «экзистенциальная» инстанция. «Горизонт», «время вообще» для критического мышления – это спекулятивно-метафизические добавки, которые необходимо изжить. Но тогда время примет вид линейной последовательности, хотя на самом деле двухслойная формальная структура времени не может быть линейной.

Трансцендентальный горизонт и стоящее за ним «время вообще» у «обычного» человека (с точки зрения кантовской гносеологии, обремененного тяжелой патологией) чаще всего замещается эмпирическими целями, увязанными в круг жизненных потребностей. Для современного же человека такое эмпирическое замещение следует, видимо, признать нормой. Трансцендентальный горизонт в этом случае будет давать о себе знать в инфантильных грезах и мечтах. Но вот в чем вопрос: или «естественная» структура рассудка травмирована силами отчуждения, или, наоборот, спекулятивные модули мышления травмируют естественные функции либидо, социальных мифов, архетипов и других жизненных энергий?

«Схема действительности описывает наличное бытие в определенном времени» (Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit) (A

145) [10, с. 243; 11, с. 225]. Схема возможного указывает на горизонт – относительно «здесь»; схема действительности – на «здесь» относительно горизонта. При этом также возникает принципиальный вопрос: чем схема действительности отличается от схемы реальности (из рубрики категорий качества)? Мы можем представить себе определенное наличное время, так сказать, «здесь-время». Актуальное «здесь» нашего чистого созерцания – вот это мгновение или ряд мгновений – и есть прообраз действительного. Это мое «здесь» и «сейчас», в котором мне нечто дано, явлено, открыто. Если это нечто смикшировано, потеряло горизонтальную развертку, то такая «действительность» сведется к простому «качеству» моих представлений в виде их материально-чувственного контента (их «реальности»). Такое время будет представлять собой наличные представления со стороны их интенционального содержания. Это – настоящее время, доказывающее реальность того, что сейчас явлено нашему созерцанию. Наши «представления» реальны в том смысле, что они наполнены чувственным содержанием (качественно определены). Но остается открытым вопрос, насколько они *действительны*⁴. Критическая установка запрещает нам спрашивать, что же, собственно, реализовано в этой «действительности», дабы мы не могли впасть в метафизический грех. Пожалуй, многие и в наше время согласятся с тем, что тайна времени не в смене мгновений, а в том, что в них остается неизменным. Однако в этом случае акцент будет сделан на «тайне», на «нечто», на веренице «следов», на том, что прорвалось из бессознательного, на идеологических фантомах, на архетипах и стереотипах, на принципиальной открытости и когерентности сущего etc. В классической же «парадигме» действительно то, что явлено во времени, присутствует в нем, что устойчиво и стабильно.

Реальность «представлений» отражена во времени линейно (поскольку мы не покидаем поля феноменологии). Действительность взламывает временную последовательность, лишая ее формального схематизма чистой смены. И эту проблему как-то нужно решать. Можно, например, мыслить действительность *по типу* фрейдовского *Nachträglichkeit* – как «нечто забытое, каковое не вытекает из забвения реальности, поскольку ничто никогда и не запоминалось, и каковое можно вспомнить лишь как забытое “до” памяти и забвения и лишь его повторяя» [6, с. 15]. Во времени явлено и открыто некое последствие (чего-то), нечто такое, что принципиально «запаздывает» и т.п. Это лучше, чем набор разнокалиберных эмпирических замещений, потому что все-таки представляет собой некоторый *схематизм*.

У Канта, как и во всей классической традиции, нет таких «странных» проблем. Способность познания встроена в способность желания. В практическом разуме познающая воля обретает бытийный статус. Все возможное превращается в дозволенное, а *быть здесь* в долг. Поскольку и практическая, и

⁴ У Лакана эта категориальная аналитика заменяется соотношением первичного и вторичного вытеснения, «что касается материи или качества кантовской данности или фрейдовского возбуждения, что касается способности к синтезу у Канта и к ассоциации у Фрейда, что касается пространственно-временной формы у одного или «образования» бессознательное-предсознательное у другого и, в частности, что касается того, каким образом кантовское возвышенное или фрейдовское *Nachträglichkeit* не поддаются записи в «память», будь то даже и бессознательную» [6, с. 16].

теоретическая ипостаси разума представляют собой строго параллельные матрицы одной и той же способности, то категории и схемы модальности следует понимать как выражение *долженствования бытия*. Под маской воли (воображения и проч.) прячется бытие – истинно-сущее-в-себе, открытое практическому разуму в виде закона и долга.

«Схема необходимости выражает здесь-бытие предмета в отношении ко всему времени» (Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit) (A 145) [10, с. 243; 11, с. 225]. Кроме того, что это – не описание наглядной схемы, а краткое определение понятия необходимости через время, оно еще и противоречиво по существу. В самом деле, если бытие наличествует во всех возможных определениях времени, то это уже не здесь-бытие, но скорее «всегда-и-везде-бытие». Противоречие между «здесь» и «ко всему» в речении «отношение здесь-бытия ко всему времени» (Dasein zu aller Zeit) приобретает однако сбалансированный вид, будучи сведенным к краткой формуле: *необходимость есть отношение бытия к здесь-бытию*. Не имея возможности вдаваться в детали и значительно упрощая дело, можно выразить весь узел трансцендентальных схем модальности так: категории модальности проецируются на возможный опыт по схеме «здесь-там» так, что схема возможности несет на себе акцент «там», схема действительности – «здесь», а необходимость жестко связывает оба момента. Необходимость есть прямое присутствие вечности в наличной смене времени. Вечность, совершенный долг и проч., конечно, понятия метафизические. Представим себе критическую позицию, в которой такие «вещи» запрещены. Тогда «действительность» сведется к наличному настоящему (мгновению, ситуации, событию), «возможность» – к простой *открытости* существования, а необходимость просто потеряет смысл. Разумеется, в какой-то мере она в любом случае должна быть восстановлена. У Лиотара такое «восстановление» в высшей степени парадоксально и возможно только как шок возвышенного. Нужно дорого заплатить, чтобы «войти в там, подняться на сцену» [13, с. 48].

С другой стороны, идеализировать классическую позицию нужно в меру. Знаменитый ригоризм повседневной жизни Канта в поздний период жизни наводит на мысль, что естественная полнота рассудка и его гармоничное единство с идеями разума возможны только при значительном искусственном дистанцировании от повседневности (хотя бы путем ее жесткой формализации) [14, с. 72]. Для современного человека и человечества такая стратегия выглядит крайне экстравагантно. Но каким образом можно жить во времени без вечности? Простая линейная схема времени (состояний, событий etc.) не может устроить, так как лишает такую «жизнь» *смысла*. Ведь тайна времени не в смене мгновений, а в том, что меняется, оставаясь неизменным.

Список литературы

1. Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: «Наука», 2013. 376 с.
2. Lyotard J.-F. The Inhuman. Reflections on Time. Stanford University Press, 1991. 224 p.
3. Lyotard J.-F. Le Différend. Paris. Minuit, 1983. 280 p.
4. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб.. Алетейя, 2001. 106 с.
5. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.

6. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб. Аксиома, 2001. 187 с.
7. Фрейд З. Эмма. [электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_18.htm (дата обращения: 10.02.2017).
8. Lyotard J.-F. The Confession of Augustine. Stanford University Press, 2000. 136 p.
9. Бергсон А. Материя и память: собр. соч. в 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 345 с.
10. Kant I. Kritik der Reinen Vernunft. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jung., 1979. 1022 S.
11. Кант И. Соч.: в 6 т. М.: «Мысль», 1964. Т. 3. 799 с.
12. Ботюль Ж.-Б. Сексуальная жизнь Иммануила Канта. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_02/10.htm (дата обращения: 19.03.2019)
13. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2008. 472 с.
14. Васянский Э. А.К. Иммануил Кант в последние годы жизни. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013. 244 с.

J.-F. LYOTARD'S FORMAL ANALYSIS OF TIME (BETWEEN FREUD, AUGUSTINE AND KANT)

W.N. Zhelezniak*, Ya.E. Tsyrlina**

*Perm National Research Polytechnic University, Perm

** Perm State National Research University,
Perm museum of contemporary art (PERMM)

The article deals with the phenomenology and analysis of time of J.-F. Lyotard, who thematized time as the absolute present. The article touches upon the issue of Lyotard's interpretation of the conceptual parallel between Kantian aesthetics of the sublime and Freud's theory of «consequences» (Nachträgliche). Understanding this historical and philosophical context allows us to solve the problem of the ratio of the synthesis of moments (in the present), the presence of the «past» and the actual eternity in the philosophy of the second half of the XX century. The fundamental importance of the concept of time in Lyotard's philosophy is in the fact that tradition it is reconstructed in all its depth – up to initial (for the phenomenology of time) Augustine's intuition.

Keywords: *time, presentation, consequence, phrase, traumatic experience, sublime, shock, synthesis, schematism, categories of modality, imagination, unity of time.*

Об авторах:

ЖЕЛЕЗНЯК Владимир Николаевич – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и права ФГБОУ ВО «Пермский национальный исследовательский поли-технический университет», г. Пермь. E-mail: rector@pstu.ru.

ЦЫРЛИНА Яна Эдуардовна – старший преподаватель кафедры культурологии и гуманитарных технологий Пермского государственного национального университета, начальник отдела по научным исследованиям Краевого государственного автономного учреждения «Музей современного искусства Пермь. E-mail: permmuseum@mail.ru.

Authors information:

ZHELEZNIAK Wladimir Nikolaevich – PhD, Prof., Chair of the Philosophy and Law Dept., Perm National Research Polytechnic University, Perm State National Research University, Perm. E-mail: rector@pstu.ru.

TSYRLINA Yana Eduardovna – senior lecturer of cultural studies and humanitarian technologies Dept., Perm State National University, Perm museum of contemporary art (PERMM), Perm. E-mail: permmuseum@mail.ru.