

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*На правах рукописи*

**Олейник Варвара Андреевна**

**О смене парадигмы в исследовании времени:  
от онтологии к антропологии**

Специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, доцент  
Ростова Наталья Николаевна

Москва – 2024

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1. КОНЦЕПТ ВРЕМЕНИ И КОНЦЕПТ СУБЪЕКТА: ТРАНСФОРМАЦИИ В КОНЦЕПТУАЛЬНО-ПРОБЛЕМАТИЧЕСКОМ ПОЛЕ .....</b>	
	<b>28</b>
§ 1. Деструкция проблемы абстрактной идеи времени.....	31
§ 2. Деструкция понятия априорной формы внутреннего чувства.....	45
§ 3. Деструкция понятия трансцендентальной схемы: время и вещь в себе.....	58
§ 4. Деструкция концепции сознания времени и времени-сознания Э. Гуссерля	64
<b>Итоги главы .....</b>	<b>81</b>
<b>ГЛАВА 2. КОНЦЕПТ – МЕТАФОРА – ФЕНОМЕН .....</b>	
	<b>96</b>
§ 1. Рудименты философии субъекта: концепция временности Dasein .....	98
§ 2. Онтологическое различие и исходное время .....	125
§ 3. Различие как таковое, концепт и концепт времени .....	137
§ 4. Мертвая метафора в концепте времени .....	146
§ 5. Живая метафора и трансформации концепта.....	158
<b>Итоги главы .....</b>	<b>188</b>
<b>Заключение.....</b>	<b>192</b>
<b>Список литературы: .....</b>	<b>212</b>

## Введение

### Актуальность темы исследования

Актуальность темы нашего исследования мы поясним через его название.

*О смене парадигмы в исследовании времени:* Актуальность нашему исследованию придает само положение дел в философии времени.

Противоречивость определений времени, в первую очередь, связана с неоднозначностью самого феномена времени, его онтологического статуса. Это положение дел в философии времени служит импульсом к формированию двух тенденций в направлении решения этой проблемы – негативная и позитивная, – которую мы видим в современной философии и философской литературе. Первая тенденция представляет собой формы достаточно радикальных теорий, которые встают на позицию несуществования времени (Дж. Э. МакТаггарт<sup>1</sup>, В.И. Молчанов<sup>2</sup>). Теории, отрицающие за временем какое-либо существование, соседствуют с почти неомифологической концепцией времени спекулятивного реализма К. Мейясу, которая признает время существующим и описывает это существование в контексте вопроса об условиях стабильности Хаоса, т.е. ситуации понимания мира без принципа достаточного основания, который позволит «...проникнуть еще дальше в природу временного, освобожденного от реальной необходимости»<sup>3</sup>.

В этом контексте мы говорим *о смене парадигмы*. Указанный нами кризис был артикулирован в качестве кризиса философии субъекта Ю. Хабермасом. Хабермас полагает, что кризис философии модерна связан с подчинением всех сфер культуры принципу субъективности<sup>4</sup>. Философия постмодерна исследует онтологию субъекта в философии модерна и в своем движении к преодолению

---

<sup>1</sup> МакТаггарт Дж. Э. Нереальность времени / Пер. с англ. А.А. Веретенников // Эпистемология и философия науки / Epistemology and Philosophy of Science. 2019. Т. 56. № 2. С. 211–228.

<sup>2</sup> «...в этом смысле время – это не феномен мира, но квазифеномен» [Молчанов В.И. Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический Проект, 2015. С. 267].

<sup>3</sup> Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 149.

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 7–23.

предлагает только всё более изоциренные концепты субъекта, которые не имеют успеха и только сильнее проявляют этот кризис. Таким образом, философия постмодерна и современные онтологии испытывают методологический голод, а множество концептов субъекта скользят по поверхности, не затрагивая собственного проблематического поля – проблемы человека.

*...От онтологии к антропологии.* Путь к содержательной онтологии пролегает через философскую антропологию, через проблему человека. Концепт субъективности основывается на принципе объективной (научной) рациональности, а потому каждая модель субъекта преследует цель обоснования первородности этого принципа для субъекта, постепенно отсекая человеческое в человеке. По лекалу рациональности выстраиваются все онтологии субъекта.

Таким образом, субъект все более становится теоретическим конструктом, искусственной моделью, которая венчает и укрепляет положение принципа рациональности, игнорируя и усугубляя исконную проблему – человека. Попытки онтологии тематизировать человека по принципу субъективности каждый раз наталкиваются на трудности подобного описания и только обнаруживают границы собственных интерпретативных возможностей концепта субъекта как такового. Истоки и причины такого положения дел коренятся в проблематическом составе концепта субъекта в период философии модерна, лейтмотивом которого является проблема воображения в структуре человеческого познания.

Хабермас указывает на несколько траекторий выхода из кризиса, в частности интерес философии к проблеме времени в виде темпорализированной философии первоисточка Хайдеггера. В современных отечественных философских исследованиях также поднимается вопрос о времени как одном из направлений изучения человека, в частности «человекомерных» времен<sup>5</sup>, на основании чего данные исследователи даже указывают на темпоральный поворот в современной философии. Учитывая указанное обстоятельство можно сказать, что на

---

<sup>5</sup> Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А. Онтология времени // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии / Science Journal of Volgograd State University. Philosophy. Sociology. 2014. № 4 (24). С. 8.

определенном отрезке пути антропологического и темпорального поворотов пересекаются. Именно на пересечении двух этих тенденций в философии будет происходить наше исследование.

Время традиционно ассоциировалось с человеческим существованием и его характеристиками. Учитывая, что исследования времени, изучающие онтологические аспекты времени, пришли к кризису, время приобретает новую жизнь в рамках философско-антропологического исследования мира культуры.

Антропологический поворот был обеспечен многими факторами, произошедшими в философии<sup>6</sup>. Наше исследование посвящено той стороне антропологического поворота, где изучается мир культуры как специфический опыт человека и способ выражения человеческого существования.

В этой связи название нашего исследования «О смене парадигмы в исследовании времени: от онтологии к антропологии» описывает: во-первых, положение дел, сложившееся в современной философии, во-вторых, историко-философские границы нашего исследования, в-третьих, направление нашего исследования проблемы времени.

Таким образом о смене парадигмы мы говорим в контексте кризиса, сложившегося в философии субъекта, который обнаруживается и в философии времени в том, что онтологические попытки обоснования и изучения времени терпят поражение, а пути решения проблем, накопившихся в философии, связаны с антропологическим и темпоральным поворотом в современной философии.

Таким образом, актуальность нашего исследования состоит в том, что оно позволяет в динамике проследить становление и развитие проблемы кризиса философии субъекта в контексте его преодоления в философско-антропологической перспективе.

### **Степень разработанности темы**

Проблема времени очень широко представлена в истории философии.

---

<sup>6</sup> Марков Б.В. Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной антропологии / Отв. ред. В.В. Шаронов. СПб.: Петрополис, 1995. С. 18–29.

Несмотря на высокий уровень разработанности темы времени, исследовательская степень разработанности проблем концепта времени невысока, тогда как проблема отношения между концептом времени и феноменом времени в исследовательской литературе не заявлена в принципе.

В связи с этим необходимо отметить, что историко-философская реконструкция применяется только в части определения проблематического состава феномена времени, который мы обнаруживаем в ключевых философских системах. Однако концепт времени обладает сложной структурой, в которой присутствует инверсия смыслов, где историко-философская реконструкция, основывающаяся в том числе на хронологической последовательности, не является эффективной и адекватной заявленной структуре концепта времени.

Наше исследование, соответственно, будет посвящено феноменолого-герменевтическому поиску времени в качестве антропологического феномена, разделенное на три этапа: формирование проблемы времени в философии субъекта происходит в концепциях времени Д. Юма и И. Канта; трансформация или симптоматика зарождающегося кризиса философии субъекта мы обнаруживаем у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, а в более явном виде она присутствует у Ж. Делёза; в философии диалога и феноменологической герменевтике П. Рикёра проблема времени максимально сближается с философской антропологией и философско-антропологическим изучением мира культуры в виде проблемы метафоры в вопросе смысла человеческого бытия.

*1 этап. Философия модерна: субъект и время.* Гносеологические проблемы времени явно заявили о себе в контексте проблемы анализа структуры субъективности в разрезе архитектоники познавательной способности у Д. Юма и И. Канта. Д. Юм акцентирует внимание на проблеме воображения и способа нашего познания, которые тесно связаны с идеей времени. И. Кант представляет самую детализированную и фундаментальную разработку человеческой способности к познанию, в которой время играет одну из самых ключевых ролей, являясь неотъемлемым элементом в структуре познания. Гносеологические проблемы времени вносят в концепт времени двойственность, концептуальную

дипломию. С момента кантовской философии мы обнаруживаем сильное влияние проблем субъективности внутри концепта времени. В данном случае мы опирались на исследования G. Prauss<sup>7</sup>, C. Olk<sup>8</sup>, M. Caimi<sup>9</sup>, D.H. Heidemann<sup>10</sup>, К. Мейясу<sup>11</sup>, Ж. Делёза<sup>12</sup>, М. Хайдеггера<sup>13</sup>, Э. Кассирера<sup>14</sup>. Отечественная историко-критическая

---

<sup>7</sup> Prauss G. Das Kontinuum bei Kant und Aristoteles // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 3–30.

<sup>8</sup> Olk C. Das Transzendente Schema: Ein Produkt der Einbildungskraft? // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 62–95.

<sup>9</sup> Caimi M. Das Schema der Qualität bzw. der Realität // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 95–109.

<sup>10</sup> Heidemann D.H. Skeptizismus und Metaphysikkritik Untersuchungen zu Kant und Hegel // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 153–171.

<sup>11</sup> Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

<sup>12</sup> Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях / Пер с фр. Я.И. Свирского // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 145–229; Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму / Пер с фр. Я.И. Свирского // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 7–145.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 228 с.; Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибикина. СПб.: Наука, 2006. 451 с.; Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В.В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 361–381.

<sup>14</sup> Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером / Пер с нем. М.И. Левиной // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 377–402.

мысль представлена исследованиями В.В. Васильева<sup>15</sup>, П.П. Гайденко<sup>16</sup>, Ф.И. Гиренка<sup>17</sup>, А.В. Гулыги<sup>18</sup>, Б.Л. Губмана<sup>19</sup>, В.И. Молчанова<sup>20</sup>, И.П. Фармана<sup>21</sup>.

2. *Симптоматика кризиса философии субъекта в философских исследованиях времени.* В XX в. в философии эпохи модерна происходит темпоральный поворот<sup>22</sup>, как называет его некоторые исследователи. В феноменологической традиции время стало одним из центров притяжения исследовательского интереса; время стало объектом, на примере анализа которого феноменологический метод должен был продемонстрировать свою силу. В первую очередь мы имеем в виду работу Э. Гуссерля «Феноменология внутреннего сознания времени». Феноменология времени Гуссерля относится к периоду трансцендентальной феноменологии и во многом представляет собой продолжение трудностей исследования времени, которые были обозначены уже у И. Канта. Вторую значимую версию феноменологии времени мы обнаруживаем у ученика Э. Гуссерля М. Хайдеггера.

В области истолкования гуссерлевской философии в нашем исследовании мы руководствовались комментаторскими работами Р. Ингардена<sup>23</sup>, П. Прехтля<sup>24</sup>, Г.

<sup>15</sup> Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.

<sup>16</sup> Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2003. № 9. С. 134–150; Гайденко П.П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 254–276.

<sup>17</sup> Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М.: ИФ РАН, 1994. 220 с.

<sup>18</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 332 с.

<sup>19</sup> Губман Б.Л. Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида: открытость исторического опыта // Вестник культурологии / Herald of Culturology. 2023. № 1(104). С. 69–89.

<sup>20</sup> Молчанов В.И. Кантовская экспликация априоризма: анализ или интерпретация // Иммануил Кант. Наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007. С. 135–153.

<sup>21</sup> Фарман И.П. Воображение в структуре познания. М.: ИФ РАН, 1994. 215 с.

<sup>22</sup> Краевская О.А. Онтологический статус времени: Способы тематизации времени в онтологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2003. С. 3.

<sup>23</sup> Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. с нем. А. Денежкина, В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 224 с.

<sup>24</sup> Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999. 95 с.

Шпигельберга<sup>25</sup>, П.П. Гайденко<sup>26</sup>, К. Свасьяна<sup>27</sup>, В.И. Молчанова<sup>28</sup>, Н.В. Мотрошиловой<sup>29</sup>, М.А. Киссель<sup>30</sup>, В.А. Куренного<sup>31</sup>, Е.В. Леденевой<sup>32</sup>, Т.В. Резвых<sup>33</sup>, А.В. Фролова<sup>34</sup> А.З. Черняка<sup>35</sup> и др.

Хайдеггеровские феноменологические штудии имеют значительные отличия в теории и практике феноменологического метода от феноменологии Э. Гуссерля, которая происходит уже на уровне определения «феномена». М. Хайдеггер предлагает понимать феноменологию как онтологию<sup>36</sup>, т.е. исследовать время на основе связи с бытием, а не с сознанием. В ранней философии М. Хайдеггера мы можем видеть «парадигмальный» сдвиг в концепте времени, поскольку он возвращает в философию проблему бытия. Утверждение бытия в качестве самоценной и главной проблемы в философии представляет собой попытку преодоления кризиса, спровоцированного проблемами субъектоцентристской

<sup>25</sup> Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ.; под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. 680 с.

<sup>26</sup> Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм: критические очерки / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. С. 77–107.

<sup>27</sup> Свасьян К. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект, 2010. 206 с.

<sup>28</sup> Молчанов В.И. Время и сознание: критика феноменологической философии // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. С. 29–197.

<sup>29</sup> Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.; Мотрошилова Н.В. Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901). М.: Прогресс-Традиция, 2018. 618 с., а также: Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968. 128 с.

<sup>30</sup> Киссель М.А. Гегель и Гуссерль // Логос / Logos. 1991. № 1. С. 59–67.

<sup>31</sup> Куренной В.А. Феноменология Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 7–23.

<sup>32</sup> Леденева Е.В. «Феноменология внутреннего сознания времени» в историко-философском контексте (комментарии к работе Э. Гуссерля) // Credo New. 2009. № 2. URL: [http://intelros.ru/readroom/credo\\_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869](http://intelros.ru/readroom/credo_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869) (дата обращения: 29.01.2024).

<sup>33</sup> Резвых Т.В. С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию // Начала. 1993. № 3. С. 89–97.

<sup>34</sup> Фролов А.В. Интенциональность и объективность: эволюция понятия интенциональности в феноменологии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2013. № 1. С. 33–44.

<sup>35</sup> Черняк А.З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 142 с.

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. С. 35–37.

философии (философии субъективности), проблемами саморефлексии философии модерна, в терминологии Ю. Хабермаса.

В концептуальном плане время рассматривается в качестве феномена. Концепт времени получает возможность вернуться к анализу онтологических проблем феномена времени. Однако несмотря на сильный онтологический акцент философии Dasein Хайдеггера, она связывает время с экзистенцией человека. Вместе с тем экзистенциальная аналитика представляет собой попытку онтологического обоснования через возведение человеческой экзистенции ко времени. Время у М. Хайдеггера трактуется в горизонте проблемы формирования смысла человеческого существования, приобретения и надления смысла бытия человека. В исследовании концепции времени М. Хайдеггера мы руководствовались исследованиями Х.-Г. Гадамера<sup>37</sup>, А. Койре<sup>38</sup>, Ф.-В. фон Херрманна<sup>39</sup>, Г. Хюни<sup>40</sup>. Отечественные комментаторские работы представлены именами В.В. Бибикина, П.П. Гайденко<sup>41</sup>, Ф.И. Гиренка<sup>42</sup>, В.И. Молчанова, А.А. Михайлова<sup>43</sup>, О.В. Никифорова<sup>44</sup>, С.С. Неретиной<sup>45</sup>, А.Б. Паткуля<sup>46</sup>, М.В. Позднякова<sup>47</sup>, А.Г. Чернякова<sup>48</sup> и др.

<sup>37</sup> Гадамер Х.-Г. Загадка времени / Пер с нем. А.Л. Фомин. М.: Восход, 2016. 175 с.

<sup>38</sup> Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос / Logos. 1999. № 10. С. 113–136.

<sup>39</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: Прописи, 2000. 192 с.

<sup>40</sup> Хюни Г. Историчность мира как предел анализа временности в «Бытии и времени» / Пер. с нем. К.В. Бандуровского // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 1998. № 1. С. 122–126.

<sup>41</sup> Гайденко П.П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2006. №3. С. 165–182.

<sup>42</sup> Гиренок Ф.И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Серия: Философия / RUDN Journal of Philosophy. 2013. № 2. С. 86–97.

<sup>43</sup> Михайлов А.А. Современная философская герменевтика: критич. анализ. Минск: Университетское изд-во, 1984. 191 с.

<sup>44</sup> Никифоров О.В. «Кант, метафизика и проблема обоснования» // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 536–551.

<sup>45</sup> Неретина С.С. Августин после Хайдеггера: время и бытие // Философия и культура / Philosophy and Culture. 2012. № 8 (56). С. 6–16.

<sup>46</sup> Паткуль А.Б. Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 574–590.

<sup>47</sup> Поздняков М.В. Понятие «бытия» в философии М. Хайдеггера в 20–30 годы: От «Бытия и времени» до «Статей по философии»: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2000. 138 с.

<sup>48</sup> Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 2001. 460 с.

Тезис онтологической дифференции – различие между бытием и сущим – нашел свое оригинальное воплощение в концепте различия у Ж. Делёза. Концепт различия Ж. Делёза дополнительно подчеркивает кризис в теоретико-познавательных основаниях философии И. Канта на примере кантовской теории о трех синтезах продуктивного воображения. Оригинальная теория времени Ж. Делёза в работе «Логика смысла» характеризуется возвращением к смысловым горизонтам образов Хроноса и Эона. Инверсия смыслов внутри концепта времени с теорией Ж. Делёза продолжает усиливаться. В отечественной литературе изучению философии Делёза посвящены исследования: Ф.И. Гиренка<sup>49</sup>, А.В. Дьякова<sup>50</sup>, А.А. Еникеева<sup>51</sup>, М.А. Корецкой<sup>52</sup>, К.Н. Кузнецова<sup>53</sup>, Я.И. Свирского<sup>54</sup>, М.А. Макиенко<sup>55</sup>. В свою очередь в зарубежной литературе мы можем отметить работы В. Декомба<sup>56</sup>.

*3. Феноменологическая герменевтика на пути к человеку: путь преодоления кризиса философии субъекта.* Вторая версия развития идей «ранней» хайдеггеровской философии и фундаментально-онтологической концепции времени принадлежит П. Рикёру. Стронник философской герменевтики П. Рикёр стремится в концепции нарратива представить потенциальные варианты структуры времени, которая сохраняет свою актуальность и которую можно эксплицировать из особенностей построения повествования.

Главным «инструментом» в вопросах конфигурации и рефигурации нарратива становится смысловые оттенки метафоры. Вместе с этим концепт

<sup>49</sup> Гиренко Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический Проект, 2014. 244 с.

<sup>50</sup> Дьяков А.В. Жиль Делёз: философия различия. СПб.: Алетейя: Ист. кн., 2012. 504 с.

<sup>51</sup> Еникеев А.А. Введение в чтение Ж. Делёза: исследование по поэтике и типологии философского текста: монография. Краснодар: Новация, 2017. 109 с.

<sup>52</sup> Корецкая М.А. Перспективы онтологии в оптиках Хайдеггера и Делёза: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Самара, 2006. 192 с.

<sup>53</sup> Кузнецов К.Н. Категория субъекта во французском постструктурализме: Теоретико-литературный аспект работ Ж. Делёза: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08. М., 2003. 150 с.

<sup>54</sup> Свирский Я.И. Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Жили Делёза: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.08. М., 2004. 324 с.

<sup>55</sup> Макиенко М.А. Философский деконструктивизм и возможности конструирования новых онтологий науки: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2004. 130 с.

<sup>56</sup> Декомб В. Современная французская философия / Пер с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь мир, 2000. 336 с.

времени вновь возвращается к проблематическому полю философии Платона. Для нашего исследования особенно ценна концепция П. Рикёра тем, что она соединяет время и человека в единой онтологии нарратива (рассказа). Метод П. Рикёра предполагает обоснование философской антропологии на основе онтологии нарратива посредством концепции живой метафоры, которая, принадлежа к миру культуры, проявляет специфическое свойство человеческого опыта, способность к пониманию и преобразению мира человеком. Вместе с тем в философии П. Рикёра мы можем увидеть попытку выхода из кризиса философии субъекта и обоснование в сложившемся положении в философии задач философской антропологии посредством тематизации поэтической и философской метафоры как элемента мира культуры. В корпусе зарубежных работ, посвященных философии П. Рикёра, наиболее заметные исследования: И.И. Блауберг<sup>57</sup>, И.С. Вдовиной<sup>58</sup>, Н.В. Мотрошиловой<sup>59</sup>, Ф. Станжевского<sup>60</sup>, Я.С. Черновой<sup>61</sup>, Е.Н. Шульги<sup>62</sup>, С. Cazeaux<sup>63</sup>.

Выбранный нами для исследования период философии времени – концепт времени – затрагивает проблемы субъекта и показывает, как тесно исторически связаны проблемы времени и субъекта. Кризис философии модерна распространился на всё последующую философию, в том числе и на философскую антропологию. Современная философская антропология оказалась перед

---

<sup>57</sup> *Блауберг И.И.* О памяти и забвении: П. Рикёр и А. Бергсон // *Поль Рикёр – философ диалога* / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 60–76.

<sup>58</sup> *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 287 с.; а также *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // *Поль Рикёр – философ диалога* / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 24–60.

<sup>59</sup> *Мотрошилова Н.В.* Поль Рикёр об апориях временного опыта // *Поль Рикёр – философ диалога* / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 93–103.

<sup>60</sup> *Станжевский Ф.* Предисловие переводчика // *Рикёр П.* Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Пер. с фр. Ф. Станжевского // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2013. № 2 (2). С. 106–107.

<sup>61</sup> *Чернова Я.С.* Философская герменевтика Поля Рикёра: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Саратов, 2012. 147 с.

<sup>62</sup> *Шульга Е.Н.* Герменевтика П. Рикёра и современные проблемы эпистемологии интерпретации // *Поль Рикёр – философ диалога* / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 112–129.

<sup>63</sup> *Cazeaux C.* *Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida* // *Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida.* Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 175–198.

необходимостью поиска новых онтологических оснований для обоснования своего предмета – человека. Философская антропология исследует человека в спектре проблем, характеризующих специфику его опыта мира, понимания мира и самого себя.

В контексте феноменолого-герменевтического обнаружения нового онтологического горизонта исследования бытия человека возникает необходимость определения онтологического обоснования человеческого существования. Человеческое существование исследуется в контексте проблемы конечности этого существования как предел смыслополагания экзистенции, самости экзистенции (экзистенциальная аналитика М. Хайдеггера), живого опыта человека (П. Рикёр). В этой перспективе человек интерпретируется как бытие экзистирующее (М. Хайдеггер), бытие говорящее (П. Рикёр). Подобная постановка вопроса о человеке вовлекает и изучение специфического способа понимания мира, которым является мир культуры.

Вопросам комплексного изучения проблемы человека и феномена человека, проблемы символического в философско-антропологическом ракурсе в отечественной исследовательской традиции посвящены работы П.С. Гуревича<sup>64</sup>, В.А. Подороги<sup>65</sup>, Э.М. Спириной<sup>66</sup>, С.С. Хоружего<sup>67</sup>, В.Г. Буданова<sup>68</sup>, Р.М.

---

<sup>64</sup> Гуревич П.С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018. 496 с.

<sup>65</sup> Подорога В.А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 34–49.

<sup>66</sup> Спиринова Э.М. Символ как понятие философской антропологии: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.13. М., 2011. 378 с.

<sup>67</sup> Хоружий С.С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 767–786.

<sup>68</sup> Буданов В.Г. Эволюция антропологических профилей, риски и сценарии цивилизационного транзита // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 75–78; Буданов В.Г. Метафизика, онтологии и сценарии Большого антропологического перехода // Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига / Отв. ред. В.Г. Буданов, Л.П. Киященко. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2023. С. 76–158.

Алейник<sup>69</sup>, А.А. Гусейнова<sup>70</sup>, В.П. Визгина<sup>71</sup>, М.С. Киселевой<sup>72</sup>, Н.А. Кормина<sup>73</sup>, Н.Б. Маньковской<sup>74</sup>, А.В. Павлова<sup>75</sup>, А.В. Разина<sup>76</sup>, Ю.М. Резника<sup>77</sup>, В.М. Розина<sup>78</sup>, А.К. Судакова<sup>79</sup>, Д.И. Дубровского<sup>80</sup>, А.М. Сергеева<sup>81</sup>.

<sup>69</sup> Алейник Р. М. Философская антропология. // Человек / The Human Being. 2006. № 2. С. 175–178.; Алейник Р.М. Образ человека во французской постмодернистской литературе // Спектр антропологических учений / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИФ РАН, 2006. С. 199–214; Алейник Р.М. Проблема человека в философской постмодернистской литературе // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2007. № 296. С. 62–69; Алейник Р.М. Натуралистский поворот в философской антропологии // Философская мысль / Philosophical Thought. 2013. № 3. С. 139–169.; Алейник Р.М. Трансцендентальное Его Э. Гуссерля и его рецепция в XX веке // Вестник российского химико-технологического университета имени Д.И. Менделеева: Гуманитарные и социально-экономические исследования / Bulletin of the Mendeleev Russian State Technical University: Humanities and Socio-economic Research. 2016. № 7(1). С. 21–31; Алейник Р.М. Фундаментальная онтология как антропология // Философская антропология / Philosophical anthropology. 2015. № 1 (1). С. 135–149.

<sup>70</sup> Гусейнов А.А. Мой Зиновьев. Статьи, доклады, интервью. М.: Издательский Дом ЯКС, 2023. 272 с.

<sup>71</sup> Визгин В.П. Эстетический материализм Жака Деррида и проблема времени // Судьба европейского проекта времени / Отв. ред. О.К. Румянцев. М.: Прогресс-Традиция. 2009. С. 347–353; Визгин В.П. Проблема времени: синергетический подход // Судьба европейского проекта времени / Отв. ред. О.К. Румянцев. М. Прогресс-Традиция. 2009. С. 69–80.

<sup>72</sup> Киселева М.С. Чтение как обращение. Человек на границе времен // Диалог со временем / Dialogue with Time. 2017. № 59. С. 218–230; Киселева М.С. Философия человека в Институте философии: 20–80-е годы XX века // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2023. № 11. С. 137–148.

<sup>73</sup> Кормин Н.А. И. Кант: как возможно эстетическое? // Философия и культура / Philosophy and Culture. 2022. № 4. С. 60–112; Кормин Н.А. Диаграмма времени-сознания и феномен художественного восприятия // Феноменология искусства / Отв. ред. К.М. Долгов. М.: ИФ РАН, 1996. С. 54–88.

<sup>74</sup> Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 496 с.

<sup>75</sup> Павлов А.В. Философия постмодерна и популярная культура // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2019. № 3. С. 206–214.

<sup>76</sup> Разин А.В. Развитие представлений о природе идеального и субъекте от античности к Новому времени // Человек / The Human Being. 2020. № 5. С. 74–92; Разин А.В. Сознание и интерпретация мира древним человеком // Философия и общество / Philosophy and Society. 2022. № 3. С. 102–123.

<sup>77</sup> Резник Ю.М. Феноменология человека: бытие возможного. М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2016. 632 с.; Резник Ю.М. Мир жизни человека (событийный подход). М.: ИФ РАН, 2018. 102 с.

<sup>78</sup> Розин В.М. Философия субъективности. М.: АПК и ППРО, 2011. 615 с.; Розин В.М. Искусство и человек в истории, культуре и современности. Гуманитарные исследования. М.: ЛЕНАНД, 2015. 240 с.

<sup>79</sup> Судаков А.К. Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 75–99.

<sup>80</sup> Дубровский Д.И. Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. М.: URSS, 2018. 397 с.

Отдельно важно отметить вклад в разработку проблемы времени и человека, субъекта и человека, проблемы воображения и антропологического поворота в философии в рамках Московской антропологической школы (МАШ). В исследованиях ведущих представителей МАШ Ф.И. Гиренка<sup>82</sup> и Н.Н. Ростовой<sup>83</sup> данные проблемы получили полноценное изучение в контексте сингулярной философии.

### **Цели и задачи исследования**

**Объектом** диссертационного исследования является феномен времени в философском дискурсе.

**Предмет исследования:** концепт времени в философско-антропологической перспективе. Под концептом времени понимается феноменологический объект, который конституируется философскими концепциями времени, являющимися ключевыми в вопросах антропологического понимания феномена времени.

**Цель** диссертационного исследования – экспликация времени как антропологического феномена в философском дискурсе преодоления кризиса философии субъекта.

### **Задачи:**

---

<sup>81</sup> *Сергеев А.М.* Человек и мир. Язык – мышление – сознание. СПб.: «Владимир Даль», 2021. 300 с.; *Сергеев А.М.* Фактор времени: сознание и жизнь // Временное и постоянное/ Вечное и изменчивое / Под ред. В.М. Воронов, К.Я. Коткин. Мурманск: МАГУ, 2021. С. 4-8.

<sup>82</sup> *Гиренок Ф.И.* Аффект и эмоция: проблема расширения реальности посредством мнимости // Человек / The Human Being. 2023. Т. 34. Вып. 2. С. 7–22; *Гиренок Ф.И.* Homo hallucinatus: идея двойной инверсии в исследовании человека // Философские науки / Russian Journal of Philosophical Sciences. 2023. № 66 (2). С. 7–25; *Гиренок Ф.И.* Почему сознание – это не интеллект // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2023. Т. 47. № 2. С. 19–32; *Гиренок Ф.И.* Сознание и аффект в антропологическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2023. № 487. С. 50–54.

<sup>83</sup> *Ростова Н.Н.* Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2020. № 456. С. 93–98; *Ростова Н.Н.* Антропологическая форма как смысл феномена человек // Философская антропология / Philosophical anthropology. 2015. Т. 1. № 2. С. 165–183; *Ростова Н.Н.* Идеал внутреннего человека: опыт философской реконструкции // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2022. № 5. С. 3–16; *Ростова Н.Н.* Истина человека – в размыкании себя. Памяти С.С. Хоружего // Тетради по консерватизму / Essays on Conservatism. 2021. № 2. С. 503–506.

- 1) определить конститутивные для концепта времени понятия, характеризующие феномен времени на основании ключевых концепций, обнаруживающих тесную связь времени и человека;
- 2) различить внутри концепта времени гносеологические проблемы трех уровней: а) метапроблему концепта, т.е. проблемы, связанные с познанием самой структуры концепта; б) гносеологические проблемы, возникающие на линии пересечения концепта субъекта и концепта времени; в) собственные гносеологические проблемы феномена времени;
- 3) обозначить гносеологические проблемы концептуализации феномена времени в контексте установления роли воображения в человеческом познании у Д. Юма и И. Канта;
- 4) осуществить экспликацию феномена времени в контексте проблемы смысла человеческого бытия: анализ концептуализации смысла бытия Dasein в горизонте проблемы смерти как «исходного времени»; проанализировать проблему различия между симулятивным и онтологическим смыслом в концепте времени (Ж. Делёз);
- 5) определить место и роль метафоры в концепте времени, выявить понятие «потока сознания» у Э. Гуссерля в качестве метафоры в концепте времени;
- 6) провести сравнительный анализ роли метафоры в философском и поэтическом дискурсах в философских текстах Ж. Деррида и П. Рикёра посредством анализа концептуализации метафоры в качестве тропа и фигуры языка у Ж. Деррида и метафоры в контексте символической функции языка П. Рикёра;
- 7) выявить метафору в качестве специфического самовыражения человеческого бытия в философии диалога П. Рикёра.

### **Научная новизна исследования**

1. Введена и обоснована методологическая и исследовательская система «концепт времени – феномен времени». Преимущество данного подхода состоит в теоретической нейтральности исследуемого феномена, отсутствие идейной

ангажированности в трактовке феномена и дистанцированности от традиции определений феномена в других философских концепциях, что позволяет сохранить критическую позицию по отношению к философским системам описания феномена и определить состав его концептуального и проблематического поля для дальнейшего обнаружения фундаментальных черт феномена. Таким образом, данная система «концепт-феномен» может быть применена и к другим классическим философским проблемам. На основе данной системы были выявлены проблематические черты связи между феноменами времени и человека, как основополагающие для обоих феноменов.

2. Представлены методологические основания и этапы исследовательской системы «концепт – феномен». Основаниями служат некоторые принципы структуралистской герменевтики, феноменологической герменевтики М. Хайдеггера и положения о концепте Ж. Делёза и Ф. Гваттари (постструктурализм). Концепт времени понимается как феноменологический объект, который конституируется именными концептами, применяемыми в концепциях времени философов. В этой связи концепт времени в целом предстает в качестве сложноорганизованной логико-семантической структуры, ввиду чего наше исследование попадает в герменевтический круг, поскольку от феноменологического нам предстоит перейти к феноменальному. В этом смысле формирование концепта может быть проведено по различным проблематическим основаниям, в нашем случае – это онтологические, гносеологические и антропологические проблемы феномена времени. Установление проблематического основания и выбор соответствующих ему именных концептов является предварительным этапом исследования. Дальнейшее исследование производится на основе анализа именных концептов, из которых предстоит *эксплицировать* концептуальный каркас, претендующий на онтологическое описание некоторых явлений, которые выступают в качестве его проблематического поля. Соответственно, экспликации подлежит некоторая структура внутренних отношений, подвергающаяся *деструкции*, которая обнаруживает аномалии внутри именного концепта. Анализ данных

аномалий показывает несоответствие концептуального описания аутентичной проблематической области именного концепта, на основе чего производится классификация на *концептуальные роли/функции* времени и *неконцептуальные признаки*, и позволяет нам определить проблему дуализма понятия времени. Подобный принцип анализа и его этапов применяется к каждому именному концепту в составе концепта времени, что позволяет выявить закономерность появления аномалий в одних и тех же точках проблематического состава концепта времени. Данное обстоятельство раскрывает проблему различия между языком, который действует по логическим законам, и парадоксальностью смысла, который тяготеет к метафоре. В этом пункте мы обосновываем тезис Манифеста Московской антропологической школы о различии между логикой языка и метафорой, в котором содержится проблематика человека. Аномалии и закономерность их появления в каждом именном концепте отмечены появлением метафоры.

3. Охарактеризована роль метафоры в структуре концепта. В нашем исследовании мы обнаруживали концептуальные процессы, которые относились к особенностям развития и становления концепта, втягивающие в игру значений ключевые понятия именного концепта. В этом смысле философская метафора действовала как троп или фигура, в связи с чем мы рассматривали это в контексте трактовки метафоры Ж. Деррида, которая позволяла описать данные процессы. Однако стоит отметить, что Деррида полагал, что внутри философского дискурса сложно создать теорию философской метафоры, которая сама не была бы метафоричной. В связи с этим метафора Деррида описывает виды метафоры, но не определяет ее теоретически. Это обстоятельство становится проблемой и для нашего исследования, поскольку проблема дуализма времени не преодолевается в рамках трактовки метафоры изнутри концептуального поля.
4. Вместе с тем некоторые процессы внутри концепта не были метафорами в классическом смысле. Роль метафоры и её проблематический характер в концепте не исчерпывалась описанием концептуальных процессов. Метафора

имела в концепте парадигмальную роль, поскольку своим появлением не только обнаруживала границы применимости концепции, но и также обеспечивала семантическую новацию, которая могла послужить началом новой концепции с оригинальным содержанием. Данное свойство метафоры выходит за границы белой метафоры Деррида, однако оно нашло свое положительное решение в рамках теории живой метафоры П. Рикёра. Тезис данной теории состоит в том, что метафора представляет собой принцип переноса, который лежит в основе тропа/фигуры. *Живая метафора* позволяет описать весь спектр концептуальных процессов (концептуальный импорт и миграцию, в терминологии Рикёра), обнаруженных в нашем исследовании, а также на основе положения о метафорической истине, позволяет выйти нашему исследованию из герменевтического круга, тем самым обосновывая нашу методологию и результаты исследования. В антропологическом контексте роль метафоры в привнесении семантической новации выявляет лидирующую роль человеческого действия, как его понимает философия диалога.

5. Выявлены и описаны метафоры внутри концепта времени, действующие на основе принципа переноса, которые обеспечивали концептуальный рост интерпретаций концепта времени, сопровождающийся сдвигами, структурными рефигурациями внутри концепта: концептуальная омонимия, семантическая эрозия понятия, аналог прямого и косвенного вхождения термина.
6. Вместе с тем в рамках исследования получили обоснование на материале концепта времени так называемые *корневые метафоры*, в терминологии теории метафоры П. Рикёра, которыми в структуре концепта являются метафора круга, метафора потока и специфический пример звучания мелодии, которые в зависимости от локализации на пространстве концепта и концептуальных ролей времени в именном концепте обеспечивали единство структуры целого концепта времени.
7. Показано, что феномен времени может получить позитивное обеспечение на теоретическом уровне в контексте проблемы различия, в состав которой войдет

проблема онтологической дифференции как различия между бытием и сущим и различия как такового, которое представлено в теории симулякра. В этой связи в нашем исследовании онтологическая дифференция и различие в теории симулякра представлена в контексте различия между смыслом и значением в онтологической перспективе. Данная проблема позволяет из онтологической перспективы обосновать фундаментальный принцип Московской антропологической школы – принцип раздвоенности.

8. Выявлено, что концепт времени и концепт субъекта обладают родством не только на концептуальном уровне, но и на феноменальном уровне. В связи с этим обосновывается тезис о необходимости онтологического основания познания, которое смогло бы обеспечить на онтологическом уровне характер этого отношения и самого познания в широком смысле. Указывается, что тезис об онтологическом основании позволит рассматривать проблему воображения в качестве полноправной способности в структуре человеческого познания. Данное указание является обоснованием тезиса Московской антропологической школы о ведущей роли воображения в вопросе определения основополагающей проблематики человека.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Наш анализ может быть полезным в достаточно широком спектре *теоретических исследований*, посвященных проблемам онтологического статуса времени, проблемам познания времени в рамках философских исследований, современным исследованиям в области изучения т.н. «человекомерных» времен<sup>84</sup>: социального, психологического, экзистенциального, культурного, политического, исторического времени и т.д.

Высокую популярность получают исследования в области явлений виртуального, в частности виртуального времени, виртуального исторического

---

<sup>84</sup> Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А. Онтология времени // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии / Science Journal of Volgograd State University. Philosophy. Sociology. 2014. № 4 (24). С. 8.

времени, отношения виртуальности и темпоральности и т.д. Наше исследование затрагивает достаточно основополагающие пласты концепта времени, поэтому содержательные моменты нашего анализа могут быть задействованы в том числе в разработке современных теорий виртуального времени. Современные философские работы, посвященные изучению явлений и проблем виртуального времени, с неизбежностью столкнутся с теми же классическими для философских исследований времени проблемами: что такое время, и с чего начинать исследование. В этой связи наш анализ представит панораму основных проблем, конституирующих концепт времени, что позволит современным философским разработкам найти пути выхода из сложившихся парадоксов и создать новую онтологию времени и темпоральности в контексте антропологических исследований.

Наше исследование может иметь перспективы в *практической сфере* применения посредством разработки результатов проблем отношения темпоральности и субъективности в современных психотерапевтических подходах Dasein-анализа. **Практическая значимость** результатов исследования главным образом состоит в применении представленного материала в лекциях, посвященных философской антропологии, онтологии, в культурно-исторических мероприятиях, в новых образовательных программах, посвященных проблемам времени и концепта, проблеме человека, проблеме воображения, феноменологии, философской герменевтике.

### **Методология и методы диссертационного исследования**

В нашем исследовании мы различаем концепт времени и феномен времени, подобное различие требует от нас пояснения на теоретическом уровне, которое обоснует выбор методологии исследования.

На уровне теоретической обеспеченности нашего исследования также стоит указать на феноменологическую традицию Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Феноменология Э. Гуссерля и М. Хайдеггера имеет значительные отличия в понимании феномена. В виду особенности различия между концептом времени и

феноменом времени стоит уточнить, что наше исследование в большей степени опирается на понятие феномена М. Хайдеггера. В связи с этим в работе были применены герменевтические методы.

В качестве методологической основы исследования применяются принципы структуралистской герменевтики, феноменологической герменевтики М. Хайдеггера и феноменологической герменевтики П. Рикёра.

Наше разделение на концепт и феномен подразумевает особенности работы с ними. Нам дан концепт, но не феномен. Феномен некоторым образом проявляет своё существование в концепте, но не явным образом. В связи с этим требуется некоторая операция по его извлечению, однако это извлечение будет полным пропорционально тому, какой диапазон охватывает концепт, но не полным описанием феномена.

Поясним, что значат «концепт», «феномен» и операция, которая необходима для экспликации феномена.

*Феноменологическое и феноменальное:*

**Феномен времени** есть тот комплекс явлений, характер и способ существования которых описывают онтологические системы в именных концептах, выделяя какой-либо аспект явления. Подобные философские системы в процессе становления сталкиваются с некоторыми проблемами в познании явления, которые по инерции присоединяются к корпусу проблем анализируемого явления. Эта особенность – накопление проблем внутри философских систем – является условием формирования концепта и его «мостов», которыми он связан с другими концептами. Вместе с тем это кумулятивность концепта может вытеснять или даже элиминировать изначальный феномен.

**Концепт времени** – феноменологический объект, конституируемый концепциями времени того или иного философа. Таким образом, концепт времени – нарратив, который состоит из различных философских описаний времени.

Принципы формирования концептов в редакции его создателей позволяет задавать концепт по любому основанию. Наш феноменолого-герменевтический подход не противоречит этому принципу и позволяет конституировать его так, как

необходимо в постановке проблемы. Следовательно, концепт как феноменологический объект подразумевает некоторую феноменальную область, то есть подразумевается, что феноменологический объект имеет в своем основании некоторый феномен, которую он стремится охарактеризовать, и которую тем самым можно в нем обнаружить.

Сложность в случае с анализом концепта времени в том, что от концепта до феномена две «производные», которые необходимо преодолеть для обнаружения феномена.

Первая производная состоит в том, что концепт – это сложный составной феноменологический объект, обладающий собственным проблематическим составом. Аккумулируя в своем составе несколько различных философских систем, он образует некоторое единство, которое легко принять за глубинный феномен. Концепт – это нарратив, состоящий из локальных нарративов. Концепт времени – это нарратив, то есть тематическая совокупность описаний некоторых явлений, ассоциируемых с временем.

Вторая производная состоит в том, что это единство имеет текстовую основу. Локальные нарративы, также как и целый концепт времени обладают взаимосвязанной понятийной структурой со своей внутренней логикой. Таким образом мы имеем герменевтический круг, состоящий из нескольких локальных герменевтических ситуаций.

Соответственно, чтобы снять этот герменевтический круг в виде двух производных, нам необходимо также два этапа операций по их «снятию», которые позволят выйти на феноменальную область: снять концепт как единый нарратив и снять терминологическую и понятийную неоднородность локальных философских систем времени.

*Феноменологическая герменевтика П. Рикёра* анализирует семантические трансформации в дискурсе на уровне фразы. В нашем случае, на уровне концепта, мы производим анализ на уровне философских систем с оригинальным понятийными конфигурациями, образующее тематическое единство.

В связи с этим от нас требуется адаптация метода к полученной проблеме, то есть концепт времени как нарратив обладает определенной структурой, которую мы подвергаем снятию. Во-вторых, структура здесь не является самоценной, а её снятие является лишь этапом работы над концептом по обнаружению феноменальной области. Структура формируется как некоторый нарратив, для которого важны его внутренние интерпретации и концептуальные описания, которые его конституируют. Итак, нарратив имеет структуру, но эта структура имеет внутри себя некоторое описание, а потому ни экспликация структуры отдельно из нарратива, ни интерпретации внутри нарратива отдельно без структуры не могут быть единым целым, они отсылают друг к другу – герменевтический круг. Сняв одну из них, мы останемся ни с чем: либо с голой структурой – бесполезным сооружением, либо с эклектикой интерпретаций, останемся внутри герменевтического круга, задаваемого самим принципом устройства концептов – спонтанность и произвольность. Потому феноменологическая редукция в классическом смысле неэффективна в данной постановке проблемы и в работе с таким феноменологическим объектом как концепт времени.

*Феноменологическая герменевтика М. Хайдеггера:*

Операция снятия позволит эксплицировать феномен. Однако это снятие должно удовлетворять требованию сохранения единства концепта, чтобы обнаружить именно феномен времени, а не обедненное или наоборот децентрализованное понятие времени. С этой целью применяется деструкция, подразумевающая концептуальный анализ, анализ системы понятий в взаимосвязанной окрестности её интерпретаций, которые подвергаются специфической редукции, «вынесению за скобки», но с сохранением, а не аннигиляцией. Такова деструкция у Хайдеггера, согласно фон Херрманну.

Результаты деструкции таким образом классифицируются на две категории и составляют проблему дуализма понятия времени. По результатам полного анализа концепта времени проблема дуализма понятия времени также подвергается деструкции в контексте целого концепта времени и подлежит редукции. Аномалии,

накопленные в концепте, имеют закономерность и происходят с определенным постоянством, а потому именно они и являются указанием на феноменальную область.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Концепт времени не тождественен феномену времени. Феномен времени – это основополагающее явление, вокруг которого концентрируется концепт времени. Концепт времени эксплицируется из определённой философской традиции исследования времени, и таким образом он обладает закономерностями своего развития, т.е. логико-семантической структурой, имеющей проблематический центр в определенном феномене.
2. В некоторых философских системах, ключевых в вопросе становления гносеологической проблематики времени, само время используется в качестве вспомогательного элемента. В этом качестве феномен времени не является центральным, он получает свое описание из отношений внутри самой философской теории. Это описание времени также является частью концепта времени, но не является характеристикой аутентичной феномену времени. Внутри концепта времени он может выполнять функцию симулякра.
3. Для достижения аутентичного соотнесения онтологических проблем с гносеологическими проблемами феномена времени, необходимо различать онтологические, гносеологические и антропологические аспекты концепта времени и феномена времени. Концепт как таковой имеет собственные закономерности развития и онтологические характеристики, что важно учитывать в исследовании любого концепта, в т.ч. концепта времени.
4. Концепт времени не исчерпывает феномена времени. Теоретико-познавательный кризис философских исследований феномена времени (группы явлений и/или каких-либо выявленных аспектов явления) связан с его подменой на концепт времени (семантической структуры, формирование и становление которой характеризуется внутренней циркуляцией смысла, обеспеченной особенностью устройства и функционирования концепта – «мостами»).

5. В нашем исследовании концепта времени мы обнаружили три черты феномена времени, характеризующие время как антропологический феномен: трансгрессия, синхрония и диахрония. Структура концепта времени систематически показывала нестабильность в трех этих моментах, которые выражались в концептуальной и семантической двойственности понятия времени; наложение в рамках одной философской системы функций «времени», которые приводили к разрывам структуры концепта времени.
6. Трансгрессивный характер феномена времени состоит в явлении невозможности описать отношение корреляции бытия-небытия (смерть, развитие, становление). Трансгрессия как онтологическое основание способности человека через воображение преодолевать себя, т.е. выходить к своему бытию и привносить в мир новацию в виде искусства (поэзия, литература и т.д.). Мир культуры в виде мира искусства – специфическое бытие человека, путь к которому открывается воображением.
7. Синхрония и диахрония – явления, характеризующие бытие человека, его понимания мира и себя. Синхрония – специфическое для человека понимание мира, оно характеризует совпадение между бытием и человеком. Диахрония – распад этой связи между миром и человеком, являющееся также спецификой его бытия, спецификой понимания. Искусство в этом смысле является тем, что заполняет пустоты понимания, это поиск человека самого себя в мире, своего места в мире.

### **Степень достоверности и апробация результатов исследования**

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечивается принятой методологией, соответствием содержания работы ее теме, наукометрическими показателями статей, в которых были опубликованы материалы диссертации, а также опорой на обширный круг исследовательской литературы.

По теме диссертации опубликованы 6 научных статей в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ для опубликования

основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук по указанной научной специальности, а также в 1 статье в коллективной монографии.

Положения и выводы диссертации получили апробацию в рамках научных конференций и иных публичных научных мероприятий, в том числе:

1. Конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска». Москва, Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, 1–4 декабря 2015 г. (доклад «Особенности феноменологии времени в фундаментальной онтологии»);
2. XIX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Москва, Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, 10–14 апреля 2017 г. (доклад «Трансцендентальный схематизм – прообраз как-схемы временности Хайдеггера?»);
3. Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2018». Москва, Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, 10–11 апреля 2018 г. (доклад «Особенности историчности у Хайдеггера и историзма у Гегеля»);
4. Симпозиум «Философия жизни и смерти в России: вчера, сегодня, завтра». Москва, МХАТ им. Горького, 8 декабря 2019 г. (доклад «Место смерти в фундаментальной онтологии»);
5. Международная конференция «“Время, вперед!” Время философии и философия времени». Санкт-Петербург, 6–8 мая 2020 г. (доклад «Особенности онтологического конструирования феномена времени в фундаментальной онтологии»);
6. XXVII международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов», секция «Журналистика». Москва, Факультет журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 10–13 ноября 2020 г. (доклад «Смерть и время в главном труде М. Хайдеггера “Бытие и время”»).

## **ГЛАВА 1. КОНЦЕПТ ВРЕМЕНИ И КОНЦЕПТ СУБЪЕКТА: ТРАНСФОРМАЦИИ В КОНЦЕПТУАЛЬНО-ПРОБЛЕМАТИЧЕСКОМ ПОЛЕ**

В данной главе нашего исследования перед нами возникает трудная задача, поскольку нам предстоит не только проследить развитие в истории философии проблем времени, но и столкнуться с проблемами пересечения концептов. В данной главе мы рассмотрим именные концепты времени Д. Юма, И. Канта и Э. Гуссерля. В подборку нашего исследования концепта времени попали только те именные концепты, которые представляют собой вехи в становлении проблематического поля философии времени, поэтому преемственность между метафизическими концептами времени и именными концептами времени настоящей главы не так очевидна. Однако, если с точки зрения историко-философской хронологии эти концепции принадлежат к разным направлениям, то с позиции проблематического состава они являются закономерным развитием.

В связи с этим мы выделяем концепт субъекта, который имеет точки пересечения в тематическом и проблематическом полях. Стоит уточнить, что в рамках нашего анализа нет необходимости описывать полностью все проблемы концепта субъекта, мы укажем лишь те точки пересечения между концептами, в которых проявляется проблема времени, они же будут значимыми и в философско-антропологических вопросах. Вследствие этого, мы будем понимать под концептом субъекта некоторые положения философии субъекта (философии модерна), согласно Ю. Хабермасу.

Стоит также указать, что принципы нашей работы дополняются еще и деструкцией ключевых понятий, поскольку в данной главе именные концепты оперируют традиционным понятийным аппаратом. Строго говоря, в данной главе мы можем говорить о времени как о понятии. Деструкция понятий – это методологическая особенность настоящей главы. Деструкция позволит вскрыть концептуальную конфигурацию именованного концепта с целью различия проблематических полей концепта времени и концепта субъекта, с последующим

обособлением проблематического состава собственного концептуального описания понятия времени и определения онтологических черт феномена времени, погребенного под наслоением не только концептуальных аномалий собственного концепта в целом, но и стороннего концепта субъекта, смежного с ним по некоторым концептуальным и даже проблематическим «мостам».

Таким образом, в фокусе нашего внимания во первой главе будут, как мы уже сказали, концепции времени Д. Юма, И. Канта и Э. Гуссерля. Центральные понятия каждой из концепций мы подвергнем деструкции, которая преследует цель определить концептуальные роли и функции времени и на основе этого вывить неконцептуальные признаки, указывающие на присутствие феномена времени. В связи с этим наше исследование в данной главе будет сосредоточено на решении следующих задач: описание каждой концептуальной системы, обеспечивающей понятие времени; выявление проблематического поля концепции; экспликация проблем и явлений, характеризующих концепт как таковой на материале концепта времени, с целью различить проблематическое поля концепта как такового с именованным концептом времени для обнаружения «ядра» концепта времени – феномена времени.

Избранные для анализа именованные концепты являются ключевыми в вопросе философии субъекта. Важнейшей проблемой субъекта, о которой будет идти речь в контексте исследования времени, является проблема воображения. Проблему воображения можно назвать самой табуированной темой в философском дискурсе модерна, и самой значимой в вопросе обнаружения феномена человека, поскольку она противоречит принципу рационализма – основанию философии модерна, согласно Хабермасу. Специфика нашей работы состоит в том, что проблема воображения содержательно характерна как для проблемы человека, так и для проблемы времени. Проблема воображения является той областью, в рамках которой тематически и концептуально обнаруживает себя как феномен человека, так и феномен времени. Этим обстоятельством на концептуальном уровне обосновано указанное нами пересечение концептов времени и субъекта. Мы можем указать, что проблема воображения получила самую развернутую разработку в

отечественной философской литературе за последние десятилетия в рамках сингулярной антропологии.

Сингулярная антропология рассматривает человека как существо галлюцинирующее. Галлюциноз, как способ существования человека в мире, представляет собой «...сообщество грезящих людей, объединенных во времени»<sup>85</sup>.

Галлюцинации – это, согласно Ф.И. Гиренку, грёзы, образы. Образы и грёзы являются собственно человеческим в человеке, т.е. именно их возникновение во внутренней жизни человека отличает его от других живых существ. Человеческий мир – это мир культуры, мир искусства и образов, которые его составляют. Сингулярная антропология, таким образом, рассматривает человека как событие (сингулярность), способ существования которого состоит в грёзах, образах, в которых соединяется идеальное и реальное. Именем для этого процесса стала галлюцинация, которая в этом контексте не является психиатрической девиацией, а способностью человека быть причиной реальности своих представлений<sup>86</sup>, основанных на способности желания. В желании человек покидает мир детерминаций интеллекта, детерминаций природы, и учреждает мир сознания, мир культуры. Таким образом, трактовка желания восходит к Канту, который указывал на три способности души: познавательной, чувство удовольствия/неудовольствия и желания. В этом контексте сингулярная антропология раскрывает самый важный вопрос Канта «что есть человек?», ответ на который даётся следующий: человек – это существо, грезящее, способное к воображению.

Способность к воображению обрекает человека на несовпадение с собой, т.е. на конфликт между реальным и идеальным, между желанием, эмоцией и бытием, поскольку воображение всегда представляет то, чего нет, но что дано. Воображение представляет сознанию картину недействительного, того, чего нет в бытии, т.е. небытие. Однако специфика воображения в том, что, представляя нереальное, оно тем не менее может дать жизнь предметам своего воображения. Эта особенность

---

<sup>85</sup> Гиренок Ф.И. Сознание и аффект в антропологическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2023. № 487. С. 52.

<sup>86</sup> Гиренок Ф.И. Аффект и эмоция: проблема расширения реальности посредством мнимости // Человек / The Human Being. 2023. Т. 34. Вып. 2. С. 16.

воображения составляет нерв существования человека. Человек может из небытия привести объекты своего воображения в бытие, сделав их реальностью. Свидетельством этого является особый мир, созданный человеком – мир культуры.

## § 1. Деструкция проблемы абстрактной идеи времени

### *Время как философское отношение, принципы воображения и парадокс познания*

Время в качестве абстрактной идеи трактуется Д. Юмом как способ, который сопровождает наше восприятие и обеспечивает связь идей в памяти. В этом смысле оно является основанием понятия длительности, последовательности и частной идеи времени. В связи с уточнением отношения между абстрактной идеей времени и его определениями мы можем отнести последовательность, длительность и частную идею времени к *концептуальным ролям* времени, поскольку они в данной концепции являются частными проявлениями проблемы феномена времени. Вместе с тем проблематический слой, который выявляется в контексте абстрактной идеи времени, мы можем отнести к *неконцептуальному признаку*, поскольку, являясь непрямым следствием из результатов философского анализа Д. Юма, оно представляет собой необходимое положение для единства понятия времени в данной философской системе и, соответственно, для каждой концептуальной роли времени.

Проблематический состав неконцептуального признака абстрактной идеи времени мы обнаруживаем в утверждении времени в статусе способа, который обеспечивает восприятия, сопровождает и соединяет идеи в сознании. В этом статусе время является единым понятием, которое в равной степени релевантно для всех трех определений, о которых мы говорили выше. В этом смысле оно все же только выполняет концептуальную роль способа. Собственная проблематика, которая здесь проявляется в связи с этим, состоит в том, что время может быть аутентично определено только в статусе абстрактной идеи. В связи с этим Д. Юм

обращается к анализу воображения, которое является источником любой абстрактной идеи. О данной теме и будет идти речь в настоящем параграфе.

Для нашего исследования концепта времени представляет интерес данное отношение между абстрактной идеей времени и воображением в философии Д. Юма, поскольку данный анализ подчеркнет различие между идеями длительности и последовательности, как некоторого способа представления, и временем как абстрактной идеей.

\*\*\*

Время, как и пространство, Д. Юм относит к числу философских отношений. Понятие отношения Д. Юм приводит в главе 5: «Им обозначается или то качество, посредством которого две идеи связываются в воображении, причем одна из них естественно вызывает за собой другую, ..., или то особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи даже при их произвольном соединении в воображении»<sup>87</sup>. Философское отношение в этом контексте дополняется тем, что сравниваться могут произвольно выбранные вещи и ситуации, в том числе те, что не имеют связывающего принципа.

Необходимо отметить концептуальный центр этой цитаты, который будет повторяться и встречаться на протяжении всей первой книги Трактата – ведущая роль воображения в вопросе о формировании связи и отношения идей объектов и впечатлений. Уже здесь воображение выделяется Д. Юмом в качестве той способности, которая является источником *любого* отношения, в том числе и философского, к числу которых относится интересующее нас время.

Воображение у Д. Юма не имеет такого жесткого подчинения рассудку, как это будет у Канта. У Д. Юма еще нет строгой классификации познавательных способностей, а, следовательно, нет строгих дефиниций рассудка и воображения и строгого разделения их функций<sup>88</sup>. Однако мы можем теоретически

---

<sup>87</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; прим. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1996. С. 73.

<sup>88</sup> На это указывает Гайденко, когда констатирует, что воображение и рассудок у Юма сближаются до неразличимости [Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 123].

реконструировать понимание воображения у Д. Юма, исходя из тех описаний его главных функций, которые дает нам философ.

**Второй принцип**, который постулирует Д. Юм в своей работе, гласит, что воображение может перемещать и изменять свои идеи, т.е. воображение не ограничено необходимостью. В этом заключается преимущество воображения перед рассудком, поскольку последний имеет более логическую структуру, чем воображение. В свою очередь воображение более свободно, что значит оно может произвольным образом соединять идеи между собой. Воображение способно свободно образовывать эти идеи из впечатлений и также может соединять совершенно различные идеи совершенно различными способами. Идея времени как философского отношения, соответственно, также формируется под воздействием стихийного потока восприятий, и сама выкристаллизовывается в результате работы воображения с восприятиями и организации связи между идеями, основанных на этих восприятиях.

Особенностью юмовской теории воображения является и то, что воображение занимает более активную и важную роль в его теории человеческого познания. Достаточно указания на то, что воображение аккумулирует в себе все главные функции познания, к числу которых можно отнести: различие впечатлений, образование идей; продуктивный синтез различных идей, наделяющий их позитивным содержанием, а также образование устойчивых причинно-следственных связей между идеями, которые являются условием заключения о существовании соответствующих объектов и формирования индивидуального познавательного опыта. Вместе с тем воображением осуществляется образование идеи единства и тождества, которые сопровождают любое восприятие объекта. Идеи единства и тождества являются важными пунктами для рассматриваемой нами проблемы времени как философского отношения, поскольку в контексте рассуждения о данных идеях заявляет проблема устройства познания и его принципов.

Воображение вбирает в себя все ключевые функции, отчего складывается впечатление, что на долю рассудка практически не выпадает возможности влияния

на познавательный процесс. Однако Д. Юм утверждает две эти способности в качестве самостоятельных, автономных и одинаково важных. Д. Юм, как скептик, не отдает предпочтение ни одной из этих способностей и не вводит догматических аксиом о какой-либо из них. Философ допускает гипотезу о двойном существовании разума и воображения. Это допущение мотивировано не искусственным желанием вновь наполнить содержанием «обмелевший» разум. Гипотеза о двойном существовании призвана разрешить когнитивный парадокс существования объектов и идей, который был обнаружен Д. Юмом в процессе своего исследования.

Парадокс заключается здесь в том, что человеческое восприятие не непрерывно. В виде вопроса его можно сформулировать следующим образом: когда мы закрываем глаза, объект перестает существовать или нет? Иными словами, отсутствие непрерывного восприятия объекта ставит под вопрос возможность достоверного утверждения о существовании воспринимаемого объекта. Однако такое заключение об объекте мы все равно делаем, что Д. Юм называет склонностью нашего ума. Д. Юм утверждает, что мы можем делать заключения не о существовании реальной вещи, а о существовании объекта в нашем восприятии. Утверждение, которое делает здесь Д. Юм, повторится у И. Канта и примет радикальную и догматичную форму непознаваемости вещи в себе.

Однако утверждение Д. Юма имеет более слабую формулировку не случайно. Д. Юм приходит к выводу, что непрерывность объекта, его самоидентичность, являются естественной склонностью и действием воображения.

Итак, имеет смысл уточнить нашу формулировку о непрерывности и тождестве объекта в новых обстоятельствах. Во-первых, непрерывность является характеристикой *восприятия* объекта, а не самого объекта. Во-вторых, непрерывность и тождество – это *идеи*, которые создает воображения для того, чтобы познание объекта состоялось. Это последнее утверждение является особенно важным для нас сейчас, поскольку содержит ключевой принцип познания у Д.

Юма. Из этого утверждения можно сделать закономерный вывод, что условием познания является деятельность воображения по систематизированию восприятий и продуцирования идей, которые будут способствовать его протеканию, которые формируются под воздействием данного процесса восприятия и образования идей объектов.

\*\*\*

Можно отметить ключевую роль воображения в процессе познания, а также обратить внимание на то, что воображение осуществляет двустороннюю работу. Во-первых, оно образует идеи воспринимаемых объектов. Во-вторых, под воздействием данного процесса оно формирует вспомогательные идеи – фикции, – обеспечивающие целостность структуры самого воображения. В связи с этим важно указать, что обоснование времени в качестве особого вида философского отношения представляет собой более трудную задачу в исследовании Д. Юма. В предыдущем параграфе мы подробно проанализировали три определения времени и обнаружили проблему его статуса, которая заявляла о себе в определении абстрактной идеи времени. В данном параграфе мы рассмотрели данную проблему через призму философского отношения, которое является одним из конститuentов проблематического поля абстрактной идеи времени.

Проблема абстрактной идеи времени, которая побуждает Д. Юма обособить время в область абстрактных идей, состоит в том, что оно является продолжением трудностей определения самого понятия воображения и его статуса в структуре познания, которое выражается в указанном выше двойном значении деятельности воображения. Понятие абстрактной идеи времени испытывает на себе воздействие проблем понятия воображения, поскольку идея времени выполняет самую основополагающую функцию в структуре самого воображения и находится будто на границе между двумя направлениями деятельности воображения, как связующее звено.

С одной стороны, время является способом, на долю которого выпадет обеспечение единства воображения и его метаструктуры, и, одновременно, с другой стороны, оно обладает частной идеей, которая подчиняется области, в

которой воображение производит работу со своими объектами восприятия. *Таким образом, абстрактная идея времени охватывает круг проблем, связанных как с метаструктурой самого познания, где оно выступает в качестве вспомогательной идеи (фикции), так и с тем, как идея времени может быть подчинена структуре воображения, конституентом которой оно выступает.* В связи с этим далее наше исследование будет посвящено рассмотрению статуса фикций воображения и абстрактной идеи времени в данном контексте, что позволит нам выявить проблематический слой адекватный феномену времени в философской системе Д. Юма.

### ***Фикции воображения и фиктивный характер времени***

Познание у Д. Юма постулируется в терминах привычки, склонности, и спонтанной активности воображения по обработке восприятий и формированию идей-копий объектов и идей, обеспечивающих сам познавательный процесс. Проблема, решением которой является постулат о двойном существовании, делится внутри себя на две части и принимает форму проблемы *возможности* суждения о существовании объекта нашего познания вообще и проблемы *статуса* такого суждения.

Согласно Д. Юму, подобное заключение может основываться только на отношении причины и действия (причинно-следственных отношениях). Однако это отношение является результатом деятельности нашего ума, а точнее результатом деятельности продуктивной способности воображения произвольно соединять идеи между собой. Таким образом, ответом на вопрос о существовании объектов вне активной и актуальной фазы восприятия данного объекта является утверждение о том, что познание человека устроено так, что идеи, с которыми имеет дело разум в своих заключениях и суждениях, происходят из *фикций* деятельности *воображения*, необходимых для самого познания.

Скептическое индуктивное рассуждение Д. Юма приводит к тому, что вся сложность процесса познания может быть описана только в терминах воображения. Воображение у Д. Юма воплощает в себе спонтанный и по природе незаконченный

характер самого познания. Фикции воображения, которые де факто обеспечивают процесс познания, не являются в этой системе недостатком или свидетельством несовершенства человеческих способностей к познанию мира, как это будет у И. Канта. Напротив, его можно отнести к положениям, обеспечивающих онтологическую устойчивость концепции познания в системе онтологии, которую описывает Д. Юм.

Фикции изобретаются воображением только с одной целью – возможности познания. Необходимой и фундаментальной является деятельность воображения по формированию тех или иных фикций для восприятия и понимания объекта, однако сами эти фикции не обладают свойством необходимости и имеют только условный характер. Иными словами, воображение – это способность, которая образует различные формы восприятия в соответствии с актуальными нуждами познавательного действия. Воображение выполняет роль адаптации восприятия с целью адекватного восприятия объекта в его сложности. Это сильное утверждение из философии Д. Юма не приходит в противоречие с его системой, а является прямым следствием из неё. Наше заключение основывается на тезисе Д. Юма о природе нашего познания, который является центральным в его теории познания и конститутивным для всей его философской системы познания, основанного на воображении. В связи с этим важно сделать небольшое уточнение относительно теории познавательной способности и опыта, которая имеет большое значение для понимания понятия фикций воображения у Д. Юма.

\*\*\*

Тезис, имеющий наибольшее значение для концепции человеческого знания и познания у Д. Юма, утверждает, что само наше познание и знание имеет вероятностный характер. Это самое фундаментальное положение философии Д. Юма, которое выпадает на долю концепции познания, обнаруживаемую нами в первой книге Трактата. К этому тезису Д. Юм приходит индуктивным путем, отталкиваясь в своих рассуждениях от реального процесса восприятия объектов и восходя к предположениям о структуре нашего познания и опыта.

Теория опыта у Д. Юма имеет систематический, логичный, простой и наиболее приближенный к вещам вид. Опыт у Д. Юма основывается на анализе элементарных актов восприятия вещей, вследствие чего опыт здесь приобретает универсальную структуру, т.е. структуру, не нагруженную априорными теоретическими установками. В этом состоит преимущество такой онтологии.

Онтология, в основе которой лежит предположение о вероятностной структуре знания, не ставит перед собой цель достоверного знания о мире. Такая онтология претендует на правдоподобные заключения об объектах, доступные нашему восприятию. Объект и знание о нем, как следствие, принципиально не завершены. Такая онтология оставляет свободным онтологическое пространство для достраивания, как знания объекта, так и *самого познания*. Иными словами, **в этой онтологии имплицитно заложено требование трансформации и реконфигурации как объекта, так и наших способностей к познанию**. В этом смысле подобная принципиальная незавершённость приводит познание и объект у Д. Юма в состояние онтологического баланса, который делает возможным восприятие объектов без онтологического разрыва между человеком и миром. Способность к познанию не исключает человека из мира, а образует с ним единую онтологическую систему.

Д. Юм утверждает, что граница между знанием и мнением весьма условна, а опыт формируется на основе сходных случаев восприятия объекта в определённых ситуациях или совокупности ситуаций, которые предшествуют и следуют из появления этого объекта. Восприятие устроено так, что воображение соединяет появление объекта с прошлыми его появлениями, различает актуальную фазу восприятия от восприятий прошлых, сопоставляет и делает заключение о том, что это за объект и какое следует ожидать действие от его появления.

Здесь мы можем узнать предвосхищение гуссерлевской интенциональности. Однако здесь в отличие от теории Э. Гуссерля, который по замечанию Р. Ингардена, проверял феноменологический метод на материале текстов Д. Юма, и, вероятно, был вдохновлен этой идеей связи у Д. Юма, согласно которой воображение, а не сознание, наделяется способностью связи восприятий и

впечатлений памяти. Знание об объекте имеет условный характер, поскольку складывается из «статистики» восприятия объекта в схожих условиях. Этот вывод может быть распространён на человеческое знание вообще.

В этом контексте не только познание не требует дополнительных условий и теории для достижимости объекта, но и сам объект не является непознаваемым. Согласно Д. Юму, объект в нашем восприятии не тождественен объекту в реальности. Однако тождественность не требуется здесь в качестве условия знания. Для формирования знания об объекте достаточно того, что есть устойчивый систематический опыт восприятия объекта в определенных условиях, что обеспечивает знание о какой-то его грани, доступной восприятию, а, соответственно, и анализу.

Факт, что объект не тождественен его восприятию, не отрицает возможность его познания. Из этого следует, что реальный объект может быть любым, это не является препятствием к его познанию и не вводит в теорию познания необходимости теоретических конверторов восприятий в знание. Юм утверждает, что объект является, говоря современным языком, интенциональной совокупностью причинно-следственных связей нашего восприятия. Философ также полагает, что встреча с объектом в схожих условиях порождает привычку его понимания. Это утверждение не отрицает того, что объект может обнаружиться в других условиях и иметь в них другие последствия. Справедливо предположить, что новый опыт нетипичного поведения объекта сформирует новую ветвь в перцептивно-теоретической «карте» объекта. При этом бытие объекта не изменится. Изменению и дополнению подлежит только наш опыт, связанный с этим объектом. В этом смысле мы в дальнейшем процессе познания включим в имеющийся опыт новые грани бытия объекта.

\*\*\*

Рассмотрев специфику познания объекта и установив преобладание роли воображения у Д. Юма, мы можем теперь более полно описать проблему статуса абстрактной идеи времени в данной онтологии и соединить полученные нами результаты рассмотрения времени как философского отношения и времени в

контексте идеи фикции, в роли которой оно выступает. Необходимость анализа структуры познания была продиктована стремлением к прояснению определения времени, которое дается у Д. Юма через понятие философского отношения, с чего начался наш анализ.

Подчиняясь общему определению философского отношения, время должно удовлетворять следующим его требованиям. Философское отношение для Д. Юма – это отношение, т.е. возможность связи в воображении, между объектами восприятия вне активной фазы. Иными словами, время является одним из тех видов соединения предметов в уме, на языке которого говорит воображение.

Отношение времени и пространства Д. Юм относит к числу отношений ассоциации<sup>89</sup>, которые формируют фундаментальную для познания причинно-следственное отношение<sup>90</sup>. Отношения ассоциации в целом и, в частности, отношения смежности во времени и пространстве регулирует поведение воображения и определенным образом могут оказывать структурирующую функцию. Под структурирующей функцией отношения смежности во времени и пространства имеется в виду требование предшествования во времени причины перед следствием (действием). Одно это требование организует определённый порядок действий, систематизирующее и упорядочивающее опыт.

Отношение предшествования времени, как видовое понятие от отношения смежности во времени, отражает определенную стратегию действия привычки, направляющей воображение. Привычка действует в соответствии с принципом предшествования во времени, тем самым направляя воображение формировать связи между объектами сравнения соразмерно этому влиянию (принципу) привычки. Систематическое повторение этих действий в схожих условиях сравниваемых объектов формирует опыт. В этом смысле локально опыт представляет собой систематически и идентично повторяющийся вид одного и того же причинно-следственного отношения между объектами этого отношения.

---

<sup>89</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; прим. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1996. С. 70.

<sup>90</sup> Там же. С. 131–135.

Итак, отношение времени развивает и дополняет идею привычки и склонности у Д. Юма и является одним из элементов координации познания объектов и обладает функцией структурирования опыта. В этом смысле время как философское отношение представляет собой фикцию воображения. Таким образом, в рамках нашего исследования мы относим время как фикцию воображения к *концептуальной функции*, поскольку оно в большей степени выражает философские проблемы воображения и тем самым проявляет проблемы познания человека, а не самого феномена времени. Однако проблема фикции, философского отношения составляют часть проблематического контекста абстрактной идеи времени, которая не исчерпывается установлением вышеуказанной концептуальной функции.

\*\*\*

У идеи времени, как философского отношения, мы можем обнаружить еще одно *значение*, являющееся продолжением описанного выше. Однако именно оно для нашего исследования представляется более фундаментальным положением о времени, которое мы можем эксплицировать из теории познания Д. Юма.

Это значение касается уже рассмотренной нами ранее идеи связи между объектом восприятия и восприятием, т.е. условиями корреляции между реальным объектом и его идеей в уме. В ходе нашего рассмотрения мы установили, что Д. Юм признает отсутствие тождества между объектом и его идеей. Идея тождества, как было выяснено, является идеей-фикцией воображения, которая тем не менее относится к ряду условий, обеспечивающих активность и продуктивность познания.

Идея тождества и идея непрерывности существования объекта являются двумя конституентами понятия причинно-следственного отношения, принадлежащего к характеристике времени в данной концепции. В свою очередь причинно-следственные отношения выступают в роли основания для заключения о существовании вещи. Установление данной связи между временем и бытием в концепции Д. Юма является самым важным моментом для выявления феномена времени, поскольку это обнаруживает проблематический слой *онтологического*

**основания познания.** В этом смысле проблема состоит в том, что в нем устанавливается зависимость между суждением о бытии вещи и самим бытием вещи. Однако эта зависимость *не постулирует отождествления бытия вещи и суждения о вещи как существующей*. Подобное отождествление было бы противоречием, поскольку идея тождества является фикцией воображения. Иными словами, в этом обнаруживается проблема статуса нашего познания вещей и самих познаваемых вещей. Однако проблема статуса познания является одной из проблем, которую ставит перед нами исследование абстрактной идеи времени у Д. Юма. Сама проблема статуса познания как таковая не является основополагающим компонентом указанной проблемы онтологического основания познания, а только дополнительным следствием из неё. В данном вопросе об онтологическом основании познания выступает не то, в каком статусе выступают наши суждения о существовании вещи, а сам факт того, что эта *связь между миром в широком смысле слова и познающим есть*. В этом смысле проблематической слой онтологического основания познания, который открывается нам в рамках исследования абстрактной идеи времени, состоит в том, что отношение между миром и субъектом фундаментально, и это отношение является в определённом смысле корреляционным. В связи с этим важно сделать два пояснения к нашему выводу.

1. **Первое пояснение** заключается в следующем. В концепции Д. Юма нами было обнаружено, что невозможность достоверно и однозначно установить исчерпывающее знание о вещи не является свидетельством её принципиальной непознаваемости. Познание, как мы видели, сложный и многоаспектный процесс. Знание о вещи или явлении, соответственно, находится в постоянном изменении. Однако изменения затрагивают не только знание о вещи или явлении, последние также оказывают косвенное воздействие на изменения в самом способе восприятия, т.е. структуры познания, поскольку новые аспекты в восприятии вещи (явления) ведут к формированию новых связей внутри структуры воображения. Структура познания конституируется способом восприятия, обеспеченным фикциями воображения, которые подвергаются структурным изменениям в

процессе самого познания – анализа восприятий и соотнесения с имеющимися данными о воспринимаемом объекте. Объекты влияют на восприятие и тем самым запускают процесс структурных изменений самого способа восприятия. В этом смысле мы указали, что отношение между миром и познающим является корреляционным.

2. *Второе пояснение* к нашему выводу об онтологическом основании познания, которое обнаруживается в рамках исследования проблемы абстрактной идеи времени, касается указанной фундаментальности связи между миром и человеком. Фундаментальной выступает само явление доступности мира для познающего, относительно которого статус познания и структура способа восприятия являются *частными* случаями, они вторичны. Фундаментальность этой связи между миром и человеком обеспечена самим бытием. Этот тезис можно пояснить так: существование человека устроено так, что ему доступен мир для познания в широком смысле слова. Данную связь мы называем фундаментальной, поскольку она является единственным основанием *любого* вида познания, которое осуществляет субъект. В этом смысле мы говорим о ней, как об онтологическом основании познания вообще.

Данная тема представляет собой точку пересечения концепта времени и концепта субъекта. В рамках концепта субъекта это тема раскрывается в виде проблемы статуса и структуры познания, его характеристик и принципов, а также охватывает немаловажный круг проблем роли и статуса воображения в познавательном процессе. Для нашего исследования концепта времени результатом деструкции проблемы абстрактной идеи времени выступает обнаружение онтологического основания познания в таком феномене как фундаментальность связи между человеком (субъектом) и другими видами бытия. Данная связь или, как мы говорили ранее, отношение в рамках исследования концепта времени само является феноменом, вместе с которым проступают очертания аутентичного феномена времени и релевантного ему проблематического поля. Данный феномен мы зафиксируем в понятии *синхронии*. Понятие синхронии мы уже упоминали в первой главе для обозначения неконцептуальных признаков

времени, обнаруженных в анализируемых в предыдущей главе философских системах, где оно фиксировало феномен закономерности между вещами и явлениями мира, которая в собственном смысле слова характеризовало феномен времени. В настоящем параграфе на основании проведенной нами работы мы можем его дополнить.

**Феномен синхронии** охватывает круг явлений, которые характеризуют данное отношение между человеком и миром. В первую очередь это отношение характеризуется тем, что требует понимать человека (субъекта) как часть бытия и трактовать познание как *принципиально* незавершенный процесс. Также оно включает установленное нами положение онтологического основания, которое позволяет нам обнаружить еще один вид закономерности, которая составляет данный феномен. Упомянутая закономерность характеризуется скоординированностью (согласованностью, синхронизированностью) между объектом и субъектом в вышеуказанном смысле. Онтологическое основание познания, о котором мы говорили выше, является ключевой характеристикой понятия синхронии, поскольку обеспечивает некоторое онтологическое равновесие между человеком и миром, и тем самым не только обосновывает человеческую способность познавать, но и позволяет различить виды закономерностей, которые входят в её понятие.

### Итог

Резюмируя такую важную для нашего исследования последовательную эмпирическую концепцию времени у Д. Юма, можно утверждать, что время объединяет два значения. Первое значение характеризуется наблюдаемой в эмпирическом мире закономерности, которая инициирует процесс познания, названную нами *синхронией*.

Второе значение можно отнести к новаторской идее в вопросе философии времени, принадлежащей Д. Юму, которую мы назвали гносеологической проблемой. Второе значение состоит в том, как наблюдаемая закономерность нами описывается, как мы понимаем и выражаем эту закономерность, т.е. как мы её познаем. Ответом на этот вопрос становится несколько этапов восприятия, каждый

из которых сопровождается активной деятельностью воображения по моделированию воспринимаемого. Активная роль ума заключается в том, что оно дополняет реальность. Таким образом наше познание опосредовано в определенной доле произвольности поведением (природы) нашего ума. Это расхождение между объектом и его восприятием говорит о некотором искажении эмпирической данности в нашем уме. Мера этого искажения Д. Юм не стремится установить и утверждает, что так устроен наш ум, у которого есть две автономные способности – воображение и разум. Однако данное явление расхождения между объектом и основанной на нем, но тем не менее искаженной идее объекта, мы называем *диахронией*.

## **§ 2. Деструкция понятия априорной формы внутреннего чувства**

В данных параграфах нашего исследования концепта времени мы рассмотрим концепцию времени у Канта<sup>91</sup>. В нашей работе мы проанализируем тему времени как априорной формы внутреннего чувства и сопутствующие ему определения времени. Концепция времени Канта представляет интерес для нашего исследования в первую очередь потому, что в ней наиболее остро проявляется проблема онтологического основания познания и времени, о которой мы говорили в предыдущем параграфе. Данная проблема достигает своего пика в концепции проекта трансцендентальной философии и принимает радикальную форму разделения на ноуменальный и феноменальный миры и проблемы вещи в себе. Наша задача состоит в том, чтобы определить время в кантовской онтологии в контексте данного концептуального проблематического поля, эксплицировать концептуальные аномалии понятия времени и обнаружить некоторые черты аутентичного феномена времени.

\*\*\*

---

<sup>91</sup> Гайденко П.П. *Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 166–197.

Время у Канта появляется в контексте проблемы познания и имеет два вида описания. Кант предпринимает попытку описать принципы познания<sup>92</sup> и представить структуру познавательной деятельности. Здесь он исходит из предпосылки о некоторых формах восприятия мира, которые присущи человеку априори, т.е. до опыта. Так Кант, с одной стороны, в части обоснования своей теории познания стремится дистанцироваться от представлений о познании эмпиризма. С другой стороны, тезис об априорном – это полемика с другой позицией, позицией иннатизма, которая утверждает врожденный характер некоторых идей. «Априорное» Канта рождается на стыке двух этих позиций и не принадлежит ни одному из них. Понимание того, что значит «априорное»<sup>93</sup> выделить достаточно трудно в чистом виде, поскольку оно должно выполнять требование «быть до опыта», т.е. не выводиться эмпирическим путем, но при этом не быть врожденным. «Критика чистого разума, – писал Кант, – не допускает “вообще никаких изначальных или врожденных представлений; все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные”. Врожденными, согласно Канту, являются только возможности априорных форм созерцания – пространства и времени, а также априорных форм мышления, т.е. синтетического единства многообразного в понятии»<sup>94</sup>. В общем смысле у Канта «априорное» появляется сразу в контексте априорных форм чувственности. Далее вопрос касается устройства познавательной структуры, которая приводит к их образованию. В данном контексте появляется первое описание времени.

---

<sup>92</sup> *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 533 с.; *Сараджев А.* О «критическом» методе Канта // *Кант И.* Прологомены. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 7–105.; *Метлов В.И.* Присутствие Канта в современной философии // *Философия и общество / Philosophy and Society.* 2003. № 4. С. 99–130; *Ясперс К.* Кант: жизнь, труды, влияние / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 415 с.; *Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях / Пер с фр. Я.И. Свирского // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 145–229; *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию / Пер с нем. Г. Шпетта. Киев: В.А. Просяниченко, 1904. 258 с.

<sup>93</sup> *Молчанов В.И.* Кантовская экспликация априоризма: анализ или интерпретация // Иммануил Кант. Наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007. С. 135–153.

<sup>94</sup> *Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопросы философии / Problems of Philosophy.* 2003. № 9. С. 138.

Время – априорная форма внутреннего чувства. Проблема, которая сразу заявляет о себе в данном подходе, это проблема априорного происхождения времени. А.В. Гулыга утверждает, что Кант не отрицал эмпирической реальности пространства и времени, был верен своей космологической гипотезе о пространстве и не отрицал, что в «реальном пространстве идут реальные процессы»<sup>95</sup>. Теоретико-познавательная позиция Канта в «Критике чистого разума» задается вопросом о происхождении представлений о длительности и протяженности, однако не дает на них ответа<sup>96</sup>. Длительность, согласно Канту, является априорной формой внутреннего чувства. Итак, идея длительности Кантом отдельно не анализируется. У Канта мы не встречаем той последовательности анализа и выведения идеи длительности из эмпирической последовательности восприятий вещей и явлений, которую мы видели у Д. Юма<sup>97</sup>. Проблема времени

---

<sup>95</sup> Гайденко П.П., напротив, утверждает следующее: «Мысля время как априорную форму внутреннего чувства, Кант тем самым подчеркивает, что время не возникает из чувственного опыта (эмпирического наблюдения за последовательностью состояний души), как это полагали Локк, Беркли и Юм. Однако оно не есть и нечто объективное и реальное, не зависящее от познающего субъекта, как думали Декарт, Спиноза, Ньютон и даже Лейбниц». [Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2003. № 9. С. 138]. На наш взгляд данное утверждение дополнительно подчеркивает трудность определения «априорного» и акцентирует внимание на том, что понятие априорного не исчерпывается подверженностью изменениям под воздействием восприятия; что в познавательной способности есть онтологический слой, который обеспечивает в общем наброске определённую универсальность и постоянство данной способности, ее всеобщую структуру, архитеконику. В нашем исследовании концепта времени данный тезис и проблемы, связанные с описанием подобной архитектоники, не будут рассмотрены. Для нашего исследования представляет интерес только тема онтологического основания познания вообще, о которой мы уже упоминали в предыдущем параграфе, а не условия возможности человеческого познания.

<sup>96</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 48.

<sup>97</sup> П.П. Гайденко указывает на то, что понятие времени у Канта сформировалось в определенном противопоставлении с английским эмпиризмом: «Однако два года спустя, в диссертации Кант впервые излагает свое новое – трансцендентальное учение о времени, указывая на несостоятельность как онтологического, так и психологического объяснения этих понятий. Прежде всего немецкий философ отвергает их психологическое толкование, предложенное английским эмпиризмом, исходящим из того, что идея времени, как и все идеи вообще, возникает из чувственного опыта, а именно из наблюдения последовательности состояний, сменяющих друг друга в душе» [Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2003. № 9. С. 136]. Важно отметить, что в подобном дистанцировании Канта от отождествления идей с данными из восприятия объектов чувственного опыта имплицитно содержится предположение, что идея (понятие) времени основывается на чем-то, выходящем за рамки чувственного опыта. Данное предположение в нашем понимании и является началом

как априорной формы является продолжением проблемы обоснования «априорного» в теоретико-познавательной системе Канта. Молчанов В. И. указывает, что априорное у Канта вводится догматически, мы не будем столь категоричны, хотя с этим можно согласиться. Можно предположить, что Кант здесь приводит ретроспективное обоснование: «априорное» – это то, что сложилось до какого-либо *конкретного* опыта восприятия предметов.

Учение о чувственности – это учение об идеальности пространства и времени<sup>98</sup>, которые являются фундаментальными условиями человеческого познания. Требование возможности осуществления познания, по Канту, – это обеспечивать единство представления. В данном контексте время и получает свое содержание как априорной формы внутреннего чувства. Знание имеет два источника – чувственность и рассудок. Научное знание появляется в результате синтеза работы двух этих независимых столпов человеческого познания. Процесс синтеза рассудка отличается в первом и втором изданиях Критики чистого разума. Синтез происходит посредством априорных форм чувственности, которые являются первым этапом приобретения знания. Задача внутреннего чувства – времени – заключается в том, чтобы соединить в структуре сознания все данные восприятия, и организовать их единственно релевантным для сознания образом: они должны быть организованы согласно формуле «я мыслю», т.е. подведены под принцип единства сознания. Итак, тезис об априорной форме времени – это тезис о необходимой унифицированной внутренней связности сознания, которое претендует на формирование общезначимых научных высказываний о природе и мире. Соответственно, время – это условие познания, условие возможности связи восприятий и образования всеобщих понятий (категорий – Аристотель), условие целостности Я. У Канта, как у Юма, время является основой формирования отношения единства. Время – это условие единства сознания, его структурной целостности.

---

«априорного» и философского анализа времени посредством определения его как априорной формы внутреннего чувства

<sup>98</sup> См.: *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 74–75.

Названный процесс синтеза рассудка начинается на уровне чувства. Здесь синтез проявляет себя в тройном виде: «...это “схватывание” представлений, сведение многообразного содержания созерцания в единый образ. Далее, это “репродукция” – воспроизведение представлений в памяти и, наконец, “апперцепция” – узнавание, установление тождества воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны (в том числе и узнавание самого себя, сознание самотождественности мыслящего Я)»<sup>99</sup>. Все эти три синтеза происходят в воображении. Это утверждение в первом издании сменяется утверждением о принадлежности тройного синтеза рассудку. Для нас важно здесь, что время принимает на себя роль того, что обеспечивает синтез двух способностей души – чувственность и рассудок. На этапе описания процесса тройного синтеза воображения (или рассудка) Кант уточняет свое определение времени и повышает его в статусе до трансцендентального временного определения, тем самым подчеркивая его фундаментальное значение в структуре сознания и его исключительную роль для познания.

\*\*\*

Время как *трансцендентальное временное определение* несет в себе функции априорной формы чувственности и своей в данном случае особенной роли в формировании всеобщих понятий – категорий, которые уже лишены хаотичности многообразия чувственных данных. Вторая роль времени – это *трансцендентальная схема*, которая связана непосредственно с чистой формой рассудочного синтеза. Чистая форма лишена индивидуальных черт, на этом этапе речь идет о том, как возможно и как происходит формирование общих терминов. Здесь мы находим кантовскую версию решения проблемы, которую мы заметили у Юма в контексте абстрактной идеи времени (время – способ восприятия).

Трансцендентальная схема объединяет в себе все виды времени в системе сознания, которую представляет нашему вниманию Кант. Все определения времени, которые мы встречаем в «Критике чистого разума», являются единым представлением Канта о времени, данным на разных этапах анализа

---

<sup>99</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 49.

познавательного процесса и экспликации его принципов. На примере времени у Канта и того, как постепенно философ достраивает его понятие, дополняя его определение, можно проследить определенную закономерность этого анализа и очертить границы этих этапов в соответствии с появлением новых характеристик времени. Очередным этапом постепенного упорядочивания процесса приобретения понятий является определение времени как трансцендентальной схемы.

Гулыга отмечает, что в Критике чистого разума присутствует идея бессознательного – некоторого «активного творческого начала», – которая, по его мнению, скрывается в кантовских словах о спонтанности воображения: «Рассудок больше всего действует в темноте... Темные представления выразительнее ясных. Мораль. Только внести в них ценность. Акушерка мыслей. Все акты рассудка и разума могут происходить в темноте»<sup>100</sup>. Кант полагает, что синтез является деятельностью рассудка посредством спонтанной деятельности воображения. Вопрос о спонтанности воображения<sup>101</sup>, на которой фактически основывается вся система кантовского строгого познания, здесь вызывает массу споров у современников Канта и разночтений у его последователей<sup>102</sup>. Мы не будем присоединяться к этой дискуссии, несмотря на ее философскую ценность, поскольку она далеко уведет нас от основной темы. По этой причине за основу для нашего исследования возьмем второе, официальное издание. Спонтанность воображения является неизменным условием деятельности воображения по

---

<sup>100</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 53.

<sup>101</sup> Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 154 с.; Кравченко А.А. Проблема воображения в философии Канта // Иммануил Кант: Наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2007. С. 182–189; Фарман И.П. Воображение в структуре познания. М.: ИФ РАН, 1994. 215 с.

<sup>102</sup> Известная полемика произошла между марбургскими неокантианцами и М. Хайдеггером. См.: Фомин А.Л. М. Хайдеггер и марбургское неокантианство // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2019. № 1. С. 63–77; Коген Г. Теория опыта Канта / Пер с нем. В.Н. Белова. М.: Академический Проект, 2012. 618 с.; Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 228 с.; Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером / Пер с нем. М.И. Левиной // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 377–402 и др.

продуцированию схем понятий, как об этом пишет Гулыга<sup>103</sup>. В дополнение к этому хочется добавить, что, несмотря на различие в вопросе доли влияния воображения на познание в первом и втором издании Критики, неизменной, как ни странно, остается значительная роль спонтанности в процессе приобретения понятий.

А.В. Гулыга утверждает, что продуктивный синтез воображения у Канта обусловлен «готовыми конструкциями (категориями)» и «эмпирическими данными»<sup>104</sup>. Здесь возникает вопрос: как синтез воображения, который призван *создать* названные категории, может опираться на них как на *готовые* конструкции? Однако результат деятельности продуктивного воображения – это трансцендентальные временные схемы категорий. Гулыга, удачно, на наш взгляд, называет трансцендентальные схемы полуфабрикатом продуктивного воображения.<sup>105</sup> Действительно, схемы, для Канта, являются промежуточным звеном между эмпирическим хаотичным материалом, данными восприятия, и структурированными чистыми категориями. Согласно делению Канта, есть четыре группы категорий, внутри себя каждая группа делится на триаду, соответственно, Кант называет двенадцать схем категорий под каждую группу категорий.

### *Схемы категорий*

Схемы категорий имеют темпоральную структуру описания, которая за основу этого упрощенного описания берет временные термины. Например, схема необходимости – это существование предмета во всякое время, или схема действительности, описание которой строится по тому же лекалу, является существованием предмета в определенное время. Иной, на наш взгляд, является схема возможности – «...согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще... стало быть, определение представления о вещи в какое-нибудь время»<sup>106</sup>. Примечательно в этом определении то, что имплицитно здесь содержится определенная трактовка времени, на которой основывается понятие временных схем категорий. Данная имплицитная трактовка звучит в формулировке

---

<sup>103</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 53.

<sup>104</sup> Там же. С. 53.

<sup>105</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 53.

<sup>106</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 225.

«условия времени вообще». «Время вообще» предполагает некоторую философскую концепцию единого времени в данной онтологии, однако подобной теории единого времени у Канта мы не обнаруживаем. Одновременно с этим мы можем утверждать, что положение о «времени вообще» не обеспечивается теорией времени как части структуры познавательной способности субъекта и продукта деятельности воображения, которую развивает Кант.

Отдельная тема касается отношений бытия/небытия и времени. Для Канта бытие не является реальным предикатом, здесь он в определённом смысле повторяет тезис Юма об общих терминах, к которым относится и бытие, которые есть нечто, что появляется в качестве побочного эффекта познания, т.е. не является частью вещи, а является особенностью и результатом нашего способа воспринимать вещи и познавать их. Однако Кант исходит из тезиса об априорных формах чувственности, а не из индуктивных заключений эмпиризма.

В данном случае три важных вопроса – соотношение бытия/небытия, времени и значение схем категорий – можно раскрыть в анализе схем категорий количества и реальности. Подобный анализ представляет собой *деструкцию* понятий схемы категорий количества и реальности. Для нашего исследования данная деструкция позволит определить в содержательных моментах понятие времени в кантовской онтологии, обозначить круг его концептуальных конститuentов, выявить противоречивые характеристики и на основании этого позволит выявить черты феномена времени.

\*\*\*

«Чистый образ всех предметов чувств вообще есть время»<sup>107</sup>, – говорит Кант. Схема количества – это число, «...объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной)»<sup>108</sup>. Именно число, согласно Канту, есть «...единство синтеза многообразного содержания однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании

<sup>107</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 224.

<sup>108</sup> Там же.

созерцания»<sup>109</sup>. В этом определении Канта мы можем усмотреть тот старый аристотелевский мотив, в котором переплетаются время-число (множественность) и душа. Это закономерно, поскольку теория категорий Канта – это отсылка к категориям Аристотеля, которые Кант имел амбиции преодолеть. Стремление преодолеть категории Аристотеля – это в первую очередь борьба с схоластической трактовкой через универсалии, догматизм которых и является целью этого стремления.

Однако относительно самой кантовской системы мы можем заметить, что именно схематичный характер времени является тем структурирующим принципом формирования единства познающего сознания, который подразумевался под априорной формой внутреннего чувства. Однако последняя фраза цитаты – «я произвожу само время в схватывании созерцания» – фактически уничтожает прежнюю автономность времени как проблемы, как идеи, как феномена.

Время приравнивается к функции структурирования познающего сознания. Кант устраняет в своей системе время как проблему путем редуцирования времени к ее функциональному значению и полному подчинению сознанию. Время в кантовской онтологии должно полностью быть обосновано как продукт трансцендентальной способности воображения, т.е. как схема категорий рассудка. Однако определения Канта не представляют время как единый феномен. Понятие схемы категорий основывается на понятии трансцендентального временного определения и априорной формы внутреннего чувства, согласно которым время является продуктом сознания, однако определения схем категорий апеллируют к иному пониманию времени. В определении схем категорий время трактуется как «время вообще», как мы уже упоминали выше, концепция которого не может быть эксплицирована из определений времени, приведенных Кантом. Данное обстоятельство является видимым парадоксом кантовской онтологии, который позволяет нам отнести его к *неконцептуальному* признаку, а определения времени

---

<sup>109</sup> Там же.

как трансцендентальной схемы и трансцендентального временного определения причислить к *концептуальной* роли и концептуальной функции соответственно.

Схема реальности является сложным элементом для нашего анализа концепции времени Канта, но значимым для понимания отношения бытия вещей и времени в его онтологии. Выше мы уже рассмотрели схему количества. В контексте предстоящего анализа схемы реальности, напомним, что кантовское определение схемы количества, надо отметить, будет актуальным в определении интересующей нас схемы реальности. Схемой количества Кант называет «число – представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной)»<sup>110</sup>. Тогда как схема реальности, согласно Канту, это установление соответствия между ощущением и явлением в сознании. Соответственно, бытие вещи определяется из наличия/отсутствия ощущения вещи. Ощущение является содержанием, которое позволяет установить, существует ли вещь или нет. Подобное содержание имеет степень и величину, которая выражается в числовой пропорции времени-формы. Время-форма – это такая система, в которой бытие вещи определяется, исходя из степени соответствия явления – ощущению, выраженному количественно, т.е. в виде числа. В данном случае представленность явления в сознании основывается на том, что время есть последовательность единиц, которая выражает непрерывность и однородность и тем самым составляет ее форму<sup>111</sup>. Априорность формы в этой ситуации может трактоваться как неизменная универсальная основа некоторой эмпирически укорененной восприимчивости, которая может принимать любые впечатления и ощущения. Иными словами, априорная форма внутреннего чувства – это квинтэссенция фундаментального принципа воспринимаемости. Это общее понятие для самой способности человеческого ощущения. «Реальность, – заключает Кант, – в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует восприятию (*Empfindung*) вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени).

---

<sup>110</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 224.

<sup>111</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 224–225.

Отрицание (Negation) есть то, понятие чего представляет небытие (Nichtsein) (во времени)»<sup>112</sup>.

Таким образом, понятие времени как априорной формы синтезирует в себе понятия времени-меры и времени-числа одновременно. Обратим внимание на значение этого положения для концепта времени. В метафизике, как известно, время трактуется одновременно и как число, и как образ, и как мера (различие). В понятии времени как априорной формы соединились все три определения. В рамках проблемы априорной формы времени в каждом из данных понятий концепт совершает реконфигурацию смысла, в результате которого три семантических горизонта определений времени пересекаются и на границы пересечений формируется новый смысл времени как априорной формы. Фактически в описании принципа действия схем, основанных на априорной форме, и самой априорной формы, как мы видели выше, Кант дает описание времени весьма сходное с континуумом, каким оно представляется в теории множества. Время (априорная форма внутреннего чувства) представляет собой континуум – чистый образ *всех* предметов *чувств вообще*, – который характеризуется непрерывностью, обеспеченной понятием числа – последовательным прибавлением единицы к единице. Далее Кант утверждает, что число есть «единство *синтеза* многообразного [содержания] *однородного* созерцания вообще...»<sup>113</sup>. Так мы можем сравнить это с некоторой заданной операцией характеризующее мощностю континуума. Вместе с тем далее, Кант завершает свою фразу: «..., возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании (Apprehension) созерцания»<sup>114</sup>. В этом утверждении, согласно нашей интерпретации, появляется проблема Гёделя о неполноте (или континуальное множество), поскольку время как континуум включает само себя как множество. Однако Кант представляет принцип формирования понятий, которые являются семантическими

---

<sup>112</sup> Там же. С. 224.

Термины на немецком языке приведены по: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner, 1919. S. 186. URL: <https://archive.org/details/kritikderreinenv19kant/page/186/mode/2up> (дата обращения: 14.03.2024).

<sup>113</sup> *Кант II*. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 224.

<sup>114</sup> Там же.

образованиями, продуцируемые спонтанной деятельностью трансцендентального воображения. По этой причине понятие времени как априорной формы подчиняется также этому принципу и воображению, и поэтому наша интерпретация его как континуума не тождественна понятию континуума в теории множеств.

Для нашего исследования концепта времени важно отметить, что понятие числа (множественности), образа являются здесь определенным типом «мостов» внутри концепта и являются примером того, как слияние их семантических горизонтов дают начало новой интерпретации времени как априорной формы сознания. Ключевым в этом вопросе остается аспект, на который мы уже указывали в определении реальности у Канта, приведенное нами выше. Определение реальности все равно попадает в порочный круг<sup>115</sup>, где бытие/небытие вещи находится «во времени». Данный порочный круг является продолжением проблемы имплицитной трактовки времени не как априорной субъективной (трансцендентальной) формы, которую стремится обосновать Кант, а как нечто действительное, *выходящее за рамки трансцендентальной субъективности*. Подобный аргумент был заявлен кантовской философии еще на этапе его диссертации за 10 лет до «Критики чистого разума»: «И не случайно, как сообщает Кант в письме к Марку Герцу (1772), рецензировавшему его диссертацию, именно такое возражение против учения о феноменальности времени сделали ему Иоганн Шульц и Иоганн Ламберт. Это возражение Кант считает самым существенным из всех, какие можно высказать против его системы. “Оно, – пишет Кант Герцу, – состоит в следующем: изменения суть нечто действительное (об этом свидетельствует внутреннее чувство), но они возможны лишь при условии, если

---

<sup>115</sup> Ошибочность второго мнения [Лейбница] достаточно ясна из порочного круга в дефиниции времени, и, кроме того, оно оставляет без всякого внимания одновременность, важнейшее следствие времени и, таким образом, противоречит всякому здравому рассудку, так как требует, чтобы не законы движения определялись сообразно с мерой времени, а само время в отношении его природы – при помощи наблюдаемого движения или какого-либо ряда внутренних изменений, чем совершенно лишает правила всякой достоверности" из диссертации Канта. [Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2003. № 9. С. 136].

есть время; следовательно, время есть нечто действительное, что присуще определениям вещей само по себе»<sup>116</sup>.

В понятии априорной формы, как мы уже говорили выше, соединяются два определения времени (времени-меры и времени-числа). Таким образом, сама априорная форма внутреннего чувства – созерцание – составляет систему *меры* бытия/небытия вещей, определяемую посредством степени соответствия содержания ощущения и явления, которая формируется в качестве однородной в чистом понятии *числа*, как непрерывной последовательности прибавления единицы к единице. Время принимает здесь роль того «моста», – промежуточную фазу между чувственностью и рассудком, как ее называет А.В. Гулыга<sup>117</sup>, – который объединяет чувственность и рассудок и выражает особенность установления нами бытия предмета – согласованность между ощущением и его адекватным представлением в сознании как явления. Данную согласованность

---

<sup>116</sup> *Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2003. № 9. С. 141. Можно возразить, что в «Критике чистого разума» Кант возвращается к проблеме изменения вещей и говорит, что все изменения вещей принадлежат не самим вещам, а являются конструктами и происходят в области трансцендентальной субъективности, т.е. в области созерцания, которая благодаря априорной форме внутреннего чувства позволяет воспринимать явления вещей через призму конструируемой этой же конструируемой области трансцендентальной субъективности, где сам познающий субъект уже включен в нее как объект восприятия: «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. ... Я целиком принимаю этот довод, – пишет Кант. – Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно есть действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы представления об изменениях» [*Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 140–141]. В данном случае возникает проблема необоснованности априорной формы. В дополнение к этому можно заметить, что наш аргумент об имплицитном присутствии в концепции Канта «времени вообще», которое не обеспечивается теорией априорной формы и трансцендентальной схемы, также не снимается указанным выше объяснением Канта. Вместе с тем, справедливым следствием из тезиса Канта в приведенной цитате будет иллюзорность самих вещей феноменального мира. Если все явления и изменения вещей происходят в трансцендентальной субъективности, то они получают статус галлюцинаций, в таком случае вопрос о вещи самой по себе автоматически снимается.

<sup>117</sup> *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 53.

между ощущением и явлением можно назвать требованием *синхронии*, принимая во внимание решающую роль времени в данном вопросе. Кант ставит здесь бытие в прямую пропорциональную зависимость от времени. Таким образом, вопрос существования принимает форму вопроса нашего адекватного представления о вещах, степени адекватности понятийного выражения явлений наших ощущений вещей. Это своего рода вид корреляционной связи между ощущением и явлением.

### **Итог**

Однако кантовское понятие времени априорной формы не устраняет проблему имплицитной действительности времени, что указывает нам на недостаточность концептуального обоснования времени в кантовской системе. В нашем исследовании концепта времени данное положение вещей демонстрирует неполное определение состава феномена времени. Вместе с тем требование синхронии, которое в концепции Канта мы обнаружили в согласованности между ощущением и явлением, фиксируемое в понятии трансцендентальной схемы, проявляет нам черту аутентичного феномена времени. *Феномен синхронии* здесь подчеркивает фундаментальность связи между человеком и бытием, о которой мы говорили в предыдущем параграфе. В контексте проблемы априорной формы и деструкции ее понятия мы можем указать, что минимальным онтологическим требованием данного феномена, как и в контексте проблемы абстрактной идеи времени Д. Юма, остается онтологическое основание познания.

### **§ 3. Деструкция понятия трансцендентальной схемы: время и вещь в себе**

В философской системе Канта мы обнаруживаем ситуацию, в которой смежность проблематических полей концептов времени и субъекта достигают высокой степени напряженности в точке семантико-понятийной (концептуальной) структуры. Мы видели это в определении понятия априорной формы внутреннего чувства, в котором соединяются понятие времени-числа и времени-меры. Познание у Канта имеет темпоральную структуру, в качестве которой выступает система

трансцендентальных схем. Время под именем трансцендентального схематизма попадает у Канта в данной концепции познавательной способности в центр внутреннего концептуального конфликта онтологического основания субъекта. В свою очередь в концептуальном смысле сама архитектоника субъекта подчиняется ключевому положению кантовской онтологии о различии между феноменальным и ноуменальным мирами.

Уникальность кантовского подхода в том, что он фокусирует исследовательское внимание на познавательной способности человека, не рассматривая позицию вещи. Гипертрофированное внимание к изучению структуры познания Кант намеренно подчеркивает гносеологическим табуированием вещи в понятии вещи в себе. На причину этого может указывать признание самого Канта, который писал, что ограничил знание, чтобы освободить место вере<sup>118</sup>. Кантовская теория познания начинается с постулирования двух источников познания – чувственность и рассудок – это два принципиально несводимых ствола являются началом раздвоенности, которая лежит в основании человека. Раздвоенность заключается в том, что человек одновременно является существом, подчиненным законам природы, которые он не в силах изменить, повлиять на них, по отношению к которым он в своем собственном сознании является вещью, заложником условий существования, игрушкой судьбы, случая. Порыв ветра может прервать хрупкую уязвимую жизнь человека, и мы ничего не можем сделать со стихией, которую воплощает в себе природа, мир, Вселенная. В этом смысле вещь в себе – выражение этой отчужденности по отношению к собственному телу, которое является частью природы и природных детерминаций; выражение нашего бессилия по отношению к природе и признания ограниченности собственной природы.

Однако человек обладает разумом. Он не в силах преодолеть законы природы, но способен охватить их мыслью, определить принципы их работы. Иными словами, часть замысла действия природы открыта человеку. И эти два несводимых друг к другу обстоятельства становятся причиной внутреннего

---

<sup>118</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 61.

конфликта в структуре человека и неизменной точкой приложения интеллектуальных сил философов и теологов. Человек может познать Вселенную, но не может понять, – как в нем уживаются две противоречивые способности, – кто он. В этом вопросе – что есть человек – кроется причина ограничения возможности человеческого познания и необходимости вещи в себе с точки зрения кантовской онтологии.

Онтологическая двойственность субъекта в теоретическом смысле является логическим продолжением различия феноменального-ноуменального в онтологии Канта. Время с неизбежностью попадает в данную коллизию, поскольку, согласно Канту, производится продуктивным воображением и является таким образом субъективным. В этом пункте мы обнаруживаем еще один важный пункт, в котором сталкиваются концепт субъекта и концепт времени. Выше мы уже сталкивались с этой проблемой двойственности, когда анализировали время в качестве априорной формы. Тогда мы раскрывали данную проблему в рамках тезиса о фактическом сосуществовании в концепции Канта двух трактовок времени: феноменального времени, которое обосновывает Кант в своей концепции субъективности и «времени вообще», которое апеллирует в том числе к действительному времени. Время в качестве трансцендентального схематизма попадает в центр онтологической проблемы феноменального – ноуменального и данная проблема заявляет о себе вновь, но уже в контексте вещи в себе.

\*\*\*

Трансцендентальная схема<sup>119</sup> – это установление связи между ощущением и явлением, принимающего форму временного отношения. Кантовская теория времени задается в рамках системы отношений между рассудком и воображением, и можно заметить, что она в качестве отправной точки берет уже знакомые понятия: последовательность, непрерывность, однородность, мера (степень),

---

<sup>119</sup> *Olk C.* Das Transzendente Schema: Ein Produkt der Einbildungskraft? // *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants* / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 62–95; *Caimi M.* Das Schema der Qualität bzw. der Realität // *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants* / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 95–109.

количество, бытие. Однако Кант рассматривает эти понятия как части теории структуры человеческого познания вообще и не видит в них характеристик самих вещей.

В понятии трансцендентальной схемы Кант приближается к понятию абстрактной идеи времени Юма, утверждающего воображение в качестве источника некоторого способа восприятия вещей, который сам при этом не имеет реального по аналогии с вещами существования. В чем действительно новаторство Канта в вопросе трансцендентальной схемы – это трансцендентальное временное определение, которое не только устанавливает субъективность времени, а тот факт, что время является трансцендентальным (априорным), но при этом функционально активным временем. Легитимным парадоксом: время принадлежит человеку функционально, но остается «скрытым в глубине человеческой души искусством», вещью в себе: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»<sup>120</sup>. Время включено в систему познания, но удалено, как вещь в себе. Существование определимо во времени, согласно Канту, получается противоречивое следствие, что само время не может служить мерой самого себя, оно в этом смысле вневременно.

В понятии трансцендентальной схемы мы сталкиваемся с аналогичной проблемой, что и в случае априорной формы внутреннего чувства, о которой мы говорили выше. В *первом случае* мы локализовали проблему на концептуальном уровне. Она состояла в том, что время у Канта имеется две трактовки: феноменальное время и действительное время. Во *втором случае* было обнаружено, что проблема имеет более основательный характер и проходит сквозь всю кантовскую онтологию, и таким образом оказывает влияние на состав проблематического поля концепта времени. Трансцендентальный схематизм – это та проблема, которая вбирает в себя проблематику отношения феноменального-ноуменального в структуре трансцендентальной субъективности. Время для Канта

---

<sup>120</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 223.

– это нечто, что может быть проявлено, но не может быть познано из того, как оно себя являет. В этом смысле время является для Канта такой же вещью в себе, в какой сам человек для себя является вещью в себе. Время в данной концепции фактически становится *вещью в себе*, т.е. объектом табуированного дискурса, поскольку методами и принципами самой этой философской концепции она остается необъяснимой и не подлежащей обоснованию. В этом смысле в нашем исследовании концепта времени мы можем указать на то, что приведенное выше положение о субъективном времени и принципах его концептуализации у Канта демонстрирует недостаточность интерпретативных возможностей данной концепции и подобной онтологии, поскольку оставляет открытой проблему упомянутого дуализма времени и тем самым указывает на неаутентично определенный феномен времени.

### Итог

В рамках нашего исследования концепта времени обнаруженное положения о времени как вещи в себе демонстрирует, что онтологическая двойственность присуща и субъекту как таковому, и времени как феномену. Важно отметить, что двойственность субъекта и феномена времени имеет различный характер, поскольку проявляется не только на концептуальном уровне, но и на более основополагающем, онтологическом, уровне. В фокусе нашего внимания остается феномен времени, относительно которого мы можем сказать, что проведенный нами анализ концепции времени Канта посредством деструкции её ведущих понятий – априорной формы внутреннего чувства и трансцендентальной схемы – выявил их как концептуальные роли и функции времени в философской системе Канта.

В свою очередь мы отнесли к *неконцептуальным признакам* – к определениям и явлениям, которые не обеспечиваются и не обосновываются самой концепцией, в данном случае, Канта и кантовской онтологией: 1. Онтологическое основание любого познания (познания вообще), явление которого вошло в проблематический состав феномена синхронии; 2. В проблеме сосуществования

трех противоположных трактовок времени – феноменальное и действительное, и время вообще – мы выявили, что время выполняет в этой системе противоречивые функции: как априорная форма оно делает мир доступным для познания, воспроизводя свою форму, т.е. само себя; с другой стороны, так понятое время не способно объяснить действительное (объективное) время, для которого оно не может стать своего рода мерой. Трансцендентальному субъекту познаваемый мир доступен в «терминах» темпорального схематизма, а потому он не способен познать самого себя и само время, которое является частью структуры субъективности. Таким образом время становится вещью в себе, т.е. вещью (объектом) неподлежащим познанию – «скрытым в глубине души искусством». В рамках нашего исследования мы можем оценить, какое место занимает данная проблема в структуре концепта времени. Мы можем заметить, что возведение времени в статус вещи в себе фактически приводит к концептуальному отождествлению времени и субъекта, которая игнорирует различие онтологических уровней двух этих феноменов. В ходе нашего анализа мы обнаружили, что в кантовской системе в понятии трансцендентального схематизма они соединяются в комплекс, в котором проблематика субъекта и его познания полностью поглощает понятие времени, консервируя его в концепте субъекта и тем самым нивелируя его феномен.

## § 4. Деструкция концепции сознания времени и времени-сознания

### Э. Гуссерля<sup>121</sup>

Концепция времени-сознания и сознания-времени<sup>122</sup> представляет собой самую радикальную форму проблематических черт феномена времени,

---

<sup>121</sup> Куренной В.А. Феноменология Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Э. Избранные работы* / Сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 7–23; Куренной В.А. «Пролегомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме // *Гуссерль Э. Логические исследования: в 2 т. Т. I: Пролегомены к чистой логике* / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка; нов. ред. Р.А. Громова. М.: Академический Проект, 2011. С. 225–241; Гайденок П.П. *Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 347–383; Гайденок П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // *Современный экзистенциализм: критические очерки* / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. С. 77–107; Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.; Мотрошилова Н.В. *Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901)*. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 618 с. А также: Мотрошилова Н.В. *Принципы и противоречия феноменологической философии*. М.: Высшая школа, 1968. 128 с.; Крюков А.Н. *Время и феноменология. Об аналитике времени в Бернау-манускриптах* / Пер. с нем. Г. Чернавина, М. Белоусова // *Гуссерль Э., Шнелль А. Феноменология времени* / Под ред. Н. Артеменко. М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. С. 17–45; Шнелль А. *Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля* / Пер. с нем. Г. Чернавина, М. Белоусова // *Гуссерль Э., Шнелль А. Феноменология времени* / Под ред. Н. Артеменко. М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. С. 199–310; Молчанов В.И. *Время и сознание: критика феноменологической философии* // *Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания*. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. С. 29–197; Прехтль П. *Введение в феноменологию Гуссерля*. Томск: Водолей, 1999. 95 с.; Шпигельберг Г. *Феноменологическое движение. Историческое введение* / Пер. с англ.; под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. 680 с.; Киссель М.А. Гегель и Гуссерль // *Логос / Logos*. 1991. № 1. С. 59–67; Леденева Е.В. «Феноменология внутреннего сознания времени» в историко-философском контексте (комментарии к работе Э. Гуссерля) // *Credo New*. 2009. № 2. URL: [http://intelros.ru/readroom/credo\\_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869](http://intelros.ru/readroom/credo_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869) (дата обращения: 29.01.2024); Резвых Т.В. С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию // *Начала*. 1993. № 3. С. 89–97.; Фролов А.В. *Интенциональность и объективность: эволюция понятия интенциональности в феноменологии* // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 2013. № 1. С. 33–44; Черняк А.З. *Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность*. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 142 с.

<sup>122</sup> Тема времени начинает интересовать Гуссерля, как указывает В.И. Молчанов, уже в «Логических исследованиях» (Иссл. V, гл. 1, § 1) – первом крупном произведении, в котором он начинает постулировать свою идею и программу феноменологии. Неоднократно Гуссерль возвращается к этой теме в других своих сочинениях – в Идеях I, в «Картезианских медитациях» в рамках постановки проблемы интресубъективности, в «Кризисе европейских наук». Самой крупной работой, посвященной времени, является, которая представляет собой лекции, прочитанные Гуссерлем в 1905 и в 1910 годах. Анализ проблемы времени – «Феноменология внутреннего сознания времени» – относится к периоду творчества Гуссерля, последовавший непосредственно сразу после первого издания «Логических исследований» [Молчанов В.И. Предисловие // *Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени* / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. IX]. Гуссерлевская феноменология переживала

выявленных ранее в исследовании. Она представляет для нас интерес, как некоторая кумулятивная гротескная проблематическая концепция времени, которая вобрала в себя все самые трудные моменты понимания данного феномена. В совокупности этих факторов концепция Гуссерля стала замыкающей концепцией первой главы.

\*\*\*

В период Логических исследований Гуссерль понимает сознание, во-первых, как единство переживаний, во-вторых, как внутренне восприятие. Сознание-переживание связано с восприятием вещей, с установлением соответствия между ощущением и явлением вещи в сознании. В отношении сознания-переживания Гуссерль говорит именно о переживаниях и явлениях вещей, как некоторых содержаний сознания, но не о реально-эмпирических вещах. Для понимания специфики гуссерлевского феноменологического анализа восприятия важно зафиксировать, что «реальное» в этом анализе является характеристикой только феноменального объекта, как объекта, принадлежащего сфере сознания. Гуссерля интересует вопрос построения чистой субъективности, чистого сознания. Чистое сознание имеет два слоя: конституирование предметности – сознание как реально-феноменологическое единство переживаний, как называет его Гуссерль; и сознание как внутреннее восприятие, к которому относятся процессы конституирования этой предметности. Предметность конституируется на основе определенной структуры нашего сознания, поэтому в Логических исследованиях Гуссерль говорит, что «второе понятие сознания “изначальнее” и притом “само по себе первичнее”»<sup>123</sup>.

---

внутренние трансформации, которые принято делить на разные периоды (эйдетический-дескриптивный; чистый, трансцендентальный; иногда – философия «жизненного мира») Р. Ингарден называет период творчества между 1900-1914 (начало первой мировой войны) «Геттингентской феноменологией», поскольку после публикации «Логических исследований» Гуссерль был назначен профессором в Геттинген [Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. с нем. А. Денежкина, В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 7].

<sup>123</sup> Гуссерль Э. Логические исследования: в 2 т. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2011. С. 326.

Время в феноменологии Гуссерля понимается как временные различия имманентных и трансцендентных данностей, схватываемое имманентными актами с задействованием связующих линий интенциональности, как модификационными вариациями направленности «назад» (ретенции) и «вперед» (протенции), конституируемы в едином потоке сознания. Несмотря на множество перекрывающих друг друга временных полей – ретенции имеют свойство наслаиваться друг на друга и, бледнея, постепенно исчезать из памяти – все эти временные слои имманентных содержаний конституируются в едином потоке сознания.

Ядро восприятия заключается в формуле этого внутреннего сознания, которое имеет форму «я воспринимаю что-то». Эта формула, согласно Гуссерлю, единообразна, несмотря на различие содержаний восприятия. В «я воспринимаю что-то» заключено, одновременно, и требование *единства* восприятия, и *интенциональность* (направленность на предмет восприятия), и *непрерывность* процесса восприятия. Все эти три условия обеспечивают рефлексю, которая позволяет из разнообразия содержания выявить саму форму воспринимающего сознания, которое, таким образом, будет представить собой чистое сознание или чистую, абсолютную субъективность. Для Гуссерля, как и для Канта, основополагающими критериями сознания являются единство и непрерывность. Однако у Гуссерля в вопросе обеспечения такого единства на первый план выходит интенциональность – априорная направленность сознания на объект восприятия.

Рефлексия позволяет получить форму восприятия, т.е. структуру чистой субъективности. Феноменологический метод в данном случае состоит в том, чтобы «вынести за скобки» конкретное содержание восприятия какого-либо предмета, выявив некоторые закономерности представленности в сознании предметов вообще (предметности). Это выявление или «очищение» получило название феноменологической редукции.

Редукция дает некоторое представление о том, как сознание представляет свои предметы в некоторых общих повторяющихся формах этой

представленности. Иными словами, редукция позволяет понять, как формируется предметность в сознании.

Согласно С.С. Неретиной и А.П. Огурцову, акт рефлексии для Гуссерля – это единство ретенции, восприятия и протенции, которые организуют временные горизонты<sup>124</sup>. Непрерывность, которая является неотъемлемой частью сознания, обеспечивается единством этих трех составляющих. Единство подобного рода Гуссерль характеризует как сосуществование, только в таком виде оно обеспечивает единство изменения – потока сознания.

Поток сознания обеспечивает изменения за счет своей непрерывности, которая основывается на взаимодействии и взаимопереходе трех сосуществующих временных горизонтов. Три временных горизонта составляют, таким образом, *форму* представленности сознания. Гуссерль утверждает форму сознания неизменной и тождественной, несмотря на изменчивость содержания потока.

В Логических исследованиях Гуссерль акцентирует внимание на условиях возможности и этапах конституирования предметности, феноменологический метод направлен на редукцию предмета в собственном смысле слова, т.е. предмета в его чистом виде, что для Гуссерля является синонимом феноменологического.

### ***Деструкция концепции сознания времени:***

#### ***априорные законы времени***

В работе «Феноменология внутреннего сознания времени» в фокусе феноменологического анализа Гуссерля находится уже не сам предмет, а *акты сознания*, которые обеспечивают *единство* связи содержаний сознания. В Логических исследованиях Гуссерль, полемизируя с Ф. Brentano, предлагает феноменологический анализ понятию «интенциональности», которое трактуется Гуссерлем как акт и переживание. Отличие Гуссерля от Brentano заключается здесь в том, что Гуссерль понимает интенциональность как интенциональное переживание, а не психологическое воздействие на предметное содержание. В

---

<sup>124</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 266.

Логических исследованиях акты трактуются через призму схем значимости<sup>125</sup>. Интенциональность для Гуссерля прежде всего характеристика структуры сознания и специфики процессов, происходящих в сфере сознания. Именно интенциональность, как конституент потока сознания, как ключевой элемент связности содержаний сознания и целостности самой структуры сознания, становится предметом анализа в Феноменологии времени.

Согласно Гуссерлю, любое положение дел и любой предмет могут стать данностями сознания; с другой стороны, и само сознание может обнаружить себя как феномен. Иными словами, сознание может быть направлено как на сами трансцендентные содержания, а может быть направлено на само себя, *может подвергнуть анализу собственную структуру*. Эта особенность становится предметом затруднений для феноменологии Гуссерля, которую мы находим в «Феноменологии... времени». Очевидно, что в обоих случаях для сознания речь идет об интенциональности. В данном случае феноменологический анализ сталкивается здесь с проблемой рекурсии, несмотря на то, что для аутоинтенциональности сознания Гуссерль утверждает двойную интенциональность воспоминания. Интенциональность, которая описывает структуру потока сознания, стремится выделить его ключевые конституенты, совершенно идентична интенциональности предметности. Это одна из проблем, которая связана с хаотичностью описания темпоральной структуры потока сознания, которую мы наблюдаем в «Феноменологии... времени».

Поток сознания выявляется именно в таком типе интенциональности (двойная интенциональность). Проблема, с которой сталкивается здесь феноменологическое описание структуры сознания в качестве потока, заключается в том, что *поток имеет форму времени*. Интенциональность в «Феноменологии... времени» трактуется Гуссерлем в контексте интенциональной окрестности, которая позволяет сознанию пробегать от одного единства к другому.

---

<sup>125</sup> *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 267.

Интенциональная окрестность представляет собой систему связей-отсылок, которые относятся к какому-либо имманентному или трансцендентному единству. Система интенциональной окрестности похожа на то, что описывал Д. Юм.

Интенциональная окрестность является принципом связи и единства сознания, которая достигается возможностью интенциональности задействовать все три временных континуума. В рамках данной системы схемы значимости формируются на основе такого принципа действия интенциональности.

\*\*\*

В контексте проведенного анализа, мы уже на данном этапе можем заметить существенные черты концепции времени Гуссерля как части концепта времени. Можно сказать, что работа Гуссерля о времени представляет собой практическое руководство его (Гуссерля) теории об интенциональности, которое, бесспорно, является великим открытием в философии, как об этом говорит М. Хайдеггер<sup>126</sup>. Описание сознания времени у Гуссерля представляет собой выявление принципов функционирования интенциональности, которая позволяет связывать все имманентные содержания в форму единого сознания. В концепции Гуссерля под именем «время» обнаруживается сама интенциональность, её виды и принципы ее действия в отношении имманентных содержаний. В *концептуальном* смысле время играет *роль* и выполняет *функции* явления интенциональности. Появление понятия времени в данной концепции для обозначения явления интенциональности происходит по инерции, которая возникает в силу наслаивания двух факторов: 1. Основополагающая функция интенциональности состоит в обеспечении единства сознания; 2. установки трансцендентальной философии Канта, которые проникают в гуссерлевскую феноменологию времени в виде *априорных* законов времени

---

<sup>126</sup> «Наряду с категориальным созерцанием Хайдеггер причисляет интенциональность к величайшим – ибо они прокладывают путь – открытиям Гуссерлевой феноменологии» [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: Пропилеи, 2000. С. 9]. Стоит указать, что, согласно Херрманну, трактовка интенциональности, как и феноменологического метода в целом, у обоих философов сильно отличается.

(непрерывность и формальное равноправие объективного времени и его временной позиции в сознании (Теперь-точки))<sup>127</sup>.

У Канта, как мы видели, основой единства сознания являлось действие продуктивного воображения – трансцендентального схематизма, т.е. времени. Одна из отличительных особенностей, на которой мы остановимся в нашем исследовании, в интенциональности Гуссерля мы обнаруживаем стремление продемонстрировать процесс осознания изменений вообще, как некоторой внутренней трансформации имманентных содержаний в корреляции с реальными процессами. В феноменологии Гуссерля присутствует попытка преодолеть удвоение времени – реального и субъективного – однако она приводит к утверждению *абсолютной субъективности (первый априорный закон)*, которая представляет собой экстраполяцию принципа интенционального изменения сферы имманентного сознания на всю сферу реального (объективного). Абсолютная субъективность, которой соответствует абсолютный временной поток, приводит концепцию Гуссерля к солипсизму.

Ключевым понятием в контексте попытки Гуссерля установить определённый мост между временем воспринимаемых предметов и внутренним (субъективным) временем является понятие Теперь. *Второй априорный закон* времени, согласно Гуссерлю, заключается в идентичности между Теперь, в котором существует воспринимаемый предмет, и Теперь, в который данный предмет был воспринят. Примечательно, что эти два Теперь идентичны *только* в начальной фазе восприятия, далее каждое из них погружается *во время* в соответствии со своим временным потоком – внутренним (поток сознание-время) или объективным (абсолютный временной поток). Таким образом и второй априорный закон времени Гуссерля не позволяет избежать «раздвоения» времени и концептуально обеспечить их онтологическое единство, т.е. обнаружить принципы единого феномена времени. В связи с этим концептуальное значение

---

<sup>127</sup> См.: Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 75–76.

понятия Теперь, которое мы обнаруживаем в философской системе Гуссерля, мы относим к числу *неконцептуальных признаков*.

\*\*\*

Для нашего исследования концепта времени важно отметить еще одно обстоятельство, которое мы обнаруживаем в контексте трактовки тройственного времени, которое у Гуссерля принимает форму трех видов горизонтов интенциональности – ретенции, протенции, Теперь (первичное восприятие) – о которых мы уже неоднократно говорили. Напомним, что каждому из трех видов «времени» соответствуют свои горизонты, обладающие оригинальной интенциональной структурой. Вместе они конституируют структуру чистого сознания – темпоральную интенциональность. Единство данной структуры сознания, а вместе с тем и времени, определяется их принадлежностью к общему для них континууму, «частями» (конституентами) которого они являются.

Уже у Канта мы обнаружили, что описание априорной формы внутреннего чувства можно интерпретировать как некоторый континуум. Априорная, воспроизводящая себя как созерцание (чистый образ), форма внутреннего чувства (время) основывается на понятии числа (как последовательное прибавление единицы к единице). На основании этого мы предположили, что описание априорной формы имеет сходство с описанием *континуума* в теории *множеств*. Вместе с тем Кант подчёркивает преимущество внутренней формы времени перед внешней (пространством), на основании того, что пространственные характеристики можно выразить темпоральными терминами – числовыми, т.е. пространство может быть выражено в трансцендентальных схемах (количества).

Гуссерлевская феноменология берет за основу понятие Теперь или Теперь-точки, которое становится *топологическим* понятием. Понятие Теперь является понятием аристотелевской физики, где оно имеет значение границы, являющееся общим и для времени, и для места. Место и время у Аристотеля равноправны, имеют свои функции и образуют определенную систему определения в бытии различий как таковых. Гуссерлевское понятие «теперь» трансформируется и становится исключительно пространственным понятием, имеющим значение

*локализации* момента восприятия в сфере сознания. Таким образом в концепте времени происходит трансформация смысла и значения понятия Теперь, которую мы относим к особенностям устройства самих концептов. Вместе с тем мы можем заметить, что подобные семантико-понятийные трансформации в концепте оказывают воздействие на структуру связей концептуального поля и, что более важно, состав проблематического поле нашего концепта.

Значительная реконфигурация смысла прослеживается на всем пространстве концепции времени Гуссерля. Время становится теоретически зависимым от математического определения пространства, поскольку все описания времени даются на пространственном языке: темпоральные горизонты, временной континуум, временной поток, диаграммы времени. В этом контексте можно сделать акцент на понятии континуума у Гуссерля. Гуссерлевский континуум уже не является числовым, как это мы обнаружили у Канта. Основываясь на топологическом понятии «теперь», оно приобретает также топологическую коннотацию. В концепте времени происходит внутренняя трансформация проблематического поля, в ходе которой понятие пространство вытесняет понятие времени, подменяя темпоральные определения топологическими *аналогиями* (аллегориями).

Пространство и время, начиная с Платона, зачастую оказываются в концептуальном сближении, однако их концептуальное и онтологическое слияние мы не отмечали. Данное положение говорит о том, что феномены времени и пространства относятся к одному онтологическому уровню, однако не являются тождественными феноменами. В концепции Гуссерля происходит примечательная семантико-понятийная метаморфоза, характеризующая особенность развития концепта как семантико-логической структуры. Концептуальные лакуны понятия темпоральности подменяются пространственными аналогиями и аллегориями, однако при этом они соседствуют с классическими (с Августина) интерпретациями традиционно-темпоральными явлений (звучания мелодии). В данном контексте ключевым фактором, который вынуждает нас выделить данный процесс в разряд, характеризующий концепт как таковой, становится *равнозначность* и

*релевантность* как темпоральных, так и пространственных интерпретаций для описания времени, сознания времени, говоря на языке гуссерлевской феноменологии, т.е. принципов действия темпоральности сознания.

\*\*\*

Темпоральные и пространственные определения сосуществуют в одной философской системе и находятся в перманентной диалектической игре, конституируя в данной концепции понятие времени. На пространстве концепта времени подобная рокировка дефиниций, аллегорий и аналогий приводит не к подмене понятий пространства и времени, как можно было подумать, а к появлению межконцептуального явления, которое происходит вследствие пересечения нескольких концептов с последующим наложением не только проблематического и концептуального, но и понятийного пластов взаимодействующих при этом концептов. В этом процессе происходит понятийная эрозия в точках конфликтующих понятий каждого концепта, происходит семантическая метаморфоза, внутренняя семантическая трансформация конфликтующих понятий, характеризующаяся высвобождением новых смысловых горизонтов с оригинальными семантико-логическими связями. Данный процесс, вероятно, является самым значительным и продуктивным для семантического роста и развития концепта. В рамках данного межконцептуального процесса диалектической (спекулятивной) игры понятия находятся в пластичном состоянии, поскольку происходит семантическая реконфигурация, вызванная пересечением концептов. Данный этап характеризуется отсутствием строгих логических связей в дефиниции и при этом самым богатым семантическим содержанием, обеспеченным интеграцией семантико-концептуальных горизонтов из пересекающихся концептов. Данное состояние понятия мы можем обозначить как *метафору*.

В качестве аргумента также укажем на попытку Гуссерля обнаружить, локализовать и теоретически обосновать атомарную «частицу» времени – Теперь. Описанный выше процесс мы можем обнаружить в понятии Теперь, который в зависимости от контекста у Гуссерля принимает значение Теперь-точки или

Теперь-момента. Понятие Теперь-точки выражает количественное изменение, тогда как «Теперь-момент» говорит о качественном преобразовании. С другой стороны, Теперь-точка является, как мы видели выше, является топологическим понятием в концепции сознания времени Гуссерля. Наслаивание смысловых оттенков, обеспеченных концептуальным пересечением пространственного и временного (темпорального) создало условия для появления кумулятивного понятия «потока сознания», которое в данной концепции выступает в качестве *метафоры*. Метафора подобного вида появляется вследствие недостаточности теоретических предпосылок концепции для исследования своего предмета. В данном случае концептуальные лакуны концепции сознания времени выдают слабые места феноменологического метода в исследовании времени. Они, как мы видели ранее, проявились в отсутствии четкого определения этапов феноменологического метода каждого предмета исследования сознания времени. Особенность концепции как семантико-понятийной системы состоит в том, что она способна развиваться на основе исходных теоретических предпосылок, «игнорируя» концептуальные лакуны. В данном случае метафора «потока сознания» появляется в тех местах концепции Гуссерля, где требуется «мост» между «сознанием» и «временем», т.е. как понятие, которое бы обеспечивало концептуальную связь между феноменом сознания и феноменом времени. В данном случае уже само появление метафоры указывает на уязвимые места концепции. Для нашего же исследования это может послужить еще одним дополнительным указанием на концептуальные границы «сознания времени» для обнаружения черт феномена времени.

\*\*\*

Вернемся, однако, к интенциональности, которую выражает понятие сознания времени, и проследим к какому выводу приходит Гуссерль относительно собственной формы внутреннего времени (времени сознания). Действие интенциональности и формирование схем значимости напрямую связано с расходящимися временными горизонтами ретенций и протенций, в актуальный момент восприятия интенциональность позволяет привлекать имманентные

содержания для соотнесения прежнего опыта восприятия вещей с актуально воспринимаемой вещью. Все эти процессы, с одной стороны, подчиняются общей форме темпоральной интенциональности, тем самым конституируют «тело» имманентных содержаний, формирующих конкретное содержание потока сознания. Однако, с другой стороны и одновременно с этим, происходит другой, параллельный, но более важный процесс, – конституирование потока, самой формы сознания. Интенциональность, действующая на основе этой временной формы, сталкивается с противоречием, которое заключается в том, что интенциональность вынуждена искать значение там, где она черпает и собственную форму, форму самой себя, темпоральную. По этой причине Гуссерль утверждает, что поток сознания *сверх-временен*.

### *Деструкция понятия двойной интенциональности*

Гуссерлевский анализ сознания времени и времени сознания приходит к парадоксу. Экспликация этапов осознания времени (изменения), т.е. процессов, происходящих с эмпирической вещью, должна была послужить основой для возможности из такого субъективного времени, где демонстрируется практическое применение сознания на эмпирическом материале, вывести фундаментальные принципы времени как тотальной субъективности (абсолютный темпорально-конститутивный поток). Однако, как мы указали выше, такого рода исследование попадает в ловушку своей собственной концептуальной установки. В противоречие приходят два основных положения о природе сознания: во-первых, сознание – это сеть интенциональных связей и окрестностей – оно *темпорально*, т.е. перманентно находится в изменении. Во-вторых, сознание при этом является единственным источником схем *значимости*. Таким образом, попытка *осознать*, т.е. придать *значение*, самому темпоральному сознанию, темпоральности как таковой, субъективному времени, наталкивается на аутореференцию – в этом стремлении восприятие отсылает не к эмпирическому миру, а к самому потоку сознания, где интенциональная система дает «сбой», поскольку не обнаруживает аналогов подобного восприятия в прошлом, т.е. интенциональность восприятия отсылает к целой структуре самой себя как источнику любого значения. Данное положение в

концепции не спасает даже установление *двойной интенциональности*, поскольку второй слой интенциональности является пустым, в нем отсутствуют имманентные содержания в принципе. В связи с этим Гуссерль заключает, что процесс конституирования временного потока как такового происходит спонтанным образом, в определенном смысле бессознательно, коль скоро сознание всегда направлено на предмет (вещи/явления восприятия, имманентные содержания). Относительно исследование структуры сознания концепция времени Гуссерля в лице двойной интенциональности открыла область, которая не подчиняется актам, подлежащим осознанию, т.е. *выходящие за границы* сознательной деятельности по осознанию своего восприятия. На предмет концепции внутреннего времени как первого этапа феноменологического исследования структуры субъективности, можно сказать, что указанный парадокс аутореференциальности темпорального сознания открывает сознание как сферу, лишенную изменения, априорную и абсолютную форму, т.е. атемпоральную. Внутреннее время не является временем. Вместе с тем концепция внутреннего времени не представляет в теоретическом плане последовательной версии отношения объективного и субъективного времени. В свете данного итога мы можем отнести обнаруженную позицию к *неконцептуальным* признакам в концепте времени, указывающие на недостаточно аутентичное определение состава собственного феномена времени.

Гуссерль выделяет внутри сознания отдельную сферу, которая описывает аутоинтенциональность сознания. Абсолютная субъективность, поток сознания имеет *квази-временную структуру*, которая формируется в фантазии<sup>128</sup>.

Обозначенная проблема потока выявляет двойственность времени в данной концепции. Концепция потока сознания разделяется на два рекурсивных уровня. Проблема заявляет о себе в том, что удваивается не только объективное-феноменальное, но и само «объективное» у Гуссерля также удваивается. Исходная точка феноменологического исследования времени Гуссерля находится в мире

---

<sup>128</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал мегадисциплинарных исследований. 2014. № 4. С. 273.

вещей, которые существуют в «метрике» объективного времени, в роли такой точки для времени служит пример звучания мелодии, на основе которого формируется феноменальное объективное время. Попытка не допустить подобного удвоения и увеличения «объективных времен» приводит к утверждению квази-временной структуры *темпорально-конститутивного* потока абсолютной субъективности. Феноменологическое исследование времени, которое началось с эмпирического примера и алгоритма восприятия изменений индивидуального опыта сознания завершилось на утверждении атемпоральной структуры абсолютной субъективности, которая является в онтологическом смысле родовой для индивидуального сознания. Данное положение, венчающее концепцию сознания времени, представляет более детализированный и последовательный анализ этапов восприятия, который позволяет раскрыть некоторые важные, но ранее невыявленные, аспекты сознания и субъективности, которые соответствуют проблематическому полю концепта субъекта. Однако, если рассматривать данную концепцию как концепцию времени, то данный итог – атемпоральность априори темпоральной структуры – становится алогизмом, и таким образом свидетельством недостаточности теоретической оснащенности концептуального подхода в вопросе определения онтологического состава феномена времени.

### ***Время-сознание***

Сфера сознания, которая регулирует схематизмы предметности и иных данностей сознания посредством интенциональной связанности, называется ***темпоральностью сознания***.

***Второй тип*** времени в феноменологическом анализе сознания у Гуссерля заключается в понимании времени как ***формы***, которая сохраняется тождественной и универсальной при изменяющемся и разнообразном по структуре восприятия содержании. Форму воспринимающего сознания Гуссерль называет *потоком сознания, которая имеет квази-темпоральный характер*. Время является выражением фазовой структуры сознания, которая как таковая обладает однородностью, неизменностью и тождественностью. С.С. Неретина, А.П. Огурцов утверждают, что с предположением вневременности потока сознания

Гуссерль фактически допускает вечность как сферу сознания.<sup>129</sup> Время как форма потока сознания получает таким образом парадоксальное определение. Тожественная квази-темпоральная форма времени фактически становится вечностью. В данном случае отсутствие какого-либо различия тождественной формы превращает время в вечность.

В этой двойственности намечается проблема феноменологического анализа М. Хайдеггера, которая заключается в том, что время само себя *исключает из порядка*, источником которого оно само является.

В Идеях Гуссерль рассматривает феноменологическое время, которое в отличие от физического времени называет временностью (*Zeitlichkeit*). Временность состоит из непрерывности постоянно новых модусов «теперь» и представлена в моментах «теперь», «до», «после», «одно после другого», «одновременно». Каждое переживание из актуальной фазы «теперь» становится прошлым, которое образует ретенциальный континуум («до»), а также переживания, которые возможны в будущем – протенции («после»)<sup>130</sup>. Здесь Гуссерль опять использует метафору потока переживаний чистого Я. С.С. Неретина, А.П. Огурцов предлагают понимать «поток сознания» именно как гераклитовскую метафору. Метафора «потока переживаний», согласно исследователям, использовалась до Гуссерля в философии Ф. Brentano, У. Джеймса, А. Бергсона<sup>131</sup>.

В феноменологии Гуссерля время явило себя как схематизм, который позволяет сформировать значения. В вопросе временного схематизма, согласно С.С. Неретиной, А.П. Огурцову, появляется корреляция между бытием и сознанием времени<sup>132</sup>. Граница между объективным и субъективным временем стирается, и на место этого антагонизма приходит объективность, которая формируется в опыте, сфере сознания. Для Гуссерля реальностью в

<sup>129</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 274.

<sup>130</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 275–276.

<sup>131</sup> Там же. С. 276–277.

<sup>132</sup> Там же. С. 271.

феноменологическом смысле является сами данности сознания и его структура. По этой причине корреляция между бытием и сознанием, имеющим форму темпоральности, устанавливает границу области бытия в границах сознания. Здесь возвращается парменидовская дилемма между бытием и сознанием, в то время как «объективное» и «субъективное» носят условное различие, поскольку онтологически одно и другое формируется в опыте сознания. Таким образом, схематизм времени определяет значение бытия.

С другой стороны, время у Гуссерля проявило свое второе значение – *квази-временная форма сознания*. Тезис о тождественности формы сознания устраняет категорию различия, которая трансформирует время в вечность. Однако можно сказать, что квази-временной характер заключается в том, что время как феномен позволяет увидеть во времени ее характер иного, о котором писал Платон. На одном уровне время связано тесной коррелятивной связью с различием. Этот уровень регулирует отношения предметности и процессов сознания, если смотреть на сознание как на феноменологического преемника души и, соответственно, наследника августиновской проблемы соотношения души и времени. Таким образом, один уровень концепта времени регулирует отношения познания предмета и процессов души. Другой уровень сталкивается с трудностями, которые не могут быть решены в рамках обнаруженных принципов первого уровня. Отсутствие предмета времени не позволяет определить время в сетке различия, а сами различия формируются при посредстве времени, как его пропозиции (модальности, модусы), но принадлежат к результатам процессов сознания. Редукция времени к сознанию наталкивается на противоречия и отрицает саму философскую установку и методологию, которую имеет своей целью. Эти основные проблемы являет собой тезис о квази-временной структуре сознания, т.е. о квази-временном характере времени<sup>133</sup>.

\*\*\*

Квази-временной характер времени – это время без своей закрепившейся в истории философии (концепте) функции различия. Однако квази-временной

---

<sup>133</sup> В этой характеристике время есть симулякр.

характер не упраздняет различие между временем и вечностью. Скорее он позволяет задать новую область дискурса, который происходил бы вне устоявшегося концептуального отношения философской модели время-вечность, который задавался бы не в горизонте этого противопоставления. Квази-временной характер времени позволяет заметить особенность в возможной дефиниции времени: без различия время все равно существует. Иными словами, различие является *концептуальной ролью*; проблема времени тесно с ним связано, но оно не тождественно феномену времени. В этом случае возникает вопрос: в каком смысле время существует и что это за область бытия, к которой принадлежит такое время-парадокс, время-нонсенс? В контексте проблемы квази-временного характера времени мы можем обратиться к платоновскому тексту сотворения времени, где бог в определенных частях смешал между собой вечное и иное.

Феноменологию Гуссерля можно рассматривать в качестве течения, которое сохраняет преемственность идеям кантовского трансцендентализма. В данном случае Гуссерль в феноменологии времени опирается на априорные законы, которые представляют собой аксиомы концепции абсолютной субъективности. Поток сознания выступает в качестве метафоры формы. Кантовское время как форма созерцания превращается у Гуссерля в время – форму сознания. Преобразование это позволяет представить время как метафору. В этой связи тема квази-темпорального характера возвращает в философию мифологические сюжеты метафизики Платона, которые закрепляются метафоричностью понятия «потока сознания», к которой прибегает Гуссерль.

Анализ (о)сознания времени Гуссерль называет «давним крестом» дескриптивной психологии и теории познания. Своего рода первооткрывателем этого проблемного поля Гуссерль называет Августина<sup>134</sup>. Гуссерлевская феноменология времени признает влияние Августина в вопросе проблемы исследования, дефиниции времени, вместе с тем Гуссерль выбирает исходным пунктом своего исследования брентановский анализ времени. Гуссерль начинает

---

<sup>134</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 5.

своей исследование времени с феноменологического анализа восприятия мелодии. Начиная с Августина, этот уже канонический пример появляется теперь и в феноменологии Гуссерля, в концепции которого он становится не только примером формирования идеи длительности, последовательности, как это было у самого Августина, а впоследствии и у Юма; но и становится основой формообразования сознания, основой его единства. Таким образом, в концепции времени у Гуссерля длительности представлена не только в качестве абстрактной идеи самого времени, но и как формы (потока сознания), которая является условием возможности восприятия. Вот как пишет об этом С.С. Неретина, А.П. Огурцов: «Так, звуки мелодии налагаются друг на друга, а их последовательность – это переплетение воспринимаемого «теперь» и ретенций в угасании звуков и в их связности»<sup>135</sup>.

### **Итоги главы**

В данной главе нашего исследования мы рассмотрели ряд концепций, в рамках которых наиболее отчетливо можно было проследить конфликт концептуально-проблематических полей концептов времени и субъекта.

В фокусе нашего внимания во первой главе оказались концепции времени Д. Юма, И. Канта и Э. Гуссерля. Центральные понятия каждой из концепций было подвергнуты деструкции, которая преследовала цель определить концептуальные роли и функции времени и на основе этого вывить неконцептуальные признаки, указывающие на присутствие феномена времени. В связи с этим наше исследование в данной главе было сосредоточено на решении следующих задач: описание каждой концептуальной системы, обеспечивающей понятие времени; выявление проблематического поля концепции; экспликация проблем и явлений, характеризующих концепт как таковой на материале концепта времени, с целью различить проблематическое поля концепта как такового с именованным концептом времени для обнаружения «ядра» концепта времени – феномена времени и его феноменально-онтологической области.

---

<sup>135</sup> *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 266.

В соответствии с целью и задачами, мы проанализировали концепцию времени Д. Юма. Философская система Д. Юма охватывает самые сложные проблемы концептуализации времени, понятие которого конституируется тремя ключевыми понятиями: длительность, последовательность и способ восприятия. Все три понятия, или идеи, времени Д. Юма взаимосвязаны и имеют общее проблематическое поле, поэтому мы возвели их к центральному понятию – абстрактной идее времени. В нашем исследовании мы обозначили данное положение дел как проблему абстрактной идеи в структуре концепта времени. В ходе исследования мы выявили, что собственная проблематика абстрактной идеи времени кроется в трудности определения и познания такого феномена как время, которая заключается в понятии способа восприятия. Данная проблема входит в понятия трех указанных определений времени в концепции Д. Юма – длительность, последовательность и частная идея времени, которые, в связи с этим, мы отнесли к концептуальным ролям времени. Вместе с тем исследование потребовало от нас провести деструкцию данной проблемы, чтобы выявить онтологическое основание указанной проблемы и определить тем самым область обнаружения аутентичного феномена времени.

Деструкция проблемы абстрактной идеи времени выявила еще одну концептуальную роль времени – фикция воображения. В данном контексте понятие времени в качестве фикции воображения раскрывает интересующую нас проблему способа восприятия. Д. Юм стремится определить структуру воспринимающего сознания, на каждом этапе исследования которого понятие времени дополняется и уточняется. Понятие времени в рамках этого этапа исследования Д. Юма получает трактовку идеи философского отношения. В этой своей роли время выполняет функцию связи между идеями и впечатлениями в сознании, которую продуцирует воображение. Мы отнесли идею времени фикции (философского отношения) к концептуальной роли, поскольку концептуально они восходят к понятию воображения, которое в данной концепции является источником любой связи, любого отношения, которым оперирует сознание.

Деструкция проблемы абстрактной идеи времени Д. Юма выявила содержательную связь между познанием и феноменом времени. Ключевой и онтологический центр проблемы абстрактной идеей заключается именно в отношении между познанием и феноменом времени. Сила концепции Д. Юма состоит в ее эмпиристском характере. В своем исследовании времени философ исходит от восприятия эмпирического явления (звучания мелодии) и стремится охватить полностью данный феномен. В состав подлежащего исследованию, таким образом, входят и обнаружение структурного состава восприятия, и связанного с ним опыта сознания, и познавательной способности, и само явление времени. Д. Юм на каждом этапе своего исследования эксплицирует какие-то качественные характеристики, обнаруживаемые в анализе восприятия, которые закрепляются в понятиях длительности, последовательности, частной идее времени. Все три основываются на общем для них понятии философского отношения и способа восприятия, т.е. некоторого принципа восприятия, сопровождающего каждую идею и каждое отношение.

Понятие «способ восприятия» отражает определенный комплекс явлений, он охватывает в целом познание, начиная от актуального восприятия и до формирования абстрактных идей. Философское отношение является частью понятия абстрактной идеи. Д. Юм приходит к выводу, что и время в определенной степени является таким отношением, поскольку абстрагированный от идей длительности, последовательности и частной идеи времени характер внутренней процессуальности, т.е. идеи непрерывности, тождества и основанного на них причинно-следственного отношения присущ каждой из них. Однако Д. Юм не отождествляет время ни с упомянутыми тремя идеями, ни со способом восприятия.

Философ утверждает, что любое философское отношение является фикцией воображения, которое делает «понятным уму» воспринимаемые эмпирические предметы и явления. Соответственно, время как философское отношение также является фикцией. В итоге Д. Юм приходит к нескольким определениям времени, которые не отражают в полной мере явления, все эти определения не представляют время в качестве единого феномена или самотождественной идеи, в терминологии

Д. Юма. Все же остается некоторый невыраженный данными определениями качественный остаток; этим трактовкам не хватает такого объединяющего понятия, которое смогло бы отразить всю полноту феномена. Вместе с тем выявляется еще один вопрос, препятствующий обнаружению такого понятия времени, – проблема познавательной способности, которая заявляет о себе в контексте воображения, которое, как мы говорили выше, играет ключевую роль в формировании абстрактных идей, в том числе абстрактной идеи времени. Уместно отметить, что в концепции Д. Юма мы можем видеть, в какой концептуальной точке происходит пересечение концепта субъекта и концепта времени. Воображение становится проводником концептуально-проблематического соединения двух концептов. Именно воображение станет «белым пятном» и, одновременно, гордиевым узлом в философской теории субъективности И. Канта.

В нашем исследовании концепции Д. Юма важно было достичь подобной классификации и обнаружения различия между проблематическими областями концепта субъекта и концепта времени: проблемы познавательной способности субъекта и проблемы определения времени как единого феномена. Одновременно с этим наше исследование также показало содержательную онтологическую связь между познанием вообще и феноменом времени.

Д. Юм, как мы уже говорили выше, не отождествляет время ни с одной обнаруженной им интерпретацией, что подчёркивается выделением времени в отдельный класс идей, смысл которых выходит за обнаруженные в процессе анализа концептуальные определения. Дефиниция абстрактной идеи времени у Юма не состоит из частей определений времени, упомянутых выше, которые открываются в ходе его философского анализа. В задачу нашего исследования не входило определить понятие абстрактной идеи времени у Д. Юма. Подобного рода исследование никак не прольет свет на проблему. Проблема абстрактной идеи в нашем исследовании состояла не в том, чтобы определить, где, каким образом и на основе какого материала формируются абстрактные идеи, как это можно было бы предположить. Таким образом, мы выделили абстрактную идею времени как онтолого-гносеологическую проблему, в состав которой входит отношение между

познанием вообще и феноменом времени. Обнаружение данной проблематической области потребовало от нас провести деструкцию, результат первых этапов которой мы указали выше – классификация концептуальных ролей/функций времени и различие между концептами субъекта и времени. Редуцируя, «вынеся за скобки», концептуальные роли и функции времени деструкция выявила ключевое онтолого-гносеологическое положение – отношение между существованием вещи, суждением о существовании, познанием как таковым и феноменом времени. В рамках деструкции эмпирическая методология Д. Юма позволяет увидеть эти различия и ядро проблемы.

В связи с вышеизложенным важно уточнить, что философ говорит о человеческой *природе*. В этом смысле познание ведет в область природы человека, и эмпиризм Д. Юма позволяет обнаружить саму природу человеческого познания. Познание у Д. Юма трактуется широко, как познание вообще, а не только научного познание. И ядро проблемы мы можем увидеть в том, что такое познание не является ограниченным исключительно областью суждения. Познание не нуждается в суждении, тогда как само суждение не может обойтись без опыта познания. Познание процесс перманентный и непрерывный, в свою очередь суждение – целиком и полностью отрывочно, дифференцированно, локально. Задача суждения – сделать понятным другим, это также является частью познания как проблемы интерсубъективности. Однако отождествить познание вообще с любым или целым комплексом суждений невозможно.

Познание вообще связано с существованием, с бытием как таковым. Познание вещей и явлений может быть выражено в суждении, но суждение не может в полной мере выразить существование, поскольку суждение не является непрерывным и перманентным процессом, как само познание. Всякое суждение имеет правдоподобный характер, поскольку артикулирует опыт познания лишь частично.

В нашем исследовании мы обнаружили, что такое познание, познание в широком смысле принадлежит онтологической области, *выходящей* за границы области суждения. В этом смысле онтологическим основанием такого познания в

широком смысле является фундаментальность связи между человеком (субъектом) и миром. Мы включили это явление в *феномен синхронии*, который был нами рассмотрен в первой главе. Если в первой главе в феномен синхронии входило положение о некоторой закономерности между вещами и явлениями мира, то в данном случае оно дополняется еще и скоординированностью (сообразностью, синхронизированностью) между человеческим познанием вещей/явлений и существованием этих вещей/явлений и, таким образом, самим существованием человека и существованием вещей/явлений, т.е. с бытием вообще. Подобное отношение между познанием вообще и бытием вообще является фундаментальным и в определенном смысле корреляционным. Фундаментальность отношения состоит в том, что мир доступен для познания вообще, для любого вида познания, тогда как корреляционное оно по причине структурной модифицируемости и развития познавательной способности под воздействием опыта. Эти два положения обеспечивают онтологическое равновесие между миром в широком смысле и человеком и являются, таким образом, *онтологическим основанием познания*.

Вместе с тем необходимо отметить, что структура познавательной способности не является завершенной в той степени, в которой и само познание принципиально незавершенный процесс, поэтому в суждении, как своем проводнике, она не вполне адекватно выражает «результаты» познания. Явление утраты связи между объектом, с которым имеет дело познание, и его образом (идеей) в суждении (уме, рассудке) мы зафиксировали в понятии *диахронии*, образующее диалектическую пару с феноменом синхронии.

В рамках деструкции концепции времени **И. Канта** мы провели деструкцию в два этапа: 1. Деструкция понятия априорной формы внутреннего чувства; 2. Деструкция понятия трансцендентальной схемы. В понятии априорной формы внутреннего чувства присутствуют мотивы, знакомые нам с первой главы. Понятие числа, образа, меры и категорий соединились в концепции субъективного времени. Понятие числа фигурирует в данной философской системе в двух значениях: первое – присоединение единицы к единице – семантически близко к Платону тем, что объединяется с понятием образа, квинтэссенцией такого сближения становится

концепция воспроизводящего самого себя созерцания (времени) в единстве синтеза многообразного, такое определение числа мы находим у Канта в описании схемы количества. Второе значение в основе содержит первое значение, однако само при этом тяготеет к определению множественности бытия Аристотеля. Многообразие – это, одновременно, и образ, и множественность содержания, которое подчиняется единой и однородной структуре созерцания. Последнее, согласно Канту, и есть время как априорная форма чувственности. В этом смысле мы отметили, что время у Канта – феноменальное субъективное время – описывается как некоторый континуум, наподобие континуума, который мы обнаруживаем в теории множества.

Трансцендентальная схема опирается на понятие априорной формы внутреннего чувства, но характеризует время как продукт трансцендентального воображения, принадлежащего таким образом субъективности. В связи с этим деструкция обнаружила, что отношение между схематизмом рассудка и вещами восприятия, и вещами как таковым, мостом между которыми и должно было стать трансцендентальное временное определение, не лишены противоречий. В первую очередь само время в этой связи как вещь сама по себе, мыслимая вещь, выпадает из концептуального горизонта, поскольку само время не может быть описано в терминах темпоральности кантовского схематизма. Проблема, на которую указывали ещё диссертационные оппоненты Канта – отсутствие описания объективного времени в рамках данной концепции, – усилилась и помимо феноменального (субъективного) времени появляется не только объективное время, но и время вообще. В связи с этим определения времени как априорной формы чувственности трансцендентального временного определения и трансцендентальной схемы мы отнесли к концептуальным ролям времени в одноименном концепте.

В данной концепции время табуируется и как продукт воображения превращается в вещь в себе в той же степени, что и сам субъект для себя является вещью в себе. Таким образом время в данной концепции подлежит к классу явлений, не подлежащих познанию, осуществляющемуся в соответствии с

принципами познавательной способности, описанными в самой концепции. Не подлежащим познанию становится целый онтологический регион – ноуменальный мир. Само время в рамках данной концепции остается на правах легитимного парадокса – время принадлежит человеку функционально, но остается «скрытым в глубине человеческой души искусством», вещь в себе. В определенном смысле время определяет существование в сфере сознания посредством представления трансцендентальных схем, однако представить схему «времени вообще» оно не способно. В этом смысле как такой парадокс время является вневременным, что делает его своего рода онтологически ноуменальным феноменом – «монстром алогизма» с точки зрения принципов кантовской концепции. Данное положение вещей мы отнесли к неконцептуальным признакам времени в одноименном концепте.

Время как вещь в себе в определённой степени радикализирует проблему познания таких объектов как время, наблюдаемую нами от Платона и Аристотеля, в концепциях которых указанная проблема была обозначена под именем мыслимых вещей, и до Д. Юма, где, как мы помним, она зафиксирована в понятии и статусе абстрактной идеи. Если соотносить с уже выявленными нами проблемами и концептуальными ролями времени на пространстве концепта времени, то, говоря строго локально только о кантовской концепции времени, а не всего комплекса проекта трансцендентальной философии, в данной концепции получило широкое оригинальное развитие идеи способа восприятия, которая появилась у Д. Юма.

Тем не менее концепция трансцендентальной схемы весьма ценна в том смысле, что подчеркивает время в качестве некоторой меры бытия, пусть даже исключительно для сознания и в рамках его подчинения структуре субъективности. Время в качестве посредника подчеркивает определённую согласованность между вещью и её восприятием, что, как мы видели уже в анализе концепции Д. Юма, принадлежит феномену синхронии и остается онтологическим основанием и такого строго научного познания. Вместе с тем мы можем отметить тенденцию к концептуальной рекурсивности в определении понятии времени, которая в полной

мере заявит о себе в нашей следующей концепции – феноменологии внутреннего сознания времени Э. Гуссерля.

Деструкция концепции внутреннего сознания времени Э. Гуссерля проводилась в несколько взаимосвязанных этапов: деструкция сознания времени; деструкция понятия двойной интенциональности. На первом этапе деструкции анализу подлежал концептуальный каркас концепции сознания времени, где были выявлены две трактовки времени: сознание времени, понятие которого тесно связано с понятием интенциональности сознания; и время-сознание, где ключевым становится понятие формы самого сознания, которое закрепляется в понятии потока сознания. На первом этапе была проанализирована первая трактовка времени как интенциональности. На втором этапе мы подробно рассмотрели понятие потока сознания и его квази-временной формы, а также связанный с этим результатом парадокс в определении времени – атемпоральность темпорального сознания.

Концепция внутреннего времени, т.е. сознания времени, у Гуссерля наследует некоторые положения трансцендентальной философии. Гуссерль видит во времени феномен, который обеспечивает единство сознания. В основе феноменологического представления о единстве сознания находятся априорные законы времени: непрерывность и формальное тождество Теперь-точки восприятия с самим воспринимаемым объектом. Данные положения конституируют единую структуру сознания, которую Э. Гуссерль называет интенциональностью. В этом контексте время и является такой интенциональностью, т.е. особой структурой воспринимающего сознания, которую можно называть темпоральностью (сознание времени) для терминологического различия двух трактовок времени в концепции Э. Гуссерля. Структура такого типа характеризуется направленностью на объект восприятия – ключевым требованием интенциональности. Такими объектами могут быть как вещи/явления мира, так и данные самого сознания (восприятия, воспоминания) – имманентные объекты, т.е. любые объекты, находящиеся в сфере сознания, в том числе продуцируемые самим сознанием, связи, идеи и отношения между ними.

Однако в процессе деструкции мы обнаружили, что концепции Гуссерля не удастся избежать трудности, которую мы видели еще у Канта – удвоение времени на объективное и субъективное (феноменальное) и отсутствие теоретической обеспеченности отношения субъективного и объективного времени в рамках единой концепции. У Э. Гуссерля это проявляется в априорных законах. Так, например, тождество между Теперь-точкой восприятия и воспринимаемым объектом есть только в актуальный момент восприятия, далее каждый из них – воспринятый объект (имманентный) и реальный объект погружается каждый *в свое время*. Э. Гуссерль стремится устранить данное положение и утверждает некоторую общую для обоих времен среду абсолютной субъективности, которой соответствует абсолютный темпорально-конститутивный поток, обеспечивающий непрерывность (первый априорный закон времени). Данное утверждение представляет собой экстраполяцию принципа интенциональной связи на всю область объективного мира, тем самым возвращая концепцию к проблемам солипсизма. В рамках нашего исследования подобные трудности мы отнесли к *неконцептуальным* признакам, в свою очередь трактовку времени как интенциональности (темпоральность) – к *концептуальным* ролям.

Структура интенциональности (темпоральность) представляет собой, согласно Э. Гуссерлю, континуум, конституируемый тремя горизонтами (модусами времени) – актуальная Теперь-точка (настоящий момент), протенции (будущее), ретенции (прошлое). Мы уже видели, что в понятии априорной формы внутреннего чувства Канта – созерцание имеет черты описания числового континуума. В отличие от кантовского созерцания-континуума, континуум времени Гуссерля описывается как некоторое пространство, т.е. имеет сходство не с числовой, как у Канта, а именно топологической аналогией. В чем мы можем убедиться на примере приводимых Гуссерлем диаграмм времени, пространственной терминологии (горизонт, континуум, Теперь-точка и т.д.).

Относительно уже рассмотренного нами концептуально-проблематического состава концепта времени мы можем заметить происходящее расслоение внутри него. Так кантовская версия в определённом смысле является продолжением

концептуально-проблематической линии Платона, где реинтерпретируются отношения между числом и образом, а также Аристотеля, где преобразовывается содержание отношения качественного и количественного, как ключевых характеристик времени. Гуссерлевская версия преобразовывает отношение места-времени у Аристотеля, отдавая предпочтение пространству. На примере деструкции понятия Теперь-точки у Гуссерля мы обнаружили, что с этим понятием в концепте времени происходит трансформация семантического содержания. Она состоит в том, что в концепции Гуссерля это понятие обеспечивает сосуществование пространственных аналогий и аллегорий с традиционно темпоральными характеристиками (Теперь-точка выражает событийность акта восприятия и имеет, таким образом, значение момента; момент восприятия, запускает процесс формирования в сфере сознания структуры интенциональной связанности ретенций и протенций с первичным восприятием).

В данном примере мы обнаружили специфический процесс, характеризующий развитие и становление концепта как такового. Темпоральные и пространственные определения сосуществуют в одной философской системе и находятся в перманентной диалектической игре, конституируя в данной концепции понятие времени. На пространстве концепта времени подобная рокировка дефиниций, аллегорий и аналогий приводит не к подмене понятий пространства и времени, как можно было подумать, а к появлению межконцептуального явления, которое происходит вследствие пересечения нескольких концептов с последующим наслоением не только проблематического и концептуального, но и понятийного пластов взаимодействующих при этом концептов. В этом процессе происходит понятийная эрозия в точках конфликтующих понятий каждого концепта, происходит семантическая метаморфоза, внутренняя семантическая трансформация конфликтующих понятий, характеризующаяся высвобождением новых смысловых горизонтов с оригинальными семантико-логическими связями. Данный процесс, вероятно, является самым значительным и продуктивным для семантического роста и развития концепта. В рамках данного межконцептуального процесса диалектической (спекулятивной) игры понятия находятся в пластичном

состоянии, поскольку происходит семантическая реконфигурация, вызванная пересечением концептов. Данный этап характеризуется отсутствием строгих логических связей в дефиниции и при этом самым богатым семантическим содержанием, обеспеченным интеграцией семантико-концептуальных горизонтов из пересекающихся концептов. Данное состояние понятия мы можем обозначить как *метафору*.

Обнаружение и определение места и роли **метафоры** в структуре концепта как такового на материале феноменологии внутреннего сознания времени является для нашего исследования весьма значительным приобретением, поскольку исследуемый нами концепт времени изобилует разного рода метафорами. Метафора в концепте имеет большое значение, поскольку ее появление связано с некоторым неразрешимым в рамках той или иной концепции проблематическим узлом, который концепция изначально не предполагала, но обнаружила «случайно» в своем составе. Концептуальное поле никогда не находится в однозначном соответствии со своим проблематическим уровнем, оно имеет точки соприкосновения, которые инициируют формирование концепции или «перезапускают» её, однако особенность развития концептов такова, что концептуальное поле может производить конфигурации, реконфигурации, трансформации семантического содержания под воздействием внутренних особенностей семантико-логических отношений той или иной концепции, не нуждаясь, что характерно, при этом в соотнесении с аутентичностью отображения своего исходного проблематического поля. «Точка», в которой начинается концептуальный рост, имеет определённую воронку, горизонт произвольности, в котором семантическое содержание может следовать «законам» своего развития и принципов. Однако в определённых пороговых моментах изначальный импульс семантико-концептуального расширения исчерпывает себя, и в этот момент происходит рождение метафоры. В этом контексте метафора является свидетельством истощённости концепции, которая чрезмерно удалилась от своего проблематического поля. Метафора в данном случае выполняет важную роль фальсификатора, корректировщика, который позволяет обнаружить, в каком

момента философской теории произошел «слом», на какой проблеме концепция, говоря условно, не справилась.

Данный «слом» не является негативным явлением для философской системы, более того он является свидетельством ее правомерности в определённом диапазоне, и он таким образом позволяет обнаружить основание самой концепции – само изначальное проблематическое поле, но уже в его новой «точке». Вместе с тем метафора является пластичным понятием, т.е. понятием-в-становлении, она потенциально может стать понятием, концептуально-семантическое содержание которого будет брать начало в точке проблематического поля, отличной от изначальной. В зависимости от того, какой сегмент проблематического поля затронула метафора, она может стать не только понятием, но и может дать начало нескольким взаимосвязанным понятиям. Метафора – колыбель концепции. В концепции Э. Гуссерля метафорой становится квази-временной поток сознания. Использование такой метафоры закрепляется в концепте времени, и образ потока, символизирующего время, становится уже центральным понятием в концепции М. Мерло-Понти.

В рамках нашего исследования мы провели деструкцию двойной интенциональности Э. Гуссерля, которая обеспечивает *вторую трактовку* времени в феноменологической концепции внутреннего сознания: время-сознание. От феноменологического анализа осознания времени и структуры темпоральности Гуссерль переходит к обнаружению самой неизменной формы, в которой изменчивость и структура последней как единое целое может быть представлены в качестве имманентного содержания. Философ приходит к выводу о квази-временной, атемпоральной, структуре сознания. Данное утверждение становится парадоксальным, поскольку в рамках данной концепции является собственным определением внутреннего времени. В определенном смысле время является здесь сверхвременным объектом, который, соответственно, не может быть теоретически обеспечен методами самой концепции. Данный итог феноменологического анализа времени провоцирует возвращение некоторых прошлых концептуальных коррелятов времени в пространство дискурса концепта времени, в частности

понятие вечности, как это было интерпретировано некоторыми исследователями. В нашем исследовании мы дистанцировались от творчества интерпретации и отнесли данное положение к числу *неконцептуальных* признаков, указывающих на неаутентично определенный феномен времени.

Однако надо заметить, что обнаруженный сверхвременный характер времени и тезис о квази-временной форме абсолютной субъективности представляются ценными для нашего исследования. Важно подчеркнуть, что гуссерлевский анализ преследовал цель в первую очередь описать структуру воспринимающего сознания, постигающего изменения, и соответственно, на первый план такого исследования выходит именно формирование сети различий в сфере сознания, как характеристика его собственных внутренних процессов. В связи с этим можно сказать, что гуссерлевская феноменология времени достигает цели в полной мере и в лучшем виде. Данное положение подчеркивает, насколько тесно связаны проблематические области концепта субъекта и концепта времени.

Для нашего исследования центральным феноменом остается время, а потому в свете трудностей, выявленных в концепции времени Э. Гуссерля, мы можем определить место обнаруженных положений о времени в концепте времени. Тезис о сверхвременности времени с концептуальной точки зрения показывает невозможность описать феномен времени методами и принципами самой концепции. С другой стороны, принимая во внимание комплекс уже выявленных в нашем исследовании проблем, характеристик и свойств времени, такой вывод мы уже видели в концепции Платона, Аристотеля, где время ассоциировалось с различием, которое является ключевым маркером бытия. Само время *выходило за* пределы порядка, мерой определения и обнаружения которого оно являлось. Мы обозначили данное явление как *трансгрессию*, принадлежащее к онтологической области феномена времени. Данная проблема заявляла о себе и в концепции Д. Юма, где определения времени как длительности, последовательности, частной идеи времени и даже как посредника-фикции воображения не исчерпывали ни понятия времени, ни в полной мере не выявляли его феномена. Данное положение было закреплено в понятии абстрактной идеи времени. В контексте тезиса о

явлении трансгрессии концепция времени Гуссерля не стала исключением, и положение о сверхвременности мы трактуем также в пользу явления трансгрессии, как одной из онтологических черт проблематической области феномена времени.

Вместе с тем тезис о квази-временной структуре сознания показывает, что полный и последовательный анализ структуры изменений, обнаруживаемых сознанием, не устраняет проблемы времени. Данный итог демонстрирует, что время не может быть редуцировано к изменению и различию. Оно тесно связано с сознанием, с субъектом, однако не является его творением, продуктом.

В ходе исследования мы обнаружили явления, характеризующие развитие и особенности концепта как такового. В концепции Д. Юма таковым является пример звучания мелодии. У Д. Юма в отличие от Августина звучание мелодии является началом исследования времени с позиции эмпиризма. В концепции Э. Гуссерля данный пример также является началом оригинальной феноменологической работы по выявлению темпоральности. Таким образом в концепте времени данный пример становится своего рода «мостом». Однако в отличии от рассмотренных в первой главе разновидностей явлений, «мостов», относящихся к развитию концепта и его связи с другими концептами, данный «мост» выполняет роль «линзы», которая обеспечивает внутреннюю динамику концепта времени. Пример со звучанием мелодии не обеспечивает пересечение семантических горизонтов концепций, в который входит. Напротив, он каждый раз, из концепции в концепцию, запускает новый процесс роста оригинального семантического содержания концепта времени в целом.

В следующей, завершающей наше исследование, главе мы подробнее рассмотрим феномен времени через призму выявленных нами в первой главе неконцептуальных признаков времени и открытых онтологических чертах аутентичного проблематического поля феномена времени в контексте концепций, в которых центральными понятиями и отношениями являются понятия различия и времени (М. Хайдеггер, Ж. Делёз), метафоры и времени (П. Рикёр, Ж. Деррида).

## ГЛАВА 2. КОНЦЕПТ – МЕТАФОРА – ФЕНОМЕН

В предыдущей главе мы рассмотрели концепции времени, которые принадлежат философской эпохе модерна, согласно Ю. Хабермасу<sup>136</sup>, который он ассоциирует в первую очередь с философией субъекта. Хабермас критически относится к данной эпохе и связывает с ней кризис, которым отмечен и следующий философский период – постмодерн, названный им также периодом саморефлексии в философии. В связи со сложившимся кризисом Ю. Хабермас указывает на некоторые философские концепции уходящего модерна и раннего постмодерна, в которых представлены наиболее яркие траектории преодоления данного кризиса. Ни одна из них, по мнению Ю. Хабермаса, не увенчалась успехом, что и обеспечило смену периода кризиса модерна на еще более глубокий кризис саморефлексии постмодерна. Из всей этой плеяды в настоящей главе мы рассмотрим только те концепции, которые непосредственно отвечают нашей теме, т.е. М. Хайдеггера и Ж. Деррида.

Наше исследование концепта времени оказалось на границе между модерном-постмодерном в той степени, в которой наша система концепт – феномен опирается на положения о деструкции и феномене феноменологической онтологии М. Хайдеггера, а также на некоторые тезисы о концепте как таковом Ж. Делёза и Ф. Гваттари<sup>137</sup>. В предыдущей главе мы обнаружили систематически повторяющееся явление. В каждой из рассмотренных нами конститутивных концепциях время выступает в двух противоположных, но параллельных ролях:

1) Конфигурирующего «фактора» той/иной философской системы, которые мы называли концептуальными ролями и функциями;

---

<sup>136</sup> Критические размышления на работу Хабермаса см.: *Беляев В.А.* Методологический дискурс о модерне: через критику книги Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне». М.: URSS: ЛЕНАНД, 2022. 374 с.

<sup>137</sup> Малышев И.В. относит к периоду постмодерна философов второй половины XX в. и начала XXI в.: «“Постмодернизм” же будем обозначать особенности и направления духовного творчества, впервые сложившиеся в обществе постмодерна. Такие, к примеру, ..., а в сфере философии – особенности неклассического мышления, воплотившиеся в творчестве позднего М. Хайдеггера, М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Р. Рорти и других авторов второй половины XX и начала XXI века» [*Малышев И.В.* Искусство и философия. От модерна к постмодерну. М.: Пробел-2000, 2013. С. 7].

2) Фальсифицирующего «фактора» этой же философской системы, которые ранее в нашем исследовании назывались, соответственно, неконцептуальными признаками. С точки зрения концепции неконцептуальные признаки являются аномалиями, поскольку они не обеспечиваются теоретическими принципами и аксиомами самой концепции и не следуют из них. Напротив, концептуальная система, как мы видели в нашем исследовании, всеми силами стремится к «уничтожению» этих неконцептуальных «разведчиков» или как минимум к нивелированию концептуальных разрывов, вызванных данными аномалиями.

Эта *амбивалентность* времени как объекта философского анализа и дискурса, которую мы наблюдали в каждой философской системе, избранной нами из концепта времени, становится в нашем исследовании проблематическим явлением. Обнаруженная двойственность времени как объекта философского дискурса не тождественна феномену времени. Данное положение дел является продолжением проблемы, которая присутствует в принятой нами системе концепт – феномен и является следствием проблем, которые ознаменовали переход от модерна к постмодерну в той степени, в которой оперирует принципами концепта Ж. Делёза и Ф. Гваттари и феномена М. Хайдеггера.

На основании проведённого в первой главе анализа из концепта времени были выявлены два независимых положения о времени:

1) Указанная выше двойственность (проблема дуализма времени) не устраняется явлениями, характеризующими становление и эволюцию одноименного концепта, которые мы обнаружили и подробно проанализировали (концептуальная омонимия, прямое и косвенное вхождение термина, эрозия смысла и семантического содержания и т.д.);

2) Обнаруженные неконцептуальные характеристики времени, которые систематически остаются за пределами концептуального смыслообеспечения, остаются актуальной проблемой. Такими аномалиями системы остаются: трансгрессия, синхрония/диахрония. В рамках нашего исследования они являются характеристиками проблематического поля данного концепта, т.е. свойствами

аутентичного феномена времени / чертами онтологического региона феномена времени.

Проблема дуализма времени не является самими обнаруженными характеристиками феномена, как и не происходит из него. Она представляет собой явление, которое есть результат рассмотренных нами внутренних процессов, происходящих в концепте времени (трансформации и концептуальные реконфигурации его структур и смысла, обеспеченные пересечениями, наложениями и т.д. концептов между собой, в рассматриваемом нами случае, с концептом субъекта). Таким образом она является квинтэссенцией проблем самого концепта времени, выявленных в процессе нашего исследования.

В связи с этим проблема дуализма является последней проблемой, которая должна быть подвергнута деструкции. Задача деструкции подтвердить/опровергнуть наше предположение о том, что неконцептуальные признаки являются свидетельством феномена времени. Данной деструкции мы посвятим всю вторую, заключительную, главу. В связи с этим в настоящей главе в центре внимания будут находиться ключевые в данном контексте проблемы: онтологическое различие и онтологический смысл у М. Хайдеггера и различие как таковое и логика смысла Ж. Делёза; метафора у Ж. Деррида и метафора П. Рикёра в контексте нарративной онтологии.

## **§ 1. Рудименты философии субъекта: концепция временности Dasein**

Прежде, чем мы перейдем к анализу концепции темпоральности М. Хайдеггера, нужно сделать несколько важных пояснений. Наше исследование концепта времени также подошло к рубежу смены философских эпох модерна и постмодерна. Противоречивой фигурой уходящего модерна, по Ю. Хабермасу, является М. Хайдеггер. Философ полагает, что Хайдеггер остается в пределах философии субъекта<sup>138</sup>. С этим утверждением мы можем согласиться лишь

---

<sup>138</sup> Как было сказано выше, для философии субъекта характерна проблемы саморефлексии, в рамках которой, согласно Хабермасу, остается Хайдеггер. Однако, например, Казо рассматривает хайдеггеровскую онтологию через призму её метафоричности онтологической

частично и в строго определенном смысле, как будет показано в нашем анализе концепции временности Dasein. Однако Ю. Хабермас в своей работе ограничился критикой второстепенных положений экзистенциальной аналитики и практически полностью обошел важнейшие в философии М. Хайдеггера вопросы – онтологической дифференции и проблему темпоральности.

Анализ Хабермаса охватывает только некоторые положения экзистенциальной аналитики, тогда как именно онтологическая дифференция является основой проекта фундаментальной онтологии и экзистенциальной аналитики как его части. Темпоральность Хайдеггера также восходит к главному положению – онтологической дифференции. Два этих вопроса остались в работе Хабермаса практически незамеченными, а ведь именно они обеспечили внутреннюю трансформацию в философии, которая завершилась сменой философских эпох.

Стоит указать, что, несмотря на критику, Хабермас тем не менее выделяет хайдеггеровскую философию в разряд концепций, которые ознаменовали переход модерн – постмодерн<sup>139</sup>. Хабермас называет ее темпорализированной философией первоисточка. Таким образом, проблема времени стала поворотной проблемой и одной из попыток выхода из философии субъекта<sup>140</sup>. В связи с чем, некоторые

---

дифференции, которая в таком случае представляет собой вызов для границ традиционной метафизики, и в этом контексте её нельзя назвать саморефлективной [Cazeaux C. *Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida.* Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 193].

<sup>139</sup> На влияние, оказанное философией времени Хайдеггера на постмодерн, указывает П.П. Гайдено [Гайдено П.П. *Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке.* М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 408].

Важным уточнением для нашего исследования, которое подтверждает влияние хайдеггеровской философии и её необходимость, будет утверждение А.В. Дьякова о том, что к становлению философии Делёза можно подходить двумя путями, в чем он ссылается на Дж. Агамбена: «Дж. Агамбен предложил реконструировать генеалогию современной французской философии по двум восходящим линиям – “линии трансценденции”, идущей от Канта через Гуссерля к Левинасу и Деррида, и “линии имманенции” – от Спинозы, через Ницше к Делёзу и Фуко (в обеих линиях должен присутствовать Хайдеггер)» [Дьяков А.В. *Жиль Делёз: философия различия.* СПб.: Алетейя: Ист. кн., 2012. С. 16].

<sup>140</sup> Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 143.*

отечественные исследователи выделяют философский интерес ко времени в отдельное направление мысли – темпоральный поворот<sup>141</sup>.

Итак, из сказанного выше проступают два момента, которые важны для нашего исследования.

**Первый момент** состоит в том, что в философии рубежа модерна и постмодерна проблема времени стала одной из траекторий выхода из кризиса философии субъекта. **Второй момент** заключается в том, что её источником является противоречивая философия М. Хайдеггера. Противоречивость его ранней философии состоит в том, что экзистенциальная аналитика и проект фундаментальной онтологии не тождественны. Если претензии к экзистенциальной аналитике и некоторым теоретическим положениям о структуре Dasein справедливы со стороны Хабермаса<sup>142</sup>, то в отношении фундаментальной онтологии они не могут отрицать её положения полностью. По этой причине хайдеггеровская философия, с одной стороны, действительно в рамках предложенной классификации принадлежит философии субъекта. С другой стороны, она, как проект фундаментальной онтологии, на наш взгляд, выходит за её пределы в том, что очерчивает проблематическое поле, где время является той философемой, разработка которой может обеспечить путь преодоления философии субъекта.

Итак, философия М. Хайдеггера – философия переходного периода, которая, с одной стороны, наследует классические проблемы философии субъекта в концепции Dasein, с другой стороны, постановка проблемы проекта фундаментальной онтологии выходит за пределы философии модерна, открывая новую веху в философии – эпоху постмодерна, во многом определяя траектории и направления будущего развития последней. В настоящем параграфе мы

<sup>141</sup> Краевская О.А. Онтологический статус времени: Способы тематизации времени в онтологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2003. 177 с.; Пилипенко Е.А. Постнеклассическая онтология времени: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01. Саратов, 2016. 310 с.

<sup>142</sup> На наш взгляд, Хабермас справедливо полагает, что Хайдеггер остается в плену философии субъекта ввиду того, что не преодолел гуссерлевскую феноменологию, а также сохраняет преимущество к проблемам и приемам трансцендентального сознания [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 149].

рассмотрим концепцию темпоральности М. Хайдеггера с позиции тех ее теоретических положений, благодаря которым она остается в поле философии субъекта, где через призму ключевых положений онтологии *Dasein* и временности мы обнаружим, какие проблемы философии субъекта в рамках экзистенциальной аналитики остались не решены. В следующем параграфе мы проанализируем вопрос отношения онтологической дифференции и исходного времени в проекте фундаментальной онтологии, которые характеризуют некоторые моменты проблематического поля философии постмодерна.

### *Dasein, временность, набросок*

Философия М. Хайдеггера – весьма амбициозная философия, которая имела цель преодолеть практически все болевые точки философии. Мы рассмотрим только ее попытку преодолеть субъект-объектную оппозицию и в целом парадигму субъективности посредством концепции временности *Dasein*. Ирония состоит в том, что как таковая эта концепция не решила поставленные перед ней задачи, но в самой себе воплотила самые болезненные моменты философии времени и вместе с тем философии субъекта, которые были в концепциях Канта и Гуссерля. Временность – это самая радикальная философия времени из всех рассмотренных нами в настоящем исследовании. Радикальность ее столь же велика, как и грандиозность её провала, поскольку она не только не устранила кантовской проблемы «время находится во времени» и гуссерлевской двойной интенциональности, но представила некоторый их «сплав», в котором первая проблема приняла форму противостояния временности и внутривременности, а вторая проблема и вовсе рассыпалась на спектр временность-темпоральность-набросок-исходное время, который и теоретически, и онтологически тонет в необоснованности.

В концепции временности *Dasein* М. Хайдеггеру не удалось преодолеть трудности кантовской философии. *Dasein* во многом структурно повторяет трансцендентальный субъект<sup>143</sup>. Ю. Хабермас указывает, что *Dasein* «полагается

---

<sup>143</sup> Сравнению и сходству *Dasein* с трансцендентальной субъективностью посвящено огромное количество исследований, как зарубежных, так и отечественных. Наш тезис основан не только

на нашем собственном анализе работ М. Хайдеггера, но и на других исследованиях данной темы. Приведем здесь только ключевые работы: *Гайденко П.П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 254–276; *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 383–395; 400–408; *Гиренок Ф.И.* Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Серия: Философия / RUDN Journal of Philosophy. 2013. № 2. С. 86–97; *Черняков А.Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 2001. 460 с.; *Молчанов В.И.* Время и сознание: критика феноменологической философии // *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. С. 150–168; *Никифоров О.В.* Кант, метафизика и проблема обоснования // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 536–551 и др.

Приведенные исследования сосредотачиваются на критике хайдеггеровской интерпретации философии Канта, которая содержится в работе «Кант и проблема метафизики» (КМ). П.П. Гайденко, В.И. Молчанов, вслед за Э. Кассирером [*Кассирер Э.* Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером / Пер с нем. М.И. Левиной // *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 393], справедливо отмечают произвольность Хайдеггера в интерпретации трансцендентальной философии. Действительно, Хайдеггер достаточно свободно трактует положения философии Канта через призму тезиса о преодолении метафизики. Однако эта работа интересна не самой интерпретацией Канта, а тем, какое влияние оказали положения о трансцендентальном воображении и времени у Канта на концепцию Dasein. Гайденко указывает, что стремление Хайдеггера поставить трансцендентальную схему превыше рассудка приводит к прямому противоречию кантовской философии. Ограничимся только двумя сильными аргументами, которые указывает П.П. Гайденко: «Получив два модуса времени – настоящее и прошлое, Хайдеггер должен вывести теперь третий модус – будущее. Эта задача посложнее двух первых: ведь синтез рекогниции, или воспроизведения, конституирует третий элемент познания – чистое понятие. Но понятие не может иметь временной характер - оно вневременно. Так понимала разум и мышление традиционная метафизика, принципы которой в этом вопросе разделял и Кант. Но Хайдеггер как раз и стремится переосмыслить предпосылки метафизики, чтобы полностью превратить “Критику чистого разума” в “онтологию конечного познания”» [*Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 392]. Второй аргумент: «И действительно, функция соединения многообразия в единство, эта основная функция рассудка, присуща ему потому, что он коренится в трансцендентальном единстве апперцепции. Вот почему Кант не может и не хочет отказаться от приоритета рассудка в познании, считая, что способность воображения и ее продукт – время как трансцендентальная схема, осуществляющая “фигурный синтез”, уже предполагает деятельность рассудка и не может быть отождествлена с временем как априорной формой внутреннего чувства. Вот этот ключевой момент как раз и элиминирует Хайдеггер, приходя в заключение своего анализа к выводу, что ядро трансцендентальной субъективности у Канта составляет время, которое само себя аффицирует» [Там же. С. 394].

В.И. Молчанов представляет работу Хайдеггера о Канте в свете проблемы человека. Хайдеггер отказывается от философской антропологии в пользу метафизики Dasein, которую философ стремится эксплицировать из трансцендентальной философии. Однако В.И. Молчанов также отмечает, что Хайдеггер стремится представить кантовское учение не как теорию познания, каким оно всегда считалось, а как онтологию [*Молчанов В.И.* Время и сознание: критика феноменологической философии // *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. С. 153]. Ф.И. Гиренок в защиту философской антропологии критикует Хайдеггера за принижения роли четвертого вопроса Канта – что есть человек? – который является корнем трех известных кантовских вопроса в пользу вопроса о

---

бытия, который, согласно Хайдеггеру, становится главным в контексте метафизики Dasein, которую философ так стремится обосновать из трансцендентальной философии [Гиренок Ф.И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Серия: Философия / RUDN Journal of Philosophy. 2013. № 2. С. 91–94]. В ходе этой антропологической критики Ф.И. Гиренок затрагивает важную проблему, которая появляется в КМ – воображение. Действительно, несмотря на то, что в поддержку собственного тезиса о конечности Dasein Хайдеггер подробно анализирует три синтеза трансцендентального воображения с целью обоснования преобладающей роли времени, именно воображение ускользает из его поля зрения, оставляя ключевую проблему теории познания Канта без внимания. Напомним, что проблема воображения не раз вновь возникала во второй главе нашего исследования концепта времени на пересечении с концептом субъекта. В связи с этим, можно сказать, что проблема воображения является основополагающей проблемой в вопросе познания времени. Проблема воображения и роли воображения в познании, которая выявлена в антропологической критике КМ может стать темой для отдельного всестороннего философского исследования.

См. также подробный сравнительный анализ А.Г. Чернякова категорий Канта и экзистенциалов Хайдеггера, которые, по мнению автора, в рамках отрицательной аналогии можно рассматривать как характеристики существования трансцендентального субъекта и Dasein, соответственно [Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 2001. С. 267–296]. *«Стало быть, в рамках нашей отрицательной аналогии именно забота должна занять место трансцендентального субъекта»* [Там же. С. 296].

Как мы видим, нет однозначной позиции по отношению к хайдеггеровской интерпретации философии Канта, однако все эти исследования показывают, что на становление Dasein трансцендентальный субъект оказал огромное влияние. Для нашего исследования достаточно констатации данного факта безотносительно к степени произвольности интерпретации Хайдеггером трансцендентальной философии в целом. Наше нижеследующее исследование временности Dasein покажет, что Dasein воплощает в себе многие трудности трансцендентальной субъективности, которые в этой концепции остаются проблемой философии модерна, как и сама концепция временности Dasein.

солипсистски<sup>144</sup> и снова занимает место трансцендентальной субъективности»<sup>145</sup>. Проблема солипсизма характерна и для интенциональности сознания Э. Гуссерля, что, впрочем, не вызывает удивления, поскольку Гуссерль также опирался на трансцендентальную философию<sup>146</sup>.

М. Хайдеггер так же, как и Гуссерль, в своей концепции времени опирается на идею схематизма. М. Хайдеггер как ученик Гуссерля терминологически следует своему учителю, как мы увидим позже. Однако феноменология Хайдеггера значительно отличается от гуссерлевской феноменологической философии в методологии, интерпретации предмета феноменологии и самих феноменов, что позволяет говорить о специфической хайдеггеровской феноменологии.

В основе своей идеи М. Хайдеггер помещает принципиальную нередуцируемость бытия к сущему, которая получила название онтологического различия, или онтологической дифференции. Хайдеггеровская онтология

---

<sup>144</sup> А. Койре полагает, что в структуру *Dasein* априори уже инкорпорирована связь с другими *Dasein* – со-бытие, а потому в силу этой структурной особенности нельзя называть *Dasein* солипсистской концепцией: «Чтобы избежать здесь возможных упреков, нужно упомянуть, что “мир” М. Хайдеггера не тождествен ни совокупности материальных вещей, ни даже совокупности всего существующего (совокупности сущих). “Мир” – это нечто вроде рамки или сети возможных связей, которая имеет свое основание в *Dasein* и которую *Dasein* набрасывает (*Entwurf*) на то, что существует (сущие, *les étants, das Seiende*), “мир” – это условие возможности “встречи” “сущих” сущим, имеющим структуру *Dasein* (человеком), т.е. категориальную структуру, которая делает возможным “рас-крытие”. Он формирует, так сказать, основу (“горизонт”), на котором появляются “сущие”, когда они выразительно рас-крыты посредством *Dasein*.

В этом смысле все сущие также существуют “в мире”, но совершенно иным способом, чем тот, с помощью которого само *Dasein* существует “в” или “внутри” мира: сущие являются “внутри-мировыми”. Нужно добавить также, что концепция М. Хайдеггера ни в коей мере не является солипсистской: бытие-в-мире означает, существенно и первоначально, бытие-с-другими. *Dasein* никогда не одиноко. Оно существует всегда и уже с другими *Dasein*. Человек не является изолированным существом. Существование “других” для него так же достоверно и так же несомненно, как свое собственное» [Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос / Logos. 1999. № 10. С. 113–136].

<sup>145</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 161.

<sup>146</sup> «...Гуссерль анализировал время в связи с раскрытием структуры трансцендентальной субъективности, в которой он выделял интенциональное сознание, конституирующее предмет, и неинтенциональный поток сознания, составляющий фундамент самой интенциональности. Соответственно и время у Гуссерля предстает в двух формах: как время конституированной предметности и как время чистого потока сознания» [Гайденко П.П. Тайна бытия. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 395–396].

повторяет эту оппозицию на всех уровнях своей феноменологической системы. Предпосылка об онтологическом различии между сущим и бытием делает их элементами корреляции, основная задача которой уничтожить эту корреляцию. Элиминация порочной круговой корреляции между бытием и сущим должна произойти в рамках онтологической системы, которую предлагает М. Хайдеггер под названием фундаментальной онтологии и должна быть экстраполирована на всю историю философии в целом. Бытие должно получить философский анализ из другого семантического горизонта, оно должно потерять «сущее» в качестве единственного объяснительного поля. М. Хайдеггер видит задачу своего проекта в том, чтобы исключить сущее как философский рефлекс при слове «бытие», уничтожающий саму возможность появления других философских игроков, которые смогли бы обеспечить «бытие» новым содержанием, избегающим логического круга в определении. Эта предпосылка, лежащая в основании концепции, является главным отличием феноменологии М. Хайдеггера от феноменологии Э. Гуссерля<sup>147</sup>.

Бытие как объект философского анализа открывает иную феноменологическую область. В центре внимания фундаментальной онтологии находится проблема конституирования мира, а не данностей сознания. Хайдеггеровская онтология стремится тем самым расширить область притязаний своей феноменологии за границы воспринимающей субъективности в область экзистирующей субъективности. Конституирование мира становится первой попыткой подойти к вопросу о бытии, игнорирующей область сущего. Однако о

---

<sup>147</sup> Мы руководствуемся в основном работой Ф.-В. фон Херрманна «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля», где подробно рассмотрены ключевые различия между феноменологическими методами двух философов. Автор полагает, что у Хайдеггера есть важные особенности его феноменологии, которые позволяют выделить его в отдельную разновидность феноменологии [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.].

О методических новациях Хайдеггера в феноменологии см.: Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 741–749. Различие между феноменологическими подходами обоих философов в отношении работы с проблемой времени см.: Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера / Пер с англ. А.В. Парибок // Мартин Хайдеггер / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб: Изд-во РХГИ, 2004. С. 186–217.

сущем здесь речь все же пойдет, поскольку способность конституирование мира принадлежит экзистенции – особому роду сущего, где это сущее фактически есть своё бытие. В рамках тезиса об экзистенции как сущем, обладающем преимуществом в вопросе о бытии, М. Хайдеггер подчеркивает, что анализ экзистенции может дать доступ к той области, которая позволит найти ответ на вопрос о смысле бытия как такового и таким образом устранить корреляцию между бытием и сущим.

Феноменология М. Хайдеггера подразделяется на: проект фундаментальной онтологии, которая имеет цель выявить смысл бытия вообще; и на экзистенциальную аналитику, которая приведет к феноменологической ясности такой модус бытия как экзистенция. На этом основании конститутивным для самой экзистенциальной аналитики становится отношение экзистенция – бытие вообще. М. Хайдеггер не устанавливает между экзистенцией и бытием жесткой онтологической границы, напротив, экзистенция коррелятивна бытию, она и есть бытие, имеющее определённую архитектонику. Установив онтологическую гомогенность, родство между бытием и экзистенцией, М. Хайдеггер тем самым устраняет субъект-объектную оппозицию в рамках своей феноменологии.

В рамках экзистенциальной аналитики М. Хайдеггер планирует произвести феноменологическую операцию по выявлению основоструктуры экзистенции, которую он предварительно называет *Dasein* (вот-бытие, присутствие). Другими словами, говоря языком гуссерлевской феноменологии, в ходе анализа будет произведена феноменологическая редукция экзистенции к её феноменальному чистому определению, ядру – бытийному основанию самости *Dasein*, которое несет на себе онтологическое определение экзистенции.

Концепция времени М. Хайдеггера выражается в понятии временности *Dasein*. Это понятие появляется в рамках экзистенциальной аналитики, ведомой главным вопросом проекта фундаментальной онтологии – вопросом о бытии. Оно, как и вся аналитика *Dasein*, согласно идее М. Хайдеггера, должны были составить основание для полноценной разработки своеобразной диалектики бытия и времени. Предпосылка проекта М. Хайдеггера заключалась в том, что существует сущее –

Dasein, – которое априори способно получить этот ответ и только через экзистенциальный анализ и феноменологическое выявление получится определить онтологическую архитектонику этого существа и вместе с тем понять, что такое бытие.

Dasein – это определенным образом организованная экзистенция. Для экзистенции Dasein характерен определенный рисунок ее структуры и принципы ее функционирования, т.е. принципов онтологии экзистенции. Онтологическим основанием, фундаментальным принципом бытия Dasein, структуры этого сущего М. Хайдеггер называет временность. Временности в экзистенциальной аналитике отводятся все самые важные функции, она делает возможной единство экзистенции. Экзистенциальное значение временности заключается в том, что бытие Dasein изначально конечно. Человек по природе своей смертен. И, с этой точки зрения, Dasein – это описание структуры экзистенции и следующей из нее онтологии, которая описывала бы такого рода принципиальную конечность.

Анализ времени М. Хайдеггера имеет строгое подчинение анализу экзистенциально-онтологической структуры Dasein, поскольку проводится в рамках экзистенциальной аналитики. Феноменологический анализ здесь должен вскрыть экзистенциальную оболочку Dasein, чтобы достичь онтологически чистого определения экзистенции, которое проявило бы конститутивную для Dasein связь с бытием. Время в этой системе выступает как коррелят бытию, поскольку М. Хайдеггер, применительно к Dasein, трактует здесь время как конечность. Время-конечность онтологически связано с бытием. В этом контексте Dasein является точкой пересечения диалектической игры бытия и небытия. Эта игра и статус сущего, которое в своем бытии понимает неотвратимость своей смерти (небытия), определяет фундаментальное экзистенциальное беспокойство Dasein, которое повторяется на всех его уровнях. Забота о своей смерти лежит в основе бытия такой структуры как Dasein.

Экзистенциальной структурой Dasein М. Хайдеггер называет заботу (Sorge). Отталкиваясь в своем исследовании от первичной данности повседневности Dasein, М. Хайдеггер утверждает, что Dasein изначально помещен в круг

определенных семантических ориентаций, с которыми он сталкивается во взаимодействии с миром. Взаимодействие с миром каждый раз приписывает Dasein определенную роль. Множество таких ролей и соответствующих им интенциональных<sup>148</sup> связей образуют псевдосамость, некто-самость (Man-selbst) в

---

<sup>148</sup> Теме интенциональности в ранней философии Хайдеггера посвящено большое количество исследований: *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345–375; *Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. А.В. Парибок // *Мартин Хайдеггер* / Подгот. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 253–275; *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: ПроPILEI, 2000. 192 с.; *Ищенко Н.И.* Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук / *Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.* 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 27–46; *Серова Н.В.* Интерпретация понятия «темпоральность» в феноменологии Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти // *Евразийское научное объединение / The Eurasian Scientific Association.* 2020. № 7–5 (65). С. 302–305; *Слинин Я.А.* Возникновение феноменологии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // *Мартин Хайдеггер* / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 83–130 и др.

Мы вполне можем согласиться с авторами (*Гайденко П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // *Современный экзистенциализм: критические очерки* / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. С. 93), которые утверждают, что в основе хайдеггеровской трансценденции и, соответственно, априористического перфекта угадывается гуссерлевская интенциональность. Это указание очевидно, поскольку Хайдеггер посвятил анализу и обоснованию структуры темпоральности посредством феномена интенциональности и трансценденции работу «Основные проблемы феноменологии», где указывал, что темпоральность (временность) подразумевает особого типа интенциональность Dasein, которая обеспечивает структуру понимания. Вместе с тем, как отмечает А.В. Фролов, для Хайдеггера интенциональность основывается в более фундаментальных, чем сознание у Гуссерля, экзистенциальных структурах человеческого существования [*Фролов А.В.* Интенциональность и объективность: эволюция понятия интенциональности в феноменологии // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy.* 2013. № 1. С. 39–40]. В этом смысле можно сказать, что Хайдеггер в интенциональности стремится найти её онтологическое основание, которое теоретически соединяется с проблемой трансценденции. Последняя трактуется Хайдеггером посредством экстазисов временности: «Экстазис настоящего – это фундамент для специфически интенциональной трансценденции восприятия наличного» [*Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 419]. Интенциональность у Хайдеггера, как отмечает Ищенко и Сафрански, проистекает из практического обращения с миром [*Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 220]. следовательно, заключает Ищенко Н.И., хайдеггеровский подход к сознанию и интенциональности прагматичен, т.е. он подразумевает познание как функцию действия [*Ищенко Н.И.* Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук / *Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.* 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 33] (употребление, обиход с подручным). Иными словами, интенциональность у Хайдеггера в поиске онтологического основания Dasein отталкивается от предметности, от сущего. Данная установка, несмотря на уточнение, что предметность и сущее в данном случае понимается не понятийно, а феноменально, тем не менее не позволяет выйти на

собственно онтологическое тематическое поле бытия, а соответственно, исходя из этого, определить временность онтологически, поскольку в центре анализа философа все же остается парадигма предметности пусть и в привативном виде. В связи с этим, на наш взгляд, именно концепция наброска, основанная на подобной интенциональности, не только не позволяет достичь онтологической и феноменальной ясности исходного времени, но и тем самым погружает всю онтологию Dasein в проблему саморефлексии субъекта философии модерна.

В своего рода защиту наброска высказывается фон Херрманн, который акцентирует внимание на особом понимании Хайдеггером интенциональности, под которой у последнего подразумевается Как-структура (Als-Struktur), отсылающая не к сознанию, а к бытию: «Хайдеггер так характеризует структуру интенциональности: вместе с соответствующим cogitare дается cogitatum “как сущее в как его соответствующей встрече для подступа и самого обращения” (Ibid. S. 260). К этому он добавляет: «С открытием интенциональности впервые во всей истории философии отчетливо указан путь для радикального онтологического исследования» (Ibid.). «Пока у меня не было этой почвы, я был не в состоянии в прямом рассмотрении сущего видеть в каком-либо смысле нечто такое как бытийный характер и даже заниматься чем-то наподобие онтологии» (Ibid. S. 262). Эта позитивная оценка проясняет двойное: во-первых, способ, каким Хайдеггер подхватывает и делает для своего собственного феноменологического вопрошания продуктивной открытую Гуссерлем интенциональность, и, во-вторых, то, что Гуссерль этим путем не шел, поскольку ему в этом препятствовала обуславливающая его забота о достоверности. Искажение интенциональности Хайдеггер усматривает в том, что последняя «...скорее неявно, чем явно, постоянно трактуется как *специфически теоретическое самоотнесение*» (Ibid. S. 271), т.е. как мнение-о-чем-то, которое предначертывает направление взора для любого интенционального анализа» [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: ПроPILEI, 2000. С. 9]. Иными словами, гуссерлевскую интенциональность Хайдеггер считал недостаточной для достижения истинного смысла бытия вещей (сущего), полагая, что она остается в рамках теоретической (онтической) установки, для достижения основополагающего онтологического уровня сущего требуется понимание интенциональности, которое смогло бы преодолеть эти границы, для такой интенциональности Хайдеггер описывает Как-структуру наброска: «Учение об интенциональности представляет собой для Хайдеггера первый и решающий шаг на пути преодоления учения о «внутренней» сфере субъекта, которую для любого отношения к миру следует лишь преступить. Однако там, где Хайдеггер позитивно выявляет сам этот феномен, он не говорит не только об акте сознания, но и об интенциональности отправления. Вместо этого он говорит о “*бытии-при-внутримировом-сущем*”. Поэтому если феномен, который Гуссерль определяет в качестве интенционального акта, Хайдеггер схватывает как интенциональное отправление и это последнее как бытие-при-сущем, то интенциональность отправления он укореняет в бытийной конституции относящегося вот-бытия» [Там же. С. 22]. В общем смысле, Как-структура воплощает в себе структуру такого опыта, до-теоретического, к которой стремится герменевтика фактичности: «С этой лекции [*Идея философии и проблема мировоззрения* (военно-экстренный семестр 1919 г.)] начинается ведущий к *Бытию и времени* путь, который в лекциях последующих лет определяет философию как феноменологическую пранауку о жизни в себе, о фактичной жизни, и фактичном опыте жизни, и наконец в летний семестр 1923 г., как *герменевтику фактичности*. Герменевтика фактичности есть самоистолкование фактичной жизни или вот-бытия. Фактичность именуется *до-теоретическое*, становящееся доступным только благодаря сопутствующему отчетливому истолкованию» [Там же. С. 62].

Хабермас отмечает, что хайдеггеровская феноменологическая герменевтика не выходит за пределы гуссерлевской философии сознания, а Dasein занимает место трансцендентальной субъективности, что не позволяет Хайдеггеру выйти из круга проблем философии субъекта: «...Хайдеггер...остается в плену постановки проблемы, которую предложила ему философия субъекта в виде гуссерлевской феноменологии» [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 149]. Хабермас также

терминологии М. Хайдеггера. Псевдосамость характеризует ее интенциональный характер и способ ее организации, которые заключается в заботе о значимых для экзистенции элементах мира. Такой способ существования Dasein М. Хайдеггер называет несобственным, а в целом феномен, явленный из анализа повседневности Dasein, – падением (Verfallen).

Феномен полной структуры заботы в несобственном способе бытия Dasein не может быть выявлен, но он позволяет предположить существование более глубокого и фундаментального пласта экзистенции, который будет являть собой структуру Заботы. Этим более чистым в феноменологическом смысле слоем экзистенции будет собственный способ бытия. В рамках экзистенциальной аналитики функцию своего рода феноменологической дистилляции, эпохе несобственного способа бытия экзистенции выполняет бытие к смерти (Sein zum

---

указывает, что понятие мира является ключевым в фундаментальной онтологии, и указывает, что понятие мира у Хайдеггера – это связь обстоятельств. Хабермас усматривает в этом определении не практическую ориентацию в определении интенциональности, как это указывали Ищенко и Сафрански, а определение мира в прагматизме Пирса, Мида и Дьюи [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 157–159]. На наш взгляд, подобное заключение произвольно, поскольку у Хайдеггера есть четыре взаимосвязанных определения мира, и указанное Хабермасом можно косвенно отнести к онтическому определению мира у Хайдеггера, тогда как ключевым определением мира – онтологическим – в вопросе интенциональности, которая здесь узнается, поскольку Хабермас называет, со ссылкой на Хайдеггера, эту связь – «связь отсылки», «связь направления» [Там же. С. 158], является определение априористического перфекта. Также не вполне обоснованным остается хабермасовская трактовка мира у Хайдеггера через понятие жизненного мира Гуссерля. С данными утверждениями можно согласиться частично и только в указанном нами выше смысле в контексте проблем феноменологии в целом и целями, которыми обеспечена хайдеггеровская интерпретация кантовской философии. Заключение Хабермаса в адрес философии Хайдеггера, согласно которым в его философии в рамках анализа собственного и несобственного способа существования, а также приписывания прагматического изменения смысла «истины» у Хайдеггера, в онтологическом смысле якобы обосновывается идеология фашизма, на наш взгляд, не только противоречат логике концепции самого Хайдеггера, но и имеют двусмысленный подтекст. Обвинение хайдеггеровской философии на основании концептуальных положений распространяются, таким образом, не только на неё, но и на все остальные концепции, с которыми Хайдеггер сохранил преемственность и которые оказали решающее влияние, т.е. на немецкую классическую философию и философию Гуссерля: «...фундаментальная онтология представляется не отступлением в тень трансцендентальной философии, а ее радикализацией. Разворот к экзистенциальной герменевтике ставит вместе с тем и точку в процессе методического возвышения саморефлексии (уже у Гуссерля такое возвышение вынуждало разрабатывать приемы трансцендентальной редукции)» [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 157]. Однако, как покажет наше исследование, проблема интенциональности не исчерпывает онтологической проблематики временности.

Tode). В несобственном способе бытия Dasein не имеет непосредственного доступа к собственной экзистенции и ее подлинным интенциям. Эта недоступность выражает собой феномен падения в повседневность. Вместе с этой недоступностью для феноменологического анализа закрыт доступ к самой экзистенции и её структуре. В терминах М. Хайдеггера это называется замкнутостью экзистенции.

Важно подчеркнуть характер отношения собственного и несобственного модусов. Два модуса существования Dasein являются этапами редукции этой специфической феноменологии, однако структурно они сосуществуют<sup>149</sup>, поскольку являются повторением той же диалектической игры бытия и небытия, лежащей в основе Dasein. Самость нуждается в псевдосамости, поскольку последняя позволяет самости производить экзистенциальное семантическое ориентирование в мире. Онтологическая целостность самости в такой двойственности Dasein не нарушается, напротив, позволяет Dasein прийти к пониманию самого себя, своего онтологического как такого парадоксального существования и выбрать самого себя. В идее модусов Dasein вновь угадывается влияние гуссерлевской феноменологии. Однако в хайдеггеровской версии присутствует её интерпретация скорее в духе гегелевской и шопенгауэровской систем.

---

<sup>149</sup> О собственном и несобственном у Хайдеггера в сравнении с гуссерлевской феноменологической редукцией Е.В. Борисов пишет: «Различие же состоит в том, что Гуссерль требует полной “нейтрализации” (заклЮчения в скобки, ингибиции) естественной установки, что, по его замыслу, должно сделать возможной чистую рефлексию, тогда как Хайдеггер исходит из постулата о неустранимости несобственного самопонимания. Произведенная Хайдеггером трансформация гуссерлевского различения двух установок сознания заключается в том, что собственное и несобственное самопонимание обретают у него концептуальную симметрию, то есть рассматриваются как “равнозначальные” (а значит, в равной степени нередуцируемые) и “равноправные” трансцендентальные априори» [Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 749].

Этот важный момент не только показывают парадоксальную структуру существования Dasein, но вместе с тем демонстрируют особенность хайдеггеровской феноменологии, поскольку редукция здесь не устраняет несобственного модуса существования Dasein, она призвана выявить черты собственного способа. Иными словами, феноменологическая редукция у Хайдеггера – это своего рода выявление некоторых черт другого феномена (собственного модуса, в рассматриваемом случае), однако данное выявление не отрицает актуальности предыдущего феномена (несобственного модуса).

Радикальная внутренняя трансформация несобственного модуса в собственный происходит посредством бытия к смерти. Однако заметим, что этот процесс в онтологическом смысле фундаментален для архитектоники Dasein, его устройства, однако в экзистенциальном смысле Dasein продолжает «жить» в этой пограничной системе сосуществования модусов. У Dasein такое бытие, что оно в одно мгновение собственным образом существует, а в остальное время – оно занято своими повседневными делами. В терминологии М. Хайдеггера, в собственном модусе Dasein *разомкнуто* к своему бытию, а в несобственном – *замкнуто* в круге повседневных дел. Иными словами, бытие к смерти – это не качественно новый уровень бытия, который возвышает Dasein на ступень выше в некоторой онтологической иерархии бытия вообще, в частности, над другими Dasein. Собственное и несобственное – это отношение внутри онтологии Dasein, поэтому они называются модусами, а не видами и родами бытия. В этом смысле это отношение нерелевантно для бытия вообще. Бытие к смерти характеризуется особым рода пониманием неотвратимости своей смерти, которое является радикальным, катарсическим потрясением экзистенции. Понимание своей смерти сопровождается особым конститутивным для этого феномена настроением (Stimmung), смысл которого заключается в определенном расположении (Befindlichkeit) – расположение ужаса (Angst), – которое в забегающей решимости (vorlaufenden Entschlossenheit) вводит себя в т.н. ситуацию (Situation), знаменующее переход к собственному способу бытия.

Анализируя феномен бытия к смерти, М. Хайдеггер описывает отношение между пониманием, настроением, расположением и речью словом «равноисходность», которое в контексте связи своих конституентов означает их онтологическое равноправие в структуре заботы Dasein. Вместе эти четыре равноисходных элемента образуют систему разомкнутости (Erschlossenheit), которая представляет собой уже упомянутый выше собственный способ бытия Dasein. С разомкнутостью феноменологический анализ экзистенции Dasein выходит на уровень непосредственного доступа к её структурному составу.

В основорасположении ужаса, размыкающего ситуацию, Dasein впервые способно услышать голос собственной экзистенции, именуемого М. Хайдеггером зовом совести или зовом заботы. Совесть в феноменологии М. Хайдеггера так же, как и многие другие традиционные философские понятия, приобретает экзистенциально-онтологическое значение интеграции двух несовместимых режимов существования Dasein, в которых он вынужден находиться в силу собственной природы. В зове совести слышится зов заботы, которым он в своей основе и является. Забота здесь вызывает Dasein обратиться к собственной экзистенции, и в ситуации ужаса ставит перед непосредственностью, самобытностью, экзистенции. Понимание смерти как феномен включает в себя ужас от понимания прямой невозможности экзистенции. Другими словами, онтология экзистенции устроена так, что в основе своего бытия она сталкивается с неотвратимостью собственного конца. Смерть здесь не является изъяном экзистенциального устройства. Наоборот, М. Хайдеггер выделяет её в качестве ключевого феномена в вопросе феноменологического «очищения» экзистенции, потому что ужас сопровождается пониманием своей экзистенции как предельного существования, которое М. Хайдеггер называет брошенным основанием самого себя.

1. В феномене бытия к смерти М. Хайдеггер, с одной стороны, позволяет увидеть двойственный характер существования Dasein, чем вносит различие между двумя модусами существования. Различие в этом случае не является онтологическим, поскольку Dasein является целостным и единым. Различие здесь является экзистенциальным повторением онтологического основания Dasein – диалектики бытия и небытия. Экзистенциальное различие вносит раздробленность в экзистенциальную структуру, которая проявляется в феномене бытия к смерти. Однако, с другой стороны, бытие к смерти восполняет эту раздробленность тем, что позволяет обнаружить подлинную самость. Изначальная диалектическая двойственность бытия и небытия Dasein, согласно М. Хайдеггеру, не может быть устранена в принципе, по этой причине она постоянно прорывается в бытии Dasein, принимая в хайдеггеровской терминологии форму выражения зов заботы. Иными

словами, онтология Dasein в феномене бытия к смерти проявляет различие только для того, чтобы произвести своеобразный синтез двух модусов. В бытии к смерти происходит совпадение диалектической игры на экзистенциальном уровне, которое нивелирует одноименное различие. Бытие к смерти позволяет произвести снятие между смертью и фактическим бытием в определении экзистенции как умирающего бытия.

В понятие быть-своим-брошенным-основанием М. Хайдеггер вкладывает важный смысл того, что значит экзистировать. Экзистировать в собственном смысле, т.е. в собственном способе бытия, приобретает значение возвращения к собственной самости. Экзистировать значит быть самим собой. В этом заключается основной смысл самостности (Selbstheit) и бытия-самостью (Selbstsein) – исходить из самого себя и понимания собственной смерти. Забегающая решимость предполагает вышеописанное обнаружение собственной самости и принципиальной недоступности этой самости в первичном способе бытия Dasein повседневности, в которой, как было сказано выше, Dasein существует в режиме некто-самости das Man (люди). Экзистенциальная амбивалентность, внутренний конфликт из-за неспособности быть самим собой, исходить из собственной самости, также принадлежит к экзистенциальной структуре самости, т.е. входит в понятие бытие-самостью (Selbstsein).

Аспект экзистенциального значения феномена совести, зовущей в бытии к смерти, заключается в феномене бытия-виновным (Schuldigsein). К феномену бытие-основанием (Grundsein) как бытие-самостью примыкает бытие-виновным, которое априорно содержится в «Я есмь». «Я есмь» – самость – аккумулирует в себе проблематику двух типов, которые с содержательной – экзистенциальной и онтологической – стороны раскрывают феномен бытия-основанием.

Первый аспект «Я есмь» говорит о том, что в размыкающей ужасом ситуации Dasein понимает себя как экзистенцию, бытие которой есть онтологическая возможность бытия, устроенного таким образом, что оно понимает свою смерть. Понимание смерти дает Dasein онтологически полное определение. Экзистенция здесь понимается как простое неинтенциональное ядро, как чистое явление

экзистенции как она есть сама по себе, М. Хайдеггер называет эту разомкнутость «вот» («Da»). Однако этой абсолютной прозрачности онтологического ядра экзистенции Dasein достигает привативным образом, она содержит внутренний конфликт самости, о котором было сказано выше. Бытие самости структурно устроено так, что она, а, соответственно, и Dasein в целом никогда непосредственно не существует собственно, т.е. она никогда не исходит из самой себя, из собственной самости. Характер самости «никогда не быть из своей собственной экзистенции» выражает онтологическую раздробленность бытия-основанием. Феноменально М. Хайдеггер называет этот внутренний парадокс экзистенции, сущностным нет, т.е. ничтожностью бытия Dasein. В этом смысле Dasein существует ничтожно, т.е. в своей основе экзистенция есть неизбежное и необходимое столкновение в ничто и с ничто. Быть основанием в контексте экзистенции значит принимать своим бытием ничтожность своего основания, т.е. быть брошенным в смерть.

Бытие-виновным<sup>150</sup> заключается в том, что Dasein обладает описанным выше бытием. Феномен виновности в такой феноменологии имеет онтологические полномочия. Смерть размыкает основание Dasein как парадокс бытия, т.е. бытие, которое исходит из ничто. В то же время это все же бытие, которое призывает самость вернуться к самой себе в зове совести. В виду чего Dasein становится не только основанием своего бытия, но и причиной, поскольку его возвращение из несобственной повседневности, некто-самости, инициируется его же подлинной самостью.

Ничто у М. Хайдеггера в контексте экзистенциальной фабулы Dasein трактуется в качестве возможности для Dasein не быть, умереть. Ничто принимает здесь значение неотвратимой возможности небытия, которая врывается в бытие и тем самым его определяет, придает ему смысл, как тени придают объем фигуре.

---

<sup>150</sup> Подробнее о роли бытия-виновным см.: *Олейник В.А.* Проблема корреляции бытия и времени: онтологическая роль феномена бытия-виновным в концепции Dasein М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки / Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series «Humanitarian and Social Sciences». 2023. Т. 23. № 1. С. 91–98.

Ничто не становится в онтологии Dasein полярной стороной бытия, антиподом бытия, напротив, Dasein должно было быть философской моделью, в которой диалектическая игра, отношение бытия и небытия в рамках такой системы должна получить релевантное описание. В определенной степени идея Dasein аккумулирует в себе подобного рода задачу.

Онтологическое значение смерти в системе Dasein состоит в том, что смерть вводит небытие в круг бытия, как фундаментальное для данной онтологии отношение. Небытие выступает коррелятом бытия, а не его противоположностью. Особенность, парадоксальность и вместе с тем фундаментальность предлагаемой М. Хайдеггером онтологии заключается в том, что небытие предстает в качестве некоторой фазы бытия; небытие является формой бытия, которая придает ему смысл, а потому становится своего рода инобытием. Небытие здесь не ничто в значении метафизической сущности. Небытие, если подражать хайдеггеровской герменевтической экспликации смысла, можно трактовать в качестве бытия, которое отрицает свою принадлежность к бытию в форме сущего<sup>151</sup>, отрицание привычного понимания бытия, бытия как общераспространенного понятия, самопонятное<sup>152</sup>.

Отношение между бытием и небытием является фундаментальным для понимания того, что значит бытие. Отношение между бытием и небытием – это отношение между бытием и иным бытия, а не отношение бытия и отсутствие бытия. Круг бытия замыкается внутри этого отношения между бытием и иным бытия – это диалектический круг. Одновременно с этим, для Dasein круг бытия имеет герменевтическое значение и является двойным кругом: первый – регулирует формирование смысла псевдосамости (мирской версии Dasein), второй – регулирует отношение самости и бытия вообще. Очевидно, что М. Хайдеггер

---

<sup>151</sup> А.Б. Паткуль и Ю.М. Романенко удачно называет хайдеггеровское бытие «ничто сущего» [Паткуль А.Б. Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 576; Романенко Ю.М. Сравнительный анализ онтологических концепций М. Хайдеггера и А.Ф. Лосева в свете герменевтики В.В. Бибикина // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 1068].

<sup>152</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибикина. СПб.: Наука, 2006. С. 4.

здесь обыгрывает аристотелевский тезис о времени как круговороте человеческой жизни. Однако авторство такому описанию отношения бытия и небытия не принадлежит М. Хайдеггеру или Аристотелю. Образ круговорота бытия присутствует во многих мифологических системах прошлых времен. Повторение этой метафоры на протяжении всей истории человеческой мысли делает ее некоторой архетипической чертой человеческой культуры. В контексте нашего исследования это еще раз проявляет отношение между бытием и временем, с которым и ассоциировался круг жизни.

Смысл бытия – то, что такое бытие вообще – формируется не в рамках отношения бытия и сущего, а в рамках отношения бытия и небытия, понятого как иное бытия. Смысл бытия образуется в рубрике «иное» бытия, а не его отсутствия. В этом состоит парадокс онтологии, которую описывает Хайдеггер. Наглядным примером этой онтологии является бытие человека – *Dasein*. Небытие здесь, как уже было неоднократно сказано, проявляется в феномене бытия к смерти. Смерть вводит время как игрока, объединяющего любую конфигурацию смысла бытия *Dasein*. Смысл бытия *Dasein* формируется как некоторая **темпорально-семантическая структура**, получающая название *наброска*.

По причине парадокса онтологии экзистенции М. Хайдеггер приходит к заключению, что экзистенция как таковая имеет структуру герменевтического круга. Забота и феномен понимания, конституирующий ее, так же имеют характер круга. Зов заботы раскрывает смерть как наиболее характерную черту бытия, которая сопровождается пониманием конца, в котором говорит о себе «еще-не». Процессуальность «еще не» отражает принципиальную незавершенность *Dasein*. Ничто, сквозящее в его основе, заявляет о себе в том, что бытие *Dasein* отмечено умиранием (*Sterben*). Умирание предполагает, что *Dasein* ввиду смерти как своего неотвратимого конца, обладает специфическим способом существования, которому М. Хайдеггер дает формулировку вперед-себя-самого (*Sich-selbst-vorweg*).

К особенностям устройства экзистенции относится её раздвоенность на некто-самость и подлинную самость, которая вынуждает в опережающей форме

осуществлять набросок (Entwurf), проект самопонимания в повседневности и будущего понимания мира. Таким образом, забегаая вперед себя, экзистенция возвращается обратно к исходной точке, из которой был сделан этот набросок. Экзистенция «обречена» на совершение подобного рода герменевтическое круговращение смысла, поскольку ее основание – это ничтожность.

Забегающая решимость – модус заботы – размыкает возможность понимания, т.е. горизонт возможной, предполагаемой, интенциональной семантики мира и самой экзистенции. На эту область как на свой смысл совершается набросок понимания. Осуществление проектирующего наброска понимания характеризует Dasein в качестве фактической экзистенции. Экзистенциальная структура фактичности (Faktizität) состоит в том, чтобы обеспечить возможность интенциональности, ориентированной на будущее, т.е. по типу *допущение-настать себе* (sich *Zukommen*-lassen). М. Хайдеггер фиксирует экзистенциальное содержание понятия будущего в понятии *настающее* (Zukunft). *Настающее* является экзистенциально и феноменально точной характеристикой интенциональности, соответствующей феномену будущего, и отражает один из главных принципов процессуальности заботы в качестве структуры Dasein – становление. *Настающее* – это характеристика бытия Dasein, по которой Dasein (присутствию) размыкается возможность некоторого потенциального бытия. *Настающее* и феномен будущего, согласно М. Хайдеггеру, обладает преимуществом перед остальными временными формами, т.к. экзистирование отличает бытие к своему концу.

*Настающее* в описанном выше смысле получает феноменальную прозрачность в модификации заботы – забегающей решимости. Последняя размыкает Dasein как бытие-виновным в качестве особой формы бытия – брошеного основания ничтожности, «но принять брошенность значит собственно *быть* присутствием<sup>153</sup> в том, как оно всегда уже было»<sup>154</sup>. Понимать себя в качестве виновного в своем основании ничтожности М. Хайдеггер определяет понятием

<sup>153</sup> Dasein – присутствие (в переводе В.В. Бибихина).

<sup>154</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. С. 325.

бывшесть (Gewesenheit). В этом заключается второй аспект «Я есмь», в которой присутствует отзвук прошедшего, но сохраняющего свою действительность.

Оба этих феномена М. Хайдеггер объединяет в единую экзистенциальную систему, где будущее (настающее) обладает преимуществом потому, что забегающая решимость размыкает потенциальное бытие, в котором Dasein приобретает понимание того, что значит быть вообще и в частности быть экзистенцией. Понимание последнего момента раскрывает специфический регион онтологии и соответствующий ему горизонт смысла.

Бытие к смерти – это многоаспектный инструмент хайдеггеровской феноменологии. Бытие к смерти позволяет осуществлять несколько этапов феноменологической редукции на пути к конечной цели исследования, названного экзистенциальной аналитикой. На первом этапе бытие к смерти исключает феномен повседневности, аналог естественной установки в отношении проблемы онтологии Dasein. Второй уровень эпохэ предполагает «выключение» экзистенциальной «жизни» экзистенции, т.е. «вынесение за скобки» интенциональности заботы и центрирование на онтологических основаниях возможности такой интенциональной структуры как забота. Забегающая решимость бытия к смерти обнаруживает онтологическое основание заботы в специфическом фундаментальном феномене временности. Важно отметить, что редукция («вынесение за скобки» и эпохэ) не отменяет ничего из того, что ей подвержено. Иными словами, хайдеггеровская редукция призвана вывести на свет онтологическую основу бытия Dasein, но такая процедура не устраняет ни одного конституента этой структуры.

Настоящее и бывшесть, уже получившие экзистенциальные характеристики, соконституируют структуру временности в соединении с третьей временной формой – настоящим или актуальностью (Gegenwart). Актуализация (Gegenwärtigen) – это темпоральная интенциональность уже знакомого нам феномена падения (Verfallen). Эта временная форма не обладает локализованным собственным горизонтом интенциональности. Область ее интенциональности образуется на пересечении с двумя другими горизонтами временности. В

определенной степени это справедливо и для двух оставшихся форм, однако только в отношении актуализации подобная особенность имеет наиболее наглядный и очерченный характер. Актуализация происходит в слиянии экзистенциальных содержаний двух других времен в единую область применения, в фактичность. Она производит своего рода фильтрацию релевантного для собственной экзистенции смысла, реализуя его в качестве фактичности.

Три временные формы конституируют целую структуру временности. В связи со специфической ролью времени, которую оно получает в экзистенциальной аналитике, формы получают название экстазов (Ekstasen). Все описанные выше феномены, выявленные в ходе экзистенциальной аналитики, восходят к единству временности. Временность занимает в этой онтологии Dasein уникальное положение. Феномен смерти состоит в том, чтобы в предельной ситуации выявить онтологически фундаментальную свойство Dasein – конечность. Забегающая решимость, размыкающая предельную истину бытия, в качестве которой выступает конечность, выражает еще одну основополагающую черту бытия Dasein – способность-быть-целым (Ganzseinkönnens). Первоочередной задачей временности является обеспечение единства экзистенции, фактичности и падения, которые конституируют структуру заботы. Временность в отношении заботы выявляется в качестве её онтологического смысла, т.е. того, на что набрасывается экзистенциальный смысл, согласно хайдеггеровскому определению смысла. Забегание в экзистенцию, где приходит понимание собственного бытия онтологически конечным, в экзистенциальной аналитике называется истиной.

Временности, конституируемой тремя равноисходными экстазами и размыкающую в ситуации истину бытия, М. Хайдеггер придает статус исходного времени, поскольку временность выполняет доминирующую роль как в экзистенциальности, так и в онтологии Dasein.

На основании временности становится возможным экзистенциальный набросок (Entwurf). Набросок – это понятие для комплексного феномена понимания. Феномен понимания, согласно М. Хайдеггеру, представляет собой интенциональную связность, которая распространяется как на мир, так и на

самость, т.е. она также интроспективна. Такого типа интенциональная связность в совокупности образует кластер семантической взаимосвязи экзистенции и мира, который полностью исчерпывает феномен понимания, взятое изолированно от остальных элементов структуры Dasein. набросок представляет собой вышеописанный феномен понимания, экстраполированный на три временных измерения. Другими словами, набросок – это феномен понимания с акцентом на его темпоральность.

Что входит в понятие темпоральности наброска? В этом вопросе М. Хайдеггер выходит на еще один уровень абстракции, называя ее Как-структурой (Als-Struktur) значимости (Bestimmtheit). Актуализация происходит на основе наброска понимания, ее задача заключается в удержании интенциональной связи средства, с которыми Dasein сталкивается в мире. Актуализацию отличает тем, что удержание и приближение того или иного средства основывается в понимании функциональности этого средства, которую формально можно выразить в унифицированной схеме «нечто как нечто» («etwas als etwas»). Понимать «нечто как нечто» является основным ориентиром и принципом действия актуализации, которым она руководствуется. М. Хайдеггер утверждает, что такое понимание относится к допредикативному пониманию и образует более первичную структуру понимания, которую он называет как-структурой (Als-Struktur). В данном контексте экзистенциальное понятие схемы приобретает значение способа переключения понимания, интенцию ее модифицируемости.

На основе идеи Как-структуры понимания М. Хайдеггер определяет трансценденцию. Согласно мысли М. Хайдеггера, экзистирование из временности уже и есть трансценденция, поскольку разомкнутость вот (Da), также размыкает мир. С точки зрения этой концепции можно поставить знак равенства между экзистированием и трансцендированием<sup>155</sup>. Мир становится доступен в

---

<sup>155</sup> О связи между трансценденцией, как её понимает Хайдеггер, бытием-в-мире и интенциональностью: Фролов А.В. Интенциональность и объективность: эволюция понятия интенциональности в феноменологии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2013. № 1. С. 39-40.

разомкнутости потому, что экстазы временности обладают интенционально-смысловыми горизонтами.

Интенциональность в этой связи представляет собой специфическую пространственность, т.к. её функция состоит в направлении и соединении как таковом, которые обладают исключительно пространственным смыслом (что можно было заметить в описании манипулирования со средством).

Единство временности распространяется также на горизонты экстазов. Каждый горизонт обладает горизонтной схемой, которые объединяясь, формируют единую структуру значимости мира.

В понятии наброска мы находим хайдеггеровскую версию темпорального схематизма.

Гуссерлевское исследование времени опиралось на феноменологический анализ восприятия длительности мелодии и восходило к его чистой форме, являющейся основой формы самого сознания. Темпоральность у Гуссерля связана с формированием интенциональной системы сознания – поток сознания, имеющего квази-темпоральную структуру. Задача темпоральности в собственном смысле слова было формировать значение посредством возможности интенциональности свободно переходить из ретенциального горизонта в протенциальный внутри целого комплекса связей имманентных данных сознания.

Феномен временности у М. Хайдеггера имеет так же внутреннее членение на две взаимосвязанные части: феномен наброска и феномен самой структуры временности – темпоральности. Теория схематизма времени у М. Хайдеггера предстает в форме той же структуры значимости и формирования предметности – смысла мира. Особенность этой онтологии заключается в том, что первый, онтологический, уровень, который в рамках теории схематизма состоит в тезисе о конечности человеческого существования, определяет смысловой горизонт второго, экзистенциального, уровня. По этой причине экзистенциальный смысл мира определяется тем, что было определено на уровне забегающей решимости, выбора экзистенции предельного смысла самого себя – личного собственного значения «быть» («Я есмь»). Фундаментальным для понимания идеи наброска

становится это отношение онтологического и экзистенциального подтекстов тезиса о конечности. В этом, на наш взгляд, состоит особенность идеи схематизма времени феноменологии М. Хайдеггера.

Итак, мы подробно проанализировали все значимые для концепции временности конститuenty. Нетрудно заметить, что временность у М. Хайдеггера в определённом смысле представляет собой спектр своих «эманаций». Философ утверждает её в качестве единого феномена. Однако в его системе они являются единым феноменом в большей степени декларативно, на деле же они являются этапами своеобразной деструкции самой временности, инспирируемой, как мы видели, бытием к смерти. В результате этой деструкции проступает структура интенциональности. Первоначальная временность, как мы видели, является единым феноменом, который совмещает в себе два ключевых для онтологии *Dasein* и его архитектоники положения: во-первых, временность – онтологический смысл Заботы, т.е. онтологический смысл бытия *Dasein*. В этом качестве она является своего рода гарантом целостности *Dasein*, его бытия в целом; во-вторых, временность является онтологическим основанием для бытия в мире, и в частности системы значимости мира (априористический перфект).

Однако при этом она различается на темпоральность – чистую интенциональную структуру значимости вообще, т.е. экзистенциальную структуру Заботы, и на темпоральный набросок – имеющаяся система интенциональности фактичности (повседневности). Иными словами, здесь временность как онтологическое основание *Dasein*, конституируемое в первую очередь конечностью (смертью), обеспеченное отношением бытия-небытия, как мы видели выше, подразделяется на экзистенциальную структуру значимости мира – чистую структуру интенциональности вообще и на некоторый фактический набросок, в который входит конкретный интенциональный комплекс отдельного, единичного, если можно так сказать, *Dasein*. М. Хайдеггер выявляет также и универсальную структуру – ядро – чистой интенциональности, которую, как мы видели, он называет Как-структурой (*Als-Struktur*) – синтез кантовского схематизма и гуссерлевской интенциональности. Набросок можно сравнить с некоторой

конкретной картиной мира отдельного человека, и в первую очередь – структура этой частной картины мира, мирозерцания и т.д.

Таким образом временность как таковая представляет собой сложный целостный и многосоставный феномен. Однако данная концепция времени обладает пробелами в теоретическом плане. В первую очередь проблема состоит в том, что основополагающее определение временности в качестве онтологического смысла здесь не получило систематического обоснования. Фундаментальная для Dasein характеристика «онтологического» не была определена в экзистенциальной аналитике никак иначе, кроме как привативно – она не есть онтическая, которое мы наблюдали во введении к «Бытию и времени». В связи с чем, содержательно онтологический смысл временности остался невыявленным. Соответственно, экзистенциальные аналоги трех модусов времени (прошедшего, настоящего и будущего), которые в хайдеггеровской терминологии становятся экстазисами (бывшесть, актуализация и настоящее) остаются в неопределённом статусе. По этой причине и другие «конституенты» временности – набросок, темпоральность, Как-структура, которые базируются на/в этих экстазисах, могут быть определены только контекстуально.

Актуальной остается и проблема «времени во времени». В рамках экзистенциальной аналитики данная проблема принимает форму различия между временностью и внутривременностью, которая является продолжением противостояния онтическое/онтологическое. Если временность, как мы видели, является исходным (подлинным) временем, то внутривременность полагается в данной системе как частные идеи времени, которые могут быть в фактичности, т.е. в понятие внутривременности входят все возможные идеи о природе и свойствах времени во всех областях знания и в том числе структура конвенционального употребления времени в качестве часов/дней/лет и т.д., которым мы оперируем ежедневно, т.е. в нашей повседневности.

Надо отметить, что только у Хайдеггера данная проблема, которая, как мы видели, была выявлена уже у Канта, была тематизирована как проблема и стала частью концепции времени. В этом мы находим несомненное достоинство

философии М. Хайдеггера. Однако данная проблема в рамках концепции временности попадает в затруднение обоснования «онтологического», на которое мы указали в предыдущем абзаце, поскольку также восходит к своему основанию – временности. В связи с этим проблема получила теоретическую артикуляцию, однако осталось актуальной проблемой философии временности. В этом смысле можно согласиться с некоторыми исследователями, что концепция временности М. Хайдеггера, как она представлена в экзистенциальной аналитике, осталась в рамках проблематического поля философии субъекта.

Однако, как мы уже упоминали в начале главы, экзистенциальная аналитика исходит из положений фундаментальной онтологии, основополагающим и центральным в этой системе является тезис об онтологическом различии (дифференции), который нам предстоит проанализировать в следующем параграфе. Данный анализ – не стороннее отвлечение, он непосредственно относится к нашей теме. В настоящем параграфе мы подробно рассмотрели все экзистенциальные характеристики временности (темпоральность, набросок, Как-структура, внутривременность), который не позволил решить классические проблемы времени. В фокус внимания не попало только исходное время – собственно сама временность как онтологический смысл. Именно в этом статусе временность наиболее близко подходит не только к заявленным целям фундаментальной онтологии, но и самое главное для нашего исследования – содержательно обеспечивает т.н. темпоральный поворот в философии и последующую смену философских эпох.

## **§ 2. Онтологическое различие и исходное время**

Онтологическая дифференция не была обоснована в экзистенциальной аналитике, поскольку последняя по замыслу автора «Бытия и времени» должен был быть третий раздел «Время и бытие», который даст ответ на вопрос о смысле бытия

вообще, и который так и не были опубликован<sup>156</sup>. В нашем распоряжении имеются две работы, которые можно рассматривать как хайдеггеровское продолжение работы над проблемой фундаментальной онтологии – «Основные проблемы метафизики» и скандальная по содержанию и хаотичная по своей структуре «Кант и проблема метафизики». О месте этих двух работ в контексте проекта фундаментальной онтологии мы скажем позже. На данный момент нас интересует вопрос отношения между онтологической дифференцией и исходным временем, т.е. положением об онтологическом смысле, который в онтологии Dasein берет на себя временность.

В общепринятом понимании онтологическая дифференция (различие) – это различие между бытием и сущим. Данное различие в философии и философской литературе породило огромное количество прочтений и интерпретаций<sup>157</sup>. Ровно столько, сколько людей прочитало «Бытие и время». Поводом к такому обилию толкований послужило само «Бытие и время», а именно очень скудное теоретическое описание онтологического отношения между бытием и сущим. Онтологическую дифференцию очень сложно эксплицировать как на теоретическом уровне, поскольку оно вводится как аксиома, так и контекстуально, поскольку сама она фундирует онтологию Dasein, в которой оно функционирует как самоочевидное. Теоретическая экспликация невозможна уже на уровне принципов феноменологического метода, практикуемого Хайдеггером на страницах своего *opus magnum*. Деструкция – основной метод

---

<sup>156</sup> «Тематизация изначального времени как смысла бытия-вообще остается за *третьим разделом первой части* «Время и бытие», который, разумеется, уже не будет опубликован. Его задача определена во второй половине заголовка первой части *Бытия и времени*: "...экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии"» [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: ПроPILEI, 2000. С. 38].

<sup>157</sup> Отметим две работы, в которых онтологическая дифференция получила систематический анализ. Дискуссия между Федчуком и Паткулем центрируется на тезисе о вероятной схоластической природе онтологической дифференции см.: Федчук Д.А., Паткуль А.Б. Дискуссия об онтологической дифференции в философии М. Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 590–617; Черняков А.Г. Онтология времени: бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.; Поздняков М.В. Понятие "бытия" в философии М. Хайдеггера в 20-30 годы: От "Бытия и времени" до "Статей по философии": дис. ... канд. филос. н.: 09.00.03. М., 2000. 138 с.

феноменологической работы с историей философии – применяет право вето для толкований своей фундаментальной онтологии на основе традиционной философской тематики. Данный хайдеггеровский запрет должен был свести на нет все попытки понимать онтологическое различие теологически/трансцендентально/с позиции философии жизни и даже в духе феноменологии Гуссерля. Таким образом, по замыслу философа, онтологическая дифференция не является ни различием божественного/мирского, ни феноменальным/ноуменальным, ни различием сущности/существования, ни родов/видов бытия.

Почему же Хайдеггер так не любит классические различия, из которых мы перечислили лишь часть? Потому что все они не различия, а оппозиция. В оппозиции уже вложено некоторое неартикулированное различие, при этом сама оппозиция не является самим этим различием, которое лежит в её основании и тем более не является различием как таковым. Оппозиция является одной из версий модели различия, лежащего в её основании. Самая важная причина иллюзорности оппозиции и всех ее результатов в том, что смысл там уже предзадан, он уже известен заранее, а потому все оппозиционные результаты фальсифицированы самой постановкой проблемы. Оппозиция не только не может произвести на свет смысл, но и в принципе не имеет отношения к философской истине.

Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер обрушивается с критикой на субъект-объектную оппозицию, а в работе «Европейский нигилизм»<sup>158</sup> Хайдеггер называет её ключевой проблемой метафизики, которая приняла наиболее радикальную форму в философии Нового времени. В этом тезисе Хайдеггер, на наш взгляд, обнаруживает главный нерв философии модерна. Ключевой итог состоит в том, что онтологическая дифференция – различие между бытием и сущим – не является по своей структуре оппозицией, а потому онтологически *отношение между сущим и бытием не может иметь вид подчинения, противопоставления и иерархичности*. Это стремление лежит в хайдеггеровском пафосе о деструкции

---

<sup>158</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 145; 149; 212 и далее.

истории философии, которая, в сущности, и обеспечивает методологию экспликации онтологического различия.

Возвращаясь к «Бытию и времени», заметим, что помимо деструкции, запрещающей традиционные принципы концептуализации и извлечения смысла, феноменология Хайдеггера является, одновременно, и феноменологической герменевтикой. Если первая – деструкция – запретила традицию, чем создала концептуальный и смысловой вакуум, то вторая – герменевтика – претендует на образование смысла, ограничиваясь только лишь положениями, выявленными в ходе экзистенциальной аналитики. Иными словами, запрещая нам толковать фундаментальную онтологию через призму знакомых проблем, имеющих в истории философии, Хайдеггер вынуждает нас понимать их так, как написано у Хайдеггера. Например, в параграфе 6<sup>159</sup> он утверждает, что деструкция требует от нас некоторой доли усилия над традицией для более исконного (истинного) понимания философских проблем<sup>160</sup>.

Безусловно, справедливо будет сказать, что собственный феноменологический проект не только не преуспел в решении данных проблем, но и окунулся в них с головой. Не укрылось это и от самого Хайдеггера, поэтому в поздней работе – «Время и бытие» – он уже отказывается определять человека как *Dasein*, от постановки проблемы «Бытия и времени», как и от концепции временности<sup>161</sup>.

Однако для нашего исследования в данном параграфе важна не сама концепция временности, а то значение, которое оказала онтологическая дифференция на проблематическое поле философии постмодерна и самое главное – какую проблему в философии обнаружила онтологическая дифференция, от которой Хайдеггер не отказывался никогда.

<sup>159</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. С. 21–23.

<sup>160</sup> Важно заметить, что собственная хайдеггеровская герменевтика в рамках экзистенциальной аналитики столкнулась, в сущности, с тем, что редукция к онтологическому основанию *Dasein* – временности – привело к семантическому зиянию – отсутствию какого-либо содержания для самой онтологической временности. Иными словами, временность формально становится пустым понятием.

<sup>161</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 398; 405.

В этом контексте важно заметить, что в концепции исходного времени онтологическая дифференция играет ключевую роль. Онтологическое различие в ранней философии Хайдеггера не ограничивается только лишь различием между бытием и сущим, оно экстраполируется на всю его философскую систему и повторяется на всех теоретических уровнях данной системы. Деструкция Хайдеггера, как мы уже говорили выше, запрещает традиционные толкования как онтологического различия, так и феноменов экзистенциальной аналитики.

Более основательное различие, которое обеспечило поражение фундаментальной онтологии, скрывается в различии, которое Хайдеггер артикулирует для экзистенциальной аналитики – *различие между смыслом бытия Dasein и смыслом бытия вообще*. Структура отношения между двумя смыслами не прояснена. Хайдеггер не артикулирует данную проблему, но она компрометирует онтологическую дифференцию, и как следствие, раскалывает экзистенциальную аналитику вместе с фундаментальной онтологией. Таким образом, хайдеггеровское стремление исходить только лишь из возможности феноменологической герменевтики в толковании онтологической дифференция в рамках экзистенциальной аналитики ставит сам смысл в нетипичную, алогичную языковую ситуацию. *Смысл становится здесь проблематическим онтологическим феноменом.*

Своеобразный ящик Пандоры был открыт – смысл здесь расслоился на «понятие» смысла и на смысл онтологический/онтический. Неопределенность в понимании смысла и намеренная полисемия как приём феноменологической герменевтики Хайдеггера создала многоуровневую рекурсию в «понятии» смысла. Фундаментальная онтология потерпела поражение на новом для себя поле, которое вскрыло конфликт между логикой высказывания и логикой смысла, как назовет ее потом Делёз.

Фундаментальная онтология провалилась в эту расщелину между понятийным смыслом и смыслом онтологическим, последний формируется в концепции Хайдеггера на границе концептуального и неконцептуального. В данном случае в хайдеггеровской философской системе проблема смысла

обнаружила сами концептуальные границы смысла как такового, что позволяет говорить, что в этом пункте Хайдеггер, если не покидает область философии модерна, то обнаруживает траекторию и направление философии постмодерна.

Проблема определения онтологического смысла в концепции Хайдеггера проявляется в контексте отношения смерти и исходного времени.

Смерть в онтологии Dasein занимает центральное положение, смерть для Dasein является онтологическим горизонтом его бытия, и в этом качестве оно фундирует все экзистенциалы и бытие-в-мире. Иными словами, смерть становится в этой системе онтологической основой жизни и мира в широком смысле. Отметим, что постановкой смерти в центр онтологии Dasein Хайдеггер стремится преодолеть границы познания трансцендентального субъекта и расширить его сферу опыта. Тезис, согласно которому смерть в онтологическом смысле является условием жизни, представляет собой сильное утверждение в хайдеггеровской философской системе. С Хайдеггером вполне можно согласиться в этом тезисе и можно назвать справедливым выбор этого положения в качестве центрального для онтологии Dasein, поскольку единственное, что гарантировано в жизни человека – это смерть. В этом смысле *смерть сама по себе есть неоспоримая константа*.

В связи с данным тезисом мы можем заметить, что у Хайдеггера это положение приобретает невероятный масштаб. В экзистенциальной аналитике все утверждения о бытии Dasein восходят к феномену смерти. Вместе с тем все, что говорится об опыте, познании и бытии Dasein выходит за классические кантовские границы опыта и познания. Выделяя смерть в качестве основополагающего феномена, Хайдеггер расширяет притязания Dasein и трансформирует сферу самого опыта. Трансформация опыта в концепции Dasein связана с тем, что в эту сферу входит трансцендентное, поскольку сама смерть, её осознание и неизбежность становится трансцендентным опытом для Dasein. Сама эта теоретическая конструкция у Хайдеггера притязает на некоторую революцию в философии, на своего рода антикоперниканский поворот, поскольку следствием этой установки является снятие оппозиции феноменального/ноуменального и аннигиляция проблемы вещи в себе.

Стоит отметить, что главенство роли смерти в онтологии Dasein перекликается с предельной ситуацией Ясперса<sup>162</sup>. Однако их сходство на этом заканчивается, поскольку смерть для Хайдеггера становится инструментом онтологии, т.е. тем, что формирует горизонт любого смысла бытия (жизни) Dasein. Для Хайдеггера смерть имеет онтологическое (трансцендентное) значение, выходящее за пределы экзистенции, тогда как Ясперс акцентирует на экзистенциальном переживании смерти.

Таким образом, смерть является онтологическим смыслом Dasein как некоторым постоянно удаляющимся горизонтом, открывающим простор смысла бытия и вариаций значений жизни. Согласно Хайдеггеру, что конкретно будет явлено Dasein, т.е. что им будет выбрано из всего спектра смысла, в этом горизонте может знать только сам единичный Dasein после специфической «процедуры» (заступающей решимости). В данном случае это позволяет Хайдеггеру сохранять элемент сакральности, некоторого образа таинства подобной предельной ситуации, не возводя его к религиозному катарсису. Религиозный контекст здесь исключен, поскольку Dasein всегда выбирает себя в ориентации на уже имеющиеся в мире варианты. Иными словами, онтологически выбор самости Dasein уникален и неповторим, но онтически он тривиален, поскольку Dasein всегда погружен в повседневность. Таким образом, Хайдеггер конструирует феномен смерти в балансировании между метафизикой и теологией, не отдавая предпочтение ни одной из них.

На чем же тогда основывается феномен смерти, если хайдеггеровская деструкция отрицает метафизику, теологию и трансцендентализм?<sup>163</sup> Иными

---

<sup>162</sup> Ср. с: Проводимое до сих пор введение в проблемное целое философии *Бытия и времени* должно было бы сделать ясным, что многократно искаженный и даже сегодня зачастую неверно понимаемый экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия не является экзистенциальной философией в стиле Сартра или Ясперса» [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: Пропилеи, 2000. С. 53].

<sup>163</sup> Стремление Хайдеггера дистанцировать свою философию от подобных интерпретаций отмечает и Хабермас: «Очарование непредсказуемого бытия, напротив, лишено всякой структуры; понятие священного в конечном итоге не менее расплывчато, чем понятие жизни. Различия, с которыми мы связываем значимый смысл, не находят какого-либо основания в лишенной подтверждения судьбе бытия. Точку опоры дают теперь только религиозные коннотации, которые, однако, сразу же опровергаются как онтологические пережитки»

словами, каким образом феноменологическая герменевтика, минуя философскую традицию, трактует феномен смерти? Хайдеггер трактует смерть посредством тематики конечности человеческого существования, т.е. исходного времени.

Акцент в данной онтологии сделан на отношении онтологический смысл – бытие – исходное время. Выше мы уже установили, что онтологический смысл для Хайдеггера не тождественен экзистенциальному смыслу. Онтологический смысл фундирует экзистенциальный, однако за счет роли феномена смерти онтологический смысл становится предельной ситуацией, но в значении превосхождения, преодоления повседневности к собственному бытию, т.е. к пониманию бытия как такового<sup>164</sup>. Онтологический смысл у Хайдеггера наделяется некоторым трансцендентным характером. Феномен смерти апеллирует к проблеме переживания конечности человеческого существования, которое Хайдеггер коннотативно извлекает из экзистенциального контекста переживания и помещает в статус онтологического принципа, который в этом качестве фундирует всю онтологию *Dasein*. Таким образом, в игру вступает исходное время.

\*\*\*

Хайдеггер в своей феноменолого-герменевтической трактовке исходного времени использует часто применяемый им для интерпретации экзистенциалов приём полисемии. В связи с чем исходное время в зависимости от контекста, одновременно, является и временем на исходе; временем, существующим в уходе; временем исхода. Все интерпретации коррелируют с феноменом смерти. Хайдеггер кружит в этих интерпретациях вокруг смерти и стремится эксплицировать из этой концептуальной корреляции смерть – исход – конечность – время – бытие некоторый собственный смысл времени, который удовлетворял бы фундаментальности предпосылки о центральном положении времени в архитектонике *Dasein* и принципу всей фундаментальной онтологии – онтологическому различию. Однако, поскольку не прояснено отношение между

---

[Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 174].

<sup>164</sup> Однако мы помним, что, преодолев повседневность, *Dasein* вновь погружается в неё, только уже на этот раз с собственным смыслом своего бытия.

бытием вообще и бытием Dasein, Хайдеггер терпит поражение в этом стремлении смыслоформирования феномена времени, попадая в логический круг этих интерпретаций, где каждая отсылает к другой: время – к исходу, исход – к смерти, смерть – к конечности, конечность – к бытию времени, и снова – к исходу. Напрашивается единственная трактовка, которая могла бы разорвать порочный круг – бытие времени само есть ничто. Однако она сразу помещает нас в контекст метафизики и нерелевантна самим методологическим установкам фундаментальной онтологии, которая, как мы помним, объявила войну метафизике<sup>165</sup>.

Вся проблема логического круга в данной философской системе симптоматична для всей философии субъекта, у Хайдеггера, который в этой части принадлежит к традиции трансцендентальной философии и философии жизни, эти проблемы приняли более рельефный вид. Однако констатация этого уже давно изученного факта является предсказуемым результатом, в нашем исследовании мы хотим обратить внимание именно на то, что всегда выпадало из поля зрения, на лейтмотив всего «Бытия и времени». При всех недостатках хайдеггеровской онтологии мы хотим обратить внимание на те сильные проблемы, которые обнаружила онтология Dasein.

\*\*\*

Онтологическое различие, бытие и время здесь становятся главными героями. Онтология Dasein ценна тем, что, как мы уже говорили, ставит смысл в нетипичную ситуацию. Хайдеггер методом деструкции запрещает трактовать онтологическое различие из традиции, т.е. из имеющих в философии схожих

---

<sup>165</sup> В этом контексте можно упомянуть, что Хайдеггер отказывался от версии Сартра, где в центре отношение бытия и ничто, раскрываемое в контексте экзистенциального переживания: «В интервью, которое он дал французским журналистам в 1969 г., Хайдеггер еще решительнее подчеркнул несовместимость фундаментальной онтологии с экзистенциализмом Сартра. На замечание одного из журналистов: “Вы писали, что человеческое бытие есть его собственная возможность; эта тема развита Сартром в его “Бытии и ничто” Хайдеггер ответил: “Сартр часто истолковывал мою мысль в духе марксизма. Человек действительно есть своя собственная возможность, но он не может сам себя “творить”” (15, 83)» [Гайденоко П.П. Тайна бытия. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 354].

проблем. Эта позиция защищает его онтологию от концептуально-понятийной миграции из других философских систем. Экзистенциальная аналитика становится островом в океане истории философии. Отметим, что это очень оригинальный шаг со стороны философа, поскольку смысл экзистенциалов/феноменов и в целом всей экзистенциальной аналитики в такой системе оказывает сопротивление, вплоть до бойкота и забастовки. Смысл не рождается. На наш взгляд, именно это и становится достижением такой онтологии: она обнаружила, что значения не дают смысла. Применительно к экзистенциальной аналитике можно указать, что все экзистенциалы собственного модуса бытия логически связаны, у них есть даже собственные дефиниции, однако смысл в них не «вселится» – архитектоника Dasein остается барочной конструкцией.

Таким образом бытие в экзистенциальной аналитике – это бытие Dasein. Что можно сказать о нем в ситуации полного вакуума истории философии? Продолжая говорить о смысле, мы можем указать, что коллапс смысла оставляет здесь своего рода семантическое и концептуальное зияние, в котором проступает в чистом виде нерв проблемы фундаментальной онтологии и философии субъекта. Онтологическое различие – это неустранимый разлом в бытии. Этот вывод – квинтэссенция фундаментальной онтологии, полученный в результате последовательного применения деструкции. В экзистенциальной аналитике онтологическое различие, как мы уже говорили, проходит через всю структуру Dasein, в центре которой – время. Философская модель Dasein – это модель бытия, которое способно обнаружить этот разлом в бытии как таковом; бытие, понимающее свою инаковость в бытии; бытие, которое понимает свое бытие как бытие, черпаемое из этого разлома, поскольку понять можно только то, что к чему сам принадлежишь. В потенциале – это действительно обещает стать новой философией, где в основе будет не иерархия видов/родов, а иное.

Модель Dasein выявила в философии субъекта его вечного трикстера, антагониста, тему, которая всегда избегалась, маргинализировалась – область бессознательного. В рамках экзистенциальной аналитики два модуса бытия оставались сосуществующими, но различными. Различие их укоренено

онтологически в самой структуре Dasein – человек двойственен. Подобная двойственность неустраима и является ключевой онтологической характеристикой, основой, его бытия. Тема двойственности не нова, и открыта далеко не Хайдеггером. Однако у Хайдеггера она приняла вид онтологического среза. В этом с Хайдеггером можно согласиться, поскольку за бесчисленными интерпретациями этой двойственности, из которых в нашем исследовании мы укажем только на кантовское ноуменальное/феноменальное, остается неизменным. В свете упомянутого кантовского различия и философии субъекта можно сказать, что в действительности за этой двойственностью скрывается область, которая получила название бессознательного в философии и психологии.

В хайдеггеровской аналитике Dasein показательно, что в центре этой двойственности, своеобразной мерой собственного/несобственного бытия является время. Уместно вспомнить, что в примыкающих к «Бытию и времени» работах, наречённых философом второй и третьей частью *magnum opus*, есть положения, которые указывают на то, что выбор времени не случаен, также это даст нам понимание того, как двойственность Dasein связана с проблемой бессознательного. Речь пойдет об одиозной работе Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» (KM). Оставим в стороне вопрос, насколько аутентично Хайдеггер интерпретирует кантовскую философию. Нас интересует данная работа исключительно с точки зрения становления собственной идеи времени Хайдеггера.

Хайдеггер в «Кант и проблема метафизики» отдает первенство априорной форме внутреннего чувства времени в философии Канта. Руководствуясь данной установкой, философ предпринимает попытку своеобразно обосновать собственную идею о схематичном характере структуры времени, исходя из интерпретации трансцендентальной философии. В этой работе Хайдеггер более чем ясно дает понять, что он считает перспективной линию Канта в первом издании «Критики чистого разума», где в центре познавательной способности субъекта находится продуктивное воображение в качестве трансцендентального временного определения и трех временных синтезов, основанных на нём. В этом контексте философ стремится обосновать идею интенциональной триединой схематичной

структуры временности (наброска) в её связи с воображением. В этой связи можно сказать, что Хайдеггер в такой постановке вопроса, где время должно быть осмыслено из его связи с воображением, совершает смелый шаг в направлении переосмысления роли самого воображения в структуре познания. Однако этот дерзкий шаг не получил одобрения со стороны современного ему и в настоящий момент философского сообщества, как и развития. В тоже время мы хотим отметить, что, несмотря на очевидную произвольность толкования кантовской философии, хайдеггеровская попытка ценна тем, что в центре исследовательской интереса оказывается проблема роли и статуса воображения в познании, значимость которой была выявлена нами во первой главе нашего исследования.

\*\*\*

Воображение от Юма до Хайдеггера присутствовало в философии субъекта, но только у Хайдеггера она была выявлена как проблема познания, которая при этом концептуально тесно связана с проблемой времени. Юм полагал, что воображение – это способ восприятия, спонтанный синтез связи между идеями в уме. В определенной степени Кант продолжил эту мысль, когда указал, что продуктивное воображение является посредником между актуальным восприятием и понятиями. Однако отказался от варианта, где спонтанное воображение является источником синтеза строгих понятий рассудка. В этой системе само воображение остается вне поля описываемой системы познавательной способности. В связи с этим проблема роли и статуса воображения в структуре познавательной способности, а также отношение между продуктивным и репродуктивным воображением открывают малоизученную область для исследований, которая в истории философии большую известность получила под именем проблемы бессознательного. Таким образом воображение остается актуальной проблемой философии, которая может стать решающей темой в рамках преодоления кризиса философии субъекта.

Достоинством хайдеггеровской работы о Канте является также и то, что время предлагается анализировать в контексте проблемы воображения. Модель *Dasein*, где в центре находится время, вскрыло основополагающую проблему

человека и его познания – двойственность, разлом в самом основании человеческого бытия, и имя этой двойственности – время, как предельного онтологического статуса. *Понимание* смерти в концепции Хайдеггера имеет более основополагающее значение, чем *переживание* смерти. Хайдеггер выделяет понимание как главный экзистенциал, и такое понимание выходит за рамки экзистенциального переживания, которое может выражать в отчаянии, унынии и т.д. Хайдеггер наделяет понимание совершенно иной функцией. Такое понимание смерти становится здесь высшей степенью концентрации бытия вообще, которое обнаруживает разлом в бытии как неустранимый. Иными словами, Хайдеггер дистанцируется от традиции и интерпретаций двойственности человека и мира в широком смысле и оставляет зияние разлома в бытии, как собственную проблему бытия человека и единственно аутентичную его онтологическому устройству черту.

Таким образом, эта черта времени, которую мы эксплицировали из экзистенциальной аналитики, должна была стать мостом к фундаментальной онтологии. К сожалению, принципов и положений последней невозможно эксплицировать из «Бытия и времени».

Философия Хайдеггера, рассмотренная в данном параграфе, поставила перед нашим исследованием феномена времени две проблемы: онтологическое различие, проблему онтологического статуса смысла и время в качестве разлома в бытии человека, которые мы проанализируем на материале философии Ж. Делёза.

### **§ 3. Различие как таковое, концепт и концепт времени**

Концепция различия как такового, в нашем понимании, также является попыткой определить основы философии субъекта. Гипостазированное Делёзом различие<sup>166</sup> позволяет ему вскрыть болевые точки онтологии субъекта.

---

<sup>166</sup> О философии различия Делёза: Дьяков А.В. Жиль Делёз: философия различия. СПб.: Алетейя: Ист. кн., 2012. 504 с.; Еникеев А.А. Введение в чтение Ж. Делёза: исследование по поэтике и типологии философского текста: монография. Краснодар: Новация, 2017. 109 с.; Корецкая М.А. Перспективы онтологии в оптиках Хайдеггера и Делёза: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03.

Различие как таковое эксплицируется Делёзом из разных областей: литература, философия, искусство, что подчеркивает универсальность данной проблематики и фундаментальный характер анализируемого им вопроса. Таким образом, в его философии представлена достаточно широкая панорама проблемы различия, которая характеризуется базовыми положениями о концептуальном и неконцептуальном различии.

Само деление различия как такового внутри концепта различия на концептуальное/неконцептуальное подчеркивает особенную черту онтологии, которую описывает Делёз. В общем смысле концептуальное различие – это различия внутри некоторой системы отношений, тогда как неконцептуальное различие – это *принципы* онтологии различия, которые можно эксплицировать на основе видов различий в разных системах. Так, онтология различия у Делёза сама по себе оригинальная система и характерна для неклассических онтологий. Такая онтология изнутри преодолевает аксиоматические принципы собственной теории.

Однако в подобной системе мы сталкиваемся с проблемой. Отсутствие критерия и границ в такой онтологии провоцирует бесконечный рост интерпретаций, которые имеют в этой системе один и то же уровень приоритета. Отсутствие структурообразующих элементов приводит к неконтролируемому росту рядоположенных, равноценных и равностатусных элементов в системе. Таким образом, у Делёза на одном уровне находятся и боги, и картины, и рефлексии, и идеалы. Границы полностью стираются, а само различие ускользает.

---

Самара, 2006. 192 с.; Кузнецов К.Н. Категория субъекта во французском постструктурализме: Теоретико-литературный аспект работ Ж. Делёза: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08. М., 2003. 150 с.; Смирский Я.И. Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Жюль Делёза: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.08. М., 2004. 324 с.; Williams J. Gilles Deleuze Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide. Edinburg: University Press, 2011. 205 p.; Макиенко М.А. Философский деконструктивизм и возможности конструирования новых онтологий науки: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2004. 130 с.; Пилипенко Е.А. Время в философии постмодернизма // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика / Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy. 2016. Т. 16. Вып. 1. С. 31–35; Еникеев А.А. Ж. Делёз, стоицизм и рождение философской топологии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке / Philosophical journal Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. 2018. Т. 7. № 1А. С. 29–41; Декомб В. Современная французская философия / Пер с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь мир, 2000. 336 с.

В связи с этим, онтология различия как такового предстает как онтология спектра, интенсивности, в терминологии Делёза, в которой лишь условно можно провести границу между различаемыми элементами. В этом контексте можно сказать, что онтология различия как такового – это онтология диапазонов и спектров самих различий на разных уровнях. Следствием из такой онтологии различия как такового становится важный для нашего исследования аспект – *само различие не является оппозицией*. Различие стихийно и безгранично. В онтологическом смысле у различия нет принципа противоположения, оно различает абсолютно произвольно. Иными словами, «различать» не тождественно «противопоставлять». В этом контексте Делёз говорит, что различие утверждает само себя в каждом различающем акте.

Несмотря на спонтанный характер различия, принцип его действия можно эксплицировать в системах, которые операционально используют различие. В центре такого анализа становится различие и повторение, которое комплементарно различию. В этом контексте Делёз переходит к дискурсу, в котором заявляют о себе притязания онтологии различия на критику философии субъекта.

Делёз приводит примеры философских систем, в которых мы можем обнаружить принципы действия различия. Подобное различие остается концептуальным, поскольку не покидает самой системы. Эксплицировать различие как таковое из некоторой системы различения Делёзу помогает *повторение*, т.е. *неконцептуальное различие*, которое проступает в этих слоях (спектрах) интенсивности концептуального различия. Повторение позволяет установить условные границы, о которых мы говорили выше, и выделить некоторые закономерности в поведении концептуального различия. В момент, когда система концептуального различия переходит на внутренние различия, конфликтующие с различиями первого уровня, тогда отмечается условная граница диапазона и появляется малая система различений. Это и называется повторением: повторение *принципа* различения. Привлекая аналогию, можно сказать, что Делёз анализирует разные виды концептуального различия – спектры разных частот – приходит к

обнаружению разных спектров, которые указывают на существование нескольких диапазонов.

### *Значение и смысл в концепции различия как такового*

Концепция различия как такового фактурно представляет онтологию, где смысл и значение не идентичны друг другу и могут приходить в конфликт.

Делёз критикует классические онтологии за то, что смысл в них понимается как результат. Традиционные способы мышления, исходя из собственной установки о смысле как результате, ищут оправдание изначально заданным положениям своей философии. С точки зрения Делёза, они упускают саму природу смысла. В подтверждение своей позиции Делёз приводит два ключевых аргумента – о бессмыслице и о системе истина/ложь.

Бессмыслица, согласно французскому философу, более репрезентативна в контексте обнаружения смысла как такового, поскольку, несмотря на отсутствие референции/значения, она тем не менее обладает особым смыслом. Смысл бессмыслицы, несмотря на тавтологию, невозможно редуцировать к ее значению, поскольку значение в этом случае пусто. Тем не менее, если очевидно бессмысленные, с точки зрения значения слова, выражения мы понимаем, то какой-то смысл в них также присутствует. Данное положение о скрытом смысле бессмыслицы становится для Делёза основанием для критики системы истины/ложь.

Проблема, на которую, в связи с этим, указывает Делёз состоит в смешении, «состоящее в возвышении до трансцендентального, простой эмпирической фигуры ценой низведения до эмпирического истинных структур трансцендентального»<sup>167</sup>. Иными словами, Делёз упрекает классическую философию в отсутствии границы эмпирического и трансцендентального, которая становится причиной операционального понимания истины и ее формализма. Искажение, вызванное

---

<sup>167</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / Пер с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 193.

этим смешением, порождает монстров алогизма, по выражению Делёза, т.е. становится полем для метафизических спекуляций.

Концепция Делёза о различии основывается на положении о проблеме смысла. Это представляет собой критику классической философии посредством концепта различия. Проблематической задачей становится выделение самого концепта различия, поскольку собственная «теория» концепта выкристаллизовывается параллельно с разработкой различия. Иными словами, исследуя различие, Делёз приходит к принципам концепта как такового, а из примеров конкретных концептов – Делёз эксплицирует различие как таковое. Различие как таковое – онтология смысла, которая основывается на положении нетождественности смысла и значения – так локально можно определить концепт различия, о котором мы говорим в данном случае.

В свою очередь различие между значением и смыслом состоит в том, что *значение всегда отсылает к концепту, в то время как смысл – к области дорепрезентативных определений*<sup>168</sup>. В нашем исследовании различие между ними – важное различие, поскольку некоторое положение о концепте мы использовали в качестве методологической основы нашего исследования феномена времени.

Ключевое различие между значением и смыслом можно определить так, что значение отсылает к некоторому эмпирическому применению – концепт. Тогда как смысл, утверждает Делёз, состоит из структурных элементов, лишенных собственного смысла. В этой связи квинтэссенцией такого различия выступают примеры бессмыслицы – слова, где смысл и значение совпадают, – например, абракс, снарк, блиттури, которые для примера приводит философ. Аргумент Делёза состоит в том, что, несмотря на отсутствие эмпирического значения (эти слова обозначают сами себя), они все же обладают каким-то смыслом. Данное явление, согласно философу, представляет собой указание на трансцендентальный предел, который соответствует области смысла как такового.

Таким образом онтология смысла парадоксальна. Она показывает, что смысл и значение – это две коррелятивные области. Область значения не обладает

---

<sup>168</sup> Там же.

собственным смыслом. Значение – это определенные структуры, которые указывают на релевантную ей область смысла. В свою очередь сам смысл при этом невыразим. В результате, этим двум связанным между собой областям соответствует собственная онтология.

Для области значения – это онтология концепта. Её структура, указывающая на обладание ею соответствующим сегментом из области смысла – это система симулякра и принципы этой системы. Делёз указывает следующие признаки системы симулякра: «1) глубина, *spacium*, где образуются интенсивности; 2) формируемые ими расходящиеся ряды, очерченные ими поля индивидуации (факторы индивидуации); 3) связывающий их "темный предшественник"; 4) соединения, внутренние переключки, последующие вынужденные движения; 5) учреждение в системе пассивных мыслящих субъектов и субъектов-личинки, а также формирование чистых пространственно-временных динамизмов; 6) качества и пространства, виды и органы, формирующие двойную дифференциацию системы и перекрывающие предыдущие факторы; 7) центры упаковки, свидетельствующие, тем не менее, о стойкости этих факторов в развернутом мире качеств и пространств»<sup>169</sup>.

Данные структуры являются симулятивным смыслом, однако выявление этих принципов поведения структуры позволяют выявить закономерности и парадоксы различия как такового, которые открывают путь к обнаружению области смысла как такового, т.е. *онтологического смысла*.

Вышеизложенная онтология смысла выявила черты самого различия – оно небинарно и неопозиционно. Онтологический смысл различия своего рода спекулятивная система – оно разделяет, одновременно, сближая и отдаляя, но не противопоставляет различаемые элементы. Каждый из смыслов – симулятивный и онтологический – уже различие. Онтология смысла такова, что такое различие проникает из онтологической области в симулятивную и, сближая, отдаляет и, наоборот, – отдаляет, сближая, – значение и смысл. Иными словами, различие для

---

<sup>169</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / Пер с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 334.

симулятивной и онтологической области происходит по разным основаниям, однако особенность самого различия такова, что сам его принцип помещает эти области в единую систему – систему концептуального-неконцептуального различия, рассмотренную выше.

### *Концепт как таковой и концепт времени*

Концепт как таковой – это машина бессмыслицы, т.е. машина, где структуры, не обладающие смыслом, только указывают на свою проблему – сам смысл, загадку его появления.

Для нашего исследования проблема концепта – появление смысла – выявили положения о симулятивном смысле внутри концепта, которые мы привели выше. Обнаруженные трудности, которые сопутствуют концепту и симулятивному смыслу мы также обнаружили и в нашем исследовании, в предыдущей главе которого мы постепенно выявляли и зафиксировали под именем проблемы дуализма времени. В нашем анализе концепта времени мы многократно сталкивались с явлениями своеобразной смысловой «диффузии», когда из смежных концептов, в частности, концепта субъекта, в концепт времени проникали некоторые концептуальные структуры, которые, с одной стороны, обогащали концепт времени новыми понятийными содержаниями, однако с другой стороны, данные понятия и концептуальные элементы трансформировали собственную концептуальную область концепта времени, меняя её смысл и таким образом уводя от аутентичной проблематической сферы – феномена времени.

В связи с этим концептуальные роли мы отнесли к характеристикам внутренней структуры, в терминологическом отношении они подчиняются концептуальному различию. Однако в каждой рассмотренной нами философской системе были свойства времени, которые стабильно оказывались вне поля концептуального обеспечения системы, названные нами неконцептуальными признаками (синхрония/диахрония, трансгрессия). Итак, проблема дуализма является следствием принятого нами положения о концепте.

Однако система Делёза имеет изначально принятые философом ограничения, из-за которых в нашем исследовании мы не можем применить ее полностью:

1) Она охватывает только сам смысл, что ограничивает ее полем имманенции, в терминологии работы «Что такое философия?» Делёза и Гваттари. Иными словами, она охватывает основание самих высказываний, но не смысл. Таким образом, делёзианская система остаётся в рамках философии субъекта, хоть и с позиции критики оснований данной философии и концепта субъекта;

2) Делёз сам ограничивает поле проблемы различия как такового областью семантики;

3) Концепция времени у Делёза весьма специфична и спекулятивна. Попытки выйти за границы философии субъекта не привели к установлению структурного состава проблемы времени; концепция времени имеет характер соединения разрозненных элементов других философских концепций, у которых нет общего основания. Она остается критикой концепций времени в философии субъекта. Делёз придает проблеме времени характер семантической проблемы, которая не покидает сферы философии субъекта. Ввиду этих обстоятельств в нашем исследовании мы не рассматривали отдельно делёзианскую теорию времени.

В нашем исследовании мы имеем дело с именованным концептом – концептом времени, а потому проблематическое поле нашего концепта – это не проблема смысла как такового, а проблемы некоторой совокупности явлений, вокруг которых формируется комплекс концепций, соответствующих данной проблематике.

Философия Делёза сосредоточена на выявлении принципов онтологии, в которой центральным отношением является отношение значения и смысла. Тезис французского философа состоял в том, что они – значение и смысл – обладают определенной связью, экспликация этой связи должна была определить границы области смысла как такового, который является конечной целью исследования Делёза. Обнаружение данной области смысла приводит философа к заключению, что онтологическая область смысла обладает собственной логикой, отличной от традиционной логики, применимой для значений и высказываний, – логики смысла.

Логика смысла – это онтология бессмыслицы. Парадоксальность данного утверждения является свидетельством специфики данной логики. Именно бессмыслица становится главным примером и фальсификатором гегемонии значения и позиции философии субъекта, согласно которой смысл является результатом, о чем мы говорили в начале данного параграфа.

Итак, обнаруженная в философии Хайдеггера проблема онтологического расхождения между значением и смыслом получила свою наиболее развитую теорию в философии Делёза. Однако обе эти онтологии по разным причинам остаются в рамках философии субъекта, несмотря на критическую позицию, которую они занимают по отношению к ней. Хайдеггер тонет в философии субъекта в связи с тем, что проблема онтологического смысла и экзистенциального значения была обоснована из самого субъекта, т.е. *Dasein*, а не из онтологической дифференции, как было заявлено философом. Вследствие этого, онтологическое различие – различие между бытием и сущим – не получило систематического теоретического обоснования.

Философия Делёза поставила в центр отношение значение – смысл на основании концепта различия как такового. В этом контексте можно сказать, что это попытка более последовательной тематизации онтологического смысла и онтологического различия в корреляции. Работа Делёза не решила, а только упрочила эту проблему в философии. Тем не менее её притязания на полное описание проблемы различия – различия как такового не состоялись, поскольку она не описывает тот особый «вид» различия – различие между бытием и сущим, несмотря на попытки такого рода<sup>170</sup>. Соответственно, и проблема этого типа отношения – онтологического смысла бытия *Dasein* (человеческого существования) и его двойственности – также не находит обоснования в данной системе, оставляя ее актуальной проблемой философии.

В нашем исследовании времени проблема различия получила два измерения:

---

<sup>170</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / Пер с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 317–363.

1) Онтологическое различие Хайдеггера, которое выявило проблему времени, как проблему форм бытия в виде модусов настоящего, прошедшего и будущего; проблему «времени во времени». Различие здесь выражено не только между временностью и внутривременностью, оно проходит до самого основания проблемы времени и отсылает нас к области феномена времени.

2) Различие как таковое Делёза в большей степени раскрывает проблемы концепта времени, как разновидности концепта, и отсылает к проблеме концепта как такового. В данном случае в нашем исследовании мы уточнили, с какими формами данной проблемы мы столкнулись в рамках именного концепта времени, и соответственно нашему концепту определили наиболее универсальные принципы концепта Делёза и Гваттари, которые релевантны нашему концепту времени.

Отдельно отметим, что важную роль в нашем исследовании сыграла метафора, которая в концепте времени регулярно появлялась в самых уязвимых моментах той или иной концепции времени, из рассмотренных нами в первых главе. Данная систематичность метафоры не может быть нами проигнорирована, поскольку она каждый раз оказывала сильное влияние на концепт времени в целом и выступала в качестве маркера расхождения между нашим концептом и феноменом времени. Анализ метафоры на материале самых ярких теоретиков в философии – Ж. Деррида и П. Рикёра – позволит определить границу между концептом и феноменом времени.

#### **§ 4. Мертвая метафора в концепте времени**

Метафора в научных исследованиях представлена, в первую очередь, в лингвистических работах, где языковая метафора позиционируется и анализируется в лексико-семантической системе языка. В рамках этих исследований метафоры приводятся различные типологизации, которые

преследуют цель более точного разграничения между видами/типами метафоры<sup>171</sup>. Однако исследования подобного рода, которые производятся на конкретных примерах метафор (голова – котелок, ядовитый взгляд и т.д.) стремятся установить прямое соответствие между метафорой и тем значением, к которому она апеллирует. Наименее популярна типология генетической и «живой» метафоры, последняя отсылает не к значению, а к образу. Образ более сложная структура для анализа в рамках научного исследования, поскольку образ не обладает значением, как обладают ими слова. Иными словами, тематизировать образ невозможно с точки зрения формальной логики, на которую опирается любое научное познание. В связи с этим последнее наталкивается на преграду в виде проблемы воображения и его статуса в научном знании.

В нашем исследовании огромную роль сыграла именно «живая» метафора, а потому речь пойдет именно о ней. Следует пояснить, что лингвистическое исследование опирается на значение, пренебрегая контекстом. В философском дискурсе проблема «живой» метафоры анализируется в рамках более комплексного подхода, где анализу подлежит не только значение метафоры, но в большей степени концептуальное поле, в котором родилась метафора. Рождение живой метафоры происходит из внутренней перенастройки отношений между элементами философской системы, которые, как мы видели в двух предыдущих главах, приводит к осязаемой трансформации всего концептуального поля этой системы. Это свидетельствует о специфичности процессов и значительности роли метафоры в концепте, которые подлежат изучению.

Метафора в нашем исследовании концепта времени занимает важное положение. Она является пограничным явлением, которое выступает в качестве элемента, инспирирующего рост концепта времени, и одновременно, является фальсификатором самого принципа и возможности его структур формировать смысл. Мы обнаружили, что метафора появляется в концепте, когда

---

<sup>171</sup> Так Г.Н. Скляревская приводит типологии метафоры Н.Д. Арутюновой и В.Г. Гака, Ю.И. Левина, Ю.С. Языковой [*Скляревская Г.Н. Метафора в системе языка. СПб.: Наука, 1993. С. 29–30*].

концептуальные смыслы подходят к границе своей возможности к описанию явлений предмета. В частности, в концепте времени такими метафорами являются метафора поток у Гуссерля и синонимичный ряд метафоры течения у Августина. Недостаточность концептуального описания в рамках единого концепта некоторого круга явлений выталкивает в пространство другого концепта. Гуссерль применил метафору потока в отношении времени по аналогии с потоком сознания у Джеймса. Подобное внедрение обеспечивает рост и развитие семантического содержания концепта.

Вместе с тем надо отметить, что при этом метафора не является путем к проблематическому полю концепта, она расширяет его, если мы говорим о росте, то рост и развитие происходит в горизонтальной плоскости, не затрагивая глубину/высоту концепта. Таким образом, в концепте метафора выполняет функцию своего рода маркера границы применимости концептуальных описаний.

В период постмодерна мы обнаруживаем две наиболее яркие концепции метафоры в философском дискурсе, которые позволят нам определить, что представляет собой метафора в философии, и тем самым позволят нам провести важную для нашего исследования границу между концептом и феноменом. Речь пойдет о концепциях метафоры Жака Деррида и Поля Рикёра. Именно эти две полемические версии метафоры представляют интерес для нас потому, что у каждого из них не только уникальная и систематическая философская теория метафоры, но и каждая из них в определенной степени отрицает другую<sup>172</sup>. С этими двумя концепциями мы пройдем путь от проблемы семантики языка до герменевтики смысла нарративной онтологии, важной для понимания философского контекста формирования методологической системы концепт – феномен, а вместе с тем и философской антропологии.

### *Белая метафора: перенос смысла и аналогия*

---

<sup>172</sup> Однако противопоставление этих двух версий метафоры будет нами произведено для наглядности проблемы метафоры и её роли в философском дискурсе. В действительности строгого антагонизма между этими двумя версиями метафоры нет, о чем мы скажем в дальнейшем.

Начнем с упоминания о том, что метафора у Деррида<sup>173</sup> – это антиплатоновский образ метафоры. Хабермас утверждает, что Деррида ополчается против платоновской метафоры в стремлении преодолеть саморефлексию философии субъекта. Примечательно, что Хабермас полагает деконструкцию Деррида преемником хайдеггеровской деструкции. С точки зрения Хабермаса, темпорализированная философия истока Хайдеггера в вопросе обоснования истины могла ориентироваться только «на нормативное содержание подлинного Dasein»<sup>174</sup>, что не устраивало Деррида. По этой причине последний видит выход в философии языка. В сложившейся ситуации анализ языка с позиции структурализма позволил бы Деррида, пишет Хабермас, обеспечить критику метафизики и вместе с тем обосновать привилегированное положение языка.

Проблема, которая была проявлена в нашем исследовании концепта времени, выявила онтологический зазор между значением и смыслом, который в терминологии нашего анализа называется несоизмеримость концептуального и неконцептуального различия. В контексте данной проблемы её мерой выступило появление метафор в наиболее слабых, с точки зрения концептуального содержания, местах концепта. Метафора выполняла функцию верификации концепта на предмет внутренних возможностей концепции в вопросе описания явления, поэтому там, где концептуальные отношения «проваливались», появлялась метафора. В концепте времени было несколько таких ключевых метафор о времени (круг, поток). В ключевых концепциях, рассмотренных нами, мы обнаружили регулярность появления указанных метафор в одних и тех же моментах в системе. Систематичность появления метафоры в одном и том же месте является свидетельством актуальности данной проблемы в философии времени и говорит о том, что в месте появления метафоры остается неопишанным явление,

---

<sup>173</sup> Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. 414 с. Подробнее о проблеме метафоры у Рикёра и Деррида см.: Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 175–198.

<sup>174</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. С. 174

которое в наиболее точном виде соответствует аутентичному феномену времени, и таким образом оно принадлежит к онтологической области последнего.

В связи с этим вопрос состоит в том, что же проявляет метафора? Является ли она исключительно аффектом внутри языка, или обнаруженные нами свидетельства относятся к проблематической сфере за пределами языка, т.е. отсылает ли метафора к миру?

Деррида приближается к первой указанной нами выше позиции. Явление метафоры характеризуется некоторыми процессами внутри самого языка. Философ понимает метафору в контексте теории стоимости и использует для этого понятие белой метафоры<sup>175</sup>. Белая метафора – это результат процесса износа метафорической силы в философском обмене, поэтому Деррида называет её еще блёклой метафорой. С точки зрения философа частое употребление какого-то слова в его переносном значении приводит к тому, что значения слов постепенно стирается, пока не исчезает полностью. Метафоры – это слова, которые потеряли чувственную силу, потому что всегда отсылают к чужому значению. В этом особенность метафоры – она не имеет ничего собственного (языка или понятия), она является философемой. Деррида отмечает, что философские метафоры принадлежат к числу инструментов философского поля, поэтому философия не способна описать свои же средства, опираясь на эти средства. Иными словами, нельзя описать саму философскую метафору, поскольку она же и является инструментом любого философского описания, а потому и все различия, которыми

---

<sup>175</sup> Метафизику Деррида называет белой мифологией [Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 247]: «Белая мифология — метафизика — стерла в самой себе баснословную сцену, которая ее произвела и которая все равно остается действующей, тревожащей, вписанной белыми чернилами, как невидимый рисунок, прикрытый в палимпсесте». Можно заметить, вслед за Хабермасом, что Деррида стремится найти путь выхода из саморефлексии философии субъекта. Для этой цели философ выбирает метафору как самый проблематический инструмент философии от метафизики до философии субъекта включительно. Вместе с проблемой, которую воплощает в себе появление метафоры в философском дискурсе, выявляется ключевая трудность философии: зачастую смысл артикулируется посредством метафор, т.е. таких слов, которые не имеют собственного значения. Здесь уже обнаруживается проблема между значением и смыслом, которую мы ранее обозначили в нашем исследовании.

оперирует понятие не применимо для метафоры, она оказывается за границей этих различий – самым инструментом<sup>176</sup>.

В этом и состоит основная проблема в определении метафоры – она выходит за рамки понятийного описания, следовательно, она не имеет собственного значения, но привносит, становится своего рода проводником смысла: «Существует лексис, а в нем — метафора, в той мере, в какой мысль не проявляется сама собой, т. е. в той мере, в какой смысл того, что сказано или подумано, не является феноменом самого себя. *Dianoia* как таковая еще не имеет отношения к метафоре. Метафора существует только в той мере, в какой предполагается, что тот или иной человек показывает в высказывании такую мысль, которая сама по себе остается неявной, скрытой или латентной. Мысль падает на метафору, или же метафора выпадает на долю мысли в тот самый момент, когда смысл пытается выйти из себя, чтобы себя высказать, выразиться, вынести себя на свет языка. Но в то же время — и это наша проблема — теория метафоры остается теорией смысла, и она предполагает некую исходную *естественность* этой фигуры. Как это возможно?».

Невозможность определить метафору как понятие вынуждает Деррида прибегнуть к определению ее в метафорических терминах. Метафора становится одновременно театральной фигурой и философемой. Для экспликации проблемы метафоры Деррида устанавливает особый метод – деконструкцию, который призван «...деконструировать метафизические и риторические схемы... для того, чтобы начать определять историко-проблематическую почву, на которой было возможно в систематическом порядке спрашивать философию о метафорических качествах ее понятий»<sup>177</sup>. Речь идет о некоторой экспликации семантической «глубины» из синтаксических конструкций, где должна была быть выявлен искомый троп.

---

<sup>176</sup> Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 263–264.

<sup>177</sup> Там же. С. 249.

Сложность анализа подобного типа состоит в том, что метафора исследуется посредством метафоры, в первую очередь – это аналог из теории стоимости – износ монеты (палимпсест, экзерг). Анализ данной метафоры для иллюстрации проблемы метафоры становится отличным примером рекурсии, этапы которого сложно эксплицировать. Однако из предпосылок исследования Деррида можно выделить ключевые траектории исследования метафоры у данного философа.

В истории философии метафора традиционно имеет две трактовки, на которые опирается и Деррида – перенос смысла и аналогия. Обе они связаны между собой. Аналогия в определенном ракурсе и есть перенос смысла<sup>178</sup>.

Деррида анализирует метафору в трех ракурсах: троп, фигура, имя. С позиции метафоры как переноса имен Деррида обращается к философии Аристотеля. Деррида в подтверждение своей позиции обращается также к Дюмарсе и Фонтанье. В данном контексте метафора выступает в качестве переноса или смещения имен, под которыми понимается вещь (объект), обладающий значением. Сама метафора в этом процессе не становится именем, она отвечает только за это смещение одного имени на другое с подменой значений. Метафора не приобретает в этом процессе ни собственного значения, ни собственного смысла. Статус имени, получившего метафорическое преломление, становится номинализируемым: «Таким образом, кажется, что поле *опота* – и, следовательно, поле метафоры как переноса имени – является не столько полем имени в строгом смысле слова (который был достигнут в риторике достаточно поздно), сколько полем *номинализируемого*»<sup>179</sup>. На этом пути о самой метафоре Деррида не получается выявить каких-то конкретных черт метафоры. Метафора остается неопределимой, однако обнаружение самого процесса метафоризации имени позволяет продолжить структуралистское исследование.

<sup>178</sup> Деррида приводит аристотелевскую типологию метафор, одним из типов является аналогия – «она состоит в том, что при наличии двух пар терминов четвертый высказывается на месте второго, а второй — на месте четвертого. Кубок относится к Дионису так же, как меч к Аресу. “Меч Диониса” и “кубок Ареса” – это метафоры по аналогии» [Там же. С. 278].

<sup>179</sup> Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 268.

Здесь Деррида переходит к работам Дюмарсе и Фонтанье, а метафора раскрывается через призму тропа и фигуры. Представление метафоры как некоторого тропа приходит из теории литературы. Деррида с опорой на Дюмарсе и Фонтанье сравнивает ее с синекдохой и метонимией. По своему эффекту о метафоре можно сказать, что она приближается к катахресе. С точки зрения Деррида данное заключение подтверждает его положение о том, что метафора остается в проблематическом поле аристотелевского «имени»<sup>180</sup>. Это позволяет Деррида удерживать метафору в пределах грамматики и структурализма. Метафора по-прежнему не имеет связи с вещами, явлениями, т.е. с чувственным, а остается сугубо проблемой внутри самого языка и его строения.

Вместе с тем метафора не имеет отношение ни к значениям, ни к чувственному, но как-то взаимодействует со смыслом. Принимая во внимание, что метафоры как перенос смысла имеют к последнему непосредственное отношение, зачастую обогащают само «имя» или просто слово, которого коснулась метафорическая трансформация. Деррида в большей степени сосредотачивается на поиске аргументов в пользу того, что метафоры искажают значения и в этом процесс преломления смысла изначальное значение, сила слов, напротив, уменьшается. В связи с этим в теории тропов Деррида словами Фонтанье уподобляет метафору катахресе, т.е. лексической ошибке, которая приводит к неправильному употреблению значения. В этом качестве метафора становится определенной фигурой<sup>181</sup>, которая не является ни катахрезой, ни значением, ни смыслом, ни чувственным, но некоторой причудливой конструкцией языка, которая функционирует на границах между этими элементами, в неуловимом комбинировании их всех.

Деррида в своем видении метафоры как таковой обыгрывает классические, знаковые, даже можно сказать, архетипические метафоры для философии – круговращение, который он называет гелиотроп. В целом вся работа «Белая метафора...» – концепция метафоры Деррида построена по принципу гелиотропа.

---

<sup>180</sup> Там же. С. 270.

<sup>181</sup> Там же. С. 270.

Концепция метафора сама есть метафора, в этом качестве концепция метафоры у Деррида называется метафора всех метафор или метафора метафоры – гелиотроп. Гелиотроп – это метафора солнца, которая становится архетипической метафорой в философии в целом<sup>182</sup>. На ее основе рождается метафора света разума, круговращения, вечного возвращения и т.д., которые анализирует Деррида. Сама метафора не имеет собственного смысла, о чем мы далее скажем подробно, а потому, завершая свой анализ метафоры метафоры, Деррида замыкает и сам гелиотроп.

Такой принцип рекурсии позволяет Деррида завершить свою концепцию о метафоре тем, что он начал. Анализ метафоры начинался с тезиса о том, что метафора в философском дискурсе является инструментом, который не позволяет исследовать самого себя. По этой причине в конце своего рассуждения Деррида приводит нас к этой же констатации в несколько превращенной форме: метафора сама себя стирает, изживает. В таком случае метафора метафоры у Деррида, какими бы коннотациями и смыслами она бы не позволила выйти на свет в рамках исследования Деррида, она тем самым пришла к самой себе; круговращение замкнулось и все смыслы стерты. Таким образом метафора метафоры – это изначально фигура снятия самой метафоры, а потому ее смысл в данном случае – это снятие смысла.

О метафоре Деррида утверждает два положения:

1) Она обладает определённым функционалом, который позволяет смыслу «выйти на свет языка»<sup>183</sup>;

2) Сама метафора принадлежит к некоторой области (область смысла как такового), которую обнаруживает в принципе своего действия, но сама метафора не открывает её (область смысла) для познания. Деррида утверждает, что она обладает собственным «языком», «язык» чистой номинации: «Поэтому вся телеология смысла, которая выстраивает философское понятие метафоры,

<sup>182</sup> «Следовательно, метафора может означать гелиотроп — одновременно движение, повернутое к солнцу, и движение, вращающее солнце» [Там же. С. 288].

<sup>183</sup> Отметим в этой формулировке отсылку к гелиотропу.

подчиняет его проявлению истины, ее производству как открытому присутствию, восстановлению полного и не имеющего синтаксиса языка, призыванию чистой номинации – без дифференциального синтаксиса или, во всяком случае, без собственно *неименуемой* артикуляции, несводимой к семантическому снятию или к диалектической интериоризации»<sup>184</sup>.

Метафора метафоры изящное решение проблемы рекурсии, однако, несмотря на оригинальность этого выхода, тем не менее метафора Деррида осталась внутри проблемы саморефлексии философии субъекта. Вместе с тем в рамках анализа Деррида обнаружил важные функциональные стороны метафоры в философском дискурсе, которые мы наблюдали и в нашем исследовании концепта времени, который в данном контексте так же можно рассматривать как вид философского дискурса.

В первую очередь нас интересует рассуждения Деррида о месте метафоры в структуре языка. Метафора является собственным человека. В этом тезисе проявляется стремление Деррида преодолеть проблему саморефлексии философии субъекта. Идеал языка состоит в том, чтобы предоставить познанию саму вещь, однако поле отклонения языка от истины вещи состоит в трех реперных точках: различие между сущностью, собственным и привходящим. По мнению Деррида, метафора появляется в *зазоре* между именем собственным, обладающим только одним смыслом, и неотделимой, но не тождественной с ним, сущностью. Иными словами, метафора не принадлежит самому языку, несмотря на то что является его фигурой. Метафора позволяет смыслу выйти на свет языка, т.е. позволяет смыслу быть выраженным в языке. В этом главное парадоксальное свойство метафоры: она одновременно и является фигурой внутри языка, и вместе с тем сама ведет за его пределы. Особенность принципа действия метафоры в указанном зазоре между собственным и сущностью Деррида поясняет на основе ключевой функции метафоры – перенос значений.

---

<sup>184</sup> Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 310.

Последний представляет собой тонкую игру значений вещи, подлежащего и субстанции, которая происходит благодаря метафоре: «Чтобы она [метафора] была возможна, необходимо, чтобы, не вовлекая саму вещь в игру замен, мы могли заменить одни свойства на другие независимо от того, принадлежат ли эти свойства одной и той же сущности одной и той же вещи или же они выбраны из различных сущностей. Необходимым условием этой выборки и этих обменов является то, что сущность определенного подлежащего способна на многие собственные свойства, поскольку между сущностью и ее свойствами (которые от нее неотделимы) возможна особая перестановка, выполняемая за счет некой квазисинонимии». Указание Деррида на *квазисинонимии* является очень важным открытием для нашей работы, поскольку примеры квазисинонимии, а также явления трансформации значений, схожие по принципу действия, описанному в цитате, мы неоднократно встречали в нашем исследовании концепта времени<sup>185</sup>. Для пояснения своей идеи Деррида привлекает работу Фонтанье, где указывает, что метафора появляется в зазоре между означаемым и означающим, смыслом и чувственным, мыслью и языком – идеей и словом. Опустим в нашей работе всю цепочку размышлений Деррида о Фонтанье и Дюмарсе и различием между метафорой и катахрезой, которой она не является, как показывает Деррида.

Вернемся к важному тезису и вместе с тем итогу рассуждений Деррида о метафоре. Метафора занимает особое положение относительно языка, поскольку является фигурой, а не понятием. Последнее для метафоры не применимо ввиду того, что оно не является именем собственным, а потому она не отсылает ни к вещи, ни к какому-то смыслу, она всегда подразумевает некоторую полисемию значений и смысла, которые ей самой не принадлежат. Особенность метафоры Деррида видит не как проблему неправильного употребления слов языка. Метафора обладает ценным эпистемологическим потенциалом для науки и философии. Функциональность метафоры состоит в том, чтобы служить критической

---

<sup>185</sup> Напомним, что к числу таких явлений, опосредованных или полностью подчиненных метафорической трансформации, в нашем исследовании мы отнесли: концептуальную омонимию, подмена понятия/или его содержания, аналогия прямого и косвенного вхождения термина.

корректировке понятий и «*проиллюстрировать*» *новое понятие*, таков аргумент Башляра, который приводит Деррида в данном контексте. Второй аспект – проиллюстрировать новое понятие – для нас даже более важно, чем первое утверждение. В конце первой главы нашего исследования мы также обнаружили данное свойство метафоры, когда говорили, что метафора потока у Гуссерля стала началом нового именованного концепта временности у М. Мерло-Понти.

Деррида завершает анализ метафоры следующим весьма важным для нас утверждением: «Но также именно потому, что метафорическое не сводится к синтаксису, а, напротив, раздвигает его своими расхождениями, оно выходит из себя, может быть тем, чем оно является, только стирая себя, бесконечно долго занимаясь своим собственным разрушением». Возвращаясь к нашему исследованию, мы неоднократно наблюдали, примеры подобного рода, которые характеризовались трансформацией концептуальных полей, обеспеченных явлениями переноса значений между тематическими концептами, смежными с концептом времени и между именованными концепциями внутри самого концепта времени. Подобный перенос значений вызывал эрозию смысла в отдельных сегментах концепта времени, который приводил к внутренней трансформации концептуального поля, порождающей новые смыслы в наиболее уязвимых местах концепции.

Анализ концепции метафоры у Деррида выявил два важных для нашего исследования положения о ней. *Первое положение* заключается в том, что метафора в философском дискурсе обеспечивает управляемую полисемию, которая обогащает дискурс, несмотря на то что с точки зрения синтаксиса она представляет собой препятствие к обретению истины. Эпистемологическая амбивалентность, по выражению Деррида, составляет особенность метафоры не только в философии, но и в науке, где она служит для исправления понятия и иллюстрации нового понятия. В связи с этим мы также отметили, что, как мы обнаружили в нашем исследовании, метафора в рамках одного концепта действительно может стать «колыбелью» нового концепта.

**Второе положение** состоит в том, что указанный функционал метафоры не позволяет отнести ее исключительно только к синтаксису и пространству языка. Деррида утверждает, что метафора выходит за пределы языка, поскольку особенность ее применения состоит в том, чтобы разрушать привычный синтаксис посредством игры значений между означающим, означаемым и чувственным, которая порождает атипичный смысл. Источник смысла, как ни парадоксально, не приписывается самой метафоре в системе Деррида. Поскольку только имя собственное обладает смыслом и только одним, а метафора в свою очередь всегда подразумевает полисемию, сама же она не имеет смысла. Во всяком случае в том виде, в каком его понимает классическая философия и философия языка. В данной ситуации Деррида прибегает к изящному решению: он отдает *человеку право видеть смысл в метафоре*. Таким образом метафора *обретает некоторое собственное в человеке*. Деррида заключает, что метафора как таковая, позволяя смыслу выйти на свет языка, разрушает синтаксис и таким образом, разменивая значения на смысл, стирая саму себя, исчерпывается.

В концепции метафоры Деррида мы смогли найти объяснения эффектам и явления концептуальной трансформации внутри концепта, как некоторого локального философского дискурса. Однако в рамках подобной постмодернистской версии метафоры остался открытым вопрос о той области, откуда черпает свою силу метафора, а вместе с тем и вопрос, который был обнаружен в рамках настоящего исследования: куда ведет метафора? На данный вопрос мы будем искать ответ в альтернативной Деррида концепции живой метафоры в рамках нарративной онтологии и философии диалога Поля Рикёра.

## § 5. Живая метафора и трансформации концепта

В противовес изношенной метафоре Деррида Поль Рикёр предлагает концепцию живой метафоры<sup>186</sup>, которая основывается на нарративной онтологии.

<sup>186</sup> Вдовина И.С. Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 287 с.; Чернова Я.С. Философская герменевтика Поля Рикёра: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Саратов, 2012. 147 с.

Концепция живой метафоры испытала на себе влияние философии жизни и феноменологии, как и вся философская герменевтика<sup>187</sup>, представителем которой является Рикёр. Для нашего исследования данная концепция ценна в том числе тем, что позволяет обнаружить проблему метафоры в феноменологическом контексте, что позволит нам поставить финальный аккорд в вопросе границы между концептом времени и феноменом времени и тем самым определить, являются ли они одним и тем же, или все же каждый из них обладает собственным проблематическим содержанием, на что указывало нам все вышеизложенное исследование.

Концепция живой метафоры основывается на понимании метафоры как точки пересечения различных дискурсов. Рикёр полагает, что вся сила метафоры состоит в её свойстве соединять различные дискурсы. В первую очередь философ демонстрирует действие метафоры в поэтическом и философском дискурсах. Рикёр занимает критическую позицию по отношению к деконструкции метафоры Деррида, которая, как мы видели выше, центрируется на износе метафоры – её «снятии» в процессе игры семантических уместности/неуместности. Такую метафору Рикёр называет мертвой, поскольку, как в определенной степени справедливо замечает философ, такая метафора ничего не проясняет о самой метафоре. Концепция Деррида не преодолевает парадокс самоимпликации метафоры, который стал изначальной аксиомой деконструкции. Доводы Рикёра в адрес концепции метафоры Деррида справедливы, однако стоит отметить, что метафора в поэтическом дискурсе отличается от метафоры в философском дискурсе, и чем дальше Рикёр идет в своем исследовании метафоры в обоих дискурсах, тем сильнее проступает особенность проблемы метафоры в философском дискурсе.

Мы покажем, как проблема метафоры интерпретируется Рикёром в поэтическом и философском дискурсе, что позволит нам обосновать явления, обнаруженные нами ранее внутри концепта, связанные с метафорической

---

<sup>187</sup> *Соболева М.Е.* Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2014. 151 с.

трансформацией концептуального содержания, которые не были охвачены теорией метафоры Деррида. Данный анализ метафоры у Рикёра позволит не только найти ответы на особенности метафоры в философском дискурсе, которые уже нами были обнаружены и определены, но также он даст ответ на вопрос, к чему отсылает метафора в философском дискурсе в рамках нашей установки о концепте времени.

Главный тезис Рикёра, который является сильной стороной его концепции метафоры гласит, как мы уже говорили выше, что метафора рождается на пересечении дискурсов. Из этого следует, согласно Рикёру, что метафора провоцирует семантический прирост в дискурсе (или в нашей терминологии – в концепте). В данном случае Рикёр обращает внимание на функциональную сторону метафоры, что весьма ценно для нашего исследования концепта времени, где мы видели примеры аналогичного характера. Данные функциональные процессы, инспирируемые метафорой, справедливы как для поэтического дискурса, так и для философского дискурса. В связи с чем, мы можем утверждать, что они релевантны и для нашего концепта времени.

Исследование Рикёра о метафоре происходит в рамках теории референции, которая раскрывается им на двух уровнях: семантики и герменевтики: «На первом уровне он [вопрос о референции] относится только к дискурсивным сущностям ранга фразы. На втором уровне он обращается к сущностям, превышающим фразу. Именно на этом уровне проблема приобретает свой подлинный размах»<sup>188</sup>. Стоит отметить, что именно на втором уровне – герменевтики – мы видим концепцию метафоры Рикёра в свете феноменологии, где выявляется специфический для феноменологии теоретический каркас концепции метафоры в философском дискурсе. Примечательно, что исследование Рикёра фактурно раскрывает уже обнаруженную нами ранее проблему различия между значением и смыслом, которое выявляется на примере работы метафоры в дискурсе.

Концепция метафоры Рикёра основывается на следующих ключевых утверждениях:

---

<sup>188</sup> Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция / Пер с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2015. № 4 (1). С. 176.

- 1) Метафора рождается на пересечении дискурсов;
- 2) Метафора, а соответственно, и дискурс отсылают, по выражению Рикёра, к вне-языковой действительности, т.е. к миру (поэтический дискурс);
- 3) Метафорический смысл рождается не на уровне слова, а на уровне высказывания;
- 4) Философский дискурс – умозрительный дискурс – обладает определенной автономией от поэтического дискурса.
- 5) Смысл рождается из употребления в дискурсе (интерпретации) за счет смещения, которое происходит вследствие смещения смысла, инспирируемое метафорическим смысловым сдвигом между буквальным и собственным – конфликтом интерпретаций.

Далее мы рассмотрим данные тезисы более подробно и реконструируем часть описываемой Рикёром онтологии в свете нашей проблемы концепта и феномена времени.

По выражению Ф. Станжевского, Рикёр «...ставит целью раскрыть глубинную способность языка к разворачиванию реальности в ее основополагающем онтологическом измерении. В самом деле, Рикёр глубоко убежден в том, что метафора не только не является лишь языковым украшением, но, напротив, лежит у истока творческой силы языка, его сокровенной пульсирующей жизни»<sup>189</sup>. В этом, пожалуй, главное отличие позиции Рикёра в отношении метафоры, отличающей его от Деррида, и главный его тезис против последнего. Живая метафора, по Рикёру, – это некоторое явление в языке, которое стремится за его пределы. Таким образом, живая метафора преодолевает трансцендентальность к трансцендентности. Концепцию живой метафоры Рикёр основывает на герменевтике и феноменологии. Герменевтика наделяет метафору некоторым онтологическим измерением – область мира или умозрительная сфера, которая позволяет трактовать её как некоторое выхождение за пределы

---

<sup>189</sup> Станжевский Ф. Предисловие переводчика // Рикёр П. Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Пер. с фр. Ф. Станжевского // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2013. № 2 (2). С. 106.

исключительно трансцендентальной сферы. Влияние феноменологии прослеживается в направленности, своего рода интенциональном характере метафоры, поскольку метафора всегда отсылает к чему-то (мир/умозрительная сфера).

Метафора для Рикёра – это не фигура и не троп, а принцип переноса: «Как для Аристотеля, для Нельсона Гудмана метафора не является лишь одной из фигур дискурса, но принципом переноса, общим для всех: если в качестве путеводной нити взять понятие «схемы» или «сферы», а не понятие «фигуры», то в первую группу можно включить все переносы из одной сферы в другую без пересечения: от человека к вещи (персонификация), от целого к части (синекдоха), от вещи к свойству или ярлыку (антономазия). Во вторую группу мы поместим все переносы из одной сферы в другую в пересечении: смещение вверх (гипербола), смещение вниз (литота). Для третьей группы мы оставим переносы без изменения объема: например, переворачивание места в иронии»<sup>190</sup>. Рикёр производит анализ работы метафоры не на уровне слова, потому он выступает с позиции критики теории референции, а на уровне высказывания, анализ которого всегда задействует контекст, т.е. дискурс. Отметим, что к *метафорическим трансформациям* Рикёр относит *практически все виды тропов*, которые Деррида отличал от метафоры.

Такой шаг в отношении интерпретации метафоры закономерен, исходя из тезиса о пересечении дискурсов, где возникает метафора, и ее функциональных свойств, которые наполняют метафору смыслом не на уровне слова, а на уровне высказывания и интерпретации в дискурсе. Для Рикёра метафора имеет дело не столько с референцией, сколько с формированием смысла. И как таковая метафора обеспечивает соединение разных дискурсов и их концептуального содержания. Анализ метафоры Рикёр сосредотачивает на тех эффектах, явлениях и трансформациях, которые вызывает метафорическая работа в дискурсе. Анализ метафоры в масштабе дискурса раскрывает важные аспекты о метафоре, которые не были охвачены концепцией метафоры как тропа, фигуры и аналогии у Деррида.

---

<sup>190</sup> Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция / Пер с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2015. № 4 (1). С. 197–198.

В связи с чем подобный анализ сможет раскрыть некоторые процессы внутри дискурса, которые мы наблюдали и отмечали в нашем исследовании концепта времени, но которые не получили объяснения в рамках подхода Деррида.

Критикуя теорию референции, Рикёр подчеркивает значение метафоры для дискурса тем, что теория референции игнорирует внутренние семантические процессы, происходящие в дискурсе, запускаемые метафорой. Рикёр полагает, что метафорическое воздействие намного шире, чем игра значений, которая приписывается метафоре теорией референции. Определение метафоры как принципа переноса позволяет Рикёру утверждать, что *метафора принимает участие в реорганизации мира в той степени, в которой функция переноса выявляет бытие вещей*: «Не являются ли “уместность”, “адекватность” некоторых словесных и невербальных предикатов указанием на то, что язык не только иначе организовал действительность, но и выявил способ бытия вещей, который благодаря семантической инновации получает свое выражение в языке? Загадка метафорического дискурса, видимо, и состоит в том, что он “изобретает”, причем в двойном смысле слова: он открывает то, что создает; и изобретает то, что обнаруживает»<sup>191</sup>.

В этой связи Рикёр описывает действие метафоры в дискурсе в терминах *концептуальной миграции, метафорического импорта*. Рикёр, также как и Деррида, прибегает к метафорам для описания метафоры как таковой. Однако Рикёр не стремится определить понятие метафоры из череды метафор-философем, метафор-тропов, метафор-фигур. Рикёр руководствуется ее функциональной ролью и ориентируется на трансформации, происходящие в дискурсе под воздействием метафор. По этой причине «концептуальная миграция», «метафорический импорт» являются описанием именно таких изменений в дискурсе: «Метафора разворачивает свою способность реорганизовывать видение вещей, когда переносу подвергается вся эта “сфера” в целом: например, звуки переносятся в визуальный порядок. Говорить о звучании картины означает не только переселять отдельный предикат, но и обеспечивать вторжение целой новой

---

<sup>191</sup> Там же. С. 200.

сферы на чужую территорию; знаменитый “перенос” становится концептуальной миграцией, наподобие заморской экспедиции с оружием и багажом. Здесь интересно следующее: оказывается, что организация, осуществляемая в чуждой области, направляется через применение всей сети связей в исходной области. Это означает, что если выбор территории вторжения произволен (что угодно похоже на что угодно, с некоторой разницей), то применение ярлыков в новой области руководствуется предыдущей практикой: так, использование выражения “высота чисел” может направлять использование выражения “высота звуков”»<sup>192</sup>. Концептуальная миграция, как видно из приведенной цитаты, является ключевым эффектом метафоры для дискурса, поскольку она и есть свойство переноса, о котором мы говорили ранее. Это важное явление, которое рассматривает Рикёр в контексте роли метафоры, которое наиболее её характеризует. Можно заметить, что метафора вовлекает в этот процесс не только значение, но и некоторую сеть, связанных с ним концептуальных содержаний, из другой сферы.

Концептуальная миграция – это *первый момент* в концепции живой метафоры, который важен для нашего исследования, поскольку схожие процессы мы наблюдали, когда рассматривали пересечение концепта времени и концепта субъекта. *Вторым* не менее важным *моментом*, о котором говорит Рикёр в связи с метафорой – это метафорический импорт: «То, что называют выражением, является метафорическим обладанием репрезентативного порядка. В рассматриваемом примере грустная картина являет собой случай метафорического обладания тем репрезентативным “образцом”, который экземплифицирует репрезентативный “ярлык”. Иначе говоря, “то, что выражено, метафорически экземплифицировано” (Goodman, 1968, 85). Выражение (грустный), таким образом, не менее реально, чем цвет (голубой). Хотя выражение невербально и небуквально, репрезентативно и обусловлено переносом, оно тем не менее “истинно”, если только адекватно. Выражение конституируется отнюдь не воздействием на зрителя: ведь я могу уловить грусть картины, не становясь от этого грустным; сколько ни старается “метафорический импорт” превратить этот предикат в

---

<sup>192</sup> Там же. С. 196–197.

приобретенное свойство, выражение является именно обладанием вещью. Картина выражает свойства, которые она экземплифицирует метафорически в силу своего статуса живописного символа: «картины уже не более защищены от формирующей силы языка, чем остальной мир, хотя они сами, как символы, имеют власть над миром, в том числе над языком» (Goodman, 1968, 88)<sup>193</sup>.

В данном случае мы имеем дело с основанием концепции живой метафоры, которое выражается в тезисе о её скрытой направленности к миру. Живая метафора черпает свою силу в мире, к которому отсылает. Однако Рикёр стремится доказать не только связь метафоры с миром, но и ее роль в «переделывании реальности». С точки зрения Рикёра функция переноса метафоры не исчерпывается рокировкой значений, она участвует в формировании смысла. В этом процессе метафора черпает свою силу из мира, что и делает ее «живой», и вместе с тем, она сама «способствует переописанию действительности»<sup>194</sup>, «конфигурации мира»<sup>195</sup>. Аргумент Рикёра состоит в том, что метафора первично создает семантическую новацию, в стремлении описать бытие, а затем выходит на свет языка, формируя и меняя его под описываемую ею действительность. Таким образом, живая метафора состоит не только в направленности на мир, но и в первую очередь в том, что она позволяет родиться *новому смыслу, как обладанием бытия*. Эффект метафорического импорта имеет здесь негативную коннотацию, как если бы метафора понималась как элемент (троп/фигура) языка. В данном случае Рикёр действует как феноменолог, когда подвергает описательную референцию своего рода эпохé, которое позволяет обнаружить первостепенную связь метафоры и мира (бытия). Отметим, что явления метафорического импорта с формальной точки зрения сохраняют свою актуальность, когда речь идет о пересечении дискурсов, поскольку перенос значений вовлекает все же концептуальные трансформации в дискурсе-импортере. Можно сказать, что метафорический импорт (игра значений, которая вовлекает в это движение связанные значения и понятия) – это в

---

<sup>193</sup> Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция / Пер с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2015. № 4 (1). С. 198.

<sup>194</sup> Там же. С. 199.

<sup>195</sup> Там же.

определенной степени составляющая часть концептуальной миграции, примеры которой также были выявлены нами в нашем исследовании.

Вышеизложенные свойства метафоры в поэтическом дискурсе с точки зрения Рикёра обосновывают и доказывают тезис, что поэтическое произведение проецирует мир. На основании этого философ со ссылкой на исследования Макса Блэка и Курта Льюина заключает, что в дискурсе о метафоре уместно говорить как о *метафорической сети*. Тезис Рикёра, согласно которому метафора представляет собой принцип переноса, а не просто аналогию, фигуру или троп языка, наделяет такую метафору онтологическими свойствами: теперь она не просто является средством выражения, но она участвует в конфигурации мира. Вместе с тем данный тезис позволяет включить в её состав многие другие «тропы», которые основываются на этом принципе (гипербола, синекдоха, литота и т.д.). На этом основании и базируется положение о метафорической сети, которая, согласно Рикёру, позволяет подчеркнуть характер метафоры в свете ее способности к переописанию: «Это замечание чрезвычайно важно: вместе с Нельсоном Гудманом мы уже почувствовали необходимость подчинить отдельные “фигуры” “схемам”, управляющим “сферами”, например, сферой звуков, целиком перенесенных в визуальный порядок. Можно ожидать, что референционная функция метафоры переносится метафорической сетью, а не отдельным метафорическим высказыванием. Впрочем, я предпочитаю говорить о метафорической сети, а не об архетипе, в связи с тем употреблением, которое последний термин имеет в юнговском психоанализе. Парадигматическая сила этих двух видов метафор связана как с их “радикальностью”, так и с их “взаимосвязями”. Философия воображения должна прибавить к простой идее “усмотрения новых связей” (Black, 1962, 237), идею проникновения вглубь посредством “радикальных” метафор и вширь посредством “взаимосвязанных метафор” (Black, 1962, 241)»<sup>196</sup>.

Метафорическая сеть – важный пункт в концепции метафоры Рикёра, поскольку она дополняет тезис о концептуальной миграции, происходящей в дискурсе. Метафорическая сеть основывается на корневых метафорах, которые

---

<sup>196</sup> Там же. С. 204–205.

обеспечивают связь между метафорами и делают возможной референциальную функцию. Указанный принцип организации метафор в дискурсе в метафорическую сеть объясняет процессы трансформации внутри концепта времени, которые мы отмечаем. В первую очередь реконфигурацию концептуальных связей, вызванную пересечением концепций в метафоре и последующим смещением семантических полей внутри концепции.

Если положение о концептуальной миграции прояснено и интуитивно ясно, что здесь так или иначе присутствует внутриязыковой процесс, то ключевой тезис о направленности метафоры к вне-языковой реальности требует от Рикёра дополнительного обоснования. На этом этапе Рикёр обращается к понятию *метафорической истины*. В этом аспекте мы уже ближе подходим к проблеме философской метафоры, которая представляет собой наиболее сложный с теоретической точки зрения момент концепции живой метафоры: «Эти три применения идеи напряжения остаются на уровне смысла, имманентного высказыванию, хотя второе из них вводит в действие операцию, внеположную высказыванию, а именно диалог, тогда как третье относится уже к глаголу-связке, но в его реляционной функции. Новое применение касается самой референции и притязания метафорического высказывания на то, чтобы определенным образом достичь реальности. Выражая это наиболее радикальным образом, нужно ввести напряжение в метафорически утверждаемое бытие. Когда поэт говорит: “Природа – это храм, где от живых колонн...”, глагол “быть” в выражении “природа есть храм” не просто связывает предикат “храм” с субъектом “природа” по способу тройного напряжения, о котором мы только что сказали; глагол-связка имеет не только реляционный характер: кроме этого, он еще предполагает, что посредством предикативного отношения переописывается то, что есть; он говорит, что именно так обстоит дело»<sup>197</sup>.

Рикёр ставит вопрос о необходимости исследования нечто подобного метафорической истине, что и делает концепцию живой метафоры теорией метафоры: «В то же время она подчеркивает предельную парадоксальность

---

<sup>197</sup> Там же. С. 208–209.

метафорического понятия истины. Парадокс заключается в том, что не существует другого способа воздать должное понятию метафорической истины, кроме как включить критическое острие “не есть” (буквально) в онтологический порыв “есть” (метафорически). В этом отношении тезис лишь извлекает самое крайнее следствие из теории напряжения: точно так же, как логическая дистанция сохраняется в метафорической близости, и так же, как невозможная буквальная интерпретация не просто упраздняется метафорической интерпретацией, но уступает ей, сопротивляясь, – точно так же онтологическое утверждение подчиняется принципу напряжения и закону “стереоскопического видения”»<sup>198</sup>. Можно заметить, что концепция живой метафоры и обоснования ее направленного к миру характера приняло форму парадокса. С одной стороны, проблема обоснования данного тезиса связана с проблемой психологизма, поскольку метафора апеллирует к образам, что вводит в игру проблему воображения и в целом проблему познания. Именно это мы видим, когда Рикёр в вопросе наименования метафорической связанности отказывается от понятия архетипа в пользу понятия сети. С другой стороны, проблема анализа специфического вида метафоры – философемы также вносит неопределенность. В первую очередь мы видим это в попытке Рикёра проанализировать проблему тождества и различия на примере глагольной связки «быть».

Отдельную нишу в концепции живой метафоры занимает философская метафора. Рикёр, как мы уже говорили в начале настоящего параграфа, утверждает некоторую автономию умозрительного дискурса по отношению к поэтическому дискурсу, несмотря на то что различие между смыслом и референцией остается актуальным для любого дискурса. Для доказательства и демонстрации работы метафоры в философском дискурсе Рикёра избирает проблему бытия у Аристотеля. Проблема аналогии, которая, как мы помним, всегда ассоциируется с действием метафоры, раскрывается философом в терминах пересечения дискурсов, из чего следуют два важных утверждения:

---

<sup>198</sup> Там же. С. 217.

1) Приложение понятия аналогии к последовательному ряду значений бытия тоже является случаем пересечения между сферами дискурса<sup>199</sup>. В первую очередь, Рикёр анализирует пересечение между онтологическим и теологическим дискурсом;

2) «...показать, как, входя в сферу проблематики бытия, аналогия одновременно привносит сюда свою собственную понятийную структуру и сама получает трансцендентальное определение от той области, к которой она применяется»<sup>200</sup>.

Для метафоры в философском дискурсе Рикёр анализирует понятие аналогии и утверждает, что оно, приобретая трансцендентальную функцию, не возвращается к поэзии, но «сохраняет изначальное отклонение от нее, порожаемое вопросом о том, что такое бытие»<sup>201</sup>. Рикёр стремится доказать онтологические свойства метафоры, адаптируя свое исследование о метафоре в поэтическом дискурсе для проблемы философской метафоры. В приведенных цитатах мы можем обнаружить, что его собственная концепция живой метафоры для философской метафоры избегает проблему самоимпликации только за счет тезиса о пересечении дискурсов и уточнения, что философская метафора направлена на само бытие, от которого получает свою силу, а вместе с тем и весь философский дискурс также получает эту силу.

Анализ бытия в контексте концепции живой метафоры проясняет философскую метафору герменевтически. Для объяснения принципа переноса метафоры онтологического и теологического дискурса философ использует слова в метафорическом смысле: «Сходство причинности сопротивляется рассеиванию логических классов, которое, в пределе, принудило бы нас к молчанию. Во взаимодействии Бытия и Высказывания, когда Высказывание вот-вот будет принуждено к молчанию под тяжестью разнородности бытия и сущих, само Бытие придает новую силу Высказыванию при помощи скрытых непрерывных связей,

---

<sup>199</sup> Рикёр П. Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Пер с фр. Ф. Станжевского // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2013. № 2 (2). С. 122.

<sup>200</sup> Там же.

<sup>201</sup> Там же. С. 122.

сообщающих. Высказыванию аналогическое расширение его значений. Но тем самым аналогия и причастность оказываются поставлены в зеркальное отношение, когда понятийное единство и единство реальное точно соответствуют друг другу»<sup>202</sup>. В самом бытии Рикёр видит источник движущей силы высказывания: там, где высказывание наталкивается на логические границы, бытие пробуждает скрытые связи внутри него, привнося рост и развитие семантического.

Исследование Рикёра открывает ключевые особенности метафоры в рамках ее функциональных свойств в дискурсе. Подобные особенности метафоры, которые продемонстрировал Рикёр, объясняют многие явления, происходящие в концепте, которые мы наблюдали в нашем исследовании. Утверждение, что метафора является принципом переноса, позволяет Рикёру трактовать практически все явления, использующие данный принцип, в дискурсе как метафоры. В нашем исследовании в соответствии с этим определением к числу метафор относятся явления, произошедшие вследствие пересечения концептов времени и субъекта. Мы видели, что в результате подобного пересечения происходили концептуальные трансформации, вызванные смысловым сдвигом, в результате которого возникали процессы переноса содержания понятия, игры значений, эрозия смыслового содержания понятия и т.д. Данные явления, учитывая результаты исследования живой метафоры, мы можем отнести к метафорам в результате работы метафорической сети внутри концепта.

Рикёр акцентирует внимание на том, что эффект метафоры в дискурсе связан в первую очередь не с игрой значения, а со смыслом. Принцип переноса не истощает слово, а напротив, обеспечивает семантический прирост. Иными словами, метафора сохраняет актуальность постольку, поскольку в точке пересечения дискурсов – слово и значение слов – она способствует расширению смысла. В этом состоит самая сильная сторона исследования Рикёра и тезиса о метафоре как принципе переноса: анализ работы метафоры в масштабе дискурса показывает, что метафора является проводником смысла и смысловой новации в дискурсе.

---

<sup>202</sup> Там же. С. 132.

Таким образом, исследование Рикёра подчеркивает еще один важный тезис, который был его аксиомой: различие между смыслом и значением. Ключевое различие между концепцией живой метафорой Рикёра и мертвой метафорой Деррида состоит в том, что исследование трансформаций дискурса под воздействием метафоры показывает, что перенос значений провоцирует концептуальное и семантическое расширение, а не истирание.

Таким образом, мы сталкиваемся с проблемой в исследовании метафоры. С одной стороны, исследование Рикёра позволяет объяснить многие явления трансформаций, происходящих в дискурсе (концепте), которые подчеркивают различие между смыслом и значением. Однако смысл здесь обладает привязкой к миру/бытию, поскольку дискурс отсылает к вне-языковой реальности. С другой стороны, исследование Деррида, которое утверждает, что метафора является только лишь тропом, фигурой языка, которая, истирая первоначальное значение слова путем подмены, разрушает семантическую полноту, уводит от истины вещи, тем самым уничтожает смысл в бессмыслице.

Наше исследование не ставит себе задачей решение проблем различия между смыслом и значением, референции метафоры, самоимпликации метафоры в философском дискурсе и в целом саморефлексии философии субъекта, в рамках которой эти проблемы заявлены. Однако проблемы, которые поднимаются в рамках темы метафоры, имеют для нашего исследования большое значение. В контексте нашей методологической установки концепт – феномен в лице метафоры наше исследование приобретает переломный момент. Поскольку наша методология использует методы как постструктурализма Делёза и Гваттари, так и феноменологии и герменевтики, то обе позиции в отношении метафоры справедливы для нашего исследования. В рамках анализа метафоры у Деррида и Рикёра мы обнаружили справедливость некоторых их заключений о метафоре, ее принципах и свойствах в дискурсе. В связи с чем мы не можем игнорировать это положение дел и с необходимостью должны их принять и в рамках нашего исследования, занять некоторую синтетическую позицию в отношении метафоры. Наша позиция тем не менее требует от нас также ограничить применимость каждой

из этих концепций соразмерно и пропорционально тем явлениям, связанным с метафорой, которые обоснованы и подтверждены нашей собственной работой с концептом времени.

Согласно Рикёру, работа метафоры как принципа переноса связана со смысловым сдвигом, который инспирирует процесс внутренней трансформации в дискурсе (концепте), производя семантический прирост. Этот процесс мы неоднократно наблюдали в процессе нашего исследования, наиболее ярко эти процессы были выявлены нами в рамках пересечения концепта времени и концепта субъекта. Мы наблюдали, как метафора становилась точкой отсчета концептуального роста, сопровождавшегося смысловыми новациями, семантическим смещением и возникновением новых концептуальных отношений и перестановкой акцентов в имеющихся отношениях и последующей трансформацией всего концептуального каркаса. Данные процессы также подтверждаются заключениями Рикёра о метафоре.

*Первое положение* состоит в том, что метафора действует в дискурсе как метафорическая сеть, что объясняет масштабность происходящего семантического и концептуального преобразования внутри концепта, поскольку корневая метафора вовлекает в этот процесс связанные метафоры и тем самым обеспечивает концептуальную миграцию, рост и развитие семантического содержания за счет переписывания концептуальной структуры. *Второе положение* заключается в том, что практически все так называемые тропы в рамках философского дискурса являются метафорами, поскольку пользуются принципом переноса, который и представляет собой метафору в понимании Рикёра. Соответственно, все обнаруженные нами в процессе анализа концепта времени явления, обеспечивающие перенос значений/содержаний представляют собой частные случаи метафоры. Оба указанных положения Рикёра о метафоре подтверждаются нашим исследованием концепта времени. **Третье положение** о метафорической истине позволяет обосновать два предыдущих в онтологической перспективе, посредством установления связи метафоры с бытием. В связи с чем мы

ограничиваем релевантность для нашего исследования концепцию метафоры Рикёра этими тремя положениями.

С другой стороны, мы также обнаружили справедливость и тезисов Деррида о метафоре. Имеется в виду его тезис о том, что работа метафоры в философском дискурсе происходит на основе аналогии и состоит в переносе значений слов, в том числе понятий. Работа метафоры с формальной точки зрения выражается в переносе значений – это неоспоримый факт. И он также справедлив для нашего исследования концепта времени, однако в определенных границах. В рамках нашего исследования мы работаем с готовым концептом, в этом ключевая особенность концепта в отличие от дискурса. Дискурс – динамическая модель развития смысла, обладающая тематическим и проблематическими полями, но не имеющими структуры. Концепт – именная концептуальная структура, обладающая собственным проблематическим полем, соответствующим его тематике (в нашем случае таковой тематикой является время). Концепт отсылает к дискурсу как к своему полю Имманенции, в терминологии Делёза и Гваттари. В готовом концепте мы можем зафиксировать процессы его внутренней трансформации только косвенным образом посредством анализа понятий и преобразования их значения, поскольку живое становление уже произошло и не может подлежать анализу. Мы можем по косвенным признакам, на материале трансформации значений понятий и связанной с ними реконфигурации связей и отношений внутри концепта реконструировать процесс становления данного концепта, но никогда не описать само становление, поскольку подобное описание будет сотворчеством и спровоцирует уже указанные нами процессы семантического роста концепта. Иными словами, работа с концептом – это археология, а не прогнозирование, провидение или теория вероятности.

В связи с этим мы утверждаем справедливость положения Деррида, что метафора имеет дело со значением, которое и является свидетельством происходящих в дискурсе семантических трансформаций, обнаруживаемых в концепте в явлениях аналогии, игре уместности и неуместности значения. Этими процессами пронизано все *концептуальное* поле концепта времени, которые в

нашем исследовании получило наименование концептуальных ролей и функций понятия времени.

Концепт, как и метафора, характеризуются в том числе процессами самого языка, поскольку в конечном итоге именно в нём они и воплощаются. Безусловно, язык обладает собственным онтологическим измерением, что усложняет процесс анализа некоторой философской проблемы, поскольку провести строгую границу между проблемами языка и философскими проблемами затруднительно, если вообще возможно. Не говоря о том, что и сам язык является философской проблемой. Однако в философском исследовании можно условно отделить и «вынести за скобки» известные проблемы, которые вносит язык в философию и, соответственно, в любое исследование, которое берет за основу анализ философской проблемы. В нашем исследовании подобное «вынесение за скобки» допустимо и стало возможно благодаря присутствию в нашей методологии принципов феноменологии и герменевтики и обнаруженной решающей роли метафоры в концепте.

Деррида демонстрирует проблему метафоры именно в контексте ее двойного значения – аналогия и смысл. Проблема аналогии состоит, как мы уже говорили, в проблеме переноса значений, в связи с чем философ заключает, что метафора в процессе употребления и игры значений истирается и исчезает. Вместе с тем он также указывает, что в этом процессе метафора вскрывает важное обстоятельство – «блуждание семантического» на границе смысла и бессмыслицы. Иными словами, Деррида, также как и Рикёр, полагает, что метафора способствует появлению смысла, но не как её собственная работа, а как побочный эффект, который дезориентирует язык. В этом процессе метафора отдает свою энергию, соединяя значения, и растворяется в этом процессе. За счет этого и происходит семантическая динамика в языке. Рикёр, как феноменолог, настаивает на том, что эту энергию метафора черпает в мире, а потому она никогда не будет истерта, поскольку возобновление метафоры всегда происходит в проявлении мира. Концепция белой метафоры отрицает за метафорой отсылку к миру и приписывает

на долю языка все эффекты с ней связанные. Именно этот последний пункт у Деррида наше исследование не подтвердило.

В нашем исследовании мы согласны с версией метафоры Деррида в первом указанном выше пункте, а именно о том, что метафора обнаруживается в философии посредством игры значений, аналогии и подобия, что справедливо и для нашего исследования, поскольку именно на материале анализа понятий и процессов, происходящих с их содержанием, терминами оно и было продемонстрировано. Это характерно для концептуального уровня. Однако в нашем исследовании было проанализировано наиболее характерные и наиболее повторяющиеся метафоры в концепте времени и были обнаружены явления, которые не обеспечиваются концептуальным уровнем и таким образом не могут быть редуцированы к указанной проблеме метафоры. Метафора выступила в качестве своего рода фальсификатором концептуального уровня, в результате такого анализа мы обнаружили систематически появляющиеся аномалии, которые не описываются концептуальными процессами, и не являются их следствием. В связи с этим мы выделили их в отдельную группу явлений – неконцептуальных признаков – которые, в соответствии с принятой нами установкой и положением о проблематическом поле в основании любого концепта, стали свидетельством аутентичного проблематического поля концепта – феномена времени.

Согласно теории Деррида, метафора должна была исчерпать свою силу в процессе употребления, однако наиболее яркая и известная метафора времени как потока, течения провоцирует появление новых и концептуально оригинальных философских концепций времени (Гуссерль, Мерло-Понти). Вместе с тем, в каждой такой концепции мы сталкиваемся с повторением проблем времени, которые не находят решения и некоторого концептуального продвижения в направлении решения этих проблем. Концептуально оригинальные философские теории времени не позволяют определить аутентичное ему проблематическое поле и даже установить онтологический статус «предмета». Проблемы времени, которые сохранили свою актуальность в концепте и которые с точки зрения концептуальных положений и концептуальной структуры в целом представляют

собой аномалию (неконцептуальными признаками), мы зафиксировали в явлениях синхронии/диахронии времени и трансгрессии. Неизменная и систематическая повторяемость указанных проблем, а также неисчерпанность в процессе использования корневых метафор в концепте времени подтверждает, *во-первых*, что метафора не будет считаться исчерпанной, пока не позволит выйти на смысловую новацию, которая смогла бы описать данные явления. *Во-вторых*, само появление аномалий в концептуальном составе свидетельствует о том, что метафора обладает некоторой направленностью к бытию, как у Рикёра, что в нашем случае это направленность к бытию феномена, т.е. к области, характеризующей проблематическое поле концепта – феномену времени.

Таким образом, мы определили границы применимости обеих концепций метафоры в свете нашего исследования концепта времени, подтвердили и тем самым обосновали легитимность сделанных выводов о времени; определили состав, обосновали и разрешили в рамках нашего исследования проблему дуализма времени, которая была гордиевым узлом установки концепт – феномен.

\*\*\*

В нашем исследовании мы намеренно выбрали гротескную форму противопоставления концепции метафоры Деррида и Рикёра для того, чтобы подчеркнуть особенности каждой концепции, их сильные стороны. Тем не менее итог такого противопоставления состоит в том, что наш анализ принципа работы метафоры в концепте времени соответствует выявленным свойствам метафоры как Деррида, так и Рикёром. Полемика между двумя философами началась с критики концепции Деррида со стороны Рикёра. Однако сам Деррида в своей работе «Переосмысление (отзывание) метафоры» (*Le retrait de la métaphore*) отрицал те претензии, которые ему были адресованы, полагая, что у него есть все то, в отсутствии чего его упрекают. Н.С. Автономова видит причину спора в том, что «у Рикёра и Деррида весьма разное отношение к философии, к смыслу и соответственно – к герменевтике, к деконструкции»<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. С. 355.

Для описания данной проблемы Н.С. Автономова привлекает исследование данного вопроса Гольдшмитом, который видит проблему метафоры у Деррида в том, что метафора, играя решающую роль в философском тексте, не подвластна философии, поскольку последняя разрабатывает такое понятие метафоры, которое само является принципом структурирования философии. В связи с этим, поскольку «метафора разрушает претензию философии на власть над своими высказываниями, заставляя высказывание говорить нечто иное, отличное от того, что хотел бы сказать субъект», постольку подрывается сама возможность философии претендовать на истину<sup>204</sup>. Иными словами, «философии не удастся *определить понятие* метафоры неметафорическим образом»<sup>205</sup>.

Н.С. Автономова говорит, что, в сущности, причина спора является недоразумением, поскольку Рикёр отождествляет позицию Полифила (персонажа Деррида) с позицией самого Деррида. Напротив: «Деррида не идет за Полифилом, но, скорее, стремится деконструировать речь Полифила и те метафизические схемы, которые лежат в ее основе. Соответственно он не только не приветствует тему стирания метафоры, но, наоборот, стремится ее деконструировать. Он даже утверждает, что имеет место не стирание метафоры, но скорее удвоение стирания (стирание стирания) метафоры; но при этом парадоксальным образом по принципу парадоксальной “двойной связи” (double bind) происходит и нечто прямо противоположное – метафоричность наращивается и порождает в результате нечто вроде “прибавочной стоимости”»<sup>206</sup>. Позиция Деррида и задача деконструкции и тезиса о стирании метафоры в приведенной версии состояла не в том, чтобы разрушить философию и ее претензии на смысл, а в том, чтобы его найти. Метафора стирает себя, понятие метафоры – это метафора метафоры, т.е. двойное стирание, однако это не приводит к исчезновению смысла, а напротив, к его появлению. На этом пути деконструкция видит начало теории метафоры, которая необходима, если философия хочет вернуть себе власть над своими

---

<sup>204</sup> Там же. С. 355–356.

<sup>205</sup> Там же. С. 357.

<sup>206</sup> Там же. С. 360.

высказываниями, вернуть себе свою истину, и в целом вернуть себе свое собственное существо. В контексте данной проблемы, которую ставит перед философией метафора, последняя не является исключительно техническим, риторическим или «частным вопросом философии языка»<sup>207</sup>. Философия нуждается в теории метафоры, и в этом смысле, говорит Н.С. Автономова, именно у Рикёра такая теория метафоры имеется: «Рикёр ищет место, в котором можно было бы засесть метафору, не удовлетворяясь классическими теориями риторики, указывающими, прежде всего, на замену значения слов. Для Рикёра метафора сосредоточена не в словах и даже не во фразах, но в глаголе “быть” и тех его формах, которые составляют ядро операций предикации. Тем самым метафорическое “есть” означает одновременно “не есть”; иначе говоря, метафорическая истина существует в модусе постоянной напряженности. Метафора есть не что иное, как механизм предикативного напряжения между “есть” и “не есть”, специфическая референция без каких-либо конкретных референтов. В этом своем виде она, кажется, вполне соответствует дерридианскому запросу на теорию метафоры, лишенной собственного, буквального смысла (*sens propre*) метафоры. Более того, рикёровская концепция метафоры, как можно предположить, улавливает и нечто существенное в функционировании деконструкции»<sup>208</sup>. Таким образом, Н.С. Автономова показывает, что в определенном смысле Деррида и Рикёр видят в метафоре достаточно важную проблему для философии, и там, где деконструкция демонстрирует болевые точки философии и необходимость теории метафоры, живая метафора делает первые шаги на пути ее решения.

Версия о том, что полемика между философами возникла в связи с неправильным истолкованием Рикёром позиции Деррида, которая в большей степени связана не с недостатком строгости со стороны первого, а в том, что они по-разному видят философию, подтверждается Клайвом Казо (Clive Cazeaux): «Таким образом, большая часть критики Рикёром “Белой мифологии” Деррида, по-

---

<sup>207</sup> Там же. С. 358.

<sup>208</sup> Там же. С. 361.

видимому, объясняется интерпретацией или неправильным истолкованием деконструктивного письма как утверждения [claim-making]»<sup>209</sup> (здесь и далее перевод мой – *В.О.*). Казо более подробно анализирует вопрос сходства и различия между подходами и методами Деррида и Рикёра в контексте проблемы метафоры, приводя разные точки зрения на эту тему. Из всей дискуссии по этому вопросу, которую имеет в виду Казо, в свете нашего исследования для нас представляет интерес одна тема, поднимаемая им. Казо полагает, что направления анализа Деррида и Рикёра сходятся в некоторой срединной точке, расположенной между Кантом и Хайдеггером. Если установление преемственности обоих философов с Кантом, на наш взгляд, достаточно понятна, принимая во внимание оригинальность Казо в аргументации, то более интересен вопрос сходства Рикёра и Деррида в отношении Хайдеггера. Казо полемизирует со Стелларди и утверждает, что обращение Рикёра к понятию «разума самого по себе» является проблемой в кантовской эпистемологии, а не самоочевидным тезисом: «Более того, это дискуссия, в которой мы обнаруживаем, что необходимым условием возможности разума является его открытость тому, что находится за его пределами, т.е. интуиции, и что архитектоника, определяющая этот переходный, открывающийся разум, полностью упорядочена метафорой»<sup>210</sup>. Примечательно в аргументации Казо также и то, что, по его мнению, Рикёр видит онтологическую область метафоры в пересечении метафорического и спекулятивного дискурса. Этим пересечением теоретически объясняется семантическая новация, т.е. появление смысла, который в свою очередь обеспечен отсылкой метафоры к миру. Семантическая новация (смысл) появляется в концептуальном мышлении благодаря метафоре, поскольку метафора как-то отсылает к миру. Рикёр, согласно Казо, обосновывает эту отсылку к миру свойствами разума в соответствии с кантовской философией и заключает, что она основывается на продуктивном воображении<sup>211</sup>. В данном случае речь идет о том, что метафора интерпретируется

---

<sup>209</sup> *Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 177.*

<sup>210</sup> *Ibid. P. 181.*

<sup>211</sup> *Ibid. P. 184.*

как область эстетического в кантовском смысле «эстетики» как трансцендентальной эстетики, где находится учение об априорных формах чувственности. Таким образом, метафорическое пронизывает область эстетического в трансцендентальном понимании «эстетики». Это достаточно интересный и ценный момент в концепции метафоры Рикёра, на котором центрируется Казо, поскольку это показывает, что рикёровская концепция метафоры имеет не локальный характер, а представляет собой определенную онтологию, которую не всегда усматривают у Рикёра, упрощая его философскую позицию, о чем нам говорит Казо<sup>212</sup>. В свою очередь Деррида, утверждает Казо следует за гегелевским пониманием метафоры, интерпретируемая через снятие и негативность, и рассматривает метафору в этом контексте, преобразуя его в бинарную позицию, объединяемые в единое целое<sup>213</sup>. Это первый момент, на который мы обратили внимание в рассуждениях Казо, ценен тем, что демонстрирует актуальность эпистемологической проблемы воображения в структуре познания, и оригинальный способ его возобновления в терминах рикёровской онтологии (нарративной онтологии).

Второй момент состоит в том, что Казо рассматривает концепции Деррида и Рикёра как две версии прочтения Хайдеггера. В данном контексте Казо предлагает свою версию понимания проблемы, которая возникает в этой связи. Версия Казо текст – онтология демонстрирует аналог нашей установки концепт – феномен на уровне метафоры, что даст нам ценный аргумент в пользу нашей установки и обоснование, поскольку в нашем исследовании метафора проявила решающую роль в структуре концепта и тем самым в его отношении с проблематическим полем – феноменом.

Центр притяжения дискуссии между Деррида и Рикёром – тезис Хайдеггера истина есть не-истина, который раскрывает ключевой нерв метафизики. В контексте отношения метафизики и метафоры возникает вопрос об онтологических проблемах метафоры, которые восходят к проблеме истины внутри самой

---

<sup>212</sup> Ibid. P. 185–186.

<sup>213</sup> Ibid. P. 184–185.

философии. В этом смысле концепция Хайдеггера «истина есть не-истина» напрямую относится к проблематической области метафоры. Важно уточнить, что в хайдеггеровском тезисе «истина» – это алетейя, это слово Хайдеггер обыгрывает со свойственным его текстам спецификой: так, в позднем докладе «Время и бытие» вновь появляется а-летейя, где частица а- интерпретируется как отрицание, т.е. истина содержит не-истину, как своего рода негативность, которая становится ее собственным существом<sup>214</sup>. В Примечаниях к этому докладу В.В. Библихин поясняет это на образах света и темноты<sup>215</sup>. Метафоричность текстов Хайдеггера становится общим центром притяжения Деррида и Рикёра. Согласно Казо, оба философа отмечают, что метафоричность текстов Хайдеггера противоречит его ограничению метафоры областью метафизики в соответствии с другим тезисом Хайдеггера о том, что «метафорическое существует только внутри метафизики»<sup>216</sup>. Интересным представляется именно такое прочтение хайдеггеровских текстов через призму метафоры, учитывая онтологические свойства метафоры, поскольку в этом случае это позволяет выйти на понимание онтологической дифференции собственным образом, т.е. онтологически, а не с точки зрения экзистенциализма, укрепившейся в отечественной исследовательской литературе.

Апория и противоречие в концепции Хайдеггера состоит в том, что тезис, отрицающий метафору, сам полностью метафоричен. Для Деррида это положение раскрывается текстуально-тематически, как говорит Казо. Анализ такого рода ситуации метафоры, отрицающей саму себя, стремящейся к самоограничению, приводит, как двойное снятие, к утверждению метафоры. Однако такое утверждение, тем не менее утверждает т.н. «простую» метафору, построенную на напряжении ассоциативных связей внутри текста, однако это вместе с тем не исключает проблемы метафоры как инструмента философии, т.е. это все же оставляет метафору метафоры (принцип двойного снятия, на котором держится

<sup>214</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* / Пер. с нем. В.В. Библихина // *Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 406.

<sup>215</sup> Примеч. В.В. Библихина. См.: [Там же. С. 436].

<sup>216</sup> Cazeaux C. *Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida* // *Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida*. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 186–187.

философия), которую проблематично включить в теорию метафоры. Таким образом, говорит Казо, мы имеем два понятия метафоры – простая (ассоциативная, концептуальная), и «дополнительная» (метафора метафоры).

Особенность деконструктивистской работы Деррида предполагает двойное снятие, отрицание, которое порождает подтверждение и повторное использование того, что отрицается. Казо утверждает, что Деррида подходит к проблеме метафоричности хайдеггеровской концепции об алетейе тематически-текстуально, в результате Деррида описывает известную нам систему, где снятие приводит к утверждению метафоры. Деррида видит в хайдеггеровском анализе «истина есть не-истина» серию текстуальных конфликтов. Однако при этом метафора метафоры, т.е. теория метафоры, остаётся за пределами текстуальных конфликтов, за пределами философского языка<sup>217</sup>.

В свою очередь, Казо утверждает, что Рикёр осознает проблему двойственного понятия метафоры: «простой» метафоры и метафоры в целом. И в данном случае пронизанная метафорическим дискурсом хайдеггеровская концепция, сама трактуется как метафора метафоры, как пересечение поэтического и спекулятивного, «создающее новые взгляды на реальность»<sup>218</sup>. Именно этот специфический регион метафоры охватывает рикёровская концепция живой метафоры: «При таком прочтении отождествление метафоры с метафизикой – это не акт ограничения, а проведение различия между простой метафорой и более далеко идущими онтологическими транспозициями, транспозициями, которые могли бы называться онтологической метафорой»<sup>219</sup>.

Позиция самого Казо в отношении метафоры, теории метафоры; неизбежной апории, которая возникает на границе между метафорой и философией движется в кильватере рикёровской концепции живой метафоры и является онтологической. Казо полагает, что этот вопрос выходит за границы чисто текстологические и прорывается в область трансцендентального. Иными словами, Казо видит в этом

---

<sup>217</sup> *Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 186–196.*

<sup>218</sup> *Ibid. P. 192.*

<sup>219</sup> *Ibid. P. 192.*

проблему опыта, поэтому различие этот вопрос преобразуется в различие дискурса-опыт, или иначе текст-онтология. Казо в связи с этим также представляет свой анализ хайдеггеровской апории и в этом контексте он полагает онтологической метафорой (живой метафорой) опыта у Хайдеггера – Как-структуру (Als-Struktur) наброска Dasein<sup>220</sup>: «Скорее, текст и онтология переплетены Хайдеггером и Деррида благодаря их разрушению традиционного метафизического разделения между языком и опытом и родственными различиями, такими как разум и мир, внутреннее и внешнее. Теперь это можно сказать о Хайдеггере, потому что очевидно, что у него есть концепция онтологической метафоры или как-структуры, которая существенна для отмены различий метафизики»<sup>221</sup>. Als-Struktur у Хайдеггера представляет собой в «Бытии и времени» экзистенциально-онтологическое понятие мира, т.е. живого опыта мира взаимодействия с вещами мира, воплощенное в «матрице» понимания. «Вещь» в данном случае мы трактуем широко и не столько как предмет опыта. В частности, когда мы говорим «вещь», то можем иметь в виду и мысль, например, при оценке чьей-то мысли «интересная вещь», имея в виду «интересное размышление». Весьма необычно, что для аргументации Казо привлекает именно Als-Struktur, поскольку преобладающим пониманием её в исследовательской литературе является интерпретация её как специфической, но все же интенциональности гуссерлевского типа, что, разумеется, исключает возможность любого анализа собственной теории опыта и познания соответствующей Als-Struktur в такой постановке вопроса. Казо полагает, что Als-Struktur является онтологической метафорой, а соответственно, сама концепция Als-Struktur является транспозицией, разрушающей бинарные оппозиции метафизики восприятия, разрушает сами границы метафизики, её систему, в которой возникают оппозиции текстуального и сенсорного, субъекта и объекта, и таким образом возвращает нам мир в его широте: «Я имею в виду здесь прежде всего то, что Хайдеггер переводит “мышление” в “ощущение” таким

<sup>220</sup> См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. С. 148–153 (§ 32); 356–364 (§ 69).

<sup>221</sup> *Cazeaux C.* Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // *Cazeaux C.* Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 194.

образом, что это “делает видимым то, о чем раньше не слышали”... Ощущение соединяется с мыслью посредством процесса транспозиции, который открывает нам мир как диапазон понятных или определенных возможностей. Таким образом, ощущение возникает не просто как исходный материал, но как спектр взаимодействия с миром, который соотносится с нашими представлениями и может бросить им вызов»<sup>222</sup>. Казо полагает, что Als-Struktur является тем, связующим звеном, которое переводит опыт в дискурс и наоборот, поскольку Als-Struktur функционирует более чем на одном онтологическом уровне<sup>223</sup>. В вопросе онтологических уровней и выравнивающих модификаций, которыми сопровождается работа Als-Struktur, Казо апеллирует к Гаше. Однако Казо в отличие от Гаше полагает, что выравнивающие модификации позволяют переводить экзистенциально-онтологическое *как (als)* в апофантическое *как (als)*. Подобное утверждение и понимание Как-структуры Казо можно назвать обоснованными самими положениями фундаментальной онтологии в двух смыслах:

1) если полагать правомерность онтологической метафоры на транспозицию, т.е. онтологический перенос дискурс-опыт (текст-онтология), то относительно хайдеггеровской онтологии, которую он сам называл герменевтикой фактичности в ранний период феноменологической интерпретации Аристотеля, это можно назвать релевантным, поскольку оно соответствует цели и способу герменевтики говорить о мире, и о его явлениях, как своего рода описаниях (нарративах). У герменевтики в целом есть амбиция обоснования онтологического статуса понимания, в связи с чем феноменологическая герменевтика Хайдеггера, как минимум, не является исключением, а как максимум, является наиболее ее радикальной формой в своей постановке вопроса о бытии вообще;

2) онтологический статус феноменов в хайдеггеровской онтологии. Херрманн указывает, что призыв феноменологии «назад к самим вещам»

---

<sup>222</sup> Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 195–196.

<sup>223</sup> Ibid.

понимается Гуссерлем и Хайдеггером по-разному. Для Гуссерля феномен – это то, что является в сознании, тогда, как для Хайдеггера феномены требуют усилий с нашей стороны, чтобы от явления перейти к самой вещи, к самому бытию. Таким образом, второй посредством деструкции пытается выявить феномены в их бытии, т.е. дать вещам заговорить, тогда как первый опосредует феномены структурой сознания. Феномен Хайдеггера выявляется, а не теоретизируется<sup>224</sup>. Он не ограничен сознанием в обоих смыслах (феномен не является имманентным содержанием сознания, а потому не нуждается в структуре сознания как необходимости своего существования; к нему не предъявляется теоретической рамки, в которой интерпретация и обнаружение феномена считается легитимным и доказанным – пафос дистанцирования от онтической научной постановки). Выявление феномена – это живой опыт, который позволяет понимать, т.е. взаимодействовать с вещами мира, он не нуждается в теоретической обоснованности, но он обладает структурой взаимодействия, которую возможно эксплицировать герменевтически. Подобное выявление лежит в основе любого научного познания, и именно структура живого опыта в собственном смысле является опытом как таковым: «Когда мы слышим “чувственное”, мы должны вспомнить из главы 4, что для Хайдеггера чувства – это не полностью изолированные субъективные события, а феномены, которые “говорят” о моем положении в мире. “Говорить о” – это метафора, но, все-таки я полагаю, что противоречие, которое это создает, вместо того, чтобы указывать на крах или неудачу, возникает утвердительно как вопрошание о том, что относится к чувствам, а что – к речи, где вопрос о принадлежности (рассмотренный в главе 7) является основным следствием онтологической метафоры и, в частности, вызовом онтологической метафоры границам традиционной метафизики»<sup>225</sup>. Заметим, что «говорить о» трактуется Казо не как интенциональность, а как метафора, что

<sup>224</sup> Подробнее о различии формальных феноменов обоих философов, а также различии феноменологических феноменов Гуссерля и Хайдеггера. См.: [Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Пропилеи. 2000. С. 6–28].

<sup>225</sup> Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 195.

позволяет избежать проблемы тавтологического круга в определении феноменов/экзистенциалов Dasein. Этот вопрос был отмечен нами в статье<sup>226</sup>, где все ключевые экзистенциалы собственного существования Dasein попадали в этот круг, вследствие требования отказа от традиционных метафизических трактовок. В этом состоит особенность хайдеггеровской герменевтики, однако это дает повод трактовать это не как метод и способ преодоления проблем метафизики, а как ошибку, которая позволяет Хабермасу утверждать, что вся философия Хайдеггера осталась в пределах саморефлексии философии субъекта. Однако поскольку онтологическая метафора, согласно версии Рикёра-Казо, которой является «говорить о» феноменов, бросает вызов границам, учрежденными метафизикой, – в первую очередь на опосредование познания *законами* суждения, – постольку она позволяет, если не избежать этой проблемы, то, во всяком случае, представить возможность для теоретического горизонта, который потенциально способен обеспечить данную онтологическую проблему.

Возвращаясь к нашей установке концепт-феномен, можно сказать, что представленная Казо аргументация для системы текст-онтология (дискурс-опыт), является сильным аргументом в пользу нашей установки в той степени, в которой работа с концептом является работой с концепциями, выявляющимися в свою очередь некоторое положение дел, т.е. онтологическую систему, обеспечивающую некоторый описываемый феномен. Несмотря на то, что с формальной точки зрения концепт принимает своего рода форму логико-семантической структуры, в которой можно эксплицировать языковые процессы, связанные с понятиями, их содержаниями и т.д., сами они, как мы видели выше, не принадлежат всецело только лишь сфере философии языка, или только языку.

Процессы, выражаемые в языке, лежат за пределами языка, о чем нам говорит проблема теории метафоры, о которой говорит Деррида в проблеме «метафора метафоры». Заметим, что на особенность метафоры в данном контексте указывает

---

<sup>226</sup> Олейник В.А. Проблема корреляции бытия и времени: онтологическая роль феномена бытия-виновным в концепции Dasein М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки / Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series «Humanitarian and Social Sciences». 2023. Т. 23. № 1. С. 91–98.

Н.С. Автономова, когда комментирует проблему метафоры у Деррида. Метафора проникает в любой дискурс и его преодолевает. Внутри философии, в связи с этим, возникает проблема, о которой говорит Деррида. Проблема состоит в том, что метафора не может иметь понятие в философии, поскольку сама является инструментом последней. В попытках обрести власть над метафорой в философии возникает «...два понятия метафоры: метафора в ограниченном (узком) смысле слова (как ее мыслят философия и риторика) и метафора в широком смысле слова. В этом последнем своем смысле метафора оказывается чем-то первозданным, хотя, разумеется, такого понятия ни Деррида, ни Гольдшмит, его исследующий, не употребляют: она предстает как нечто парадоксальным образом пред-метафорическое, пред-философское, пред-риторическое и лежит в основе всякого производства концептов, понятий»<sup>227</sup>.

Онтологическая метафора (живая метафора), согласно Н.С. Автономовой, Гольдштейну и Казо, вбирает в себя эту проблему теории метафоры и позволяет установить соответствие между текстом, концептом в нашей терминологии, и онтологией (опытом), онтологической областью феномена в нашей терминологии. Любая из рассмотренных нами концепций времени является онтологической системой, в которой выявляются некоторые свойства явлений, которые имеются в виду, когда говорят о времени. В таком статусе концепция представляет собой систему описания, при которой феномен обнаруживается; такая система описаний является нарративом, в нашем понимании. Нарративная онтология основывается на метафорической истине, т.е. онтологической метафоре. В нашей работе метафора имела в большей степени функциональное, практическое применение, которое выявляло концептуальную недостаточность, свидетельствующую о неаутентично определенном феномене, и необеспеченном «качественном остатке», который оставляет вопрос о феномене времени актуальным, тем самым подтверждая его существование. Обе версии метафоры (Деррида и Рикёра) были привлечены в нашей работе. Таким образом, метафора играет ключевую роль в установке концепт-феномен, а потому можем согласиться с обнаруженными

---

<sup>227</sup> Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. С. 356.

свойствами онтологической метафоры и присоединить это к нашему исследованию, как элемент обоснования нашей установки.

### **Итоги главы**

Во второй главе нашего исследования мы обобщили результаты, полученные в первой главе, в виде трех тем, характеризующих кризис философии субъекта и проблем, обеспечивших его, в разрезе анализа пересечения концепта времени и концепта субъекта, а также параллельно с этим нами были обоснованы ключевые положения методологической установки концепт – феномен. Выявленные нами болевые точки философии субъекта – различие и отношение между смыслом и значением – были нами охарактеризованы в контексте концепций, принадлежащих периоду саморефлексии философии субъекта, которые стремились найти пути выхода из сложившегося в онтологии субъекта кризиса посредством переоценки онтологических оснований субъективности и переосмысления в этой связи целей и задач философской антропологии, которая должна на новом уровне поставить вопрос о человеке.

Начало нашему исследованию во второй главе положил анализ концепции временности М. Хайдеггера. Хайдеггер был выбран не случайно, поскольку Хабермас называл его знаковой фигурой для философии модерна. Анализ концепции временности Хайдеггера явил теоретический кризис онтологии субъекта в виде теоретической уязвимости онтологии Dasein. Мы показали, что временность и внутривременность представляют собой продолжение проблем, характерных для субъекта, несмотря на стремление концепции Dasein их преодолеть. Однако также было выявлено: если трактовать положения экзистенциальной аналитики и, в частности, Как-структуры значимости наброска временности не аналитически, а герменевтически, как об этом говорит К. Казо, то онтология Dasein будет обладать большим эвристическим потенциалом, чем это можно предполагать при буквальном анализе системы Хайдеггера. В этом ракурсе Dasein открывает нам онтологическую область человеческого существования, в которой смысл существования человека онтологически обеспечен зиянием бытия в основании его самости. Отношение Dasein с миром и самим собой, трактуемое

метафорически, черпает свою силу из понимания своего бытия. В этом отношении Dasein и его бытия, выявляемое в понимании, представляет собой начало попыток герменевтики найти основание человеческого миропонимания, мироощущение и человеческого в человеке не из принципа рациональности, а из самой человеческой жизни. В акцентировании этого проблематического содержания состоит одна из основных задач тематизации онтологического различия и проекта фундаментальной онтологии.

Следующая концепция Делёза о различии как таковом также направлена на обозначение содержательных черт кризиса онтологии субъекта. Если онтологическая дифференция больше была сосредоточена на архитектонике Dasein и характеризовала его отношение с самостью и миром, то Делёз анализирует различие как таковое на материале мира культуры. Принцип различия, эксплицируемый Делёзом из литературы, искусства, философии и т.д., позволяет ему эксплицировать из мира культуры специфические черты человеческого понимания мира в целом. Метод Делёза позволяет ему обнаружить, что различие как таковое небинарно и неоппозиционно. Таким образом и мир культуры, а соответственно, и человек – творец культуры, не может быть редуцирован к принципу рациональности. Идею человека–творца, идею субъективности, основанной на спонтанном творчестве концептов, продолжает и развивает дальнейшая идея Делёза и Гваттари о философии как творчестве концептов, которая послужила отправной точкой для нашей методологической установки концепт – феномен, что мы параллельно с нашим исследованием философии субъекта прокомментировали в настоящей главе. Для анализа различия как такового важной темой становится отношения смысла и значения. Делёз приходит к выводу, что смысл не является результатом игры значений. Анализ различия как такового – это онтология смысла, которая основывается на положении об отсутствии тождества между смыслом и значением. Для онтологии смысла наиболее репрезентативна именно бессмыслица, поскольку бессмысленное слово имеет значением только само себя и показывает эту нетождественность. Таким образом анализ различия как такового открывает нам мир культуры и

специфическую онтологию смысла, которая выявляется в процессе анализа этого мира и произведений, конституирующих его.

В этом контексте плодотворной темой различия между смыслом и значением представляет собой метафора. В первой главе нашего исследования мы обнаружили, что метафора играла важную роль в концепте, поэтому во второй главе мы рассмотрели две наиболее полные концепции метафоры в философии, белую метафору Ж. Деррида и живую метафору П. Рикёра. Метафора попадает в поле интереса философии как одна из попыток преодолеть кризис философии субъекта. У Деррида анализ метафоры производится в рамках анализа проблемы языка. Деррида рассматривает метафору как аналогию и принцип переноса и приходит к выводу, что метафора не является элементом языка, поскольку не обладает собственным значением, а потому её можно обозначить в качестве фигуры языка, но не его частью. Таким образом метафора в дискурсе «раздергивает» синтаксис и тем самым выходит за пределы языка, открывая пространство смысла. За счет истирания самой себя метафора дает тем самым смыслу выйти на свет языка. Деррида заключает, что право видеть смысл принадлежит человеку. Таким образом смысл для Деррида – это то, что человек сам может видеть в высказанном языке. Метафора тем самым обретает собственный онтологический горизонт в человеке и его способности к смыслополаганию. В контексте кризиса философии субъекта мы можем заметить, что анализ метафоры Деррида показывает, что смысл опосредован структурами и выражениями языка, а не является его результатом. Язык здесь то, что позволяет указать на смысл, а не утвердить или эксплицировать его из расстановки значений. Соответственно, сам язык для своего существования нуждается в человеке, его опыте и понимании мира.

Параллельно с этим анализ метафоры Деррида позволил нам объяснить и теоретически обосновать некоторые функции метафоры в концепте времени, и обосновать результаты, выявленные действием метафоры и полученные нами на основе методологической установки концепт-феномен: квазисинонимии, иллюстрации нового понятия, в терминологии Деррида.

Концепция метафоры П. Рикёра анализирует символическую функцию языка. Метафора для Рикёра путь к обоснованию языка, однако в отличие от Деррида обращается к языку через тематизацию речи, как своего рода первоосновы языка. В этой тематизации речи открывается онтологическая область философии диалога. Рикёровский анализ символической функции метафоры в дискурсе – это попытка обнаружить связь между бытием и человеком, чему посвящены седьмой и восьмой очерки «Живой метафоры», которые мы рассмотрели в нашей работе. Таким образом исследование Рикёра являет нам попытку феноменологической герменевтики найти онтологические основы для обоснования философской антропологии, о чем подробнее мы рассмотрим в заключении. В завершение итогов второй главы скажем, что Рикёр приходит к выводу о способности живой метафоры переописывать мир за счет принципа переноса, что представляет собой метафора в тексте.

Параллельно с этим анализ метафоры Рикёра позволил обосновать наши результаты о действии метафоры в концепте времени и субъекта, которые мы обнаруживали на границах пересечения между двумя концептами, к их числу относятся: метафорический импорт, концептуальная миграция и метафорическая сеть, в терминологии Рикёра.

## Заключение

В данном диссертационном исследовании мы обосновали методологическую исследовательскую систему концепт времени – феномен времени, которая позволила обнаружить некоторые черты аутентичного онтологического поля феномена времени. В связи с тем, что концепт и феномен времени по определению нетождественны, наш анализ требовал от нас работы в двух взаимосвязанных направлениях: 1) реконструкция концепта времени в контексте онтологических проблем; 2) выявление и характеристика процессов, свойственных концепту как таковому, и последующая деструкция концепта времени с целью обнаружения наиболее острых онтологических проблем феномена времени.

В соответствии с принципом нашей работы с концептом времени нам предстояло в каждой философской концепции (именном концепте) установить экспозицию проблемы времени. Затем эксплицировать систему онтологических отношений, которая была сформирована философом для решения данного комплекса проблем времени. Далее мы соотносили полученные внутри концепции характеристики и описания времени, которые концепция утверждала, как онтологические, с изначальным проблематическим комплексом времени, заявленным философом. Иными словами, мы соотносим две версии онтологии времени внутри концепции: первая онтология времени – это та, которая изначально артикулирована как собственная для проблемы времени; вторая онтология – это та, которая сформировалась внутри концепции для описания/решения проблем первой онтологии времени. *Результатом анализа указанных этапов становится трудность, которая состоит в том, что характеристики и описания времени второй онтологии не решают проблем, заявленных изначально, т.е. в проблематической экспозиции первой онтологии.* Данный парадокс характерен для каждой, из рассмотренных нами концепций, и был назван **проблемой дуализма понятия времени**.

Онтологическая система и определения времени внутри концепции – второй онтологии – в рамках нашего исследования получила название **концептуальных**

*ролей и функций времени.* В пределах второй онтологии время выступает преимущественно как понятие, что характерно для любой концепции, от чего и отталкивалось наше исследование. Однако мы также наблюдали и другой процесс, который порождает данный конфликт, названный нами выше проблемой дуализма понятия времени. Конфликт возникает внутри самой концепции, когда концептуальные описания зачастую расходятся с изначально представленной проблематикой времени, в результате чего последняя сохраняет свою актуальность не только в теле именного концепта, но и концепта времени в целом. Указанная проблематика систематически проявляется в каждой концепции, она остается за пределами концептуальных ролей и функций времени, а потому была названа нами *неконцептуальными признаками*, которые выполняли роль своего рода фальсификаторов концепции и её онтологической системы. Конфликт свидетельствует о недостаточности концептуальных описаний для обеспечения заявленной проблематической области. На основании чего мы заключаем, что концепция не представила системы отношений, которая смогла бы быть адекватной искомой проблематической области, а соответственно, она определила онтологическую область времени не вполне аутентично. На этом основании в нашем исследовании мы говорили о времени не только как о понятии, но и как о феномене.

В ходе нашей работы мы неоднократно отмечали стремление концепции к устранению данного конфликта, которое порождало процесс продуцирования все новых и новых концептуальных описаний. Данное стремление концепции к внутрисистемной компенсации своих белых пятен является выражением одного из основополагающих принципов развития концепта как такового – спонтанности. В этом смысле концепция, как именной концепт, развивается также в соответствии с данным принципом. Разумеется, предсказать траекторию и путь развития именного концепта мы не можем по определению, поскольку анализируемый именной концепт не нашего авторства. Однако мы можем обнаружить и охарактеризовать некоторые знаковые процессы внутри именного концепта, как некоторой данности в статике, из её системы внутренних онтологических отношений, и соотнести с

изначальной проблематической экспозицией. Подобное обнаружение и характеристика являлась ключевой и необходимой частью нашей работой с концептом времени и с именными концептами, являющимися конституентами избранного нами концепта времени, поскольку оно позволило нам обосновать наше ведущее различие концепта времени и феномена времени, продемонстрировать их нетождественность и автономию проблематики концепта как такового. Это стало решающим и необходимым шагом на пути к поиску онтологической области аутентичной феномену времени, поскольку после определения процессов концепта как такового на материале концепта времени, они подлежали деструкции.

В первой главе мы работали с именными концептами по принципу экспозиция проблемы и выявление ключевых внутриконтцептуальных онтологических отношений в каждом именном концепте, характеризующих время; характеристика внутрисистемных процессов в именном концепте, свойственных концепту как таковому и определение аномалий, т.е. несоответствие между проблематикой и концептуальным описанием, выделение их в группу под названием проблема дуализма понятия времени. Последняя, таким образом, была определена внутри каждого именного концепта, а затем по результатам анализа кумулятивным образом – на материале целого концепта времени. В результате проделанной в первой главе нашего исследования во второй главе мы подвергли деструкции уже только общую для концепта времени проблему дуализма понятия времени.

В соответствии с целью и указанными принципами нашей работы мы подведем итоги нашего исследования для целого концепта времени через призму тематики второй главы, в которой мы представили аналитику результатов проведенного исследования в первой главе. В фокусе внимания второй главы оказались три темы, показавшие свою актуальность в контексте нашего исследования проблемы времени: различие, субъект и метафора. Согласно этим темам, мы подведем итоги, минуя детальный анализ промежуточных результатов, который подробно представлен в итогах каждой главы.

Во-первых, различие нельзя отождествить со временем; во-вторых, функция различия закрепляется за временем на концептуальном уровне в виде интерпретаций. Данное положение дел и порождает ситуацию, названную нами проблемой дуализма времени. Интерпретации – концептуальные определения, роли и функции, вытесняют собственное проблематическое ядро времени, но входят в понятие времени, обладающего, соответственно, концептуальным комплексом, который привлекается в других концепциях. Сам проблематический центр – онтологические свойства времени – остаются за пределами концептуального множества понятия, пребывает в состоянии своеобразного сокрытого феномена Хайдеггера. В этом положении время присутствует в качестве симулякра, т.е. концептуально-понятийного комплекса.

Поскольку концептуальные роли и функции – интерпретации – не позволяют ответить на собственные онтологические вопросы времени, постольку мы можем говорить, что проблема дуализма является свидетельством более коренной апории, которая характерна в целом для концепта и его проблематического поля. Соответственно, можно сделать вывод, что отношение между концептом и его основанием не является взаимно-однозначным. Концепт, принципы его развития, а также любые интерпретации, которые конституируют его, *не имеют прямой референции к его же собственному источнику и основанию – проблематическому полю*. По этой причине возникает следующая проблема.

В связи с тем, что концепт по определению развивается спонтанно, каждый именной концепт тем не менее стремится к логической непротиворечивости. Данное положение дел приводит к тому, что в определенный момент концептуальный каркас исчерпывает свои «инерционные» возможности к интерпретации тех или иных элементов (понятий, проблем и т.д.) в рамках собственной системы и наталкивается на границы своей собственной системы. В этой ситуации принцип спонтанного развития концепта помогает преодолеть данный кризис, который неизбежно наступает в каждой философской системе (именном концепте), однако только путем принесения в жертву логическую последовательность и строгость. В нашем исследовании данный процесс был

выявлен на примере метафоры. Именно метафора становится тем явлением, которое, одновременно, своим появлением обнаруживает кризис интерпретации, исчерпанность ее способности к обеспечению и развитию концептуальных структур и интерпретации, и тем самым позволяет его преодолеть, нарушая логическую стройность.

В первой главе проблема, которую проявляет метафора, стала более зримой, поскольку контраст между строгостью концептуальных структур и живым характером метафоры, которая возникает в наиболее уязвимых местах концепции, очевиден. В первой главе данное явление проявило себя особенно ярко в феноменологии сознания времени Гуссерля, где математически выверенная концепция сознания времени прибегает к метафоре потока, образу позаимствованному, согласно исследователям, в философии Джеймса. По результатам анализа материалов двух глав во второй главе мы сделали вывод, что метафора играет ключевую роль в именном концепте, поскольку позволяет привлечь в него новые смыслы посредством «импорта» концептуальных содержаний (значений, понятий) из сторонних именных концептов. Учитывая, что данный процесс был обнаружен в той или иной степени в каждом из рассмотренных в нашем исследовании именных концепте, мы можем говорить о большой значимости роли метафоры в концепте в целом.

Наше исследование показало справедливость обеих конфликтующих версий метафоры – Деррида и Рикёра, которые мы рассмотрели во второй главе. Деррида полагает, что метафора является тропом и полностью подчиняется языковым процессам, тогда как Рикёр утверждает, что метафора имеет отсылку к внеязыковой действительности, т.е. к миру. Ключевое различие между этими двумя версиями метафоры состоит в том, что белая метафора Деррида исчерпывает свою силу в систематическом употреблении в языке, вновь и вновь возвращая прежние значения в дискурс, а живая метафора Рикёра, напротив, черпает свою силу в мире и привносит в дискурс семантическую новацию. В отличие от Деррида, который полагает, что метафора – это жонглирование старыми значениями, для Рикёра основная её роль состоит в формировании смысла, тогда как игра значений

является языковым эффектом, который метафора как принцип переноса оказывает на дискурс. В концепте как семантической структуре справедливость версии метафоры Деррида мы можем наблюдать в концептуальных трансформациях, где происходит семантическое смещение, и соответственно, сопровождается некоторыми языковыми эффектами, связанными с процессами преобразования значений понятий. Так в первой главе нашего исследования мы обнаружили процессы концептуальной омонимии, эрозии понятия, подмены содержаний понятий, прямое и косвенное вхождение термина. Если рассматривать их локально как самодостаточные явления, то в этом закономерно усматривается проблема языка. Однако наше исследование производилось в масштабе концепта времени, в связи с чем нами была выявлена иная картина и положение вещей, которая в большей степени подтверждает справедливость положений живой метафоры Рикёра.

Для концепта в целом метафора играет важную роль, поскольку запускает процесс роста интерпретаций за счет его обогащения содержаниями сторонних (смежных) концептов. Данный процесс сопровождается, соответственно, трансформациями в концептуальном поле концепта, реконфигурацией внутренних отношений и связей. Таким образом, мы можем утверждать, что *метафора неотъемлемое звено в структуре концепта и реализует в себе принцип спонтанного развития концепта*. В концепте времени мы обнаружили т.н. корневые метафоры, в терминологии Рикёра, которые, согласно последнему, позволяют соединять метафоры из разных дискурсов и тем самым формировать метафорическую сеть, благодаря которой и происходит концептуальные трансформации и семантические смещения, обеспечивающие появление семантической новации, как внутри именного концепта, так и в масштабе концепта в целом, что мы подробно рассмотрели во второй главе. В качестве такой метафоры в концепте времени нами была выявлена метафора «потока сознания» (первая глава). Вместе с тем нами были обнаружены и другие фигуры, которые, как и метафора, основываются на принципе переноса. Рикёр относит подобные фигуры также к числу метафор, поскольку определяет метафору не как троп, а как *принцип*

переноса. В связи с этим и на основании нашего исследования мы можем подтвердить данный тезис, поскольку в нашей работе такие фигуры имели такую же роль, что и метафоры в классическом понимании. Такие фигуры также становились частью метафорической сети и также обеспечивали развитие и рост концептуального содержания, концептуальный импорт и миграцию, появление семантической новации в концепте. Соответственно, к их числу мы относим концептуальную омонимию, прямое и косвенное вхождение термина числа и границы, дрейф понятия числа, эрозия понятия; пример со звучанием мелодии, который является корневой метафорой.

Однако роль метафоры в концепте на этом не исчерпывается. Поскольку, как мы сказали выше, метафора также является еще и свидетельством кризиса концепции, т.е. она возникает в ситуации, когда концепция достигает своей концептуальной границы, тем самым подтверждая актуальность и неисчерпанность её проблематического поля. Появление метафоры в именном концепте – это свидетельство невыявленного проблематического поля, феномена, который лежит в его основании. Метафора в данном случае имеет *направленность* к этому проблематическому полю, которое заявляет о себе в данном случае привативным образом, т.е. в лице метафоры, фальсифицируя концептуальные содержания.

Таким образом, в нашем исследовании нашло подтверждение обеих версий метафоры. Белой метафоре Деррида в нашей системе соответствует принцип трансформации понятий внутри концептуального поля, названный нами концептуальными ролями и функциями времени. Живая метафора Рикёра охватывает комплекс проблем, связанный с нерелевантностью концептуальных ролей и функций своему проблематическому полю, на которое указывает метафора самим своим появлением в концепте. В нашем исследовании процессы, которые выходят за пределы концептуального поля, получили, соответственно, название неконцептуальных признаков. Живая метафора является принципом переноса, а потому она охватывает и теоретически обеспечивает значительно больший объем внутриконцептуальных процессов, обнаруженных нами в ходе исследования:

концептуальная миграция, концептуальный импорт, которые обоснованы посредством явления метафорической сети и корневых метафор, обеспечивают связи между дискурсами, концептами в нашей терминологии и, следовательно, определяют появление в концепте семантической новации.

С одной стороны, обе версии метафоры обосновали наше методологическое различие на концептуальные роли и неконцептуальные признаки. С другой стороны, данные версии метафоры являются конкурирующими и вступают в полемику друг с другом. Данный конфликт появляется, соответственно, и в нашем исследовании, а потому требует с нашей стороны комментария. Проблема, которая заявляет о себе в настоящем контексте и в целом в установке концепт – феномен, характерна для философии периода постмодерна. Это проблема значения и смысла. Наше исследование столкнулось с ней в виде нерелевантности концептуальных ролей времени аутентичному проблематическому полю концепта. Концептуальные роли и функции выступают в качестве комплекса значений, который может быть применен в других дискурсах, оперирующих понятием времени. В этом смысле, понятие времени и его значения/определения, лишённые соотнесения с его собственным проблематическим полем, связь которым оно неизбежно утрачивает в ситуации употребления в стороннем дискурсе/концепте, функционирует в статусе симулякра. В контексте собственного концепта времени мы наблюдали, что концептуальные роли (значения) в каждом именованном концепте терпели поражение в одной и той же изначальной проблеме – тройственное бытие времени. В этой непреодолимой концептуальными средствами апории каждый раз появлялась метафора. Именно этот концептуальный провал теории значений становится для нас важным и решающим, потому что появление метафоры указывает на стремление концепта вернуться к проблематическому полю. Иными словами, концептуальная недостаточность провоцирует появление метафоры, которая, с одной стороны, обеспечивает концепт новыми значениями, а, следовательно, концептуальным ростом за счет семантической новации, приобретенной из сторонних концептов (дискурсов), а с другой – что самое важное – она тем самым фальсифицирует прежние значения, конституирующих концептуальный комплекс.

Фальсифицирующий фактор метафоры является ключевым в данном случае, поскольку благодаря ему мы можем на целом концепте обнаружить, в каких точках происходят эти «сбои», посредством метафорической сети. Фальсифицируя концептуальные значения, метафора в рамках нашей методологии позволяет вынести их «за скобки», подтверждая актуальность проблематического поля концепта, который не получил соответствующего выражения в рамках именного концепта. Таким образом, метафора позволяет обнаружить тот источник, который запускает процесс появления семантической новации.

Парадоксально, но в нашем исследовании мы обнаружили, что провал значений является свидетельством успеха: именно такой провал и позволяет обнаружить собственный смысл концепта – проблематическое поле. Провал значения знаменует высвобождение смысла (семантической новации). В этом контексте и возникает проблема, поскольку значение не только не способствует появлению смысла, но и более того, оно противостоит смыслу. Иными словами, если значение и смысл связаны коррелятивно, то только в привативной форме, т.е. значение отрицает смысл, и в этот момент смысл заявляет свои права. Для значения смысл является аннигилятором, однако вся цель значения – подготовка к появлению смысла. Значение всегда стремится к логической связности, смысл – спонтанен и разрушает любую логическую структуру. С точки зрения значения смысл алогичен, однако смысл имеет определенные закономерности своего появления, которые нам удалось проследить на пространстве концепта времени, однако логика смысла совершенно противоположна формальной логике значения. Значение стремится к производству значений и интерпретации, оно заполняет весь концепт, раздувает его, однако в какой-то момент оно истирается как белая метафора, и неизбежно возвращается к проблематическому полю в лице метафоры, но уже как живая метафора значения соотносятся с новой точкой проблематического поля, откуда получает новый семантический импульс. Этим и обеспечен алогизм смысла с точки зрения значения, т.е. концепта: между изначальной точкой импульса смысла и новой точкой смысла нет логической последовательности, в соответствии с которой действует значение. Значение –

потребитель, оно не стремится к тому, чтобы воплотить смысл, оно нуждается только в импульсе от него. В свою очередь, смысл нуждается в том, чтобы значение вовлекло свою игру как можно больше значений для того, чтобы в кризисный момент оно вновь обратилось к области смысла, но уже в другой точке, пропорциональной расширению области значений. Таким образом, область смысла и область значения руководствуются совершенно противоположными принципами своего развития, однако с необходимостью нуждаются друг в друге для этого же самого развития в каждой области. Характер отношения между значением и смыслом можно назвать своего рода симбиозом. Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы определить характер этой связи. В нашем исследовании концепта и феномена времени такой точкой пересечения выступает метафора.

Неизменно, что белая метафора истирается, однако в контексте целого концепта времени, мы обнаружили, что это истирание значений и интерпретаций имеют только концептуальную природу, сам концепт пронизан подобного рода разрывами, и в этих точках стирания значений в концепте высвобождается подлинное проблематическое содержание концепта – свет феномена. Соответственно, эффект белой метафоры в пространстве целого концепта времени является позитивным симптомом сближения двух областей (значения и смысла), а не неизлечимой болезнью несовершенного концепта, поскольку, как мы неоднократно убеждались, корневые метафоры неизбежно провоцируют появление семантической новации не только в виде интерпретаций посредством концептуального импорта из сторонних именных концептов, но в том числе в виде новых именных концептов. На основании чего мы делаем вывод, что продуктивный характер метафоры, как некоторой колыбели новой концепции, обеспечен укорененностью в проблематическом поле целого концепта.

В исследовании концепта времени, как и любого концепта, в том числе именованного, мы попадаем в герменевтический круг, в котором исследуя концепты, претендующие на описание мира, мы отклоняемся в сторону системы значений, которые расширяют концепт за счет многообразия интерпретаций, однако в составе концепта появляются концептуальные бреши, в которых появляется метафора.

Метафора фальсифицирует и одновременно компенсирует кризис концепта, живая метафора знаменует возвращение к области мира, от которого концепт в проблематическом смысле брал свое начало. Таким образом метафора возвращает нас к области самого феномена в бытии, т.е. бытия времени и онтологического региона его феномена.

Данным положением метафоры и её действия в структуре концепта, трансформации, которая она провоцирует и обнаруживает в концепте, объясняется главная проблема нашего исследования – **проблема дуализма понятия времени**. Дуализм понятия, который характеризуется разорванностью определения онтологических свойств времени внутри именного концепта, обеспечен этой внутренней борьбой значения и смысла. Понятие времени становится той проблемной зоной, в которой смешиваются все определения, интерпретации, свойства, полученные в процессе конституирования именного концепта. Внутри понятия времени происходят взаимонаправленные интенции, которые провоцируют появление аномалий и соответственно разрывов, которые наблюдаются по всему концепту времени. Отсутствие различающей основы не позволяет тем самым обрести ясность феномена времени, и соответственно, его понятия.

В нашей методологической установке концепт – феномен мы имеем две производные. **Первая производная** состоит в том, что исследование производится на материале именных концептов, а, следовательно, для достижения корня проблемы каждого требуется деструкция к проблематическому составу именного концепта, которая выражается в обнаружении и последующем вынесении за скобки концептуальных ролей и функций. **Вторая производная** заключается в том, что именные концепты руководствуются стремлением описать некоторое явление/комплекс явлений, соответственно деструкция позволяет обнаружить посредством живой метафоры, обладающей направленностью к проблематическому полю, онтологический регион аутентичный этому явлению/комплексу явлений, т.е. феномену времени.

Таким образом, принимая во внимание значительную роль живой метафоры в установке концепт – феномен, в рамках нашего исследования мы можем рассматривать концепт как частный случай нарратива. Онтология концепта как такового может быть впоследствии проанализирована, соответственно, через призму нарративной онтологии Рикёра.

В первой главе нашего исследования мы имели дело с пересечением концептов времени и субъекта, поскольку именные концепты, выбранные нами для анализа, центрировались на исследовании времени в контексте проблем философии субъекта. В первой главе данная трактовка стала лидирующей. В связи с этим основной вопрос главы и проблемы пересечения концептов состоял в том, исчерпывает ли проблема познавательной способности проблемы времени, является ли время исключительно продуктом познавательной способности субъекта и исчерпывается ли весь комплекс явлений, называемый временем, установлением связи с субъектом. Наше исследование представило следующую картину положения вещей. Во-первых, между концептом времени и концептом субъекта, эскизно определенным нами, пересечение затрагивает не только концептуальный уровень, но и проблематический, в частности, мы обнаружили это в проблеме уничтожения, релевантной одновременно для обоих феноменов (времени и человека). Во-вторых, наше исследование обнаружило, что внутри концепта субъекта присутствует теоретическая проблема в определении познавательной способности, где время играет важную роль, но не как феномен, а как симулякр, который позволяет эту проблему маскировать. Данная проблема заявляет о себе в контексте роли воображения в человеческом познании.

Мы рассмотрели концепцию времени Юма, где философ исследовал природу человеческого познания и достаточно последовательным образом представил этот процесс как живой опыт. Его работа столкнулась, в частности, с проблемой фикций воображения, которая не позволяет отнести его к строго рациональному научному способу описания мира. Проблема воображения возникает и в более строгой систематизированной версии познания Канта, здесь она артикулируется с привлечением концептуальных ролей понятия времени. В рамках кантовской

концепции времени мы встречаем несколько равноценных определений: трансцендентальной схемы, трансцендентального временного определения, априорной формы внутреннего чувства и времени вообще, последнее содержится в этой системе эксплицитно и операционально, и не тематизируется в рамках его философской системы. Первые три характеристики проходят сквозь способность к познанию. Так, априорная форма – чистая метрика живого опыта; следующий этап – тр. временное определение, которое позволяет «перевести» язык восприятий на язык анализа; завершение этого процесса – тр. схемы, которые представляют собой продукт первых двух этапов, и дают жизнь понятиям. Априорная форма – созерцание – представляет собой числовой континуум и, таким образом, является концептуальной ролью времени как реинтерпретации числа. Временное определение – вариация меры, а трансцендентальная схема – семантическая новация, обеспеченная концептуальным импортом и последующей трансформацией именного концепта. Все три они являются субпродуктами трансцендентального воображения в данной системе, и это становится проблемой, поскольку за пределами этих определений времени остается «время вообще». Таким образом, есть концептуальные определения времени, а есть аномалия – «время вообще», которое не описывается в терминологии системы, а соответственно, в данном случае все три определения образуют симулякр, который не позволяет выйти на свет главной проблеме – роли воображения в познании. Воображение табуируется в системах с идеалом рациональности, а понятие времени эксплуатируется в целях отстоять правомерность этого идеала. На этом основании мы высказываем предположение, что проблемы философии субъекта могут получить продуктивное развитие только благодаря содержательной теоретической переоценке и интеграции воображения в систему познавательной способности.

Анализ пересечения двух концептов показал, что проблемы философии субъекта не исчерпывают проблемы существования времени. Определения времени, которыми оперирует концепт субъекта, в большинстве случаев имеют концептуальную природу, а потому не устраняют его феномена. Соответственно,

часть проблематических явлений (неконцептуальных признаков) не устраняются на концептуальном уровне подчинением понятия времени понятию души, сознания или субъекта. Однако нельзя отрицать, что, как мы уже говорили выше, оба концепта имеют соединение на проблематическом уровне, что обеспечивает их родство на феноменальном уровне.

Также было выявлено, что проблема воображения, обнаруженная нами в контексте пересечения концептов и субъекта и концепта времени, в онтологической перспективе представляет собой ценный материал для философско-антропологических исследований. В частности, вопросы различия между субъектом и человеком и обнаружения феноменального состава концепта субъекта. Наше исследование сделало несколько важных шагов в этом направлении, когда разграничило концепт и феномен, что для философско-антропологического направления принимает вид концепт субъекта – феномен человека. Благодаря такому подходу, нами в онтологической перспективе в контексте исследования философии времени была обнаружена проблема воображения в качестве ключевой проблематики для феноменальной области как концепта времени, так и концепта субъекта. Данный момент пересечения и проблемы воображения был раскрыт нами в рамках подхода к проблеме человека и воображения в Московской антропологической школе и философии диалога. Выявленные нами положения о роли воображения, субъекте и человеке подтверждают некоторые ключевые тезисы Московской антропологической школы.

Так, метафора и язык, согласно МАШ, не являются тождественными, поскольку метафора представляет собой нечто из мира грёз, единственная собственно человеческая реальность – это создаваемый им спонтанно мир грёз. Наше исследование выявило, что метафорическая истина, в терминологии П. Рикёра, позволяет человеку понимать мир, делать его понятным себе, но самое главное – метафора позволяет переописывать мир (нарративная онтология).

Философия диалога П. Рикёра видит тесную взаимосвязь между смыслом, текстом и человеческим действием. Философию диалога Рикёра можно

рассматривать как попытку выхода из кризиса философии субъекта, эта попытка представляет собой археологию субъекта<sup>228</sup>, т.е. поиск человека. В этом поиске Рикёр идёт путем герменевтики<sup>229</sup>, которая должна обнаружить человека в его бытии в мире<sup>230</sup>. Археология субъекта – это своего рода расшифровка бытия человека из учреждаемого им мира культуры. Однако в отличие от структуралистской лингвистики или психоанализа, в дискуссии с которыми формировался метод Рикёра, философская герменевтика избегает редукции к структуре, объективации языка, или тотальности бессознательного. Философская герменевтика должна обнаружить, как интерпретация берет свое начало в проблематике существования, т.е. в бытии человека.

В творческом высказывании человек, полагает Рикёр, стремится за пределы себя, и в этом движении язык является медиумом, средой, в которой субъект полагает себя и мир обнаруживает себя<sup>231</sup>. В этом смысле текст для философской герменевтики выступает в качестве культурологического материала для обнаружения бытия человека, его живого опыта в отношении познаваемого им мира. В таком подходе субъект может быть выявлен в его собственной проблематической области – области существования, проживания жизни, а не редуцирован к теории субъекта<sup>232</sup>: «...субъект в понимании Рикёра – это тот, кто, соотнося себя с реальностью, соотносит себя с самим собой. Субъект есть начало означивающей жизни, одновременно и зарождение выговоренного бытия (*Petre-dit*), и говорящего бытия (*l'etre-parlant*) человека. И психоанализ, и структурализм внесли свою лепту в обновление субъекта, при этом, считает Рикёр, уроки и того,

---

<sup>228</sup> Вдовина И.С. Диалог, или конфликт интерпретаций // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 18–30.

<sup>229</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 42–49.

<sup>230</sup> Там же. С. 371.

<sup>231</sup> Там же. С. 358.

<sup>232</sup> В структуралистской лингвистике «субъект» как предмет исследования представлен в личном местоимении и структурой отношения лица при употреблении глагола. См.: [Вдовина И.С. Диалог, или конфликт интерпретаций // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 31].

и другого следует осмысливать совокупно»<sup>233</sup>. Определяя субъект как говорящее бытие, Рикёр подчёркивает значимость речи, поскольку речь – первичное высказывание, проговаривание, живого опыта человека. Однако Рикёр не стремится противопоставить язык и речь, напротив, философ видит задачу философской герменевтики «...в отыскании новой модели интеллигибельности, благодаря которой язык предстанет не структурой и не событием, а бесконечным обращением одного в другое средствами дискурса»<sup>234</sup>. Таким образом, дискурс у Рикёра предстает в качестве пространства соединения языка и речи, структуры и события. В балансе между этими двумя полюсами Рикёр полагает работу философской герменевтики по расшифровке живого опыта, бытия человека. Если в феноменологической онтологии Рикёра речь является первичной попыткой осмыслить живой опыт, а язык становится структурой, в которой конституируются такие попытки, то мы можем обнаружить в этом черты феноменологии, которую представляет нам Рикёр.

В соответствии с таким видением философской герменевтики Рикёр определяет задачу «философской антропологии в выяснении того, в каких онтических структурах возникает язык»<sup>235</sup>. В решении этой задачи философская герменевтика обращает внимание на символическую функцию языка и проблему рождения смысла, выраженного в языке<sup>236</sup>. Символическая функция языка, которую можно выявить в текстах, свидетельствует, согласно Рикёру, что «язык “взрывается” и устремляется навстречу к иному, чем он сам; этот взрыв есть говорение»<sup>237</sup>. Символизм в тексте обладает структурой двойного смысла, в которой буквальный смысл отсылает к иносказательному экзистенциальному смыслу<sup>238</sup>. Эта особенность символизма выявляет в тексте не только систему

---

<sup>233</sup> Там же. С. 32.

<sup>234</sup> Там же. С. 31.

<sup>235</sup> *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 371.

<sup>236</sup> *Вдовиной И.С.* Диалог, или конфликт интерпретаций // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 25.

<sup>237</sup> Там же. С. 26.

<sup>238</sup> Там же.

значений, но вместе с тем и понимание мира, живой опыт говорящего. Таким образом, согласно Рикёру, символизм обнаруживает взаимосвязь и укоренность языка и речи в бытии, поскольку позволяет выявлять неоднозначность самого бытия во множественности смысла, и наоборот.

Однако важно отметить, что и язык конституируется этими множественными смыслами в виде значений: «В ходе времени значения выпадают в осадок, так что последнее значение всегда несет в себе предшествующее значение»<sup>239</sup>. В нашем исследовании мы обнаружили, динамику этого процесса внутри концепта времени в виде концептуальных определений времени. Значения, которые закрепляются за понятием времени в одном именном концепте, проникают в другой именной концепт полностью или частично, т.е. с усеченным смыслом или в метафорическом смысле, что провоцирует конфликт интерпретаций в концепте, и как следствие, внутреннюю реконфигурацию связей между элементами именного концепта и продуцирование новых интерпретационных линий.

Понимание Рикёром языка как акта изречения, говорения, позволяет обнаружить постулирование субъекта в дискурсе, ввести новые горизонты исследования субъекта как человека. В рамках МАШ также артикулирована проблема языка и речи, где речь понимается как высказывание внутреннего мира человека. Речи противостоит язык в качестве социального требования быть понятным другим. Эта антиномичность языка и речи является порождением изначального несовпадения человека с самим собой, антропологическая драматургия концентрируется на внутреннем конфликте: между переживанием своих грёз как реальности внутренней жизни и реальностью Другого, где в зеркале этой реальности Другого человек сам для себя предстает как Другой. В связи с этим человек обречен балансировать между двумя безднами. Несовпадение с самим собой является фундаментальным философско-антропологическим принципом МАШ, который получил название **принцип раздвоенности**.

---

<sup>239</sup> Там же. С. 26.

Для исследования проблемы символической функции языка в дальнейшем<sup>240</sup> Рикёр применял «более подходящий инструментарий» – метафору: «В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы и несовместимом с ее буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к творчеству: поэзия с помощью метафоры “переописывает мир”»<sup>241</sup>. Метафора позволяет работать с проблемой языка и речи уже на уровне фразы, высказывания, а она в свою очередь обнаруживает уже сам акт говорения как рассказ. Для рассказа через концепцию так понятой метафоры Рикёр выстраивает онтологию – нарративную онтологию, обосновывая её через продуктивное воображение. Данное положение нарративной онтологии послужило обоснованием и нашему предположению об онтологическом основании познания человека, что, в свою очередь может быть применено в МАШ для развития тезиса о значимой роли воображения в вопросе исследования проблемы человека.

На основе принятой методологической установки концепт – феномен по результатам деструкции проблемы дуализма понятия были выявлены следующие характерные *онтологические черты феномена времени: феномен синхронии и диахронии, феномен трансгрессии. Под данными названиями были зафиксированные систематические концептуальные аномалии, которые были обнаружены в каждой из рассмотренных в нашем исследовании концепциях от Юма до Хайдеггера. Выявленные феномены представляют собой неконцептуальные признаки, которые оставались неизменными, несмотря на различную терминологию, понятийный и концептуальный состав той или иной философской системы.*

Все три появляются в связи с концептуальным провалом онтологической характеристики тройственного бытия времени, которая становится главной проблемой. Таким образом, все три являются онтологическими чертами этой проблемы. Проблема каждый раз имеет одно и то же значение, которое на

---

<sup>240</sup> В 70-е годы. См.: [Вдовина И.С. Диалог, или конфликт интерпретаций // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 33].

<sup>241</sup> Там же. С. 33–34.

определенном этапе в концепте не тематизируется и подразумевается, как самоочевидное, где «забывается» «бытие», как нечто архаичное, а сама проблема интерпретируется как проблема понятий настоящее, прошедшее и будущее. На наш взгляд, это является одной из причин отклонения от проблематического поля, поскольку в онтологическом смысле ключевым является отношение времени и бытия. Время феноменально становится тем, что оно есть, только в отношении с бытием. В самой формулировке «проблема тройственного бытия времени» уже содержится ответ, а именно об особом свойстве бытия. «Время» – это название для проблемы, которая заключается в невозможности бытия. Однако отождествить время с бытием, или наоборот, было бы слишком привлекательной околохайдеггеровской метафорической спекуляцией. Проблема тройственного бытия времени более многомерна, поскольку в данном случае речь идет не только о бытии как таковом, для которого время имеет значение, но и о бытии времени. Иными словами, бытие находится в двух измерениях: оно выявляется через время; с другой стороны, подобное выявление возможно благодаря тому, что у времени есть свое бытие. Описание этих отношений, как нам представляется, и есть собственная проблема времени, которая в рамках нашего исследования была засвидетельствована в виде трех феноменов.

Мы можем охарактеризовать *феномен синхронии* в двух равноценных вариантах:

1. закономерность между вещами/явлениями мира (1 глава);
2. сообразность человеческого познания вещей/явлений и существованием этих вещей/явлений (2 глава).

В первой главе мы обнаружили, что минимальным требованием для познания, которое не притязает на всеохватное описание человеческой способности к познанию, т.е. достаточным основанием является *онтологическое основание познания*, т.е. мир (бытие) устроен так, что человек может познавать его, и наоборот, человеческое познание таково, что оно способно понимать мир. В связи с этим оно фундаментально и в определенном смысле корреляционно.

**Феномен диахронии**, соответственно, случай исчезновения закономерности наблюдаемой в силу недостаточности познания вещи/явления; или уничтожение вещи/явления.

Последний феномен – **трансгрессии** – самый сложный, поскольку, как было сказано выше, он родственен как времени, так и человеку. В интересующем нас вопросе трансгрессия как феномен, который характеризует время, был выявлен в качестве трудности онтологического описания «выхождения из себя» (Аристотель). В рамках нашего исследования мы неоднократно в различных интерпретациях видели, что время выходило, т.е. оказывалось за пределами концептуальных определений, всегда обнаруживая тем самым некоторый качественный остаток, который ускользал от концептуальной системы онтологии, время всегда будто перерастало все свои концептуальные роли и сбрасывало их как кожу, однако при этом именно благодаря этим определениям внутри концепции выстраивалась система онтологии, т.е. описывался некоторый порядок бытия. Эта особенность была названа трансгрессией в виду отсутствия концептуальной интерпретации данного явления во всех рассмотренных нами именных концептах. На наш взгляд, исследование данного и двух других феноменов времени может быть продуктивным на пути анализа онтологического различия.

Они являются результатом исследования и доказывают правомерность принятой в нашем исследовании установки концепт – феномен. По результатам нашего исследования мы можем указать, чем характеризуется их феномен. Однако на данном этапе нашего исследования не представляется возможным в рамках единой онтологической системы описать онтологический регион, которому они принадлежат, а также установить характер их отношений. Для этого требуется дополнительное исследование, относительно которого проведенная работа в настоящем исследовании станет необходимым подготовительным этапом.

**Список литературы:**

1. *Августин А.* Исповедь / Пер. с лат. М.К. Сергеевко. М.: Ренессанс: СП ИВО – СИД, 1991. 506 с.
2. *Автономова Н.С.* Философский язык Ж. Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.
3. *Алейник Р.М.* Натуралистский поворот в философской антропологии // Философская мысль / Philosophical Thought. 2013. № 3. С. 139–169.
4. *Алейник Р.М.* Образ человека во французской постмодернистской литературе // Спектр антропологических учений / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИФ РАН, 2006. С. 199–214.
5. *Алейник Р.М.* Проблема человека в философской постмодернистской литературе // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2007. № 296. С. 62–69.
6. *Алейник Р.М.* Трансцендентальное Ego Э. Гуссерля и его рецепция в XX веке // Вестник российского химико-технологического университета имени Д.И. Менделеева: Гуманитарные и социально-экономические исследования / Bulletin of the Mendeleev Russian State Technical University: Humanities and Socio-economic Research. 2016. № 7 (1). С. 21–31.
7. *Алейник Р.М.* Философская антропология // Человек / The Human Being. 2006. № 2. С. 175–178.
8. *Алейник Р.М.* Фундаментальная онтология как антропология // Философская антропология / Philosophical anthropology. 2015. № 1 (1). С. 135–149.
9. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–369.
10. *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–451.
11. *Аристотель.* Физика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–263.
12. *Артеменко Н.А.* Хайдеггеровская «потерянная рукопись»: на пути к «Бытию и времени». СПб.: Гуманитарная академия, 2012. 125 с.

13. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 533 с.
14. *Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А.* Онтология времени // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии / Science Journal of Volgograd State University. Philosophy. Sociology. 2014. № 4 (24). С. 6–14.
15. *Ахутин А.В.* «Бытие и время» Мартина Хайдеггера в философии XX века // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 1998. № 1. С. 110–121.
16. *Беляев В.А.* Методологический дискурс о модерне: через критику книги Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне». М.: URSS: ЛЕНАНД, 2022. 374 с.
17. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флеровой. М.; Жуковский: Кучково поле, 2006. 384 с.
18. *Блауберг И.И.* О памяти и забвении: П. Рикёр и А. Бергсон // Поль Рикёр – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 60–76.
19. Большой древнегреческо-русский / русско-древнегреческий словарь. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bolshoj-drevnegrechesko-russkij-russko-drevnegrecheskij-slovar/> (дата обращения: 01.02.2024).
20. *Борисов Е.В.* Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии / History of Philosophy. 1997. № 1. С. 81–98.
21. *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 741–749.
22. *Бородай Ю.М.* Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 154 с.
23. *Буданов В.Г.* Эволюция антропологических профилей, риски и сценарии цивилизационного транзита // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 75–78.
24. *Буданов В.Г.* Метафизика, онтологии и сценарии Большого антропологического перехода // Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига / Отв. ред. В.Г. Буданов, Л.П. Киященко. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2023. С. 76–158.

25. *Васильев В.В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.
26. *Вдовина И.С.* Диалог, или конфликт интерпретаций // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 5–36.
27. *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // *Поль Рикёр – философ диалога* / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 24–60.
28. *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 287 с.
29. *Визгин В.П.* Проблема времени: синергетический подход // *Судьба европейского проекта времени* / Отв. ред. О.К. Румянцев. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 69–80.
30. *Визгин В.П.* Эстетический материализм Жака Деррида и проблема времени // *Судьба европейского проекта времени* / Отв. ред. О.К. Румянцев. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 347–353.
31. *Гадамер Х.-Г.* Деконструкция и герменевтика // *Герменевтика и деконструкция* / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб.: 1999. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/gadamer-h-g/dekonstrukciya-i-germenevtika> (дата обращения: 03.02.2024).
32. *Гадамер Х.-Г.* Загадка времени / Пер с нем. А.Л. Фомин. М.: Восход, 2016. 175 с.
33. *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. Минск: ПроPILEI, 2007. 240 с.
34. *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 459 с.
35. *Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопросы философии* / *Problems of Philosophy*. 2003. № 9. С. 134–150.
36. *Гайденко П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // *Современный*

- экзистенциализм: критические очерки / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. С. 77–107.
37. *Гайденко П.П.* Тайна бытия. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 353–391.
38. *Гайденко П.П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 1997. С. 254–276.
39. *Генисаретский О.И.* Чувство прямого действия: гуманитарная наука и ведомое упование в поисках человечности человека // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 786–840.
40. *Гиренок Ф.И.* Аффект и эмоция: проблема расширения реальности посредством мнимости // Человек / The Human Being. 2023. Т. 34. Вып. 2. С. 7–22.
41. *Гиренок Ф.И.* Жиль Делёз. Человек – симулякр // Философия хозяйства / Philosophy of Economy. 2012. № 6 (84). С. 211–220.
42. *Гиренок Ф.И.* Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Серия: Философия / RUDN Journal of Philosophy. 2013. № 2. С. 86–97.
43. *Гиренок Ф.И.* Homo hallucinatas: идея двойной инверсии в исследовании человека // Философские науки / Russian Journal of Philosophical Sciences. 2023. № 66 (2). С. 7–25.
44. *Гиренок Ф.И.* Почему сознание – это не интеллект // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2023. Т. 47. № 2. С. 19–32.
45. *Гиренок Ф.И.* Сознание и аффект в антропологическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2023. № 487. С. 50–54.
46. *Гиренок Ф.И.* Ускользящее бытие. М.: ИФ РАН, 1994. 220 с.
47. *Гиренок Ф.И.* Фигуры и складки. М.: Академический Проект, 2014. 244 с.

48. *Григорьева Н.И.* Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн // Поэтика древнегреческой литературы / Отв. ред. С.С. Аверинцев. М.: Наука, 1981. С. 47–95.
49. *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 3–43.
50. *Губман Б.Л.* Х.-Г. Гадамер И Ж. Деррида: открытость исторического опыта // Вестник культурологии / Herald of Culturology. 2023. № 1 (104). С. 69–89.
51. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 332 с.
52. *Гуревич П.С.* Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018. 496 с.
53. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 178 с.
54. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Грани человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2016. 173 с.
55. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М.: ИФ РАН, 2015. 161 с.
56. *Гусейнов А.А.* Мой Зиновьев. Статьи, доклады, интервью. М.: Изд. дом ЯКС, 2023. 272 с.
57. *Гуссерль Э.* Husserliana XXXIII. Бернау-манускрипты о сознании времени (1917/1918) / Пер с нем. Г. Чернавина, М. Белоусова // *Гуссерль Э., Шнелль А.* Феноменология времени / Под ред. Н. Артеменко. М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. С. 45–177.
58. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
59. *Гуссерль Э.* Интенциональные предметы / Пер. с нем. Р. Громова // *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 31–74.
60. *Гуссерль Э.* Логические исследования: в 2 т. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка; нов. ред. Р.А. Громова. М.: Академический Проект, 2011. 253 с.

61. *Гуссерль Э.* Логические исследования: в 2 т. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2011. 565 с.
62. *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
63. *Дегутис А.Ю.* Онтологическая проблематика в современной аналитической философии // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 205–226.
64. *Декомб В.* Современная французская философия / Пер с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь мир, 2000. 336 с.
65. *Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях / Пер с фр. Я.И. Свирского // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 145–229.
66. *Делёз Ж.* Логика смысла. / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
67. *Делёз Ж.* Платон и симулякр // *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект, 2011. С. 328–345.
68. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
69. *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму / Пер с фр. Я.И. Свирского // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 7–145.
70. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
71. *Деррида Ж.* Белая мифология. Метафора в философском тексте / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // *Деррида Ж.* Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 242–312.

72. *Джеймс У.* Психология / Пер. с англ. И. Лапшина, М. Гринвальд; вступ. ст. А. Лызлова. М.: РИПОЛ классик, 2020. 616 с.
73. *Достал Р.* Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера / Пер с англ. А.В. Парибок // Мартин Хайдеггер / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб: Изд-во РХГИ, 2004. С. 186–217.
74. *Дубровский Д.И.* Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. М.: URSS, 2018. 397 с.
75. *Дьяков А.В.* Жиль Делёз: философия различия. СПб.: Алетейя: Ист. кн., 2012. 504 с.
76. *Еникеев А.А.* Введение в чтение Ж. Делёза: исследование по поэтике и типологии философского текста: монография. Краснодар: Новация, 2017. 109 с.
77. *Еникеев А.А.* Ж. Делёз, стоицизм и рождение философской топологии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке / Philosophical journal Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. 2018. Т. 7. № 1А. С. 29–41.
78. *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр.; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. М.: Культурная революция: Республика, 2010. 678 с.
79. *Игнатенко А.С.* Делёз и Юм: конец истории философии // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 154–163.
80. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. с нем. А. Денежкина, В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 224 с.
81. *Ищенко Н.И.* Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. Наук / Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 27–46.

82. *Калиниченко В.В.* Онтологические основания научного познания // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 44–62.
83. *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1963. 543 с.
84. *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. 799 с.
85. *Касавин И.Т.* Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 27–52.
86. *Кассирер Э.* Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером / Пер с нем. М.И. Левиной // *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 377–402.
87. *Киселева М.С.* Философия человека в Институте философии: 20–80-е годы XX века // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2023. № 11. С. 137–148.
88. *Киселева М.С.* Чтение как обращение. Человек на границе времен // Диалог со временем / Dialogue with Time. 2017. № 59. С. 218–230.
89. *Киссель М.А.* Гегель и Гуссерль // Логос / Logos. 1991. № 1. С. 59–67.
90. *Клименкова Т.А.* П. Рикёр. Две попытки онтологической интерпретации языка // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 254–268.
91. *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер с нем. В.Н. Белова. М.: Академический Проект, 2012. 618 с.
92. *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос / Logos. 1999. № 10. С. 113–136.
93. *Коначева С.А.* Из разговора о бытии. Между метафизиком и вопрошающим (Мартин Хайдеггер и Карл Ранер) // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2010. № 331 (февраль 2010). С. 35–42.
94. *Коначева С.А.* Истина бытия и исторический опыт божественного в философии позднего Хайдеггера // Эпистемология и философия науки / Epistemology & Philosophy of Science. 2010. Т. XXIII. № 1. С. 173–188.

95. *Коначева С.А.* О теологических истоках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // *Ценностный дискурс в науках и теологии* / Отв. ред. И.Т. Касавин и др. М.: ИФ РАН, 2009. С. 267–284.
96. *Коначева С.А.* Религиозные феномены в перспективе вопроса о бытии: Хайдеггеровская интерпретация поэзии Гельдерлина как феноменология священного // *Логос / Logos*. 2010. № 5 (78). С. 43–55.
97. *Коначева С.А.* Хайдеггер и вопрос о Боге // *Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института синергийной антропологии* / Отв. ред. и вступ. сл. С.С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. С. 48–76. (Серия «Научные доклады»; Вып. 13)
98. *Конрад-Мартиус Х.* Трансцендентальная и онтологическая феноменология / Пер. с нем. Ю.И. Розенвалда // *Проблемы онтологии в современной буржуазной* / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 321–329.
99. *Коплстон Ф.* История философии. Средние века / Пер. с англ. Ю.А. Алакина. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. 494 с.
100. *Корецкая М.А.* Перспективы онтологии в оптиках Хайдеггера и Делёза: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Самара, 2006. 192 с.
101. *Кормин Н.А.* Диаграмма времени-сознания и феномен художественного восприятия // *Феноменология искусства* / Отв. ред. К.М. Долгов. М.: ИФ РАН, 1996. С. 54–88.
102. *Кормин Н.А.* И. Кант: как возможно эстетическое? // *Философия и культура / Philosophy and Culture*. 2022. № 4. С. 60–112.
103. *Кравченко А.А.* Проблема воображения в философии Канта // *Иммануил Кант. Наследие и проект* / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2007. С. 182–189.
104. *Краевская О.А.* Онтологический статус времени: Способы тематизации времени в онтологии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2003. 177 с.
105. *Крюков А.Н.* Время и феноменология. Об аналитике времени в Бернау-манускриптах / Пер. с нем. Г. Чернавина, М. Белоусова // *Гуссерль Э.*,

- Шнелль А.* Феноменология времени / Под ред. Н. Артеменко. М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. С. 17–45.
106. *Кузнецов К.Н.* Категория субъекта во французском постструктурализме: Теоретико-литературный аспект работ Ж. Делёза: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08. М., 2003. 150 с.
107. *Кузьмина Т.А.* Проблема субъективности и способ ее анализа в современной буржуазной философии // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 10–29.
108. *Кулис Р.Р.* Проблемы бытия и истории в немецкой «философии жизни» // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 29–44.
109. *Кулэ М.Х.* Проблема онтологии в западногерманской герменевтике // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 226–241.
110. *Куренной В.А.* «Пролегомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме // *Гуссерль Э.* Логические исследования: в 2 т. Т. I: Пролегомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. С.Л. Франка; нов. ред. Р.А. Громова. М.: Академический Проект, 2011. С. 225–241.
111. *Куренной В.А.* Феноменология Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 7–23.
112. *Лебедев А.В.* Фрагменты из произведений ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
113. *Леденева Е.В.* «Феноменология внутреннего сознания времени» в историко-философском контексте (комментарии к работе Э. Гуссерля) // *Credo New.* 2009. № 2. URL: [http://intelros.ru/readroom/credo\\_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869](http://intelros.ru/readroom/credo_new/2-2009/3943-fenomenologija-vnutrennego-soznaniya.html?ysclid=lamkli4it756655869) (дата обращения: 29.01.2024).

114. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: в 8 т. Т. 4: Аристотель и поздняя классика. М.: Фолио: АСТ, 2000. 880 с.
115. *Макиенко М.А.* Философский деконструктивизм и возможности конструирования новых онтологий науки: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Томск, 2004. 130 с.
116. МакТаггарт Дж. Э. Нереальность времени / Пер. с англ. А.А. Веретенников // Эпистемология и философия науки / Epistemology and Philosophy of Science. 2019. Т. 56. № 2. С. 211–228.
117. *Малышев И.В.* Искусство и философия. От модерна к постмодерну. М.: Пробел-2000, 2013. 98 с.
118. *Мамардашвили М.К.* Введение в философию. Курс лекций. Лекции 1, 2 // Новый круг. 1992. № 2. С. 56–73.
119. *Мамчур Е.А.* Концепция причинности Юма и современная наука // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 231–238.
120. *Маньковская Н.Б.* Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 496 с.
121. *Марков Б.В.* Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной антропологии / Отв. ред. В.В. Шаронов. СПб.: Петрополис, 1995. С. 18–29.
122. *Маркова Л.А.* Проблема эмпиризма у Д. Юма и в наши дни // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 52–71.
123. *Мачульская О.И.* Поль Рикёр о проблемах перевода в контексте теории интерпретации // Поль Рикёр – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 103–112.
124. *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
125. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр., под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. М.: Ювента: Наука, 1999. 608 с.

126. *Метлов В.И.* Присутствие Канта в современной философии // Философия и общество / Philosophy and Society. 2003. № 4. С. 99–130.
127. *Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика: критич. анализ. Минск: Университетское изд-во, 1984. 191 с.
128. *Мишанкина Н.А.* Метафора в науке: парадокс или норма? Томск: Изд-во Томского ун-та, 2010. 282 с.
129. *Молчанов В.И.* Время и сознание: критика феноменологической философии // *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. С. 29–197.
130. *Молчанов В.И.* Кантовская экспликация априоризма: анализ или интерпретация // Иммануил Кант. Наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2007. С. 135–153.
131. *Молчанов В.И.* Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 81–101.
132. *Молчанов В.И.* Предисловие // *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. VII–XIV.
133. *Молчанов В.И.* Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический Проект, 2015. 277 с.
134. *Монтебелло П.* Бергсон и Делёз, контр-феноменология // Логос / Logos. 2009. № 3 (71). С. 98–106.
135. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.
136. *Мотрошилова Н.В.* Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 93–103.
137. *Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968. 128 с.
138. *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901). М.: Прогресс-Традиция, 2018. 618 с.

139. *Мотрошилова Н.В.* Учение Юма сквозь призму критицизма Канта // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 120–127.
140. *Неретина С.С.* Августин после Хайдеггера: время и бытие // Философия и культура / Philosophy and Culture. 2012. № 8 (56). С. 6–16.
141. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований / The Political Conceptology: Journal Of Metadisciplinary Research. 2014. № 4. С. 265–282.
142. *Никифоров О.В.* «Кант, метафизика и проблема обоснования» // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 536–551.
143. *Олейник В.А.* Место смерти в фундаментальной онтологии // Философия жизни и смерти в России: вчера, сегодня, завтра / Под ред. В.В. Варавы. М.: Изд. дом «Русская философия», 2020. С. 90–92.
144. *Олейник В.А.* Метафизическая концепция места и времени Аристотеля в свете идеи симулякра Жюлья Делёза // Социум и власть / Society and Power. 2022. № 2 (92). С. 19–28.
145. *Олейник В.А.* Парадоксы метафизики пространства (места) и времени у Аристотеля // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. / Scientists note of the Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky. Philosophy. Political Science. Cultural studies. 2022. Т. 8. № 1. С. 16–27.
146. *Олейник В.А.* Парменид и М. Хайдеггер о бытии // Философия хозяйства / Philosophy of Economy. 2012. Т. 3. № 81. С. 243–249.
147. *Олейник В.А.* Проблема корреляции бытия и времени: онтологическая роль феномена бытия-виновным в концепции Dasein М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки / Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series «Humanitarian and Social Sciences». 2023. Т. 23. № 1. С. 91–98.

148. *Олейник В.А.* Реорганизация вопроса о корреляции бытия и времени в поздней философии М. Хайдеггера // Цифровой ученый: лаборатория философа / The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2022. № 3. С. 54–65.
149. *Олейник В.А.* Темпоральное обоснование онтологической дифференции М. Хайдеггера: одновременность // Социум и власть / Society and Power. 2020. № 3 (83). С. 30–39.
150. *Орлова Ю.О.* Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Между метафизикой и опытом: материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / Под ред. Д.Н. Разеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 226–251.
151. *Павлов А.В.* Философия постмодерна и популярная культура // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 2019. № 3. С. 206–214.
152. *Паткуль А.Б.* Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 574–590.
153. *Пигалев А.И.* «Онтология сознания» у Ж.-П. Сартра // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 158–171.
154. *Пилипенко Е.А.* Время в философии постмодернизма // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика / Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy. 2016. Т. 16. Вып. 1. С. 31–35.
155. *Пилипенко Е.А.* Постнеклассическая онтология времени: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01. Саратов, 2016. 310 с.
156. *Платон.* Тимей / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
157. *Плешков А.А.* Истоки философии времени: Платон и предшественники. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021. 328 с.

158. *Подорога В.А.* «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 34–49.
159. *Поздняков М.В.* Понятие «бытия» в философии М. Хайдеггера в 20–30 годы: От «Бытия и времени» до «Статей по философии»: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2000. 138 с.
160. *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999. 95 с.
161. *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Скептицизм Д. Юма в контексте его исторических исследований и современные проблемы культурно-исторической эпистемологии // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 110–120.
162. *Разин А.В.* Развитие представлений о природе идеального и субъекте от античности к Новому времени // Человек / The Human Being. 2020. № 5. С. 74–92.
163. *Разин А.В.* Сознание и интерпретация мира древним человеком // Философия и общество / Philosophy and Society. 2022. № 3. С. 102–123.
164. *Резвых Т.В.* С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию // Начала. 1993. № 3. С. 89–97.
165. *Резник Ю.М.* Мир жизни человека (событийный подход). М.: ИФ РАН, 2018. 102 с.
166. *Резник Ю.М.* Феноменология человека: бытие возможного. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 632 с.
167. *Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Пер с англ. Ю.Е. Милюткина. СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при Филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2000. 350 с.
168. *Рикёр П.* Введение к «Идеям I» Э. Гуссерля / Пер с фр. Т. Любимовой // Феноменология искусства / Отв. ред. К.М. Долгов. М.: ИФ РАН, 1996. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH01a6d7cb8f6b40ac0b9d3d53> (дата обращения: 01.02.2024).

169. *Рикёр П.* Время и рассказ. Интрига и исторический рассказ: в 2 т. Т. 1 / Пер с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
170. *Рикёр П.* Время и рассказ. Конфигурация в вымышленном рассказе: в 2 т. Т. 2 / Пер с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 224 с.
171. *Рикёр П.* Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Пер с фр. Ф. Станжевского // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2013. № 2 (2). С. 106–150.
172. *Рикёр П.* Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция / Пер с фр. Ф. Станжевского // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2015. № 4 (1). С. 175–219.
173. *Рикёр П.* Кант и Гуссерль / Пер с фр. В.А. Суровцева // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / Под ред. Е.А. Найман, В.А. Суворовцева.* Томск: Водолей, 1998. С. 162–194.
174. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
175. *Рикёр П.* Сопровождать жизнь до конца / Пер с фр. И.С. Вдовиной и О.И. Мачульской // *Поль Рикёр – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг.* М.: ИФ РАН, 2008. С. 134–140.
176. *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию / Пер с нем. Г. Шпетта. Киев: В.А. Присяниченко, 1904. 258 с.
177. *Ришир М.* Дефенестрация / Пер с фр. Д. Михайлов // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2020. № 9 (2). С. 760–780.
178. *Рогонян Г.С.* Новые юмианцы и интуитивная очевидность скептицизма // *Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина.* М.: Альфа-М, 2012. С. 95–110.
179. *Розенвалд Ю.И.* Феноменологическая онтология мюнхенско-геттингенской школы // *Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина.* Рига: Зинатне, 1988. С. 121–141.
180. *Розин В.М.* Искусство и человек в истории, культуре и современности. Гуманитарные исследования. М.: ЛЕНАНД, 2015. 240 с.

181. *Розин В.М.* Философия субъективности. М.: АПК и ППРО, 2011. 615 с.
182. *Рокмор Т.* Юм, Кант и коперниканская революция / Пер с англ. А.Ю. Антоновского // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 127–142.
183. *Романенко Ю.М.* Сравнительный анализ онтологических концепций М. Хайдеггера и А.Ф. Лосева в свете герменевтики В.В. Библихина // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 1063–1071.
184. *Ростова Н.Н.* Антропологическая форма как смысл феномена человек // Философская антропология / Philosophical anthropology. 2015. Т. 1. № 2. С. 165–183.
185. *Ростова Н.Н.* Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология // Вестник Томского государственного университета / Tomsk State University Journal. 2020. № 456. С. 93–98.
186. *Ростова Н.Н.* Идеал внутреннего человека: опыт философской реконструкции // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2022. № 5. С. 3–16.
187. *Ростова Н.Н.* Истина человека – в размыкании себя. Памяти С.С. Хоружего // Тетради по консерватизму / Essays on Conservatism. 2021. № 2. С. 503–506.
188. *Рубене М.А.* Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 141–158.
189. *Рубенис А.А.* Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 62–81.
190. *Сараджев А.* О «критическом» методе Канта // *Кант И.* Прологомены. М.; Л.: ОГИЗ, 1934. С. 7–105.
191. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2004. 639 с.

192. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. 318 с.
193. *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля / Пер. с фр. А.И. Пигалева // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 318–321.
194. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция эго: набросок феноменологического описания. / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Модерн, 2011. 160 с.
195. *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой. М.: Молодая гвардия, 2005. 615 с.
196. *Свасьян К.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект, 2010. 206 с.
197. *Свердиолас А.С.* Проблема онтологии в философии П. Рикёра // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 241–254.
198. *Свирский Я.И.* Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Жюль Делёза: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.08. М., 2004. 324 с.
199. *Сергеев А.М.* Фактор времени: сознание и жизнь // Временное и постоянное / Вечное и изменчивое / Под ред. В.М. Воронов, К.Я. Коткин. Мурманск: МАГУ, 2021. С. 4–8.
200. *Сергеев А.М.* Человек и мир. Язык – мышление – сознание. СПб.: Владимир Даль, 2021. 300 с.
201. *Серова Н.В.* Интерпретация понятия «темпоральность» в феноменологии Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти // Евразийское научное объединение / The Eurasian Scientific Association. 2020. № 7–5 (65). С. 302–305.
202. *Скляревская Г.Н.* Метафора в системе языка. СПб.: Наука, 1993. 550 с.
203. *Слинин Я.А.* Возникновение феноменологии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // Мартин Хайдеггер / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 83–130.
204. *Соболева М.Е.* Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2014. 151 с.

205. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. 432 с.
206. *Спирова Э.М.* Символ как понятие философской антропологии: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.13. М., 2011. 378 с.
207. *Спирова Э.М.* Мераб Мамардашвили: автор со своим голосом и поступком // Философская антропология / Philosophical anthropology. 2021. Т. 7. № 1. С. 205–223. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/6537/3401>. DOI: 10.21146/2414-3715-2021-7-1-205-223.
208. *Спирова Э.М.* Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 336 с.
209. *Станжевский Ф.* Предисловие переводчика // *Рикёр П.* Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Пер. с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2013. № 2 (2). С. 106–107.
210. *Столярова О.Е.* Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 201–215.
211. *Страуд Б.* Натурализм и скептицизм в философии Юма / Пер с англ. П.С. Куслия // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 13–27.
212. *Судаков А.К.* Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 75–99.
213. *Тульчинский Г.Л.* Д. Юм о природе причинности и проблема свободы // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 238–255.
214. *Фарман И.П.* Воображение в структуре познания. М.: ИФРАН, 1994. 215 с.
215. *Федчук Д.А., Паткуль А.Б.* Дискуссия об онтологической дифференции в философии М. Хайдеггера // М. Хайдеггер: pro et contra: антология / Отв. ред. Д.К. Богатырев. СПб.: РХГА, 2020. С. 590–617.

216. *Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек.RU. 2019. № 14. С. 220–229. URL: <https://www.philosophy.nsc.ru/sites/default/files/journals/chelovek.ru/14/Гиренок Манифест.pdf> (дата обращения: 18.05.2024).*
217. *Фомин А.Л. Завещание Марбургского демона: Предисловие к публикации перевода «Загадки времени» Х.-Г. Гадамера на русский язык // Гадамер Х.-Г. Загадка времени / Пер. с нем. А.Л. Фомина. М.: Восход-А, 2016. С. 6–49.*
218. *Фомин А.Л. М. Хайдеггер и марбургское неокантианство // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2019. № 1. С. 63–77.*
219. *Фреге Г. Логика и логическая семантика: сборник трудов / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова; под ред. З.А. Кузичевой. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.*
220. *Фрейберга Э.Г. «Письмо» и онтология в воззрениях Ж. Деррида // Проблемы онтологии в современной буржуазной / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 268–282.*
221. *Фролов А.В. Интенциональность и объективность: эволюция понятия интенциональности в феноменологии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия / Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2013. № 1. С. 33–44.*
222. *Фуллер С. Философ заниженных ожиданий – в этом ли секрет популярности Дэвида Юма? / Пер. с англ. А.С. Игнатенко // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 163–173.*
223. *Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / Пер. с нем. М.М. Беляев и др. М.: Весь Мир, 2008. 414 с.*
224. *Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. 451 с.*
225. *Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 27–36.*

226. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
227. *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–407.
228. *Хайдеггер М.* Гегель и греки / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 381–391.
229. *Хайдеггер М.* Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. 318 с.
230. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–177.
231. *Хайдеггер М.* Искусство и пространство / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 312–316.
232. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 228 с.
233. *Хайдеггер М.* Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2016. 494 с.
234. *Хайдеггер М.* Онто-теологическое строение метафизики. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/> (дата обращения: 26.01.2024).
235. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2013. 590 с.
236. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
237. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–221.
238. *Хайдеггер М.* Положение об основании. Статьи и фрагменты / Пер. с нем., глоссарий, послесл. О.А. Коваль, предисл. Е.Ю. Сиверцева. СПб.:

Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ: Алетея, 2000. 290 с. (Метафизические исследования. Приложение к альманаху)

239. *Хайдеггер М.* Послесловие к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 36–41.
240. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 177–192.
241. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. Борисов. Томск: Водолей, 1998. 383 с.
242. *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 361–381.
243. *Хайдеггер М.* Тождество и различие / Пер. с нем. А. Денежкина; ред. О. Никифоров. М.: Гнозис: Логос, 1997. 64 с.
244. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.
245. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глухой. В.: ЕГУ, 2012. 406 с.
246. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2010. 351 с.
247. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика / Пер. с нем. В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16–27.
248. *Харре Р.* Юм и физики / Пер с англ. Е.О. Труфановой // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 215–231.
249. *Херрманн Ф.-В. фон* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.

250. *Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. А.В. Парибок // Мартин Хайдеггер / Подгот. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 253–275.
251. *Хоружий С.С.* Трансформативная антропология глазами синергической антропологии (к проблеме постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 767–786.
252. *Хюни Г.* Историчность мира как предел анализа временности в «Бытии и времени» / Пер. с нем. К.В. Бандуровского // Вопросы философии / Problems of Philosophy. 1998. № 1. С. 122–126.
253. *Чанышев А.Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1987. 220 с.
254. *Чернова Я.С.* Философская герменевтика Поля Рикёра: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Саратов, 2012. 147 с.
255. *Черняк А.З.* Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 142 с.
256. *Черняков А.Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 2001. 460 с.
257. *Шнелль А.* Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля / Пер. с нем. Г. Чернавина, М. Белоусова // Гуссерль Э., Шнелль А. Феноменология времени / Под ред. Н. Артеменко. М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. С. 199–310.
258. *Шпет Г.Г.* Проблема причинности у Юма и Канта: ответил ли Кант на сомнения Юма. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1907. 208 с.
259. *Штигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ.; под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. 680 с.
260. *Шульга Е.Н.* Герменевтика П. Рикёра и современные проблемы эпистемологии интерпретации // Поль Рикёр – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 112–129.
261. *Шульга Е.Н.* Человек и время в герменевтической традиции // Человек / The Human Being. 2017. № 5. С. 144–153.

262. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; прим. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1996. С. 61–327.
263. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 415 с.
264. Anz H. Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer / Hrsg. von H. Birus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 59–89.
265. Assmann J. Ouroboros. Der altägyptische Mythos vom Sonnenlauf // Never ending stories. Der Loop in Kunst, Film, Architektur, Musik, Literatur und Kulturgeschichte. Berlin, 2017. S. 58–63.
266. Bergmann W., Hoffmann G. Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins // Husserls Studies. 1989. No. 6. S. 155–175.
267. Bernet R. Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins // Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger / Hrsg. von E.W. Orth. Freiburg; München: Karl Alber, 1983. S. 16–58.
268. Birus H. Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer / Hrsg. von H. Birus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 15–59.
269. Böhme G. Zeit und Zahl: Studien z. Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz u. Kant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974. 281 S.
270. Breuer I. Conrad-Martius: Sein, Wesen, Existenz. In Auseinandersetzung mit der Ontologie und Metaphysik Aristoteles', Thomas Von Aquins und Husserls // Horizon. Феноменологические исследования. 2021. № 10 (2). С. 360–397.
271. Breuer I. Husserl and Derrida on the Process of Sense Formation-Gaps and Excesses // Horizon. Феноменологические исследования. 2023. № 12 (1). С. 74–102.
272. Brinkmann K. Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik. Berlin; New York: De Gruyter, 1979. 258 S.

273. *Caimi M.* Das Schema der Qualität bzw. der Realität // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 95–109.
274. *Cazeaux C.* Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // *Cazeaux C.* Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N.Y: Routledge, 2007. P. 175–198.
275. *Conen P.F.* Die Zeittheorie des Aristoteles. München: Beck, 1964. 185 S.
276. *Figal G.* Die Intuition einer radikal historischen Philosophie: Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers // Sagen, was die Zeit ist: Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache / Hrsg. von R. Enno. Stuttgart: Metzler, 1992. P. 43–63.
277. *Figal G.* Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer / Hrsg. von H. Birus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. P. 89–120.
278. *Haedicke J.* Raum und Zeit als empirische “Grenzbegriffe” // Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik. 1927. Bd. 6. S. 331–347.
279. *Heidemann D.H.* Skeptizismus und Metaphysikkritik Untersuchungen zu Kant und Hegel // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 153–171.
280. *Ivanoff-Sabogal Ch.* Heideggers Auffassung der Dichtung als Hinweisendes Sehenlassen der Seinsweisen // Horizon. Феноменологические исследования. 2023. № 12 (2). S. 433–456.
281. *Kanoor A.* From Structure to Style. Merleau-Ponty // Horizon. Феноменологические исследования. 2023. No. 12 (1). S. 9–29.
282. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: F. Meiner, 1919. URL: <https://archive.org/details/kritikderreinenv19kant/page/186/mode/2up> (дата обращения: 14.03.2024).

283. *Kissel Th.* Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925) // Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger / Hrsg. von E.W. Orth. Freiburg; München: Karl Alber, 1983. S. 192–211.
284. *Laks A.* Zeitgewinn Bemerkungen zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles' «Rhetorie» // Sagen, was die Zeit ist: Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache / Hrsg. von R. Enno. Stuttgart: Metzler, 1992. P. 11–21.
285. *Meist K.R.* Die Zeit der Geschichte. Problem in Husserls transzendentaler Begründung einer Theorie der Geschichte // Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger / Hrsg. von E.W. Orth. Freiburg; München: Karl Alber, 1983. S. 58–111.
286. *Olk C.* Das Transzendente Schema: Ein Produkt der Einbildungskraft? // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 62–95.
287. *Pöggeler O.* Zeit und Sein bei Heidegger // Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger / Hrsg. von E.W. Orth. Freiburg; München: Karl Alber, 1983. S. 152–192.
288. *Prauss G.* Das Kontinuum bei Kant und Aristoteles // Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants / Hrsg. von D. Hüning, St. Klingner und C. Olk. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. S. 3–30.
289. *Radinković Ž.* Daseinsanalyse und die Seinsfrage beim frühen Heidegger. Destruktion des Husserlschen Bewusstseinsbegriffs als des absoluten Seins im Sinne der absoluten Gegebenheit // Filozofija I Društvo. 2017. Vol. 28. No. 3. P. 613–630.
290. *Ricœur P.* Zeit und Erzählung: 3 Bde. Bd. 3: Zeit und Erzählung: Die erzählte Zeit / aus dem fr. von A. Knop; Hrsg. von R. Grathoff, B. Waldenfels. München: Wilhelm Fink, 1991. 454 S.
291. *Schmidt E.A.* Platons Zeittheorie: Kosmos, Seele, Zahl und Ewigkeit im «Timaios» / Hrsg. von R.-P. Horstmann, A. Kemmerling und T. Rosefeldt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012. 213 S. (Philosophische Abhandlungen. Bd. 105)
292. *Schnelle H.* Der Ausdruck der Zeitlichkeit in den Sprachen // Sagen, was die Zeit ist: Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache / Hrsg. von R. Enno. Stuttgart: Metzler, 1992. S. 131–155.

293. *Ströker E.* Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs // Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger / Hrsg. von E.W. Orth. Freiburg; München: Karl Alber, 1983. S. 111–138.
294. *Turk H.* Wahrheit oder Methode? H.G. Gadammers «Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik» // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer / Hrsg. von H. Birus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. S. 120–151.
295. *Volpi F.* Σημάηουνειν, λευγειν, αγποφαιβνεσκαι als ερμηνευβείν: Die Ontologisierung der Sprache (λόγος) beim frühen Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles // Sagen, was die Zeit ist: Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache / Hrsg. von R. Enno. Stuttgart: Metzler, 1992. S. 21–43.
296. *Welte B.* Zwischen Zeit und Ewigkeit: Abhandlungen und Versuche. Freiburg i. Br. etc.: Herder, 1982. 280 S.
297. *Wenzl A.* Ontologie der Zeit. München: Verlag Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1963. 16 S.
298. *Williams J.* Gilles Deleuze Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide. Edinburg: University Press, 2011. 205 p.
299. *Wismann H.* Zur Sprache selbst Erinnerung an die platonische Aporie des Benennens // Sagen, was die Zeit ist: Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache / Hrsg. von R. Enno. Stuttgart: Metzler, 1992. S. 5–11.
300. *Wyrwich Th.* Sein als Grund und Ab-Grund *zugleich*. Heideggers Ansatz zur Gründung einer positiven Ereignis-Philosophie // XXII Deutscher Kongress für Philosophie: Ludwig-Maximilians-Universität München (München 11–15 September 2011). URL: [https://epub.ub.uni-muenchen.de/12583/1/Th.\\_Wyrwich-Sein\\_als\\_Grund\\_und\\_Ab-Grund\\_zugleich.pdf](https://epub.ub.uni-muenchen.de/12583/1/Th._Wyrwich-Sein_als_Grund_und_Ab-Grund_zugleich.pdf) (дата обращения: 03.02.2024).