

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ: КАК ВОЗМОЖНО ЕДИНСТВО ОПЫТА?

Т.М. РЯБУШКИНА

Аннотация

Исследование посвящено проблеме основания и характера единства, определяющего саму возможность существования сознательного опыта и его исходную структуру. В результате анализа ряда решений проблемы, которые были предложены в рамках феноменологии и трансцендентальной философии, автор выявляет их общую основу. Она состоит в полагании двух фундаментальных характеристик сознания – *временности* (сознание исходно предстает в форме потока) и *субстанциальности* (устойчивости, противостоящей временным изменениям и служащей для них фоном). Как показывает исследование, эти характеристики являются основаниями лабиринта Д. Юма, играют ключевую роль в кантовском априоризме, в гуссерлевской и последующей феноменологии, а также в постструктурализме.

Однако предпосылка о фундаментальном характере временности приводит к искаженному пониманию других *структурообразующих связей сознательного опыта*, в частности, *причинности*. Поскольку новые содержания сознания доставляются и упорядочиваются временным потоком, исчезает необходимость осмысливать причинную связь как определяющую собой появление новых содержаний сознания. Приоритет временности по отношению к причинности влечет за собой возникновение пропасти между миром ментальным и миром физическим и невозможность решить проблему оснований единства сознания. Исследование, преодолевающее приоритет временности, приводит к утверждению о произрастании временности и причинности из единого корня – из способа познания (не только сознательного, но и досознательного) субъектом мира.

Ключевые слова: феноменология, трансцендентальная философия, субъективность, сознательный опыт, сознание первого порядка, перцепции, временность, субстанциальность, причинность, интенциональность, сознание времени, чистое Я, квазивременной поток сознания, различае, досознательное познание.

Рябушкина Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва. ryabushkinat@yandex.ru

Цитирование: РЯБУШКИНА Т.М. (2017) Темпоральность сознания: как возможно единство опыта? // Философские науки. 2017. № 3. С. 68–80.

Ответ на вопрос о том, что представляет собой сознание в его наиболее простой, неразвитой форме, на чем основано его исходное единство (если таковое существует), во многом определяет собой осмысление единства сознания в целом, включая его развитые формы, предполагающие рефлексивное самообращение, артикулированное

самосознание. Какие именно связи являются *фундаментальными*, определяющими саму возможность существования сознания? Какова роль каждой из этих связей в организации опыта, как они соотносятся друг с другом?

Чтобы подойти к ответам на эти вопросы, следует обратиться к анализу классических решений проблемы исходного единства сознания, представленных трансцендентальной философией и феноменологией (Д. Юм, И. Кант, Э. Гуссерль), а также к анализу критики этих решений (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Ж. Деррида). Представляется возможным выделить общую основу классических и неклассических решений. Она состоит в том, что неотъемлемыми свойствами всякого, в том числе и первичного, сознания полагаются *временность* (сознание понимается как нечто текучее, как некий поток) и *субстанциальность* (текучесть может существовать не иначе как на фоне чего-то устойчивого).

Согласно Д. Юму, сознание изначально, до возникновения каких-либо ассоциативных связей, представляет собой непрерывную смену впечатлений, каждое из которых является отдельным, не имеющим никакой связи с другими впечатлениями. Наши единичные восприятия «различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что подерживало бы их существование. Каким же образом они принадлежат я и как соединены с ним?.. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» [Юм 1996, 297–298].

Юм опровергает утверждение Дж. Локка о том, что восприятие самого себя включено во всякое восприятие. Если рассмотреть, например, сознание дерева, то можно увидеть, что ни идея дерева, ни соответствующие ей впечатления не несут собой какого-либо вида сознания самого себя или перцепций, о которых идет речь. Кроме того, если бы я всякую перцепцию сознавал как *свою*, то сознание самого себя оказалось бы условием всякого сознания, в том числе и сознания самого себя — возник бы «порочный круг». По Юму, Я не может быть дано и в каких-то *отдельных* впечатлениях, потому что «нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным» [Юм 1996, 297].

Таким образом, Юм доказывает, что устойчивое субстанциальное Я, которое обычно полагается философами в качестве основания связи перцепций, есть лишь фикция. «С целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее души, я и субстанции» [Юм 1996, 300].

Субстанция не имеет реального существования, конкретных свойств, она есть лишь формальный, непредставимый принцип постоянства. Вместе с тем, Юм говорит о существовании *связки* пер-

цепций, т.е. фактически подразумевает, что *перцепции связаны уже тем, что являются составляющими потока*. При этом связь их сводится лишь к временному порядку следования, во всем остальном они есть отдельные, не зависящие друг от друга существования. «Очевидно, что, каким бы совершенным мы ни воображали тождество, приписываемое нами человеческому уму, оно не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия. По-прежнему верно, что каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное существование, отличное, отличимое и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или следующего за ним» [Юм 1996, 304].

Существование потока представляется Юму несомненным, существование же других реальных (доассоциативных) связей впечатлений, в том числе и *причинности*, Юм отрицает. «Мы ничего не знаем о какой бы то ни было причинности, кроме постоянного соединения объектов и последующего заключения нашего ума об одном объекте на основании другого» [Юм 1996, 79]. В основе заключения от причины к действию лежит «постоянное соединение двух объектов во всем прошлом опыте» [Юм 1996, 196].

Юм обращает внимание на то, что исходно данный временной порядок следования перцепций делает причинность излишней, поскольку выполняет ту же роль, которая предназначается причинности — роль упорядочивания смены явлений. Наша идея причинности предполагает, что построение причинной связи перцепций не может изменить порядка их смены и замещения другими перцепциями, т.е. фактически не может «сказать» ничего о возникновении *нового* содержания сознания, того, что не было бы уже «сказано» временем. Причинность у Юма сама определяется порядком следования перцепций, но не определяет его.

Таким образом, каркас юмовского «лабиринта» образуют временность и субстанциальность, принятые в качестве фундаментальных характеристик сознания. Из этого лабиринта нет выхода: одним из его тупиков является отсутствие реального основания единства и самоидентичности, превращение его в *фикцию (субстанциальное Я)*, а другим — устранение причинности как реальной связи перцепций.

Примат временности, изначально присущий традиции рефлексивного философствования, составляет основу кантовского априоризма. Для Канта временность является *всеохватной* априорной формой, подчиняющей себе как внешнее, так и внутреннее чувство, так что всякий синтез, в том числе и отнесение представлений к Я, получает обоснование лишь как необходимое *условие сознания времени*. Кант сводит сознаваемое нами основание единства сознания лишь к представлению «я мыслю» и утверждает невозможность познания той вещи, к которой относится это представление. Таким образом,

трудность, которая беспокоила Юма — невозможность указания не формальной, а содержательной связи представлений, остается непреодоленной: форма времени и форма субстанции вмещают в себя всякое содержание и не могут служить основанием единства конкретных предметов.

Первичная данность чувственного многообразия есть то, что «оформляется», подчиняется априорным формам чувственности: если бы ее не было, то не было бы *многообразия* вещей. Многообразие не может быть обеспечено одними только *формами* чувственности. Чувственные данные, представляемые нами во времени и пространстве, многообразны, тогда как сами формы пространства и времени единообразны и применимы к любому чувственному содержанию.

Заметим, что кантовское чувственное многообразие не просто существует во времени в неизменном виде, но в нем возникает то, чего прежде не было (одни явления сменяются другими). Формы чувственности как таковые могут обеспечить нам смену содержания наших представлений, но *не могут сами быть источниками новых содержаний*. Поэтому Кант не может не признать (как, впрочем, и Юм) некие *реальные изменения* в данном несвязном многообразии. Изменения эти, если они и имеют некоторую законосообразность, то не для нас. Вся доступная нам законосообразность ограничивается априорными формами чувственности и рассудка. Однако само утверждение о существовании изменения в рамках исходного многообразия фактически означает то, что хотя формы этих изменений нам недоступны, сами эти изменения в неоформленном, неупорядоченном виде нам некоторым образом даны. Таким образом, многообразие, подлежащее синтезу, представляет собой поток чувственных данных. Понятие об абсолютном потоке как основе всякого синтеза будет позже разработано Гуссерлем.

Здесь уместно вспомнить и кантовское «Опровержение идеализма» [Кант 1994b, 221], в котором наличие внешнего чувства выявляется в качестве условия возможности времени как формы внутреннего чувства. Сознание временных изменений во внутреннем чувстве невозможно без *реального* постоянства вещей, воспринимаемого внешним чувством. Однако для устойчивости опыта недостаточно того, чтобы *воспринимаемая* вещь была устойчивой, устойчивость должна быть присуща самому *восприятию*, а это невозможно, поскольку принимается модель сознания как потока чувственных данных.

Поскольку полагается, что чувственность обеспечивает *многообразие* данных, причем данные эти не остаются неизменными, вопрос о происхождении *новых содержаний* сознания не ставится, *оказываются ненужными объяснения их как результата познавательной деятельности субъекта*: возникновение нового обеспечивает время. Если новое есть результат восприимчивости, то изменениям в сознании соответствуют изменения в *воспринимаемых вещах самих по себе*, и временность не

может быть понята как априорная форма. Если же новое есть продукт самодеятельности субъекта, то возникает вопрос, какая познавательная способность его производит. Ни чувственность, ни рассудок не могут обеспечить разнообразия *конкретных* связей явлений, они дают лишь их всеобщие и необходимые формы. Естественно предположить, что конкретные содержательные связи явлений создаются воображением, этой «слепой, хотя и необходимой, функцией души», без которой «мы совсем не имели бы знания, хотя мы и редко осознаем ее» [Кант 1994b, 108].

Однако, во-первых, воображение может обеспечить лишь новизну *связей* многообразных содержаний, и вопрос о происхождении нового синтезируемого материала остается нерешенным.

Во-вторых, если все содержательные связи вещей, принадлежащих миру явлений, суть результат осуществляемого воображением *синтеза*, то это возвращает нас к проблеме Юма: отсутствие реальных связей многообразного означает, что все созданные воображением не формальные, но *содержательные связи*, в том числе и *причинная связь*, суть *фикции*.

Примат временности как связи, служащей для объяснения возникновения явлений, приводит к тому, что *порядок появления нового в сознании оказывается заданным именно временем*. Причинность как связь, *упорядочивающая чувственные данные, оказывается в понимании философов подчиненной временному порядку, вписанной в него*.

Причинность у Канта оказывается одним из понятий рассудка. Причинностью определяется *объективный* порядок следования событий (событие *A* влечет за собой событие *B*, а не наоборот), но не то, что именно такие два события вообще непременно должны быть содержаниями сознания.

Тем, что временность относится Кантом к чувственности, а не к рассудку, утверждается ее приоритет над причинностью, так как именно *созерцание* есть тот способ, каким познание непосредственно относится к предметам [Кант 1994b, 62]. В отличие от временности, причинность характеризует не саму данность многообразия, а наше *знание* о ней. Для того чтобы чувственное многообразие могло быть подведено под категории рассудка, чувственное должно быть изначально для этого приспособлено, таким образом, время оказывается *трансцендентальной схемой*, чистой способностью воображения. «Категории без схем суть лишь функции рассудка, необходимые для понятий, но не представляющие никакого предмета. Время как трансцендентальная схема есть, по Канту, условие предметности нашего познания» [Гайденко 2003, 146]. Причинная связь упорядочивает явления только благодаря воздействию рассудка на *чувственность*, поэтому *причинность проявляет себя не иначе, как во временном порядке следования явлений*.

С ограничением роли причинности связана невозможность указания не формального, а содержательного основания единства сознания — познания Я как условия (причины) возможности опыта. Сфера действия понятия о причине сужается: оно применяется к объективному миру вещей и ко мне самому, поскольку я есть объект, а не субъект опыта.

Неверное понимание роли причинности заставляет Канта прийти к неутешительному выводу о невозможности «соединения причинности как свободы с причинностью как механизмом природы» [Кант 1994а, 378] в сознаваемом нами мире. «Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно, как явлений, в противоположность их причинности как вещей в себе. Но если определения существования вещей во времени признают за определения вещей в себе (так обычно и представляют себе), то необходимость в причинном отношении никак нельзя соединить со свободой: они противоречат друг другу» [Кант 1994а, 486–487].

Как известно, философия Нового времени испытывает сильное влияние науки: причинность сводится лишь к механической причинности, в соответствии с которой всякое состояние системы однозначно определено состоянием, предшествующим данному состоянию во временном отношении. Современная наука преодолела механистическое понимание причинности, в частности, сложный характер связи причинности и временности нашел свое отражение в создании причинных теорий времени. Философское же осмысление причинности как структурообразующей составляющей сознательного опыта до сих пор остается заключенным в «нововременные» рамки постольку, поскольку сохраняется примат временности как фундаментальной структурообразующей связи сознания.

Феноменология не принимает классических оснований единства сознания ввиду их *трансцендентного* характера и пытается обнаружить основание единства сознания *в нем самом*. Однако и в феноменологии *фундаментальные связи сознания определяются противостоящими друг другу и обуславливающими друг друга рефлексивными характеристиками сознания — временностью и субстанциальностью, причем их формальный и трансцендентный характер сохраняется* [Рябушкина 2014, 103–180].

Согласно Гуссерлю, основой конституирования всех сознательных единств, с одной стороны, выступает *квазивременной поток сознания*, а с другой — отличное от потока *чистое Я*.

Правда, Гуссерль далеко не сразу приходит к концепции чистого Я: пытаясь осмыслить поток как основу конституирования предметов, он встраивает необходимую для этого конституирования функцию идентичности (*интенциональность*) в сам поток сознания, заставляя ее

играть ту роль, которая прежде отводилась субстанции. Возможность устойчивых предметных единств в потоке, по Гуссерлю, обеспечивает сама форма потока, представляющая собой соединение первичного впечатления (импрессии), с одной стороны, с ретенциями, а с другой — с протенциями [Гуссерль 1994, 131].

Однако, осознав недостаточность этой функции для объяснения единства сознания в целом, он приходит к утверждению о том, что вся совокупность переживаний, все множество взглядов-лучей, направленных на объекты, образует единство, поскольку исходит из одной «точки» — чистого полюса идентичности, который есть «трансцендентное в имманентном» [Гуссерль 2009, 113].

Стремясь отграничить философию как строгую науку от натурализма, феноменология объявляет о том, что феноменальная сфера имеет особые связи, отличные от природных связей, таких как пространство, время, причинность, субстанциальность [Гуссерль 2005, 198]. Однако при этом *имманентное время* остается фундаментальной связью сознания, тогда как *имманентная сознанию причинность* — мотивация — не имеет фундаментального характера и лишь встраивается в заданный поток переживаний [Гуссерль 2005, 211].

В целом, сторонники феноменологического метода склоняются к тому, чтобы признать именно форму времени основополагающей связью сознания, определяющей само его существование. Так, например, согласно М. Хайдеггеру, «„дух“ не впадает лишь во время, но экзистирует как исходное временение временности» [Хайдеггер 1997, 436]. Время как единство трех своих модусов (прошлого, настоящего и будущего) обеспечивает *связь* трех фундаментальных бытийных структур (наброска, брошенности и озабоченного устройства), которые вместе определяют *бытие присутствия*. Согласно Ж.-П. Сартру, время есть условие возможности сознания быть собой, т.е. существовать на расстоянии от себя [Сартр 2004, 68].

Первичность временности по отношению к причинности сохраняется и в постмодернизме, несмотря на присущее этому направлению мысли критическое отношение к понятию о времени как понятию, неразрывно связанному с метафизикой. Для Деррида *различае (différance) есть то*, благодаря чему возникает как расстояние между точками в пространстве, так и расстояние между моментами времени. Таким образом, время у Деррида элиминируется лишь постольку, поскольку сознание времени предполагает сознание устойчивого, пребывающего. Текучесть содержаний сознания не только сохраняется, но и абсолютизируется. Связь между составляющими потока полагается отсутствующей, сводится к «расстоянию» между ними.

Деррида выступает против *причинности*, утверждая, что основу конституирования предметов не следует считать *исходной*, она не есть некое существующее первоначало. Производному — *следу* или *знаку* —

нельзя поставить в соответствие нечто исходное (сущее). Производное связано лишь с производным — иным знаком. «Все начинается благодаря отсылке назад, т.е. не имеет начала... нет единственной отсылки, но всегда множественность отсылок, так множество различных следов отсылают назад к другим следам и следам других» [Derrida 1982, 324].

Называя все игрой, представляя все одинаково несущественным, постмодернизм, по сути, не объясняет существования знаков, отличающихся друг от друга содержательно, а не только как знаковые единицы. Знаки объявляются всегда уже заранее существующими, их вообще нельзя создать (отсюда «смерть автора»). Таким образом, постмодернизм просто отказывается признавать что-либо новым, «снимая» тем самым проблему новизны содержаний сознания.

Понимание сознания как в основе своей *темпорального* создает неразрешимые трудности в осмыслении оснований связей сознательного опыта. Для устойчивости опыта недостаточно *воспринимать* нечто устойчивое (как это утверждал Кант в своем «Опровержении идеализма» [Кант 1994b, 221]), устойчивость должна быть присуща самому *восприятию*, а это означает, что модель сознания как потока восприятий неприемлема.

Связи сознания не являются априорными формами, одинаково применимыми к любому содержанию, в противном случае станет невозможным объяснение существования конкретных предметных единств. Действительно, тогда пришлось бы признать существование огромного количества априорных форм, равного количеству различных видов предметов. Кроме того, невозможно было бы указать никакого основания для подведения данного содержания именно под эту, а не под иную априорную форму. *Не формальные, а содержательные связи должны изначально определять собой организацию, порядок содержаний сознания*, хотя мы можем изначально и не осознавать этих связей. Связи должны быть столь же разнообразны, сколь разнообразен мир предметов.

Трудности решения проблемы единства сознания (неудачи попыток деформализации связей содержаний сознания) могут быть преодолены благодаря переосмыслению роли *причинности как связи сознательного опыта, определяющей собой появление новых содержаний сознания и их порядок*. Возникновение новых содержаний сознания должно быть понято как результат *познания*, а не как непосредственная данность во времени.

Познание, о котором здесь идет речь, *обуславливает* наличие каких-либо сознательных содержаний, а это означает, что оно должно осуществляться до возникновения сознания, на *досознательном* уровне. Только исследование досознательного познания как познания, результатом которого является возникновение сознания, позволяет пролить свет на характер и структурные особенности связей, определяющих организацию сознания первого порядка.

В чем должно состоять досознательное познание? Выше уже шла речь о необходимости восприимчивости для существования устойчивых содержаний сознания и их связей. Однако восприимчивости недостаточно, так как воспринятое не будет *сознательным* при отсутствии *восприятия субъектом самого себя как познающего*. На это условие возможности сознания обратил внимание еще Дж. Локк. Кант также считал, что только благодаря *самосозерцанию* возможно представление «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, тем самым определяя их существование в качестве *моих* представлений.

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

Попытаемся все же наметить решение этой проблемы. Если бы познающий вовсе не был дан в качестве объекта, то не было бы и сознания. Следовательно, сознание мира и самосознание обусловлено тем, что субъект имеет в качестве объекта самопознания не себя самого, а некоторое опосредствующее звено — «набросок» субъективности — продукт трансцендентальной способности воображения.

Познавая нечто при помощи предполагаемой («наброшенной») познавательной способности, субъект познания всегда на досознательном уровне уже «имеет в виду» саму наброшенную познавательную способность, поэтому все результаты познания, полученные при помощи наброшенной познавательной способности, изначально осознаны.

Набросок — основание единства сознания — не осознан изначально таким, каков он есть (он осознается лишь опосредовано, благодаря тому, что субъект применяет наброшенную познавательную способность как инструмент для познания ее самой как объекта). Но поскольку некоторое осознание наброска все же имеет место, все связи первичного сознания осознаются особым образом — *как существующие, но не проявленные, непознанные*.

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

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

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

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

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

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

Во-вторых, *принятие* идеи не означает, что она создается воплощенной. Дело в том, что, в отличие от самой идеи, *способ ее построе-*

ния воображением осознается в виде «временной развертки» — цепи событий, связанных причинной связью. Разворачивание идеи в пространстве и во времени есть лишь осознание нами способа ее создания воображением. Только воображая временную развертку, мы можем представить себе, каким образом была создана идея. Мы строим причинную связь, которая «ведет» к этой идее, и говорим, что идея обретает свое воплощение.

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

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

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

Подведем итоги. Осмысление временности и причинности как структурообразующих связей сознательного опыта в трансцендентальной философии и феноменологии до сих пор определяется пониманием сознания как потока. Характерный для этой модели сознания *приоритет временности* как упорядочивающей связи *по отношению к*

причинности ведет к возникновению пропасти между идеей и вещью как воплощением этой идеи, между миром ментальным и миром физическим, к невозможности решить проблему свободы человека.

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

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гайденко 2003 – *Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопросы философии*. 2003. № 9. С. 134–150.

Гуссерль 2009 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М.: Академический Проект, 2009. 489 с.

Гуссерль 1994 – *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Гнозис, Логос, 1994. 177 с.

Гуссерль 2005 – *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // *Гуссерль Э.* Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. С. 185–240.

Кант 1994a – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. С. 373–565.

Кант 1994b – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 3. – М.: Чоро, 1994. 741 с.

Рябушкина 2014 – *Рябушкина Т.М.* Познание и рефлексия. – М.: Канон+, 2014. 352 с.

Сартр 2004 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2004. 639 с.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Юм 1996 – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. 736 с.

Derrida 1982 – *Derrida J.* Sending: On Representation // *Social Research*. 1982. 49 (2). P. 294–326.

Jameson 2003 – *Jameson F.* The End of Temporality // *Critical Inquiry*. 2003. 29 (4). P. 695–718.

TEMPORALITY OF CONSCIOUSNESS: HOW IS THE UNITY OF EXPERIENCE POSSIBLE?

Т.М. RYABUSHKINA

Summary

The article is devoted to the problem of the foundation and the character of the unity that determines the very existence of consciousness and forms the structure of conscious experience. As a result of the analysis of several solutions to the problem that were proposed by phenomenology and transcendental philosophy, the author reveals their common basis. It consists in the positing of two fundamental characteristics of consciousness – *temporality* (conscious-

ness initially presents itself in the form of a stream) and *substantiality* (there is something persistent that serves as a background of temporal changes). As the study shows, these characteristics become the grounds of Hume's labyrinth, play the key role in Kant's apriorism, in Husserlian and contemporary phenomenology and also in post-structuralism.

However, the premise about the fundamental character of temporality leads to a distorted understanding of causality. Since new contents are delivered and ordered by the temporary flow, there is no need to ask about the causes of new contents of consciousness. The primacy of temporality over causality entails the abyss between the mental and the physical world and leads to impossibility to explain the unity of consciousness. The study overcoming the primacy of temporality allows us to explain the existence of temporality and causal relationship as growing from a single root – the way of cognition (not only conscious but also pre-conscious) of the world by the subject.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, subjectivity, conscious experience, first-order consciousness, perceptions, temporality, substantiality, causality, intentionality, time-consciousness, 'pure' ego, the *quasi*-temporal flow of consciousness, *différance*, pre-conscious cognition.

Ryabushkina, Tatyana – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University *Higher School of Economics*.
ryabushkinat@yandex.ru

Citation: RYABUSHKINA T.M. (2017) Temporality of Consciousness: How is the Unity of Experience Possible? In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 3, pp. 68-80.

REFERENCES

- Derrida J. (1982) 'Sending: On Representation'. In: *Social Research*. 1982. Vol. 49. No 2, pp. 294-326 (Russian trans.).
- Gaidenko P.P. (2003) 'The Time Problem in Kant Philosophy'. In: *Voprosy Filosofii*. 2003. Vol. 9, pp. 134-150 (in Russian).
- Heidegger M. (1997) *Being and Time*. Moscow, 1997. 452 p. (Russian trans.).
- Hume D. (1996) *Treatise of Human Nature*. In: Hume D. Works. 2 volumes. Vol. 1. Moscow, 1996. 736p. (Russian trans.).
- Husserl E. (2009) *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Moscow, 2009. 489 p. (Russian trans.).
- Husserl E. (1994) 'Phenomenology of Inner Time-Consciousness'. In: Husserl E. Complete Works. Vol. 1. Moscow, 1994. 177 p. (Russian trans.).
- Husserl E. (2005) 'Philosophy as Rigorous Science'. In: Husserl E. Selected works. Moscow, 2005, pp. 185-240 (Russian trans.).
- Jameson F. (2003) 'The End of Temporality'. In: *Critical Inquiry*. 2003. Vol. 29. No 4, pp. 695-718.
- Kant I. (1994a) 'The Critique of Practical Reason'. In: Kant I. Works. 8 volumes. Vol. 4. Moscow, 1994, pp. 373-565 (Russian trans.).
- Kant I. (1994b) 'The Critique of Pure Reason'. In: Kant I. Works. 8 volumes. Vol. 3. Moscow, 1994. 741p. (Russian trans.).
- Ryabushkina T.M. (2014) *Knowledge and Reflection*. Moscow, 2014. 352 p. (in Russian).
- Sartre J.-P. (2004) *Being and Nothingness*. Moscow, 2004. 639 p. (Russian trans.).