

УДК 115

ВРЕМЯ ДРУГОГО: ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВЛАСТИ

Гарбузов Д.В.

*Волжский гуманитарный институт (филиал)
Волгоградского государственного университета, Волжский, Россия*

Статья посвящена анализу соотношения власти и времени. Автор показывает, что в темпоральности человеческого существования манифестируется онтологический факт присутствия другого человека, причем таким образом, что бытие Другого априорно включено в существование каждого отдельного человека и составляет его трансцендентальный габитус. Однако и сама реальность, в которой происходит человеческое существование, посредством темпорализации структурируется в жизненный мир, манифестирующий свою автономную инаковость, другость по отношению к каждому отдельному человеку. Темпоральность выступает в качестве медиатора, который соотносит друг с другом комплиментарные реальности мира и человека.

Ключевые слова: антропология, темпорология, бытие, сущее, время, временность, мир, экзистенция, Другой, феноменология власти.

Общество людей представляет собой реальность, образованную взаимодействием людей на всех возможных уровнях – межличностном, групповом, институциональном. Но для того, чтобы понять онтологический смысл самой социальности, интерактивности человеческой жизни необходимо отчетливо осознавать и учитывать феномен антропологической темпоральности. Это тот уровень бытия, на котором социальные феномены проявляют свою целостность. Это нужно понимать буквально, а не метафорически: на этом уровне множество индивидов существует как единичная целостность, единый Человек. В основании социальной жизни находится факт наличия других людей. Однако сама множественность людей не является основанием их *другости*. В реальности может существовать и множественность одинакового, тождественного. Определить *Другого* можно только антропологически, поскольку это принципиально и фундаментально человеческий феномен бытия.

Одним из первооткрывателей социокультурной обусловленности восприятия и осознания времени является А. Бергсон. Если Кант считал пространство и время априорными формами органи-

зации чувственного опыта человека, то согласно Бергсону, это справедливо только для времени, ибо в своем непосредственном восприятии и осознании человек способен переживать только опыт длительности, между тем как протяженность не переживается непосредственно, а только символически реконструируется. Поэтому пространство он определяет понятиями *количества* и *однородности*, а время – понятиями *качества* и *разнородности*, которые, собственно, выступают у него как две пары синонимов. В этом он видит свое главное открытие, поскольку до него и в обыденном мировоззрении и в научных теориях, время, как и пространство, рассматривалось в качестве однородной, количественно измеряемой среды. Когда Бергсон говорит об однородности пространства, то он имеет в виду, что реальность внешнего мира представляет собой бесконечное множество несовместимых и поэтому «вынужденных» располагаться рядом друг с другом отдельных автономных вещей. Эта фундаментальная способность вмещать в себя множественные вещи и составляет существо однородности пространства. Будучи однородным, пространство предоставляет возможность для

проведения количественных измерений. Однородная множественность присуща самому физическому миру и чувственность не производит ее, а именно обнаруживает в «готовом» виде.

Однако проблема, согласно Бергсону, заключается в том, что, обнаруживая в мире количественную однородность пространства, люди проецируют ее на длительность своей собственной жизни и, тем самым, попадают в познавательную ловушку. Что же в таком случае представляет собой «истинная» длительность? Согласно Бергсону, это «чистая разнородность», которая в отличие от множественной однородности пространства представляет собой фундаментальную единичность, целостную сингулярность. Поэтому истинная длительность, составляющая сущность времени, сама по себе, как она есть на самом деле, не может быть опредмечена рассудочным мышлением, оперирующим пространственными образами, но существует просто как непосредственное переживание своего бытия. Чистая длительность есть фундаментальное свойство сознательной жизни, присущей человеку, но, будучи принципиально нелокализуемой, она остается невидимой и постоянно подменяется фиксирующимися в ней как в зеркале пространственными образами. Без присущей человеческому бытию чистой длительности, люди не могли бы воспринимать и фиксировать протяженность пространства, но зафиксировать ее саму не представляется возможным. Итак, человеческое мировосприятие и самосознание, согласно Бергсону, устроены таким образом, что в них постоянно происходит подмена времени пространством.

Генеалогически первой причиной такой подмены является сама социальная жизнь человека, основанная на онтологическом факте существования других людей. Осознание этого первичного факта человеческой экзистенции было бы невозможно без формирования идеи однородной среды: «Интуиция однородного пространства, уже есть первый шаг к социальной жизни. Животные, вероятно, не представляют себе, что помимо его ощущений существует еще и отличный от него внешний мир. <...> Та же самая склонность, в

силу которой мы ясно постигаем эту внешнюю однородность вещей и однородность их среды, заставляет нас жить в обществе и пользоваться языком» [1, с. 109]. Необходимость обеспечения совместного существования множества людей предполагает, с одной стороны, их *взаимную тождественность*, а, с другой стороны, *однородность* их среды существования. Только наличие этих двух условий позволяет осуществлять межличностные конвенции, лежащие в основании социальных взаимодействий. Таким образом, простое повседневное существование в социальной среде поддерживает иллюзию однородного времени, тождественного пространству. Однако, вместе с тем, важно подчеркнуть, что именно онтологический факт существования других людей производит «открытие» времени в структуре восприятия-осознания человека. Генеалогически и феноменологически бытие времени «заявлено» на существование другого человека.

Принципиально важно, что восприятие-осознание имеет интенциональную природу. Это имеет простой, но важный после Канта смысл – само осуществление восприятия невозможно без наличия в нем воспринимаемого предмета. Следовательно, в восприятии мы имеем дело не только с нашими воспринимающими способностями, но и с иородной нам реальностью. Фундаментальное исследование этой проблемы принадлежит Э. Гуссерлю. Интенциональное «схватывание» предметов восприятия, первичным из которых является *другой человек*, производит темпоральное форматирование сознания. В частности, каждый интенциональный акт связывает нас с предстоящей реальностью и тем самым создает опыт одновременности, индицирующей переживание в качестве настоящего [2, с. 94]. Таким образом, темпоральное форматирование сознания означает не только прояснение своей собственной временной длительности, но и восприятие иородного предмета как длящегося в своем времени. Исходя из этого, решающее значение имеет начальный, исходный момент «соприкосновения» с реальностью в интенциональном акте восприятия. Гуссерль называет его «первой импрессией», «точкой-источником»,

«актуальным Теперь сознания». Значение этого момента столь важно, что он считает его источником сознания и бытия человека. Он пишет: «Точка-источник», начиная с которой начинается «производство» длищегося объекта, есть первичное впечатление» [2, с. 32]. Первичное впечатление – это источник реального бытия в существовании человека, это способ и результат проникновения реальности в восприятие-осознание человека, не позволяющий ему замкнуться в своей субъективности. Сознание представляет собой безостановочную длительность, поток изменений и оно активируется, становится самим собой в момент первичной импресии [2, с. 110].

Специфика темпорального существования заключается в постоянном восполнении существующего, в периодическом добавлении к уже имеющемуся ряду осуществлений все новых темпоральных точек. Образно говоря, темпоральное существование подобно жемчужине – оно складывается из множества структурных слоев, наложенных один поверх другого. Существовать – значит быть способным формировать новые темпоральные слои, восполняя тем самым постоянно возвращающуюся угрозу недостаточности бытия. Способность продуцировать новые темпоральные слои составляет устойчивую, инвариантную форму времени [2, с. 131]. В частности, согласно Гуссерлю, темпоральное форматирование имеет как бы две плоскости, два вектора – горизонтальный и вертикальный. Горизонтальный вектор представляет единство каждого темпорального слоя, образующегося первичным импрессивным восприятием. Вертикальный вектор представляет переход от одного целостного темпорального слоя к другому. Этот переход составляет целостность потока осознания в формах ретенции, протенции, воспоминания и ожидания. Горизонтальный вектор темпорального форматирования производит отношение одновременности, а вертикальный – отношение последовательности. Поэтому любая объективная предметность, помещенная в темпоральный формат, приобретает свойства субъективной одновременности и последовательности. Таким образом, со-

гласно Гуссерлю, человек способен воспринимать объективно существующий интенциональный предмет, но не способен осознавать внутреннюю структуру его собственной длительности: объективная предметность неизбежно размещается в субъективной темпоральной структуре собственного человеческого существования. Соответственно, Гуссерль рассматривает существование во времени как процесс наполнения самовоспроизводящейся темпоральной формы всем новым предметным содержанием [2, с. 73].

Таким способом сбывается, осуществляется темпоральное бытие человека. Конструктивная роль сознания в этом процессе заключается в том, что оно производит расширение сферы актуального восприятия, сохраняя, таким образом, предыдущие темпоральные слои существования и создавая горизонт для последующих. В контексте нашей темы важно отметить следующее: осознание временности существования обусловлено онтологическим фактом бытия другого человека, и, в свою очередь, темпорализация сознания производит структурное форматирование, присущего человеку перцептивного восприятия мира, наделяет его специфически человеческими, отличными от животных, качествами. Таким опосредованным образом, бытие другого априорно включено в существование каждого отдельного человека, составляет его трансцендентальный габитус.

Латентное присутствие Другого занимает фундаментальное положение в сложной реальности человека, которая сама по себе не является естественной и объективно-необходимой, но формируется как результат применения способности символического кодирования и воображаемого воспроизведения перцептивно «схваченной» действительности. Это весьма убедительно доказывает Ж. Лакан, опираясь на психоаналитический опыт. Он утверждает, что первичной, изначальной реальностью для человека никогда не является то, что рассматривается в качестве таковой естественными науками. Настоящей исходной, первичной реальностью являются: «Все возможные «вот-это», к которым равно относятся объекты, инстинкты, желания,

склонности и тому подобное; они-то и представляют собой простейшую чистую реальность, которая соответственно ни в чем не разграничена, она ни хороша, ни плоха, а одновременно хаотична и абсолютна, изначальна» [4, с. 107].

В частности, согласно Лакану, *реальное* есть то, что категорически противится символизации, то, что пребывает вне символизации – «выталкивание из субъекта» [4, с. 413]. Опираясь на разработки Фрейда, он реконструирует следующую структуру генезиса *реального*: вначале имеет место «первичное отторжение», то есть реальное возникает как *внешнее* по отношению к субъекту; затем внутри представления, образованного путем воображаемого воспроизведения исходного восприятия, возникает различающее понимание реальности как той составляющей этого объекта первоначального восприятия, которая не просто *полагается самим субъектом* в качестве существующей, но и может быть *вновь найдена* им на том месте, где он способен овладеть ею. Таким образом, реальное конституируется и осознается как *не мое, другое*, инородное мне сущее, чье бытие не исчезает, а сохраняется и без осуществляемого мною усилия по его восприятию и символическому означиванию. Оно существует как непроницаемое «слепое пятно» в прозрачной ясности моего означенного сознанием бытия. Реальное – это не поддающееся символизации бытие, которое я не могу воспроизводить в воображении, и вынужден находить его в готовом виде. Естественно, что такой реальностью обладают не только материальные объекты, находящиеся «вне» меня, но и инстинктивные и прочие образования, имманентные моему существованию. Иными словами, человек обнаруживает реальность как исходную тотальность как инородную, трансцендентную природу, в том числе, и самого себя.

Инструментом обнаружения и оперирования реальностью является символизация, символическое означивание восприятия. Сам процесс смыслового означивания мира состоит из двух вложенных друг в друга этапов. Сначала, осознавая интенциональные объекты восприятия, человек формирует их символическую мо-

дель, забывая при этом о ее сконструированности и приписывая ей объективную, трансцендентную реальность. Таким путем происходит устранение возможных сомнений в реальности объектов восприятия-осознания. Однако одновременно человек символически означивает, осознает и сам процесс восприятия-осознания, устранив, таким образом, возможное сомнение и в его объективности. Так, выражаясь терминами Гуссерля, через постоянную взаимоподмену интенционального акта (ноэсис) и интенционального предмета (ноэма), поддерживается уверенность в осуществлении объективного восприятия объективной реальности. Однако, согласно Лакану, именно психоаналитический опыт показывает, что часто люди символически реконструируют неадекватную, искаженную, фантазматическую реальность. Возможность этого обеспечивается самой природой символа, назначение которого заключается в том чтобы, аннигилируя, расщепляя предметную реальность, трансформировать ее в формат, доступный осознанию.

Благодаря этому, предметная реальность подпадает под власть желания: «Итак, символ с самого начала заявляет о себе убийством вещи, и смертью этой увековечивается в субъекте его желание» [3, с. 89]. Подпадая под власть желания при символическом реконструировании реальности, субъект приобретает опыт воображения. В частности, *воображаемое*, согласно Лакану, основано на «обращенной идентификации» [3, с. 176]. Это означает, что сформированная под влиянием желания и объективированная субъектом та или иная идентификация, вновь возвращаясь в субъект, заставляет теперь его идентифицироваться с собой. Так люди оказываются во властиими же произведенных образов. Главная и фундаментальная символическая система – это язык. Его исходной функцией является деятельность именования, которое «уничтожая вещь, одновременно переводит ее в символическую плоскость, благодаря чему и возникает собственно человеческий регистр» [4, с. 288]. Поскольку именно в языке происходит символическое означивание мира, поскольку «до речи нет ни бытия, ни небытия» [4, с. 301]. Вопрос о бытии или не-

бытии чего-либо решается в процессе вербализации. Бытие получают только те интенциональные предметы, которые обретают имя. И именно здесь Лакан обнаруживает основания темпоральности человеческого бытия.

Открытая психоанализом сложность, заключается в том, что вербализация имманентной человеку реальности не является тотальной и непрерывной. Поэтому в существовании человека формируются не одна, а сразу несколько темпоральных историй. Одна из них является актуальной, а остальные – латентными. Первая содержит самоидентификацию Эго, а остальные образуют сферу бессознательного, и эта бессознательная сфера субъекта структурирована как речь *других*. Таким образом, согласно Лакану, человек однажды, при наличии определенного опыта, может обнаружить, что его устами говорит *Другой*, его существование проявляют *другие*. Впрочем, согласно Лакану, ситуация является еще более сложной поскольку символическое означивание реальности, избавляя человека от власти вещей, одновременно отдает его под власть желания. Попутствовав и осознав свою способность формировать образ вещей, субъект испытывает труднопреодолимое искушение навязывать свое воображение реальности, рассматривать реальность как свое воображение. Поэтому: «Каждый раз, когда субъект воспринимает себя в качестве формы и в качестве собственного Я, каждый раз, как он конституирует себя в своем статусе, в своей стати, в своей статике, его желание проецируется вовне. Откуда и вытекает невозможность всякого человеческого сосуществования. Но, слава Богу, субъект живет в мире символа, то есть в мире говорящих других. Вот почему его желание может быть опосредовано и признано, иначе вся человеческая деятельность исчерпывалась бы беспредельным стремлением к уничтожению другого как такового» [3, с. 226].

Иными словами, мое желание быть не терпит конкуренции с желанием быть *Другого*. Слепое желание не хочет делить свое бытие с *Другим*, аналогично желающим, вообще не хочет признать возможности разделения моего бытия с кем-то дру-

гим. Но это желаниенейтрализуется символом в его исходной форме языка, организованного как речь, т.е. обращение к *Другому*. Таким образом, согласно Лакану, собственной областью человеческого субъекта является *символическое*, а центром символического отношения – *признание*. Это значит, что с самого начала символизация включена в отношение интерсубъективности. Возникая в форме речи, язык сразу же создает интерактивную среду, в которой желание становится *человеческим*, т.е. получает свой смысл в желании *Другого* – «не только потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект – это признание со стороны другого» [3, с. 38]. Поэтому «внешний» мир изначально возникает и перцептивно структурируется как место, в котором возможна встреча с другими.

Более того, именно встреча с *другими* конституирует самого субъекта – тем способом, что он усваивает себе образ другого, узнавая в нем себя. Осознание *Другого* предшествует осознанию себя. В самом себе субъект сначала познает *Другого*. Поэтому темпоральность человеческого существования также имеет интерсубъективную природу. Время формируется как осознание моей одновременности с другими, и сама эта одновременность является первичной формой времени. Человек может обратиться к *Другому*, только если они существуют одновременно, а из одновременности возникает отношение последовательности – я еще смогу обратиться к *Другому*, потому что мы и далее будем одновременны. Таким образом, в темпоральности речи, формирующей временное измерение человеческого существования, содержательно структурирована темпоральность интерсубъективных отношений.

Итак, в темпоральности человеческого существования манифестируется онтологический факт присутствия другого человека, причем таким образом, что бытие *Другого* априорно включено в существование каждого отдельного человека и составляет его трансцендентальный габитус. Однако и сама реальность, в которой происходит человеческое существование,

посредством темпорализации структурируется в жизненный мир, манифестирующий свою автономную *инаковость*, *другость* по отношению к каждому отдельному человеку. Темпоральность выступает в качестве медиатора, который соотносит друг с другом комплиментарные реальности мира и человека.

Каждый человек обнаруживает эту чуждость и другость мира, в котором существует. Еще более ошеломляющим является обнаружение чуждости моего собственного существования, отсутствие полной власти над самим собой, своей жизнью и смертью. Если даже мое не принадлежит мне, то единственным источником надежды оказывается другой человек. Именно другой человек является «точкой опоры», «краеугольным камнем», основанием повседневного, естественного и привычного мира. Для онтологической тотальности моего существования *другое* – это нечто, что, образно говоря, можно увидеть лишь одним глазом, а именно, через *мое*. *Другое* смотрит глазами *моего*, но не в том смысле, что *другое* – это чужое *мое*, чужой подобный мне, а напротив, *другое* – это радикальное *без меня*, которое и выступает в качестве меры *другости*. Это *ничто меня* нужно понимать в качестве открытой для вмещения в себя, пустоты моего, пустой, бессодержательной уместности (*epoché*) моего. *Другое* осуществляет *меня* в качестве локально реализованной временной вещи; смысл другого состоит в потере себя в отношении моего, в отказе от единичности целого ради индивидуальности частичного. Соответственно, *Другой* – это темпорально структурированная уместность *моего* как сущего, присутствующего приватным, личностно-ипостасным способом. *Другой* – это специфическая трансцендентальная структура человеческого мира, являющая особое устройство бытия, которое осуществляет перевод целостной темпоральной реальности в локальную пространственную. С этим связана власть и сила *Другого* как единственно необходимого участника всего сбывающегося в человеческом мире. Непрерывно участвуя в сбывающемся, *Другой* санкционирует любые определения бытия, как в гносеологическом, так и в онто-

логическом смысле. Иными словами, *Другой* – это *матрица* человека, или, если использовать христианскую терминологию, – это *Первочеловек*, *Человеческий Логос*.

Сущностью фундаментально темпорального, а не пространственного бытия *Другого* является *пределная совместимость*. Это означает, что *Другому* не нужно иметь *место*, чтобы быть, т.е. он никогда не выходит в начало существования, а всегда остается на пределе бытия. Коренное разделение между *моим* и *другим* состоит, следовательно, в том, что первое относится к присутствию бытия, а второе – к его отсутствию. Сущая времененная вещь представляет собой бытие, вышедшее в начало существования. Выйдя в начало существования, сущее занимает свое место в мире. Занимать свое место в мире – это значит быть временно отсроченным от исполнения бытия. Время, таким образом, должно мыслиться как особого рода *предел* или *разрыв без дна*, который вводит различие между пределом бытия и началом сущего. В этом аналитическом контексте, онтологическим смыслом антропогенеза, т.е. происхождения личностно-ипостасного существования является событие постановления *сейчас времени в здесь бытия*, перевода бытийной темпоральности в локальную размерность сущего.

Присущее человеку, неутолимое желание *Другого* и страх одиночества есть поэтому стремление к истокам своего существования, источнику своего происхождения. Это желание вернуть свое бытие, ускользнувшее в чуждость прошлого; попытка испросить помощи у *Другого* как хранителя времени. Мучительная невозможность обладания *Другим*, выраженная в бесчисленном множестве художественных произведений, связана с тем, что, будучи манифестацией, *логосом времени*, *Другой* выступает творцом и гарантом моей собственной *здесь-определенности* в *сейчас* века времени мира. *Другой* необходимо отсутствовать, чтобы открывать и удерживать место для меня. С этим связана и пугающая немота, молчание *Другого*, которое как бы подталкивает к чему-то. Я говорю и слушаю, а *Другой* молчит, давая мне возможность и даже заставляя высказаться и быть услышанным.

Таким образом, интерактивная реальность социума осуществляется как «*время Другого*. Онтологический факт существования других людей производит «открытие» времени в структуре восприятия-осознания человека. В свою очередь, темпорализация сознания производит структурное форматирование, присущего человеку перцептивного восприятия мира, наделяет его специфически человеческими качествами. Таким способом бытие *другого* априорно включено в существование каждого отдельного человека в качестве его трансцендентального габитуса. Сама реальность, в которой происходит человеческое существование, посредством темпорализации структурируется в жизненный мир, манифестирующий свою автономность по отношению к каждому отдельному человеку. Структурная темпоральность, равным образом присущая миру и человеку, соотносит друг с другом их принципиально взаимодополнительные реальности.

Все это объясняет почему именно *Другой* в его различных манифестациях является источником социальной интерактивной власти. Желание *Другого* и забота о нем, страх от его отсутствия, стремление к признанию, одиночество, намерение выразиться и быть услышанным составляют фундамент душевной жизни человека и подчеркивают трансцендентность социальной власти. Это означает, что носители и обладатели власти всегда апеллируют к некоему трансцендентальному *Другому*. Обрести интерактивную власть – это значит встать в некоторое выделенное отношение к *Другому*: идентифицироваться с ним или симулировать его, представляться его служителями, продолжателями, жертвами или ниспровергателями, призывать или отвергать его. Власть *Другого* основана на том, что в интерактивной социальной системе он выступает хозяином времени, способным либо позаимствовать, либо отобрать его.

Метафорически образно это выражено Ж. Лаканом, который пишет: «Раб должен понять, что нет другого господина кроме смерти. Но чтобы увидеть это, рабу необходимо определенное время. Ведь он,

как и все, рад быть рабом» [4, с. 375]. Смерть завершает, определяет бытие, и поэтому она имеет власть над жизнью. Но чтобы умереть, нужно жить, т.е. существовать таким образом, чтобы иметь возможность самостоятельно сохранять свое бытие. Эта возможность реализуется во времени. Поэтому время обладает определенной властью над смертью. Время это результат преодоления смерти. Способ существования человека в качестве процесса преодоления смерти таков, что он постоянно балансирует между возможностью растворения в протяжении вещей или в потоке желаний, т.е. между превращением в мертвую материю или животное. И то и другое есть «рабство», т.е. несобственное существование, опасность соскальзывания в которое всегда стоит перед людьми. Время – это человеческий способ избежания рабства, поскольку оно постоянно вырывает человека из растворенности в актуальном и переносит, трансцендирует в будущее, отодвигая тем самым границу смерти и вручая возможность самостоятельного осуществления бытия. Однако время в социальных системах принадлежит *Другому*, и поэтому, избежав растворения в материальной или животной стихии своего существования, перед людьми всегда стоит опасность «интерактивного рабства», т.е. ассиметричного отношения к другому человеку, продуцирующему несобственное существование способом доминирования, либо подчинения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1 / А. Бергсон. – М.: «Московский клуб», 1992. – 336с.
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 192с.
3. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М.: Издательство «Гнозис», 1995. – 192с.
4. Лакан Ж. Семинары. Кн.1: Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан. – М. 1998. – 425 с.

**THE TIME OF ANOTHER: THE TEMPORAL GROUNDS OF PHENOMENOLOGY
OF THE POWER**

Garbuzov D.V.

*Volzhsky humanitarian institute (branch)
of Volgograd state university, Volzhsky, Russia*

The article is devoted to the analysis of correlation of power and time. An author proves that the ontological fact of presence of other man is manifested in temporality of human existence, thus so that being of Another a priori is plugged in existence of separate everybody and makes his transcendental habitus. However, the reality which human existence is in, by means of temporalisation gets organized in the vital world, demonstrating its autonomous difference in relation to separate everybody. Temporality comes forward as a mediator which correlates additional realities of the world and man with each other.

Keywords: anthropology, temporology, being, reality, time, temporality, world, existence, Another man, phenomenology of the power.