

УДК 115:130.121

DOI: 10.17072/2078-7898/2018-1-26-35

**TEMPUS (NON) FUGIT. О РАЗЛИЧИИ ПОДХОДОВ К РЕШЕНИЮ
ПРОБЛЕМЫ ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОЙ КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ
ФИЛОСОФИИ (НА ПРИМЕРЕ Ж.-Ф. ЛИОТАРА)
И В ФИЛОСОФИИ ПРОЦЕССА А.Н. УАЙТХЕДА**

Цырлина Яна Эдуардовна

Пермский государственный национальный исследовательский университет

Мышкин Олег Степанович

Пермский национальный исследовательский политехнический университет

В статье предпринимается попытка обнаружить основания затруднений, связанных с анализом темпоральности, которые стали одним из лейтмотивов западной мысли начиная с Августина Аврелия и остаются таковыми в современной континентальной философии. С опорой на постфеноменологическое описание невозможности представления и тематизации времени как абсолютного настоящего, предложенное Ж.-Ф. Лиотаром, а также на эвристические возможности философии процесса А.Н. Уайтхеда делается попытка выявить исторические корни таких затруднений. Схема описания темпоральности, предложенная английским мыслителем в таких работах, как «Процесс и реальность» и «Приключение идей», и в дальнейшем разработанная в трудах комментаторов его творчества, например, К. Робинсона, С. Шавиро, Л. Форда и И. Стенгерс, критически накладывается на категориальный аппарат современной континентальной философии. В результате в контексте критики Уайтхедом традиционных естественно-научных (ньютоновских) представлений о времени как «ошибки простой локализации», а также раскрытия им значения типичных заблуждений, имевших место в процессе конструирования различных онтологических систем в целом (например, так называемой «ошибки подмены конкретного»), и при истолковании временности в частности, выявляется проблема недостаточности категориального аппарата современной континентальной философии, преимущественно ориентированного на последовательное решение задач, связанных с особенностями функционирования сознания, для целей несубъективного истолкования временности. В частности, проводится оценка последствий деконструкции категории субъекта, а также десубстанциализации физической реальности в феноменологической (Ф. Brentano и Э. Гуссерль) и постфеноменологической (Ж.-Ф. Лиотар) философии. Предлагается модель времени, разработанная Уайтхедом в рамках его предприятия по конструированию философии в форме «логичной, когерентной схемы общих идей». В итоге уайтхедовская модель времени, опирающаяся на анализ осмысления времени в классической современной онтологии и естественных науках, предлагается в качестве альтернативного онтологического основания для анализа проблем темпоральности.

Ключевые слова: время, Августин, феноменология, философия процесса, сущность и субстанция, актуальные сущности, схватывание, опыт.

TEMPUS (NON) FUGIT. DIFFERENT APPROACHES TO THE PROBLEM
OF TIME IN MODERN CONTINENTAL PHILOSOPHY
(BY THE EXAMPLE OF J.-F. LYOTARD)
AND IN WHITEHEAD'S PROCESS PHILOSOPHY

Yana E. Tsyrlina

Perm State University

Oleg S. Myshkin

Perm National Research Polytechnical University

The article attempts to discover some reasons for difficulties related to the analysis of temporality which became one of the main themes of Western philosophy in the times of Augustin Aurelius and remain to be that in modern Continental philosophy. The attempt to reveal the historical roots of those difficulties is made based on postphenomenological description of inability to represent and thematize time as «the absolute present» proposed by J.-F. Lyotard and also on the heuristic possibilities of A.N. Whitehead's process philosophy. The scheme of description of time proposed by Whitehead in such works as «Process and Reality» and «Adventure of Ideas» and then developed by such his followers and commentators as K. Robinson, S. Shaviro, L.S. Ford and I. Stengers is superimposed on the categorial apparatus of modern Continental philosophy. As a result, the inadequacy of its categorial apparatus for interpretation of time has been revealed in the context of Whitehead's critique of traditional (Newtonian) scientific notions of time as the «mistake of simple location», and his critique of more typical misconceptions that took their place in the process of construction of different ontological systems (for example «the fallacy of misplaced concreteness»). Because Continental philosophy is focused on a consistent solution of problems associated with the features of the functioning of consciousness, it became unable to achieve the goal of non-subjective interpretation of temporality. In particular, we analyze the result of the subject's deconstruction and of desubstantialisation of reality (object, or things in themselves) in phenomenological and post-phenomenological tradition. Then we shortly illustrate Whitehead's model of time based upon reinterpretation of the notion of time in Classical Modern ontology and physical science, which is suggested as an alternative for the analysis of the problems of temporality.

Keywords: temporality, phenomenology, modern ontology, essence, substance, subject, actual entities, prehension, experience.

Мои представления о времени — в частности, моя способность проводить грань между последовательным и одновременным — казались отчасти нарушенными; у меня иногда появлялись химерические идеи о возможности, живя в каком-то конкретном временном промежутке, перемещать при этом свое сознание в пределах вечности с целью непосредственного изучения как прошлых, так и будущих веков.

*Г.Ф. Лавкрафт.
За гранью времен*

Поистине время предоставляло благодатную почву для философских рассуждений на протяжении многих веков. Среди создателей значительных систем метафизики, пожалуй, сложно найти таких, кто в той или иной мере не уделял бы внимания проблеме времени и пространства. Но даже сегодня, пытаясь установить значение термина «вре-

мя» и дать описание того, что под ним скрывается, мы зачастую оказываемся в ситуации, которая в свое время ставила в тупик Блаженного Августина. В «Исповеди» он пишет о времени: «Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» [Блаженный Августин, 2013, с. 183]. Препятствуют ли объяснению времени только сложности, связанные с ограниченностью наших познавательных способностей? Нельзя ли истолковать этот, по-видимому, непреодолимый недостаток нашей познавательной способности в неожиданном, позитивном духе? Возможно, сама неполнота и частичность всякого определения времени человеческими существами, тщетность всех попыток окончательного установления онтологического статуса времени может быть понята как указание на ключевое свойство времени. Приведенное выше высказывание Августина может быть связано с проблемой экспозиции времени в истории западной философии. Анализируя

время как представление в работе «Спор» (Le Différend), Ж.-Ф. Лиотар пишет о формальной невозможности любой тематизации времени, указывая на более аллюзивное и нелинейное его понимание. В «Исповеди Августина» (Confession d'Augustin), «Споре» и других текстах, как он утверждает, *фраза* «представляет» универсум сейчас, абсолютно сейчас, в событии представления, которое конституционально избегает представления об универсуме как представленном. Время может быть представлено в виде различных временных меток и отношений (например, число и время-именование) в универсуме, но событие представления само может только быть представлено лишь в последующей *фразе*, которая принимает в качестве своего референта событие представления «первой» *фразы*. Последующая *фраза* сама по себе всегда включает в себя представление, которое она не может представить, и так далее. Этот аргумент дан в начале главы «Время сегодня» книги «Нечеловеческое» (L'Inhumain), где Лиотар пишет: «В качестве события каждая фраза — это “сейчас”. Она представляет сейчас, значение, суждение, отправителя и адресата. Что касается представления, то мы должны представлять время возникновения как — и только как — настоящее. Это настоящее невозможно уловить как таковое, оно абсолютно. Его нельзя непосредственно синтезировать с другим настоящим. Другое настоящее, с которым оно может находиться в связи, обязательно и сразу же изменяется в представленном представлении, т.е. в прошлом. Когда время представления смазывается и мы приходим к выводу, что “каждая” фраза появляется в каждое время, мы упускаем неизбежное преобразование настоящего в прошлое, мы размещаем моменты вместе на одной диахронической линии... Поскольку оно абсолютно, представить настоящее невозможно: его еще нет или уже нет. Всегда рано или поздно схватывается и представляется само представление. Такова специфическая и парадоксальная конституция события... Событие делает Я неспособным овладеть и контролировать то, чем оно является. Это свидетельствует о том, что Я по существу нечувствительно к повторяющейся инаковости» [Lyotard J.-F., 1991, p. 58–59].

Таким образом, Лиотар не предлагает тематизацию времени, но указывает на то, что время должно частично уклоняться от какого-либо определения. Событие или случай представления по существу будут строго непредставимы (они не являются чем-то «по существу»). Именно поэтому в «Споре» Лиотар может обоснованно утверждать, что его упорствование в «сейчас» («абсо-

лютном» сейчас, еще не привязанном к чему-то и не размещенном где-то) как времени события не будет возрождением «метафизики присутствия» [Lyotard J.-F., 1983, p. 114]. Он ставит перед философами парадоксальную задачу: представить, что есть непредставимое представление «себя», дающее ресурс для неизбежно неудачных попыток представить его в своей непредставимости, или, если быть более оптимистичными, «свидетельствовать» об этом непредставимом. Это «свидетельство» становится задачей (практически в кантианском смысле) философов, а также писателей и художников.

И все же сама по себе эта задача не нова. Попытки решить ее или, по меньшей мере, наметить определенные подходы к ее решению имели место в истории философии множество раз. Возможно, тот факт, что истолкование времени и сегодня остается одной из главных философских проблем, указывает на необходимость предварительного рассмотрения самого способа, каким мы ставим вопрос о времени, его критической оценки и модификации. Этот вопрос о методе, или вопрос о «как» нашего обращения ко времени и нашего обращения с временем, отнюдь не является вторичным, производным или всего лишь «техническим». Как замечает один из наиболее выдающихся философов первой половины XX в. А.Н. Уайтхед, при решении философских задач ошибки чаще всего обнаруживаются не в самом логическом ходе их решения, но в его неверно заданных предпосылках. Одной из двух главных ошибок, допускаемых при построении философских систем, согласно Уайтхеду, является попытка «догматически» представить их так, будто их основание само по себе является ясным и отчетливым, или самоочевидным, притом не слишком заботясь о предварительном согласовании базовых терминов, используемых для интерпретации тех или иных феноменов: «Философию, к несчастью, преследовало мнение, будто ее метод должен догматически указывать на предпосылки, которые соответственно ясны, отчетливы и очевидны, а затем возводит на этих предпосылках дедуктивную систему мышления. Но точное выражение окончательных всеобщностей есть цель дискуссии, а не ее источник» [Уайтхед А., 1990, с. 279]. Тогда как ускользание времени от всякого представления, наличие несхватываемого в представлении остатка в действительности может быть отнесено на счет несовершенства методов описания темпоральной проблематики, в большинстве направлений континентальной философии его длительное время мистифицировали и в конечном итоге превратили в

«Священный Грааль» метафизиков. Лиотар совершенно верно замечает, что «свидетельство» о наличии такого остатка должно стать задачей философии в кантовском смысле этого слова, однако вызывает закономерное удивление именно *несвоевременность* его замечания. Голоса тех мыслителей, которые не только критически отзывались о способе построения философии, при котором такие общие понятия, как «бытие», «сущность», «явление», столетиями переходили из одной философской доктрины в другую, заимствуясь без удовлетворительного критического анализа, и необоснованно наделялись ценностью в квазирелигиозном духе, но и предлагали собственные философские альтернативы существующей традиции, не были восприняты с надлежащей серьезностью.

Еще одна ошибка, о которой необходимо упомянуть в связи с затруднениями, вставшими перед континентальной философией при экспликации смысла времени, это так называемая «ошибка подмены конкретного». Согласно Уайтхеду, ее суть заключается в «*игнорировании той степени абстрагирования, которая возникает при рассмотрении актуальной сущности, демонстрирующей определенные категории мышления. Есть такие аспекты актуальностей, которые просто игнорируются, пока мы ограничиваем мышление данными категориями. Так что успех философии следует измерять ее сравнительной способностью избегать той ошибки, когда мышление ограничивается только своими категориями*» [Уайтхед А., 1990, с. 279]. Возможно, наибольшие сложности в аспекте рассматриваемой нами проблемы вызвала неверная интерпретации категории «сущность» (οὐσία). Испанский философ Х. Субири пишет:

«Латинское слово essentia — это ученый термин: абстрактное существительное от предполагаемого причастия настоящего времени essens (суций) глагола esse (быть). Следовательно, морфологически он представляет собой точный аналог греческого οὐσία, которое, в свою очередь (во всяком случае, так его воспринимали греки), является абстрактным существительным от причастия настоящего времени женского рода οὐσα глагола εἶναι (быть). Эта аналогия могла бы навести на мысль, что οὐσία означала “сущность”. Но это не так. В обиходном языке греческое слово чрезвычайно богато смыслами и смысловыми оттенками, и все они употребляются у Аристотеля. Но когда философ использовал это слово как технический термин, оно обозначало не сущность, а субстанцию. Напротив, то, что передается латинским словом, есть термин

ὑποκείμενον: то, что “стоит-под”, служит “под-ставкой” для приводящих признаков (συμβεβηκότα). <...> для самого Аристотеля οὐσία, субстанция, — это прежде всего и главным образом (μάλιστα) субъект, ὑποκείμενον, substans. Напротив, “сущность” соответствует скорее тому, что Аристотель называл τὸ τί ἦν εἶναι, а латиняне — quidditas: “то, что” представляет собой οὐσία, субстанция. Для Аристотеля реальность радикальным образом есть субстанция, а сущность — ее момент. Стало быть, сущность — это всегда и только сущность субстанции» [Субири Х., 2009, с. 5–6].

Будучи одним из ярчайших примеров «ошибки подмены конкретного», путаница с категориями «сущность» и «субстанция» в конечном итоге привела сначала к полной десубстанциализации реальности (у Brentano и вслед за ним у Husserl), затем к локализации сущности (essence) исключительно в сознании и, наконец, к превращению реального субъекта схватывания в «своего рода экзистенциальный порыв», а сущности — в нечто такое, что реализуется только в «чисто случайной исторической форме» [Субири Х., 2009, с. 7]. После такой подмены несладко пришлось равно и актуальной реальности, и схватываемой в абстракции потенциальности (вечным объектам или, если выразиться более традиционно, универсалиям), и самой метафизике, которая добровольно и последовательно лишила себя сначала действительного предмета своей работы (реальности), затем медиума (сущности как того, что располагается «между» самой реальностью, будучи реализованной в вещах, и мышлением, будучи «тем, о чем» мыслится) и, наконец, вследствие размывания содержания и последующей деконструкции категории субъекта — точки приложения своих сил. «Конец метафизики», о котором сожалеют представители континентальной философии, как выяснилось, был вызван самими континентальными метафизиками. Стремясь реализовать в своем творчестве лозунг «Zu den sachen selbst!», они парадоксальным образом забыли о вещах как таковых. Как пишет современный американский исследователь творчества Уайтхеда и Делёза Кейт Робинсон, «от Айера и Карнапа до Хайдеггера и Деррида “конец метафизики” был, как минимум, одним из главных вопросов “модернистской” философии и, пожалуй, вопросом (the question) философии двадцатого века на обеих сторонах профессионального водораздела, информируя вопросы языка, темпоральности и другие темы» [Robinson K., 2009, p. 128]. Но было ли надделение вопроса о конце западной

метафизики такой беспрецедентной значимостью действительно необходимым и единственно возможным исходом? В самом ли деле в определенный момент, локализованный где-то в промежутке между концом XIX и началом XX в., связь времен вдруг раз и навсегда распалась? И, главное, что произошло с самими вещами? Утратили ли они свою временность, или историчность, после того как философы «лишили» их подлинной реальности, превратив всего лишь в видимость и отобрав у них статус субстанций? Словом, мог ли исторический ход западной мысли быть иным?

Вероятно, альтернатива «конца метафизики» все же имела место быть. По словам современного исследователя творчества Уайтхеда С. Шавиро, в то время как различные представители континентальной философии от Хайдеггера до Витгенштейна каждый по-своему искали выход из метафизики, Альфред Норт Уайтхед «отнюдь не пытался вернуться во времена до метафизики или выпрыгнуть за ее пределы... он просто *делал* метафизику своим собственным способом, изобретая свои категории и работая над своими проблемами, что гораздо более радикально» [Shaviro S., 2009, p. ix]. В противовес тотальной *деконструкции*, развернувшейся на всем пространстве континентальной философской мысли, Уайтхед разрабатывал свой *конструктивистский* проект, предполагавший, в частности, пересмотр содержания и расширение объема понятия субъекта, отказ от кантовского раскола между реальностью и видимостью и весьма оригинальное решение многих задач, входящих в сферу проблематики темпоральности. О некоторых аспектах его взгляда на проблему времени мы расскажем чуть позже. Кроме того, философия процесса Уайтхеда не была единственным предприятием, способным предоставить возможность избежать кризиса, постигшего западную философию в конце XIX – первой половине XX столетия. Сам Уайтхед в определенной мере признает своим предшественником французского философа А. Бергсона, протестовавшего против ньютоновского понимания времени и заложившего основы интерпретации времени в терминах «конкретной длительности» и «творчества». А что до самих вещей или, если применить термин Уайтхеда, *временных* актуальных сущностей (*temporal actual entities*), то «с ними все хорошо... Вы оплакиваете вещи, не имевшие чести быть увиденными вами? Вам представляется, что им не хватает светоча вашего сознания? Но если сегодня утром вы не увидели вольного бега зебр в саванне, тем хуже для вас: они, зебры, не станут скорбеть о вас (даже если

вы их приручали, охотились на них, фотографировали их или изучали). Вещи-в-себе не испытывают недостатка ни в чем, не более, чем Африка нуждалась в белых до того, как они туда пришли» [Латур Б., 2015, с. 258].

Но даже если мы и уверены, что с самими вещами все в порядке, то данный факт сам по себе не дает ничего для разрешения тех затруднений, на которые обращает внимание Лиотар, говоря о неизбежной бесплодности попыток представить «непредставимое представление “себя”». И все же означает ли это, что такое «непредставимое представление “себя”» в принципе не поддается дальнейшему концептуальному схватыванию и лучшее, что остается на нашу долю, — только «свидетельствовать» о его непредставимости? Возможно, сделать следующий шаг в асимптотическом приближении к еще нигде не локализованному «абсолютному сейчас» нам поможет смена философского инструментария. В таком случае необходимо подобрать лучшие инструменты, более подходящие категории, нежели «тематизация», «фраза», «представление», «событие» и «Я» (при том содержании, которым они наделяются континентальной философией и, в частности, Лиотаром). Первое заблуждение, на которое следует здесь указать и которое было замечено и скорректировано Уайтхедом, — это распространенное в современной эпистемологии «сверхинтеллектуальное предубеждение», будто всякое ментальное схватывание непременно должно иметь характер элемента рациональной (сознательной) схемы схватывания мира, каким, в частности, является представление. Как замечает вслед за Уайтхедом С. Шавиро, «схватывание не обязательно происходит в сознании и большую часть времени оно [происходит] совершенно бессознательно» [Shaviro S., 2009, p. 54; Whitehead A.N., 1933/1967, p. 176], даже если в качестве схватывающего субъекта выступает человек. В действительности даже если речь и идет о людях, такой способ схватывания реальности, как представление, является одним из крайне редких случаев среди бесконечного множества событий схватывания (*prehension*) нами мира. Тот факт, что мы не способны *представить* это «абсолютное сейчас», не означает, что мы, во-первых, полностью отрезаны от доступа к этому «абсолютному сейчас» и, во-вторых, лишены всякого способа его концептуализации. Уайтхед отрицал такую изолированность субъекта в локальной временно-пространственной точке в ходе осуществления критики современной (ньютоновской) концепции пространства и времени, характеризуя такое пред-

ставление о времени как «ошибку простой локализации»:

«Я убежден так же и в том, что, если бы мы желали достичь более полного выражения факта Природы в его конкретности, нам следовало бы начать нашу критику с того элемента данной схемы, который воплощен в понятии простого местонахождения...»

Сказать, что некоторая частица материи обладает свойством простого местонахождения, означает, что ее пространственно-временные отношения могут быть описаны как пребывание в определенной ограниченной области пространства и в течение определенного ограниченного отрезка времени без всякой существенной связи с другими областями пространства и другими временными длительностями» [Манекин Р.В., 2010; Уайтхед А., 1990, с. 114].

С его точки зрения, все актуальные сущности, включая людей, непосредственно схватывают весь универсум «здесь», в едином акте, инкорпорируя его в своем опыте.

«Осознавая телесный опыт, мы тем самым должны осознавать моменты всего пространственно-временного мира, отражающегося в жизни тела»; «в некотором смысле можно сказать, что все во все времени находится везде. Ибо всякое место включает некоторый аспект самого себя, присущий любому иному месту. <...> Вы воспринимаете вещи, находясь в некотором месте. Ваше восприятие происходит там, где находитесь вы, и оно полностью зависит от того, как функционирует ваше тело. Но это функционирование тела в некотором месте представляет вашему познанию какой-то аспект удаленного окружения, и это постепенно переходит в общее знание о том, что существуют внешние предметы. Если такое познание сообщает нам знание о трансцендентном мире, то это должно происходить потому, что жизнь тела объединяет в себе аспекты Вселенной» [Манекин Р.В., 2010; Уайтхед А., 1990, с. 114].

Кроме того, для правильного понимания позиции Уайтхеда необходимо отметить, что он решительно отрицает имевшую место в континентальной философии десубстанциализацию реальных вещей. Если следовать К. Субири, то можно сказать, что в данном аспекте Уайтхед оказывается наиболее верным наследником Аристотеля. Категория субстанции преобразуется им в категорию «актуальной сущности» (actual entity) и первой вводится в таблицу «Категорий существования»:

(i) Актуальные сущности (а также актуальные

случаи) или конечные реальности или *res verae* [Уайтхед А.Н., 2017].

Как пишет в примечании к своему переводу второй главы «Процесса и реальности» М.В. Локосова, говоря о «*res verae*», Уайтхед имел в виду, «что актуальные сущности есть первичное, непосредственное, подлинное “существование” в самом полном смысле этого слова, за которым не существует ничего другого» [Уайтхед А.Н., 2017].

Далее Уайтхед утверждает, что поскольку именно актуальные сущности суть субстанции, то, стало быть, они наделены свойством «причинной действенности» (causal efficacy) и являются подлинными субъектами. Он производит коррекцию или пересмотр содержания категории субъекта, принятого в классической философии. Категория субъекта претерпевает у него децентрацию, но ни в коем случае не деконструкцию. Как пишет С. Шавиро, посредством введения «реформированного субъективистского принципа» Уайтхед добивается того, что любая актуальная сущность теперь может рассматриваться как субъект: «...способ, каким одна актуальная сущность определяется другими актуальными сущностями, есть “опыт” актуального мира, осуществленного данной актуальной сущностью как субъектом... Весь универсум состоит из элементов, раскрывающихся в анализе опыта субъектов» [Shaviro S., 2009, p. 77; Whitehead A.N., 1929/1978, p. 166]. Таким образом Уайтхед осуществляет радикализацию и расширение трансцендентализма И. Канта. Тогда как у последнего категория субъекта была закреплена исключительно за людьми, Уайтхед расширяет границы ее применимости на все актуальные сущности. Но что такой ход означает с точки зрения анализа темпоральности?

С одной стороны, в силу сохранения им категории субъекта Уайтхед сохраняет и субъективность времени (в том смысле, в каком говорят о его субъективности в традиции трансцендентализма), однако вместе с децентрацией категории субъекта производство времени становится уже не исключительно человеческой прерогативой, но чертой всех актуальных сущностей. Вопреки мнению, принятому в континентальной философии, темпоральностью, или «активной временностью», т.е. способностью производить время в самом своем существовании, обладают не только люди. Актуальные сущности, все подлинные субстанции мира становятся временными — активно производящими время в событии схватывания ими мира или при осуществлении ими опыта. В силу непрерывности внутреннего опыта актуаль-

ных сущностей время производится ими как непрерывная длительность, т.е. как континуальность. «Актуальная сущность возникает как [не-что] единое. <...> Это означает, что поскольку каждая актуальная сущность возникает как целое, ее становление неделимо на части. А также, что в процессе становления нет никакого “до” и “после”. Актуальные происшествия обладают своей собственной длительностью, которая целостна и неделима» [Vieira Teixeira M.T.M., 2009. p. 79]. Такую длительность Уайтхед именуется «эпохальной длительностью»; на ней основывается «индивидуальность» или «атомарность» (от др.-греч. ἄτομος — «неделимый, неразрезаемый») актуальной сущности, или актуального происшествия. Но поскольку актуальное происшествие атомарно, ему оказывается чуждо какое бы то ни было изменение. «Актуальное происшествие... никогда не изменяется, — говорил Уайтхед, — оно лишь происходит и гибнет» [Shaviro S., 2009, p. 18; Уайтхед А., 1990, с. 204]. Следовательно, будучи временным, внутренне актуальное происшествие не может быть временным.

С другой стороны, актуальные происшествия, как правило, существуют не сами по себе, но только в событии, т.е. в серии «интегральных схватываний» ими других актуальных происшествий, выступающих по отношению к ним в качестве «данности» (Datum). Согласно Уайтхеду, всякая актуальная сущность происходит из других, предшествующих актуальных сущностей. Становление актуальной сущности формирует ее бытие: то, как возникает актуальная сущность, определяет то, что есть данная актуальная сущность; она достигает бытия по мере своего становления. Актуальные сущности возникают и гибнут, а когда они гибнут, они объективируются в других актуальных сущностях. Актуальная сущность — это новая актуальность, объединяющая множество предшествующих актуальных происшествий. В момент своей гибели (он же есть момент его окончательного самоудовлетворения, или *самоосуществления* [self-enjoyment]), актуальное происшествие утрачивает способность активного схватывания других происшествий, т.е. их «синтеза» во внутреннем пространстве своего опыта. Таким образом, будучи взятым уже с *внешней* точки зрения, актуальное происшествие оказывается временным, но перестает быть временным. Иными словами, оно встраивается в серию или линию наследования следующего происшествия.

С одной стороны, такой подход позволяет сделать вывод о внутренней соотнесенности актуальных сущностей как дискретных моментов станов-

ления (что в некоторой степени напоминает монадологию Лейбница, если исключить из нее фигуру Бога), а это позволяет преодолеть «ошибку простой локализации». Теперь «пространственно-временные отношения» между актуальными сущностями уже нельзя описать как «пребывание в определенной ограниченной области пространства и в течение определенного ограниченного отрезка времени без всякой существенной связи с другими областями пространства и другими временными длительностями» [Уайтхед А., 1990, с. 141]. Очевидно, перед нами выстраивается совершенно иная картина, в которой «каждый участок [пространства] отражает в себе каждый иной участок пространства... каждая часть [пространства] представляет собой нечто с точки зрения каждой другой части, а равно каждая иная часть [пространства] есть нечто, [только] пребывая в отношении к ней» [Ford L.S., 1999, p. 6].

С другой стороны, сам по себе этот механизм еще не дает нам возможности выйти за пределы понимания времени как монотонной серии событий схватывания: он описывает лишь то, что называется в философии Уайтхеда «физическим полюсом» актуальной сущности, пребывающей в процессе схватывания. Для того чтобы объяснить изменение, появление в мире нового, Уайтхед был вынужден ввести в свою онтологическую схему/систему логическую последовательность промежуточных элементов, действие которых разворачивается в «пространстве» между «физическим» и «ментальным» полюсами актуальной сущности. Описать их все в рамках данной статьи не представляется возможным, и поэтому мы, пропустив их все, сошлемся на первый по значимости элемент его схемы, представляющий собой «универсалию универсалий», т.е. категорию предельной всеобщности. Этим элементом является Творчество (Creativity). Как пишет С. Шавиро, Творчество «...относится к любому актуальному происшествию без исключений. Действительно, актуальное происшествие является творящим по самой своей природе. Каждое новое происшествие есть “новая сущность, отличная от любой из множества объединяемых ею сущностей”, из которых она и возникает. “Творческое продвижение к новизне”, следовательно, есть “предельное метафизическое основание” всего сущего» [Shaviro S., 2009, p. 148; Whitehead A.N., 1929/1978, p. 349].

Разумеется, все вышесказанное можно в полной мере отнести и к людям как к одному из множества видов актуальностей. В то время как «отрицание классического научного материализ-

ма» в конце XIX – первой половине XX столетия вело равно и англо-американскую, и континентальную философию к прочному укоренению в «субъективистском критицизме», отдельные философы, такие как С. Александер и А.Н. Уайтхед, будучи его не менее последовательными критиками, все же продолжали настаивать на необходимости сохранения «объективистского принципа» при построении философских систем. По словам Уайтхеда, причиной повсеместного отхода от объективистской точки зрения явилось ее искажение, выраженное во мнении, будто объективизм неизбежно связан с принятием естественнонаучного материализма со свойственной ему «концепцией простого местонахождения», или простой локализации. В итоге это привело к тому, что «понятие вторичных качеств, обозначающее чувственные объекты», было объявлено исключительной юрисдикцией философий, опирающихся на «субъективистские принципы». Реалистическая и объективистская философия, не просто принимающая их в расчет, но стремящаяся «включить качества в интересующий мир», какой и является философия процесса, даже сегодня, в двадцать первом веке, воспринимается в поле континентальной и, в частности, российской философии если не как нечто априори неосуществимое, то по меньшей мере как нечто, вызывающее недоверие. Кроме того, вряд ли большинство континентальных философов было готово предпринять «весьма решительную реорганизацию наших фундаментальных понятий» [Уайтхед А., 1990, с. 150], к которой призывал Уайтхед — и особенно в тех масштабах, в каких он сам осуществил ее в «Процессе и реальности». Потому у Уайтхеда вряд ли вызвало бы удивление, что, как пишет в статье «Предпосылка тождества и аналитика различий» В. Молчанов, «... в феноменологии — у Ф. Brentano и Э. Гуссерля... тематизация сознания проводится за счет забвения проблемы объекта. <...> Отделить психические феномены от физических (Brentano) или выделить сферу горизонтально функционирующей интенциональности, представить сознание как жизнь, как внутреннюю темпоральность и т.д. становится возможным только за счет “умерщвления” объекта <...> Феноменология по Гуссерлю должна рассматривать бытие только как коррелят сознания: как воспринимаемое, вспоминаемое, подвергающееся оценке, сомнению и т.д. и т.п.» [Молчанов В., 2006, с. 52–53].

В свете проблематики временности это означает, что тупиковая ситуация, артикулированная в высказываниях Лиотара о «парадоксальности

конституции события», о «неспособности Я овладеть и контролировать то, чем оно является», о «неизбежной неудачности попыток представить настоящее», является поводом не для бессильного «свидетельствования» о непредставимости времени, но для конструктивистской философской работы (в том смысле, в каком о ней говорит И. Стенгерс [Stengers I., 2009]), и в первую очередь — для пересмотра философского инструментария. Во-первых, *представление*. Здесь разница между философией процесса и континентальной философией хорошо иллюстрируется жестом зуммирования: сам по себе репрезенталистский способ мышления мог стать одной из главных *проблем* в континентальной философии — в связи с ее сосредоточенностью на человеческой субъективности, но не для философии процесса Уайтхеда, поскольку, раздвигая границы применимости категории субъекта, увеличивая масштаб картинки, он оценивает репрезентацию как всего лишь частный и редко встречающийся способ схватывания мира одним из видов актуальных сущностей. Ведь «даже в момент представления (*represent*) мы все так же *ощущаем наше тело и ощущаем с нашим телом*». Критика репрезентации, предпринятая Хайдеггером и воспринятая его последователями, разумеется, не была неверной. Однако, сосредотачивая фокус на недостатках представления, разбирая его пиксель за пикселем, хайдеггерианская (и деконструктивистская) критика не столько заблуждалась, сколько буквально упускала из виду, выводила за пределы кадра (или за скобки) много такого, что было гораздо более важным и интересным [Shaviro S., 2009, p. xii]. Во-вторых, похожая ситуация имеет место в континентальной философии и в связи с проблемой языка. Как говорит Шавиро, Уайтхед не хуже Хайдеггера осознавал, «что язык содержит в себе тайны, что он отнюдь не является всего лишь средством или инструментом. Но также он предостерегал нас против преувеличения его важности. Он постоянно отмечал ограничения языка, что означает также неадекватность сведения философии к его возвеличиванию и анализу» [Shaviro S., 2009, p. x–xi]. Термин Лиотара «*фраза*», употребляя который он имел в виду «нечто застывшее на самой грани представимости, лингвистических коннотаций, атомарную, чисто аналитическую единицу... базисное понятие, на котором основывается любое определение и которое, следовательно, не может быть определено, ибо в этом случае оно уже было бы включено в собственное определение...» [Лиотар Ж.-Ф., 2001, с. 161], с точки зрения Уайтхеда, сам по се-

бе был бы еще одним примером картинки необоснованно высокого разрешения. Таким образом, несовершенство инструментария феноменологической и постфеноменологической традиции заключается не в его недостаточности, но в чрезмерно высоком разрешении отображаемой им картинки, что в конечном итоге лишило ее широты взгляда и привело к состоянию кризиса.

Время не бежит. Оно не бежит *от* нас, поскольку, будучи живым событием опыта, узлом схватываний актуальных происшествий, действительно вносящих различие, чувственную окраску и ценность в мир, мы тем самым реализуем в нем потенциальность вечных объектов. Оно не бежит осмысления его *нами*, живым примером чего является уайтхедовская доктрина темпоральности — пусть такое осмысление и носит характер бесконечной череды аппроксимаций. Оно не бежит *за* нами, поскольку — несмотря на тот факт, что актуальные сущности, входящие в сборку нас как событий, на своем физическом полюсе включены в линейные цепочки схватываний — мы как единства существования всегда имеем возможность замыкания, среза и переподключения серий становления. «В некотором смысле можно сказать, что всё во все времена находится везде. Ибо всякое место включает некоторый аспект самого себя, присущий любому иному месту» [Уайтхед А., 1990, с. 151].

Список литературы

Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. 373 с.

Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого» / пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. 316 с.

Лютар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи» / пер. с фр., послесл. и прим. В.Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома, 2001. 187 с.

Манекин Р.В. М. Хайдеггер и А.Н. Уайтхед о пространстве и времени: опыт компаративного анализа. 2010. URL: <http://manekin.narod.ru/ph/pr-vr.htm#31> (дата обращения: 30.01.2018).

Молчанов В. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос 1991–2005. Избранное: в 2 т. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. Т. 2. С. 47–79.

Субири Х. О сущности / пер. с исп. Г.В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. 456 с.

Уайтхед А. Избранные работы по философии / пер. с англ., сост. И.Т. Касавин; общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990. 717 с.

Уайтхед А.Н. Процесс и реальность [Ч. I, гл. II. Категориальная схема] / пер. М.В. Локосовой // Во-

просы философии. 2017. № 1. С. 168–179. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1566&Itemid=52#_edn8 (дата обращения: 30.01.2018).

Ford L.S. Locating Atomicity // *Process Studies* (Supplement). 1999. Iss. 1–2. P. 1–58.

Lyotard J.-F. *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. 216 p.

Lyotard J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991. 224 p.

Robinson K. Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism // Deleuze, Whitehead, Bergson. *Rhizomatic Connections* / ed. by K. Robinson. L., UK: Palgrave Macmillan, 2009. P. 128–144.

Shaviro S. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Cambridge, MA.: The MIT Press; London, 2009. 192 p.

Stengers I. Thinking with Deleuze and Whitehead: a Double Test // Deleuze, Whitehead, Bergson. *Rhizomatic Connections* / ed. by K. Robinson. L., UK: Palgrave Macmillan, 2009. P. 28–44.

Vieira Teixeira M.T.M. Epochal Time and the Creativity of Thinking: Henri Bergson and Alfred North Whitehead // *Concrescence – The Australasian Journal of Process Thought*. 2009. P. 77–85.

Whitehead A.N. *Adventures of Ideas*. N.Y.: The Free Press, 1933/1967. 307 p.

Whitehead A.N. *Process and Reality*. N.Y.: The Free Press, 1929/1978. 413 p.

Получено 01.02.2018

References

Ford L.S. (1999). Locating Atomicity. *Process Studies* (Supplement). Iss. 1–2, pp. 1–58. (In English).

Latour B. (2015). *Paster: Voyna i Mir* Mikrobov, s prilozheniem Nesvodimogo [The Pasteurization of France with addition of Irreductions]. St. Petersburg, European University in St. Petersburg Publ., 316 p. (In Russian).

Lyotard J.-F. (2001). *Heidegger i «Evrei»* [Heidegger and «the Jews»]. St. Petersburg, Axioma Publ., 187 p. (In Russian).

Lyotard J.-F. (1991). *The Inhuman. Reflections on Time*. Stanford, Stanford University Press, 224 p. (In English).

Lyotard J.-F. (1983). *Le Différend* [The Differend]. Paris, Minuit Publ., 216 p. (In French).

Manekin R.V. (2010). *M. Heidegger i A.N. Whitehead o prostranstve i vremeni: opyt komparativnogo analiza* [M. Heidegger and A.N. Whitehead about Space and Time: an Essay in Comparative Analysis]. Available at: <http://manekin.narod.ru/ph/pr-vr.htm#31> (accessed 30.01.2018). (In Russian).

Molchanov V. (2006). *Predposylka tozhdestva i analitika razlichiy* [The Presupposition of Identity and

the Practice of Differences]. Logos 1991–2005. Izbrannoe: v 2 t. [Logos 1991–2005. The Selected: in 2 vols.]. Moscow, Territorija Budushhego Publ. House, vol. 2, pp. 47–79. (In Russian).

Robinson K. (2009). Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. London, UK, Palgrave Macmillan, pp. 128–144. (In English).

Shaviro S. (2009). *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Cambridge, MA., The MIT Press, London, 192 p. (In English).

Saint Augustine. (2013). *Ispoved' [Confessions]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013, 373 p. (in Russian).

Stengers I. (2009). Thinking with Deleuze and Whitehead: a Double Test. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. London, UK, Palgrave Macmillan, pp. 28–44. (In English).

Vieira Teixeira M.T.M. (2009). Epochal Time and the Creativity of Thinking: Henri Bergson and Alfred North Whitehead. *Concrescence – The Australasian Journal of Process Thought*. Pp. 77–85. (In English).

Whitehead A.N. (1933/1967). *Adventures of Ideas*. New York, The Free Press, 307 p. (In English).

Whitehead A.N. (1990). *Izbrannye Raboty po Filosofii [Selected works on Philosophy]*. Moscow, Progress Publ., 717 p. (In Russian).

Whitehead A.N. (1929/1978). *Process and Reality*. New York, The Free Press, 413 p. (In English).

Whitehead A.N. (2017). *Process i real'nost' (Ch. I, gl. II. Kategorial'naya skhema) / per. M.V. Lokosovoy [Process and Reality (Pt. I, ch. II. Categorical Scheme) / transl. by M.V. Lokosova]. Voprosy filosofii [Issues of Philosophy]*. No. 1, pp. 168–179. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1566&Itemid=52#_edn8 (accessed 30.01.2018) (In English).

Zubiri X. (2009). *O sushchnosti [On Essence]*. Moscow, St. Thomas Institute of philosophy, Theology and History Publ., 456 p. (In Russian).

Received 01.02.2018

Об авторах

Цырлина Яна Эдуардовна

старший преподаватель кафедры истории философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15;
e-mail: inferiae@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-3006-7137

Мышкин Олег Степанович

аспирант кафедры философии и права

Пермский национальный исследовательский политехнический университет,
614990, Пермь, Комсомольский пр., 29;
e-mail: olegmyshkin@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6850-3929

About the authors

Yana E. Tsyrlina

Senior Lecturer of the Department of History of Philosophy

Perm State University,
15, Bukirev str., Perm, 614990, Russia;
e-mail: inferiae@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-3006-7137

Oleg S. Myshkin

Ph.D. Student of the Department of Philosophy and Law

Perm National Research Polytechnical University,
29, Komsomolsky av., Perm, 614990, Russia;
e-mail: olegmyshkin@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6850-3929

Просьба сослаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Цырлина Я.Э., Мышкин О.С. Tempus (non) fugit. О различии подходов к решению проблемы времени в современной континентальной философии (на примере Ж.-Ф. Лиотара) и в философии процесса А.Н. Уайтхеда // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2018. Вып. 1. С. 26–35. DOI: 10.17072/2078-7898/2018-1-26-35

For citation:

Tsyrlina Ya.E., Myshkin O.S. Tempus (non) fugit. Different approaches to the problem of time in modern continental philosophy (by the example of J.-F. Lyotard) and in Whitehead's process philosophy // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2018. Iss. 1. P. 26–35. DOI: 10.17072/2078-7898/2018-1-26-35