

УДК 1(091)

К. П. Шевцов*Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации*

ПАМЯТЬ КАК ГРАНИЦА ЯЗЫКА НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Рассматриваются концепции памяти в философии нового времени как существенный элемент языка философских систем этого периода. Основной тезис статьи заключается в том, что, начиная с Декарта и вплоть до классиков немецкой философии, интерес к проблеме памяти напрямую связан с разрешением внутренних парадоксов, возникающих в этих системах.

Память, язык, знание, сознание, идентичность, рефлексия, субъект, парадокс, настоящее, прошлое

Поскольку память может возвращать нас к тому, что завершилось и отсутствует в настоящем, древние находили в ней свидетельство вневременного порядка, проступающего сквозь поверхность становящегося, конечного существования. Знаменитая легенда об открытии искусства памяти Симонидом Кеосским не только связывала рождение этого искусства с вмешательством богов, но главное представляла силу памяти в ее победе над обезображивающей стихией разрушения и смерти [1, с. 310]². В философии нового времени это искусство лишается своей магической силы, а сама память нередко оценивается как источник обмана, но это вовсе не значит, что философия спешит изгнать из себя парадокс памяти и не находит для него никакого применения. Напротив, в памяти обнаруживаются совершенно новые возможности знания, прежде всего знания о самом субъекте, его присутствии на границе настоящего и прошлого, более того, о происходящем *в самом субъекте* различении настоящего и прошлого. Знаменитый сократический метод майевтики позволял разглядеть в признании своего незнания предпосылку подлинного знания и тем самым превращал самого субъекта в форму припоминания истины. Теперь же место диалога занимает рефлексия и отслеживание временного порядка мысли, а припоминание становится способом удержания единства субъекта и последовательности его действия в многообразии и изменчивости чувственного мира.

Если мы сбиваемся со счета, то, очевидно, это не ставит под сомнение ни наше знание счета, ни тем более правильность числового ряда, поскольку в момент перехода от предыдущего числа к последующему мы просто забыли, какое именно число было названо последним. Это так же значит, что использование знания в каждый момент осуществляется на границе с инаковостью потери и забвения, причем именно память определяется в качестве меры присутствия субъекта на этой самой границе. Независимо от того, лучше или хуже мы владеем счетом, ясно, что мы только потому и выучили счет, что нашли способ удерживаться на этой границе, отслеживая последовательность впечатлений, слов и чисел, и мы *знаем* счет, потому что каждый раз заново переносим наше знание из прошлого в бу-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ (проект № 16-18-10162), СПбГУ.

² О других источниках легенды о Симониде Кеосском как создателе «системы вспоможений памяти» [2, с. 43–46].

дущее. Есть определенная непрозрачность в этом осуществлении памяти, поскольку оно не только ставит конечного субъекта в соответствие вневременным предметам его знания и тем самым изымает его из порядка времени, о чем собственно и учили античные и средневековые концепции памяти, но и потому, что выделяет присущую самому субъекту меру как меру его автономии *внутри* конечности и временности существования.

Примерами подобного осуществления памяти для философов нового времени были рефлексия и воспоминания, конституирующие единство «Я», а также привычки (от привычек восприятия до привычек мышления), естественные знаки вроде жестов или выражений лица и, наконец, речь и в целом система языка. Очевидно, что речь здесь идет вовсе не о каком-то неординарном проявлении памяти, пробуждающем нас от сна земной жизни к высшему знанию, а наоборот, о настолько обыденном знании памяти, что оно как раз и остается для нас почти незаметно. Так, откладывая книгу и затем возвращаясь к ней снова, иногда замечаешь, что взгляд падает на то самое место, на котором остановилось чтение, как если бы это место было специально отмечено, хотя в действительности размеченным оказывается не страница, а обращенный к ней взгляд. В этой разметке взгляда нет никакого осознаваемого обращения к прошлому, но, с другой стороны, сама эта разметка и есть отношение к прошлому, исходный уровень памяти, на котором прошлое непрерывно отодвигается и отделяется от настоящего, чтобы предоставить место новому восприятию и новому действию. Этим невидимым жестом память делает необратимым наше присутствие в настоящем, потому что обращает к нему взгляд и позволяет узнавать себя не в качестве некоего основания и источника действия, а *в самом этом действии*, в самом видении и обращении взгляда. Отделяя случившееся и воспринятое как прошлое, память задает совершенно новую стратегию определения субъекта – не через его сущность, право обладания собой и наследования своего имущества, а через его присутствие в совершающемся настоящем, в распознавании нового, в угадывании изменений и приближении будущего.

Но память не только проводит границу прошлого и настоящего в субъекте, она является столь же необходимым условием разметки явлений внешнего опыта, как и опыта внутреннего. Она делает необратимым присутствие субъекта в настоящем, но, выделяя субъекта в качестве определенности настоящего, она тем самым предопределяет и возможность автономии его действия, выбор подходящего способа артикуляции и организации своего присутствия. Этим парадоксальным соединением в памяти необратимости и выбора, предопределенности и свободы во многом определяется отношение памяти и сознания. Понятие сознания, которое появляется в философии Локка вместе с понятием самости и тождества «Я», позволяет выразить известную свободу субъекта в отношении предмета знания. Поскольку в каждом акте ума мыслится не только тот или иной объект знания, но и само действие познания, а также субъект этого действия, объект уже не определяет собой *всей* истины знания, оставляя познающему свободу в отношении метода, способа определения предмета, а так же выделения тех или иных предметных взаимосвязей. Однако, как мы видим у Локка, сознание лишь отчасти освобождает субъекта в его отношении к предмету, потому что хотя мы и можем выбирать, на что направить свое внимание, но мы не можем *знать* нечто и при этом *не сознавать* этого. Сознание дает субъекту свободу, но является так же и невыносимым бременем, поскольку каждый акт сознания сам в свою очередь должен осознаваться, ведь иначе он не будет актом знания. Это неудобство отмечает уже Лейбниц, подчеркивая в противовес локковской рефлексии роль

памяти и неосознаваемых перцепций, которые могут припоминаться, но могут быть забыты и неопределенно долго пребывать в глубине монады без осознания. Иначе говоря, память поддерживает сознание и его непрерывность, но она также предоставляет нам свободу в отношении предмета знания, не требуя от нас держать в сознании все, что мы знаем, а также не требуя от нас знать истину всего, что мы сознаем. Память удерживает отношение с настоящим и прошлым, потому что дает субъекту знание собственной меры присутствия, отличной от истины внешнего мира и соотнесенной с этой истиной именно в форме встречи существенно различного, разнородного.

Наилучшим образом эту парадоксальную работу памяти в сознании демонстрирует знаменитый случай с Кантом, который придумал способ пережить расставание со своим слугой с помощью записанного напоминания «Забыть Лампе». Это напоминание выглядит вдвойне абсурдным, потому что если считать, что это действительно записка на память, то вместо желаемого забывания она лишь поддерживает память о том, кого требуется забыть; если же предположить, что Кант здесь пытается подчинить память императиву сознания, то очевидно, что задача становится и вовсе невыполнимой, потому что память о слуге ставится в зависимость от нашего знания о нем и из разряда воспоминаний о случайных и преходящих объектах переходит в систему знания как устойчивого представления о мире. И все-таки кантовская уловка выглядит вполне действенной, если мы примем, что Кант хорошо осознает ее парадоксальность и пытается таким образом разыграть парадоксальную партию самой памяти. Помнить о том, что нужно забыть – значит удерживать то, что мы хотим забыть, в сознании, но если память – это прежде всего отделение прошлого и установление дистанции прошлого от настоящего, то в таком случае постоянное напоминание о прошлом позволяет сознавать также и непрерывно возрастающую дистанцию, отделяющую от него. В этом случае память не только поддерживает сознание, но и непрерывно изменяет его, изменяя тем самым и предмет этого сознания, и истину этого предмета. Своим напоминанием Кант признает, что не может избавиться от сознания прошлого, но работа памяти есть как удержание, так и забывание прошлого, освобождение субъекта от того, что прошло, и в этом смысле оно есть и сознание, и возможность отказа от сознания, свобода в отношении истины знания ради сознания свободы, а в данном случае – свобода забыть без обязательного сохранения в памяти того, кто или что должны быть забыты.

Кантовское напоминание кажется парадоксальным, потому что забвение чаще всего связано для нас с отвлечением и переключением на другое, вытеснением прежнего чем-то новым, но в действительности в этих обычных методах забывания нет существенного отличия от метода Канта. Прошлое, которое мы удерживаем в памяти, не является *тем же самым* настоящим, каким оно было прежде, но лишь в большем или меньшем отдалении от нового настоящего. Возможно, лишь в редких случаях воспоминание возвращает нас к переживанию того же самого, и еще реже мы действительно желаем подобного возвращения. То, что мы называем прошлым, уже есть не просто отдаление от настоящего того, что прошло, но также и наш собственный способ *быть другим* и сознавать себя другим, встречать новое и обретать себя в этой встрече с другим. Работа памяти определяет бытие субъекта как необратимость его присутствия и самоопределения в другом, опосредуя припоминание самого себя непрерывностью потерь и забываний, изменяющих сознание и оценку того, что полагается этим сознанием как настоящее и прошлое. И чем важнее события прошлого, тем в большей мере воспоминание о них опосредуется вызванным ими

же изменениями, исключая саму мысль о возможности возвращения к событию, каким оно было на самом деле – без своего продолжения в памяти, без продолжения памяти в новом настоящем. Вот почему парадокс памяти, каким его видит уже Платон, это вовсе не парадокс отсутствия и небытия прошлого, а парадокс присутствия в бытии инаковости, инобытия или, если пользоваться гегелевским языком, парадокс отчуждения бытия в самом себе и при этом продолжения существования в своем ином.

Память отделяет прошлое от настоящего не как вещь, которую прячут подальше от глаз; по крайней мере очевидно, что прошлое продолжает присутствовать в настоящем как прочерченный след и вместе с тем как способ различения и выделения, артикуляция и проговаривание нового настоящего. Мера присутствия субъекта в настоящем есть различение себя в другом, но определенность этого присутствия есть также и определение другого, так что одно различие продолжается в другом, становясь выражением и проговариванием одного другим, порождая артикуляцию и значение. В этом и состоит смысл гегелевского определения памяти как языка, однако это определение кажется слишком широким и неопределенным, потому что не позволяет уточнить, как же именно в многообразной стихии языка проявляет себя память и что помимо удержания произвольной связи означающего и означаемого она дает языковому значению. По мысли Гегеля, в языке чувственная единичность становится способом выражения всеобщего, и поэтому язык мыслится сразу же как система, посредством которой только и возможно удержание и определение всеобщего [3, с. 295]. Поскольку чувственный опыт возводится здесь до уровня *знака* всеобщего, то можно считать снятой и более уже не существенной проблему референции, однако возникает совершенно иная проблема, связанная с возможностью *определения* всеобщего, с возможностью определения смысла высказываний или иначе – с возможностью самой системы языка порождать осмысленные суждения.

Для Гегеля необходимой гарантией определения всеобщего служит движение отрицания, которое даже на вершине Абсолютного знания сохраняет неустранимое присутствие другого, позволяющего духу обращаться к собственной темной глубине. В языке этому присутствию другого соответствует мерцающая граница означающего, всегда ускользающего и снова воспроизводимого, и именно эту границу как раз и удерживает память, сохраняя в плотной текстуре духа внутреннее-внешнее пространство для самообращения и самоопределения. Поскольку это пространство есть определенное ограничение духа его другим, то самопознание духа оказывается также и способом выражения этого другого, и это значит, что из самопознания духа следует как истина духа, так и истина его другого. В известной мере, эта ситуация парадоксальна, потому что система языка должна представить всю совокупность знания, но она достигает этого только тем, что включает в себя также и признание истины другого, т. е. неизвестного; иначе говоря, определенность всеобщего, выражаемая системой в целом, вместо того, чтобы быть истиной самой себя (истиной описываемого системой мира), предстает сверх этого способом референции и надделения значением своего иного. Именно этот неустранимый парадокс и маркируется как знание памяти, более того, память только для того и призывается, чтобы быть стражем этого парадокса, без которого язык рискует потерять собственную осмысленность. Во всяком случае, так место памяти определяется в философии нового времени, в которой выдвижение строгих критериев мысли и создание внутренне связанных систем знания выходит на первый план и наделяется величайшей значимостью.

Это можно было бы показать уже на примере декартовского отношения к памяти. Первоначально проблема памяти остается целиком в тени новых правил мышления и познания, однако последовательное разделение души и тела приводит Декарта к тому, что мыслить существование и действие тела он может лишь в том случае, если уподобляет друг другу абсолютно несоизмеримые начала мышления и протяженности. Машина тела способна точно симулировать любые движения души, причем максимальным образом это уподобление осуществляется в телесной памяти. Однако это уподобление превратилось бы в угрозу самим принципам декартовской философии, если бы память не была в одинаковой мере и способом уподобления, и способом удержания различия, что и достигается в конечном итоге в идее интеллектуальной памяти и представлении деятельности этой памяти в форме суждения. В этом случае память возвращается из забвения, чтобы стать присущей самой мысли возможностью суждения о границе, знанием знания, условием сохранения внутренней определенности языка этой философии [5].

В языке новоевропейской философии память не только помечает одну из границ, отделяя истинное от мнимого, умопостигаемое от чувственного, чтобы тем самым избежать парадокса, как это делает Платон, обращаясь к мифическому припоминанию или образу восковой дощечки. Насколько память в новой философии кажется нежеланным спутником подлинных способностей познания, будь то мышление или чувство, настолько же неизбежным оказывается возвращение ее не в качестве *решения* парадокса, но в качестве признания его *неразрешимости* и неустранимости, необходимости осознания внутреннего парадокса, чтобы установленные внутри этой философии различия сохранили свою определенность, свою отнесенность не только к самим себе, но и к своему иному. И вот почему при всем скептицизме в отношении памяти философы нового времени вынуждены признавать ее собственную достоверность. Об этой самоочевидности свидетельств памяти говорит как Декарт [6, с. 449], так и Лейбниц¹; наконец, Локк признает, что памяти ничто не мешало бы заставить нас считать собственным действием то, что было сделано кем-то другим, не будь память делом нашей веры, причем не во что иное, как в «благость Бога» [8, с. 390].

Память предстает очевидностью, которая поддерживает строгость границ философского языка, но по этой же причине она никогда не признается в качестве центральной проблемы и обретает свою значимость лишь на периферии философских концепций, иногда совершенно исчезая из поля зрения, как это происходит, например, в случае кантовских форм пространства и времени. Мы не находим определенного места, закрепленного за ней также и в системах Фихте и Шеллинга, развертывающих все свое содержание из предпосылки бесконечного полагания «Я» или бесконечности божественного самосознания; однако в поисках Фихте и Шеллинга также можно указать момент, когда обращение к памяти для них оказывается необходимым. В обоих случаях неудовлетворенность исходными вариантами их систем ведет философов к разработке отношения прошлого как чистого предшествования и будущего, в котором единичность познающего разума может

¹ «непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т. е. сознание или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным» [7, с. 239].

прийти в согласие с полнотой божественного бытия. Фихте ставит эту проблему в поздних «Фактах сознания» как проблему явления Бога, которое осуществимо лишь ценой ограничения и подчинения высшей воле единичного человеческого «Я». Чтобы показать, как возможна вообще свобода и автономия этого «Я» и как эта свобода и автономия должна подчинить себя высшей цели познания, Фихте обращается к трансцендентальной способности воспоминания [9, с. 658]. Если у Канта репродуктивное воображение остается эмпирической способностью, отличной и от продуктивного воображения и от памяти, то у Фихте очевидно речь идет не об эмпирической способности, а о чистой репродукции, связанной с рефлексией; именно она позволяет индивидуальному «Я» определить свою свободу в пространстве опыта, чтобы стать затем выражением божественной сущности. Это выражение, впрочем, достигается не в отдельном «Я», а в последовательности индивидуальных воле, отказавшихся от своей свободы ради того, чтобы быть способом проявления Бога, так что история мира выстраивается здесь как кантовская форма времени, для которой божественная неизменность остается вечно предшествующей предпосылкой и вечно грядущей целью, настоящей кантовской вещью в себе, соединившей в себе свойства чистой внешности пространства и внутреннего голоса морального закона. В идущем через множество последовательно существующих миров выявлению Бога только воспоминание и образует ткань непрерывности выявления, представляя одновременно и как воспоминание отдельных «Я», пробуждающихся от чувственного опыта к своему высшему предназначению, и как воспоминание Бога, которое сохраняет прошлые жизни в единстве истории, гарантируя единичным «Я» личное бессмертие [9, с. 414].

Очевидно, что в этой картине «Фактов сознания» можно отыскать немало общих черт с написанной почти одновременно гегелевской «Феноменологией Духа», в которой Абсолютное знание также осуществляется как воспоминание, соединяющее разрозненных во времени субъектов истории в идеальное пространство «царства духов». Несколько иным образом конструкции Гегеля и Фихте сближаются с размышлениями Шеллинга из «Философии мифологии», в которой историчности человека отвечает исторический характер божественного явления. Для человека истинный Бог предстает прежде всего не вечностью, а событием, открывшимся до разделения народов в чистом предшествовании истории, однако признание его требует от человека его первоначального забвения, чтобы за простой данностью единства Бога распознать его как являющегося, обещанного и будущего [10, с. 119–137]¹. Таким образом, сама мифология народов представляется Шеллингу памятью этого прошлого и будущего явления Бога, и в этом последовательном движении от забывания к откровению она сохраняет место самосознанию и свободе человека внутри свершившегося изначально самосознания Бога. Ранняя философия как Фихте, так и Шеллинга фактически растворяет проблему единичности в предпосылке бесконечного самосознания, однако именно это и делает проблематичным определение самой всеобщности, что фактически означает для Фихте невозможность отличить в абсолютном «Я» божественное самосознание от чисто субъективного и единичного, а для Шеллинга наоборот, – невозможность найти в опыте спекулятивного мышления место единичности и свободе человека. В обоих случаях обращение к памяти связано с попыткой разрешить внутреннюю труд-

¹ К этому стоит добавить, что Шеллинг в лекциях «К истории новейшей философии» определяет свою философию в целом как особого рода анамнесис осуществившего себя в природе и духе божественного самосознания [11, с. 468].

ность системы и прежде всего определить саму эту трудность как неизбежный и присущий самой системе парадокс – как освобождение единичности, необходимое для ее последующего подчинения или наоборот как забывчивость и подчиненность единичного, определяющую возможность его будущего освобождения и познания Бога.

Если античный парадокс очерчивает границу, чтобы отделить тем самым один уровень бытия от другого, истинную позицию от заведомо противоречивой и ложной, то в философии нового времени на самой этой границе субъект заявляет о себе как о носителе истины, как создателе системы, в которой истина рано или поздно сольется с ложью, если этому смешению не воспрепятствует признание парадокса как разрыва настоящего и прошлого, как присутствия в самой системе мысли принципиально иного – не истинного и не ложного, не соизмеримого с самой мыслью, но известного нам благодаря памяти как присущей нам мере несоизмеримого – единственной в своем роде возможности встречи с этим другим, определяющим наше присутствие в другом и продолжение по ту сторону собственного настоящего.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Цицерон. Эстетика: трактаты, речи, письма. М.: Искусство, 1994. 540 с.
2. Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга. 1987. 480 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
4. Шевцов К. П. Зеркало для Cogito: проблема памяти в философии Декарта // *Sententiae* XXV. 2011. № 2. С. 42–68.
5. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. 591 с.
6. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. 686 с.
7. Локк Джон. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 561 с.
8. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. 798 с.
9. Фихте И. Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008. 752 с.
10. Шеллинг Ф. В. Философия мифологии: в 2 т. Т. I. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. 480 с.
11. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.

K. P. Shevtsov

Saint Petersburg State University of Civil Aviation

MEMORY AS THE LANGUAGE BOUNDARY OF MODERN EUROPEAN PHILOSOPHY

In this paper we propose to consider the concept of memory in modern philosophy as an essential element of language of the philosophical systems of this period. The main thesis of the article is that, starting with Descartes and up to classical German philosophy, an interest in the problem of memory is directly related to the resolution of internal paradoxes that arise in these systems.

Memory, language, knowledge, consciousness, identity, reflection, subject, paradox, present, past