

Кебуладзе Вахтанг (Київ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В «КАРТЕЗИАНСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ» МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

«...если мы воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить, то окажется, что в помысленном когда-то, если мы это воспроизвели сейчас и действительно мыслим, фактически содержится все. Повторяю, если мы действительно помыслили какую-то мысль, например Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля. То есть закон состоит в том, что если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии не бывает ничего нового, никаких изобретений. Ибо мы можем или мыслить, или не мыслить, но если мыслим, то мыслим то, что уже помыслено. И поэтому Декарт будет похож на Канта, Кант будет похож на Сократа и т. д.» [3, с. 80].

Мераб Мамардашвили

Свои знаменитые «Парижские доклады», которые были прочитаны в 1929 году и затем положены в основание «Картезианских медитаций», Гуссерль начинает с несколько неожиданного определения феноменологии как неокартезианства: «Возможность говорить о трансцендентальной феноменологии в этом достославном центре французской науки наполняет меня радостью по особым причинам. Ибо величайший мыслитель Франции Рене Декарт придал ей новые импульсы в своих “Размышлениях”, а их изучение прямо повлияло на преобразование уже находившейся в процессе становления феноменологии в новую форму трансцендентальной философии. Ее можно было бы поэтому назвать неокартезианством, сколь ни вынуждена она, и именно благодаря радикальному развитию картезианских мотивов, отказаться почти от всего общеизвестного содержания философского учения Декарта» [2, с. 49]. Итак феноменология – это неокартезианство, но, как это ни парадоксально, неокартезианство, отвергающее главное содержания самого картезианства, во всяком случае в том виде, в котором оно известно истории философии. В своем феноменологическом проекте Гуссерль интерпретирует философию Декарта как первую форму трансцендентализма в истории новоевропейской философии. В соответствии с этой ус-

тановкой и переосмысливаются все основные понятия, проблемы и попытки их разрешения в картезианстве.

В своем докладе я попытаюсь показать, что в курсе лекций, прочитанных Мерабом Мамардашвили в феврале 1981 года в Институте общей и педагогической психологии в Москве, он воспринял такую позицию Гуссерля как программу переинтерпретации и переориентации всей картезианской философии. Поэтому мы и можем говорить, что в «Картезианских размышлениях» (под таким названием, как известно, были изданы эти лекции) Мамардашвили предпринимает попытку феноменологизации философии Декарта, а это, в свою очередь, предполагает ее переосмысление в терминах трансцендентализма, или, точнее, в терминах трансцендентальной феноменологии.

В соответствии с такой исследовательской программой метод Декарта должен быть переформулирован в категориях феноменологической философии и, как следствие этого, феноменологически переосмыслен. Именно поэтому Мамардашвили вводит в свою интерпретацию картезианского метода ключевое феноменологическое понятие, а именно понятие редукции. Ведь с известной долей условности можно сказать, что любое философское, да и вообще научное исследование является феноменологическим лишь в том случае, если оно начинается с так или иначе понятого феноменологического редуцирования содержаний естественного опыта, или, более феноменологично, элементов мира естественной установки. Поэтому и обращение Декарта к *cogito* Мамардашвили интерпретирует в терминах очень близких к смыслу феноменологического представления о переключении установок: «... акт когито есть прежде всего некое выпадение, или другой срез абстракции, полный поворот глаз» [3, с. 78]. Если соотнести этот «поворот глаз» с признанием Гуссерля, которое он делает в письме Метцгеру: «И я скажу, далее, относительно метода, горизонта, поля деятельности “Идей” лишь одно слово: Смотри!» [1, с. 6], то Декарт начинает звучать очень феноменологично. И для него, и для Гуссерля задачей мыслителя становится некое философское видение, которое и достигается как раз этим «поворотом глаз», или же переключением установки.

Мамардашвили вводит редукцию в строй мышления Декарта, говоря о том, что в своих бесконечных путешествиях по Европе французский мыслитель большую часть времени находился как бы в редуцированном состоянии. «Это были явно символические путешествия, – пишет Мамардашвили – о которых, можно что-то узнать только через состояние его духа. Он своей жизнью демонстрировал то, что в XX веке стало называться редукцией» [3, с. 27]. Таким образом, то, что мы сегодня в феноменологии называем редукцией, было для Декарта не только и не столько методологической процедурой, реализуемой в теоретическом мышлении, а скорее неким интеллектуальным состоянием, посещавшим его в разные периоды

его жизни. Причем состояния эти зачастую провоцировались путешествием, изменением пространственной позиции, которое влекло за собой выпадение из обыденности повседневности и, говоря феноменологическим языком, переключение естественной установки на трансцендентальную. «Допустим, Декарт рассматривает какой-то голландский город, он смотрит на него, как на натюрморт, не зная значения изображенного или видимого, он – в редуцированном состоянии. Он видит, например, как лошадь тянет телегу, но не знает, что лошадь (с точки зрения полезности) – это тягловая сила, колесо фундаментальная часть телеги и т. д. То есть он смотрит на все это как бы марсианским взглядом. Почему? Потому что, согласно его философии, в соответствии с которой он жил, можно родиться, пребывать, только порвав вначале независимо от тебя сложившиеся так называемые органические или природные связи» [3, с. 27].

Кстати, современный испанский философ Хавьер Сан Мартин в своем докладе «Еросхе и уход в себя. Начало философии», с которым он выступал в Праге в 2002 году, также проводил параллель между феноменологической редукцией и опытом путешественника. Он считает, что «Гуссерль разработал теорию еросхе как общую теорию начала философии» [7, с. 6]. А такое начало философии с необходимостью требует приостановку повседневного опыта. Сан Мартин пишет: «Фактически в нашей жизни есть три вида опыта, с помощью которых мы можем осуществить эту приостановку, а именно опыт путешествия, эстетический и религиозный опыт» [7, с. 6]. После этого он описывает такую приостановку рутины повседневности на примере опыта путешествия: «Лишь во время путешествия или прогулки (“маленького путешествия”) мы воспринимаем ландшафт так, что пространство является уже не пространством проживания, а чем-то вроде представления. Во время путешествия у нас освобождается временной отрезок, что позволяет нам наблюдать и оценивать свою жизнь, а также судить о ней» [7, с. 7].

Итак, можно говорить о том, что в структуре картезианского метода мы находим элементы того, что в философии Гуссерля будет названо феноменологической редукцией. Этот методологический прием призван переместить философствующее сознание в некую позицию, из которой затем должен выстраиваться весь философский проект. Гуссерль называет эту позицию позицией незаинтересованного наблюдателя. Мамардашвили находит такое видение исходной точки философского исследования и у Декарта: «... в глубинах философии Декарта это будет называться “великим безразличием Бога и человека”. Он выражался так: “То великое безразличие, которое есть в нас и в Боге”. Но это безразличие – только некая точка, после которой начинается нечто другое. Эту точку я называю *фиксированной точкой интенсивности*» [3, с. 32]. С точки зрения Мамардашвили, уже у Декарта «это точка феноменальной,

а не реальной полноты» [3, с. 120], следовательно, точка, к которой в феноменологической редукции будет стремиться и Гуссерль. Из этой точки нам и открывается изначальная коррелятивность чистого сознания и интендируемого им мира.

Однако такая возможная феноменологизация Декарта встречает уже в самой феноменологической философии весьма осторожное отношение. Альфред Шюц, например, пишет по этому поводу: «Медитации Декарта явились выдающимся образцом для феноменологии Гуссерля. Но Гуссерль верил, что декартовский анализ не был достаточно радикальным. Держа в руках ключ к великому открытию, он не решался употребить его, не решался следовать неизбежным выводам. Так, он обнажил несомненное “*ego cogito*”, как источник всех наших знаний, тем самым определив поток мышления как поле дальнейшего философского исследования. Но он не осознал импликаций, спрятанных в обоих концептах этого “*ego cogito*”» [8, с. 102]. По мнению Шюца Декарт в отличие от Гуссерля не смог осознать внутреннюю темпоральность и интенциональность сознания: «Как он не осознавал сквозную связь потока мышления во внутреннем времени, так и не проводил достаточно радикального разграничения между актом мышления и объектом мысли» [8, с. 102]. Я не касаюсь здесь проблемы внутреннего времени сознания и обращаюсь лишь к проблеме корреляции мира и сознания.

Мамардашвили и здесь сближает Декарта и Гуссерля и описывает позицию первого практически в терминах феноменологической концепции интенциональной корреляции сознания и мира: «...если ты сможешь что-то в себе выспросить до конца и у тебя хватит мужества, веря только этому, раскрутить это до последней ясности, то ты вытащишь и весь мир, как он есть на самом деле, и увидишь, какое место в его космическом целом действительно отведено предметам наших стремлений и восприятий» [3, с. 12].

Я не буду более глубоко анализировать то, насколько адекватной была бы интерпретация картезианской концепции сознания в терминах феноменологической теории интенциональности, но остановлюсь подробнее на некоторых параллелях между пониманием *cogito* в философии Декарта и феноменологической концепцией трансцендентального *Ego*.

В § 8 «Картезианских медитаций», озаглавленном «*Ego cogito* как трансцендентальная субъективность», Гуссерль пишет: «Здесь мы, следуя за Декартом, делаем великий поворот, который будучи правильно осуществлен, ведет к трансцендентальной субъективности, поворот к *ego cogito* как к аподиктически достоверной и последней почве суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия» [2, с. 74].

В этом отрывке Гуссерль отождествляет картезианское понятие *cogito* и феноменологическое понятие трансцендентальной субъективности. Но

мы должны задаться вопросом, насколько правомерно такое отождествление. Не является ли оно следствием несколько искусственной «феноменологизации» Декарта, и можно ли говорить о том, что Гуссерль вполне искренен в таком отождествлении ядра собственной философии с центральным понятием системы Декарта? По-видимому, все же нет. И высказывание, которое я цитировал выше, свидетельствует о том, что если мы и можем говорить об элементах картезианства в феноменологии, то должны учитывать, что они присутствуют в ней в модифицированном виде. Касательно *cogito* это означает его принципиальную десубстанционализацию. Феноменология как радикальный вариант трансцендентализма отказывается от понятия субстанции, ибо оно с необходимостью включает в имманентность потока переживания некую трансцендентность, что влечет за собой принятие наивной метафизической позиции и отход от философии как строгой науки. Причем в данном случае не важно, идет ли речь о натуралистической метафизике, наивно полагающей независимое от сознания бытие мира, или о метафизике в облики рациональной психологии (если говорить языком Канта), которая постулирует существование души в качестве духовной субстанции. Итак, отождествление картезианского *cogito* с трансцендентальной субъективностью феноменологии предполагает то, что *cogito* не должно рассматриваться как духовная субстанция. Соответствует ли это пониманию *cogito* Декартом? Положительный ответ на этот вопрос влечет за собой серьезные изменения в интерпретации всей картезианской философии, в особенности ее дуализма, а также предлагает стратегию решения психофизической проблемы. Но ответ на этот вопрос вообще выходит за рамки данного исследования, ибо предполагает попытку нового истолкования философской системы Декарта из нее самой¹. В настоящем докладе я ограничиваюсь лишь анализом того, как видит Декарта Мамардашвили, насколько такое видение сближает картезианство и феноменологию, насколько обосновано такое сближение и чем оно вызвано в мышлении самого Мамардашвили.

Придерживаясь такой стратегии исследования, приходится признать, что в вопросе десубстанционализации *cogito*, Мамардашвили практически полностью «феноменологизирует» Декарта, утверждая, что в картезианстве человек есть среднее между бытием и ничто и из этой срединной позиции дает бытию быть тем, что оно есть. Человеческое сознание, *cogito* не духовная субстанция, но принцип осуществления бытия, реализующийся в каждом акте такого осуществления: «... в философии Декарта через все проходит тема (в музыкальном смысле слова) постоянного возрождения “я”: все время на волне усилия должен держаться акт мысли, в полном его виде, со всеми предпосылками, элементами и составными частями» [3, с. 171]. Тут Мамардашвили практически вторит Гуссерлю в его описании чистого Его, которое мы встречаем в «Идеях»: «... “я” при-

надлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его “взор” проникает “сквозь” любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним» [1, с. 127].

Таким образом, согласно Мамардашвили *cogito* у Декарта не есть субстанцией. Но в «феноменологизации» Декарта Мамардашвили идет дальше, и пытается интерпретировать соотношение *cogito* и мира, сознания и бытия в феноменологическом ключе. Я уже говорил, что попытка переосмысления картезианской онтологии в терминах феноменологической концепции интенциональности сознания, по всей видимости, не совсем отвечает исходным интуициям самого Декарта. Но Мамардашвили как бы снимает эту проблему, апеллируя к еще более глубокому онтологическому уровню, который конституируется соотношением сознания и существования, и который выражен в знаменитом декартовском «*cogito ergo sum*». В истории европейской философии, начиная с Канта и Шеллинга, существует целая традиция проблематизации этого перехода от сознания к существованию. Даже краткое изложение критики этого момента картезианской философии выходила бы за рамки данного исследования. Поэтому позволю себе ограничиться здесь отсылкой к «Мюнхенским лекциям» Шеллинга. Существо проблемы заключается в необоснованности импликации, благодаря которой Декарт осуществляет переход от сознания к существованию. Мамардашвили решает эту проблему радикально и вслед за Хайдеггером утверждает, что здесь и нет никакой импликации: «...Декарт ...говорил, что положение “я мыслю – я существую” (заметьте, Мамардашвили уже здесь заменяет связку “следовательно” тире – *B. K.*) истинно каждый раз, когда я его думаю и высказываю (или не высказываю). Следовательно, это не разновидность теоретического аргумента, который поддается экспликации и изложению. Мы даже слова, этого случившегося, уловить не можем. Ведь если оно случилось, если мы, как мыслящие встали на свое, никем другим не занятое, место аподиктического существования в мысли, то тем самым случилось (и есть в *акте*) “партикулярное естество”. То есть – о-существовалось бытие, и доказывать ничего не нужно» [3, с. 180–181]. Такое видение фундаментального положения Декарта соответствует хайдеггеровской интерпретации «*cogito sum*», в которой он исходит из перевода *cogito* не как мышление, а как представление. Сознание в качестве *cogito* не просто мыслит свои содержания, но ставит их перед собой в качестве предметов, удостоверяя тем самым их существование. Поэтому нет разрыва между сознанием и бытием, который должен быть заполнен связкой «если»: «“*Cogito sum*” не говорит ни о том лишь, что я мыслю, ни о том лишь, что я существую, ни о том, что из факта моего мышления следует мое существование. Тезис говорит о связи между *cogito* и *sum*. Он говорит, что я существую как пред-

ставляющий, что не только *мое* бытие по существу определено этим представлением, но что мое представление как всеопределяющая “репрезентация” выносит решение о наличии, *praesentia*, всего представляемого, т.е. о присутствии того, что в нем (представлении) подразумевается, т.е. о бытии этого подразумеваемого в качестве сущего» [6, с. 282–283].

Итак, сознание – это не духовная субстанция, в которой неким непостижимым образом презентуется мир как субстанция материальная, или протяженная. Такое раздвоение есть продукт более поздней рефлексии. В сознании как представлении мир есть уже сразу в качестве имманентных содержаний этого сознания, или феноменов, но при этом таким образом, что за этим феноменальным присутствием не прячется некое трансцендентное бытие мира. С другой стороны, это феноменальное присутствие не понимается как некая идеальная реальность в смысле Платона. Мир дан мне таким, каков он есть, и каким он мне дан, таким он и есть: «Когда “есть все”, то это “все” не в представлении или в объективной реальности в схоластическом смысле этого слова. Отнюдь. Это не какая-то новая объективная реальность, а объективное содержание мысли или картины, не зависящей от нас, но находящейся в нашей же мысли; содержание, соответствующее структуре предмета» [3, с. 87].

Таким образом, мы порываем не только с дуализмом Декарта, но и с извечным дуализмом всего европейского мышления и выходим в сферу чистой феноменальности, которая единственно и является сферой философии как строгой науки, во всяком случае такой, какой она виделась Гуссерлю. Здесь мысль Мамардашвили переплетается с мыслью Сартра, и мы можем повторить вслед за ним: «...если мы однажды порвали с тем, что Ницше назвал “иллюзией задних миров”, и если мы больше не верим в бытие позади явления, это последние становится вполне положительным, его сущность есть “кажимость”, которая больше не противопоставляется бытию, но, напротив, есть его мера, ибо бытие сущего и есть как раз то, чем оно *показывается*» [5, с. 20–21].

Таким образом, в феноменологически понятом картезианстве снимается дуализм духовной и материальной субстанции. Но зададимся вопросом: какое экзистенциальное значение это имело для самого Мамардашвили? Он сам был сдавлен тисками навязанного дуализма материи и духа, необходимостью выбора в пользу первой, хотя он как феноменологически мыслящий философ любой выбор в данной ситуации должен был рассматривать как предательство философии и строгого, честного мышления. Поэтому он, как и Декарт, прячется за маску. Причем маска его многослойна. Первый слой – беспристрастный историк философии, анализирующий теорию Декарта. Второй слой – приверженец допустимого в официальной советско-марксистской философии картезианства с некоторыми обязательными поправками, элиминирующими, например, плато-

низм Декарта. И действительно Мамардашвили пишет: «...если не думая, *механически*, мы повторим вслед за Декартом, что идеи врождены нам, то это будет, я считаю, явным оскорблением для нашего человеческого достоинства. Ибо не может быть, чтобы мы на самом деле так думали» [3, с. 79]. На первый взгляд, фраза звучит как открытая критика идеализма платоновского толка. Но это лишь еще одна маска, за которой скрывается феноменолог, который действительно не может мыслить врожденные идеи как реально существующие, но не из-за их идеальности, а из-за их трансцендентности сознанию. Он не может мыслить их точно так же, как и трансцендентный сознанию, существующий независимо от него внешний материальный мир, ибо если строго промыслить до ее основания главную формулу философии Декарта *cogito ergo sum*, то любое бытие, как идей, так и материального мира откроется как продукт представления сознания, поставленное перед сознанием в качестве его предмета.

Лишь спрятавшись за этими масками можно мыслить в действительности, в которой мышление извращает свои собственные основания, лишает себя автономии, редуцирует себя к своему материальному носителю. Эту ситуацию ярко иллюстрирует абсурдное высказывание одного из героев романа Андрея Платонова «Котлован»: «Некуда жить, вот и думаешь в голову» [4, с. 91], которое может быть переинтерпретировано как вывернутое наизнанку картезианское «*cogito ergo sum*»: «не существую, поэтому мыслю».

ПРИМІТКИ

¹ – Одним из возможных вариантов такого истолкования является предложение Хайдеггера переводить картезианское «*cogito*» не как «мыслю», а как «представляю», высказанное им в работе «Европейский нигилизм» [6]. Ниже я еще вернусь к тому, насколько в своей интерпретации Декарта Мамардашвили опирается на Хайдеггера.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Гуссерль Э.** Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль ; [Пер с нем. А.В. Михалова]. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1997. – 332 с. – ISBN 5-7333-0192-9.
2. **Гуссерль Э.** Картезианские размышления = *Cartesianische meditationen* / Гуссерль Эдмунд; [Пер. с нем. Д. В. Складнева]. - Спб. : Наука: Ювента, 1998. – 315 с. – ISBN 5-02-026783-X.
3. **Мамардашвили М.** Картезианские размышления / Мамардашвили М. – Москва: Прогресс, 1993. – 352 с. ISBN 5-01-003997-4.
4. **Платонов А.** Избранное / А. Платонов – Харьков : Прапор, 1990. – 478 с. – ISBN 5-7766-0228-9.
5. **Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр ; [Перевод с французского и примечания В.И. Колядко] – М. : Республика, 2000. 639 с. – ISBN 5-250-02729-6
6. **Хайдеггер М.** Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии / М. Хайдеггер; [Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова]. – М. : Прогрес, 1988. – 520 с. ISBN 5-86465-043-9

7. **San Martin J.** Epoche und Selbstvesenkung. Der Anfang der Philosophie / J. San Martin – www.o-p-o.net.
8. **Schuetz A.** Collected Papers I – The Haag / A. Schuetz – 1962. 190 p. – ISBN 9-041-11953-1.