

ГУССЕРЛЬ ЧИТАЕТ ДЕКАРТА, ИЛИ О СОМНИТЕЛЬНОСТИ ЖИЗНИ

© М. А. Богатов

Богатов
Михаил Александрович
кандидат философских наук,
доцент
кафедра теоретической
и социальной философии
философского факультета
Саратовский
государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского

В статье рассматривается стратегия интерпретации Гуссерлем метода Декарта. Особое внимание уделяется «разоблачению» и введению «историзма», ослабляющего позицию Декарта. Это позволяет лучше прояснить позиции обоих мыслителей в отношении «чистоты и строгости мышления».

Ключевые слова: Гуссерль, Декарт, метод, интерпретация, история, историзм, история философии, мышление, разоблачение.

Когда Гуссерль желает провести конструктивный анализ идей Декарта, ему приходится констатировать, что Декарт исторически обусловлен так, что даже не осознает этой обусловленности. К последней относятся тысячелетиями подразумеваемые традиции мысли¹. При этом Гуссерль полагает, что этот анализ позволит ему прояснить тот путь, по которому шел Декарт и которого никто из исследователей Декарта так и не открыл.

Речь идет о самом начале размышлений (и его «Размышлений»), когда утверждается сам метод радикального сомнения во всем,

¹ Ср.: «Это не просто пережитки схоластических традиций, не просто случайные предрассудки его времени, а моменты, которые *само собой разумелись на протяжении тысячелетий* и преодоление которых стало вообще возможным только благодаря прояснению и додумыванию до конца изначальных декартовых мыслей» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия / пер. Д. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 109 (*курсив Гуссерля*)).

кроме самого сомневающегося. В самом деле, когда мы теряем весь мир, «выносим его за скобки», и прежде чем обрести его уже лишним спонтанности, но обрести методически обоснованным способом и, соответственно, прежде чем мир сам станет методическим, вся тяжесть мысли собирается в одну точку, которая, несмотря на ед малость (в сравнении с тем, что осталось «за скобками»), обладает свойством абсолютной твердости (Гуссерль, вслед за Декартом², именуется ед «архимедовой точкой»³). Эта точка станет фундаментом не только для Декарта, но, как было сказано, для всей последующей традиции философии и, что даже важнее, для самой философии, для всей последующей науки. Эта точка — сам сомневающийся в тот момент, когда он лишается тела и души. Переход от сомнения к сомневающемуся остается несомненным для всякого, кто обращается к декартовым мыслям. Но именно здесь-то и следует усомниться.

§ 1. Установки Гуссерля на исследование Декарта: разоблачение *Selbstverständlichkeiten*

О Декарте Гуссерль говорит: «Он дал вновь ускользнуть великому открытию, которое уже было держал в руках»⁴. Собственно это упущение Гуссерль и собирается наверстать. При этом Гуссерль не будет «повторять сказанного Декартом, но отыщет то, что действительно заключалось в его мышлении, а затем проведет различие между тем, что было осознано им самим, и тем, что от него заслонили (или подменили собой его мысли) известные и, конечно же, весьма естественные само собой разумеющиеся моменты [*Selbstverständlichkeiten*]]»⁵.

Таким образом, установка на исследование Декарта следует, во-первых, методу самого Декарта в изложении Гуссерля, а именно: в отказе от всех вещей, от которых можно (и уже поэтому следует, и уже поэтому нельзя не) отказаться. Эти «само собой разумеющиеся моменты» являются целью исключения как для Декарта в его сомнениях, так и для Гуссерля в его анализе Декарта. Но, тем не менее, «само собой разумеющиеся моменты» Гуссерля и Декарта различаются. В зазоре этого различия, собственно, мы и будем размещать ближайшее рассмотрение.

² Ср.: «Я хочу идти вперед до тех пор, пока не постигну что-нибудь верное, пусть даже это будет только верность того, что верным ничего быть не может. Архимеду нужна была только одна надменная неподвижная точка, чтобы сдвинуть с места всю Землю. Точно такие же великие перспективы откроются, если я найду нечто верное и незыблемое, пусть даже оно и будет вовсе ничтожным» (Декарт Р. Размышления о первоначальной философии / пер. с лат. М. Позднева. СПб.: Абрис-книга, 1995. С. 41).

³ Ср.: «Но, быть может, многое, а для философии даже и все зависит от этой загадки, и, быть может, то потрясение, которое сам Декарт испытал при открытии этого ед, косвенно даст понять нашим не столь великим умам, что в ндм заявило о себе нечто воистину великое и величайшее, что после всех блужданий и заблуждений должно было однажды явиться как «архимедова точка» всякой подлинной философии» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. С. 116).

⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 108.

⁵ Там же. С. 109.

Различие между *Selbstverständlichkeiten* Гуссерля и *Selbstverständlichkeiten* Декарта состоит не только в том, что Гуссерль исторически *обречен* на большую «прозорливость», поскольку перед ним налицо то, что было как *во времена* Декарта, так и *после* него, но и в том, что сама мысль сделать из этого преимущество родилась вместе с историзмом — как раз во времена между Декартом и Гуссерлем (и Гуссерль это знает, однако не придаст этому значения; вопрос лишь в том — принципиально это непридавание или нет⁶). То есть идея быть «радикальнее» Декарта исходя лишь из исторического положения исследователя остаётся для самого Гуссерля скрытым «само собой разумеющимся моментом», от которого Гуссерль не редуцируется и по отношению к которому он не совершает эпохе⁷, поскольку, помимо того, что она им эксплицитно в работе не заявлена, она служит *основой «естественной» установки на большую радикализацию Декарта, чем её проделал сам Картезий*. Требование радикализации для Гуссерля «естественно», а потому не подлежит вопрошанию; вопрос лишь в том, как именно эту радикализацию осуществить.

О том, что речь идёт о радикализации, исходя из неведомого Декарту и неосознанного по источнику Гуссерлем историзма, свидетельствует описание этих «само собой разумеющихся моментов», от которых Гуссерль желает «очистить» Декарта⁸.

⁶ Говоря о концепции жизненного мира (§ 32), Гуссерль предупреждает о неизбежности предрассудков: «Конечно, свою роль здесь постоянно играет и власть исторических предрассудков, особенно тех, что господствуют *над всеми нами* со времени возникновения современных позитивных наук. Ведь суть таких прививаемых уже *детским душам* предрассудков в том и состоит, что они остаются скрытыми в своём актуальном проявлении. *Абстрактно-всеобщая воля к беспредрассудочности ничего в них не меняет*» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. С. 165. Курсив наш — М. Б.). Но это не мешает ему, несколькими страницами ранее, сказать о Канте: «Совсем по-иному дело в отношении ясности всех понятий и проблемных постановок обстоит бы в том случае, если бы Кант не был, как дитя своего времени, целиком связан современной ему натуралистической психологией (строившейся по образу естествознания и параллельно ему), а действительно радикально подошёл к проблеме априорного познания и его методической функции в рациональном объективном познании» (там же. С. 159). *Наши детские души*, даже желая избавиться от предрассудков, должны отдавать себе отчёт, что это невозможное желание; при этом Кант — *детская душа* своего времени, и т. д.

⁷ Каким образом можно методически, последовательно развивая эпохе, прийти к такому положению, обретая его трансцендентальным образом: «Мы есть то, что мы есть, именно как функционеры философского человечества Нового времени, наследники и содеятели *проходящего* сквозь это время направления воли, и мы таковы в силу изначального утверждения, которое, однако, в одно и то же время и следует изначальному учреждению в эпоху Древней Греции и уклоняется от него?» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. С. 103. Курсив Гуссерля).

⁸ См. прим. 1. В подтверждение того, что это — установка Гуссерля и она не имеет никакой специфической примеси картезианства, мы можем здесь привести цитату из той же работы, но уже относящуюся к Канту: «Совсем по-иному дело в

Источником радикализации Декарта стал сам Декарт, но не в тех моментах, которые он сам создавал, а в иных. Гуссерль работает с Декартом, который хочет не того, чего он хочет, и редуцирует не то, что следует редуцировать; перед нами «*особый Декарт*» Гуссерля. Здесь перед нами некий парадокс в определении философии. С одной стороны, обращаясь к теме радикального сомнения, Гуссерль говорит:

«Каждый философ в своей жизни должен хотя бы раз прибегнуть к такому образу действий, а если он этого ещё не сделал, то должен к нему обратиться, даже если у него есть уже «своя философия». До осуществления эпохе ед, следовательно, нужно тоже трактовать как предрассудок»⁹.

С другой стороны, перед нами не просто «случайные предрассудки» и не «пережитки схоластических традиций», но нечто само собой разумеющееся на протяжении тысячелетий. Несмотря на эту процедуру сомнения, необходимую для «каждого философа», мы вновь и вновь воспроизводим эти предрассудки. В чём же здесь дело? Может быть, «каждый философ» недостаточно «радикален»?

Это, конечно, так, достаточно радикальным станет лишь Декарт (и то лишь на мгновение, пока не введёт тождественное «я» понятие «души»), в отличие от античных скептиков, начиная с Горгия, причём там, где Декарт будет радикален, он выведет философию к небесным вратам из того ада, где она доселе блуждала¹⁰; напомним эту метафору.

отношении ясности всех понятий и проблемных постановок обстоит бы в том случае, если бы Кант не был, как дитя своего времени, целиком связан современной ему натуралистической психологией (строившейся по образу естествознания и параллельно ему), а действительно радикально подошёл к проблеме априорного познания и его методической функции в рациональном объективном познании» (с. 159. Курсив наш — М. Б.). При этом Гуссерль почему-то уверен, что он избавлен от такого предрассудка, как быть «дитя своего времени», однако уже простая последовательность мысли приводит нас к тому, что *быть «дитя своего времени» Гуссерлю времени* — это и значит *требовать «действительно радикального подхода», основанного на том, что подлежащие радикализации были «детьми своего времени»*.

⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 110.

¹⁰ Ср.: «Следует ещё раз напомнить, что античный скептицизм, начиная с Протагора и Горгия, ставит под вопрос и отрицает «эпистеме», т. е. научное познание по-себе-сущего, но он не выходит за рамки такого агностицизма, не идёт дальше отрицания рациональных субструкций некой «философии», которая со своими мнимыми по-себе-истинами допускает рациональное по-себе-бытие и полагает, что может его достичь. «Этот» [“die”] мир якобы рационально не познаваем, человеческое познание не может простираться дальше соотносимых с субъектом явлений. Здесь вроде бы имелась возможность провести радикализм и дальше (например, исходя из двусмысленного положения Горгия “Ничто не существует”), но в действительности дело до этого никогда не доходило. Скептицизму, негативистски настроенному в практико-этическом (политическом) отношении, также и во все позднейшие времена недоставало изначального картезианского мотива: стремления сквозь ад квази-скептического эпохе, которое уже не ставится в чрезмерную заслугу, пробиться к вратам, ведущим в небеса абсолютно рациональной философии, и систематически построить её самое» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 110—111).

Но как тогда возможна процедура избавления от недостаточности сомнения того, кто уже — *первый в истории* — в этом отношении достаточно радикален, Декарт? Выходит, дело ещё в чём-то, нежели в самой процедуре сомнения. Может быть, дело в том, что мы, *почему-то*, совершив эту процедуру эпохе, *сразу же после неё* вновь погружаемся в наши предрассудки? Дело именно в этом, отвечает Гуссерль и отвечает даже почему, демонстрируя это «почему» на исключительном примере Декарта.

Но прежде чем мы рассмотрим это предметно, следует выяснить: как Гуссерль представляет эту возможность *в принципе*, не на примере. Ведь не секрет, что для Декарта ещё быть просто не могло. Вероятно, дело здесь как раз в той историко-идеологической установке, о которой мы уже говорили и которую Декарт *ещё не мог* видеть (живя до Вико, Вольтера, Монтескье, Руссо, Мизера и Гердера), а Гуссерль *уже не мог* видеть иначе, чем настолько естественную, что о ней не стоит даже говорить, тем более подвергать её — в силу её кажущейся в XIX — начале XX века «само собой разумеемости» — какой-либо процедуре сомнения, но исходя из которой *таким вот образом* Гуссерль как раз намеревается радикализировать Декарта, выявив упущения последнего и «исправив» их своей трансцендентальной феноменологией¹¹.

§ 2. Проекция историзма Гуссерля на историю философии

В § 15 («Рефлексия о методе нашего исторического рассмотрения») Гуссерль даёт не столько обоснование, сколько констатирующим образом заявляет те принципы, которые позволяют ему иметь дело с Декартом так, как он это собирается сделать. Сразу же обратим внимание на то, что

¹¹ В силу *факкультативности гуссерлевского рассмотрения для наших собственных целей*, мы обращаемся в основном к «Кризису европейских наук...», но если наша гипотеза о скрытом действии историзма как источника радикализации верна, то аналогичным образом можно обратиться к иным работам Гуссерля, где речь идёт о Декарте: то, что проговаривается сжатым образом в «Кризисе...», имеет место и там. К примеру, начиная свои «Картезианские размышления», Гуссерль говорит: «Целью “Размышлений” [Декарта] является полная реформа философии, преобразующая её в науку с абсолютным обоснованием. Для Декарта она заключает в себе соответствующую реформу всех наук. Ибо они, по его мнению, — лишь несамостоятельные члены одной универсальной науки, т. е. философии. Только в её систематическом единстве они могут стать подлинными науками. В том же состоянии, которого они достигли исторически, им недостаёт этой подлинности, связанной с последовательным и последним обоснованием из абсолютных усмотрений — усмотрений, дальше которых уже невозможно пойти. Поэтому требуется радикально новое построение, удовлетворяющее идею философии как универсального единства наук в единстве упомянутого рационального обоснования» (Гуссерль Э. Картезианские размышления // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. С. 324—325. Курсив наш. — М. Б.). Кроме того, наша задача — Декарт, а не Гуссерль, и основатель феноменологии интересует нас лишь в связи с Картезиизмом.

для самого Декарта эти принципы неведомы, хотя бы потому, что получить их исходя из эпохи никак не получится — ни у Декарта, ни у Гуссерля. Но Гуссерль выражает через эти принципы «само собой разумеющийся-ся момент» — *исторический взгляд* на философию.

Во-первых, история философии едина, причём «еще духовное единство происходит из единства и настоятельности задачи, которая в историческом свершении — в мышлении людей, философствующих друг для друга¹², а поверх времен — и друг с другом, — минуя ступени неясности, стремится прийти к удовлетворительной ясности, пока в ходе проработки не достигнет наконец ясности совершенной»¹³.

Философия осуществляется в цельности собственной истории, в то время как на каждый момент (например, во время работы Декарта над «Рассуждением») этой цельности ещё *фактически* нет, она *неналична*, находится на стадии «неудовлетворительной ясности». Иначе говоря, Декарт в принципе не может знать, что он делает, даже если в том, что он делает, он знает *всё*. В этом смысле Декарт обречён. Гуссерль вводит в философию (точнее, «естественным» образом преднаходит в ней) *некий элемент, который, делая философию «ясной», из самой философии извлечь не может*. Элемент этот — *история философии*, которая из каждой данной философии не извлекается, но сама эта данная философия им — согласно Гуссерлю — обуславливается в *самой существенной* мере. Насколько Декарт не был бы радикальным, он не может знать, для чего именно он радикален. Гуссерль это уже знает, а посему ясность взгляда последнего чище, не в силу философских дарований (которые никто не отрицает), но уже в силу превосходящего обладания этим самым внедискурсивным элементом, «преимуществом» исторического положения. Это преимущество — не только историческая необходимость (такова природа истории), но наша задача, тех, кто живёт после¹⁴. У истории философии есть *цель*, которая, таким образом, отлична от целей тех или иных философов, включая философию Декарта; более того: само понимание *цели*

¹² Тема «философского сообщества» как людей «философствующих друг для друга» является сама по себе чрезвычайно любопытной. Например, из «Картезианских размышлений» мы видим *невозможность* сообщества-до-конца: «Если возражают, что наука, философия, развивается всё же благодаря сотрудничеству философствующих, объединённых в научное сообщество, и на каждой своей ступени лишь при таком сотрудничестве достигает совершенства, то на это Декарт вполне мог бы ответить как философствующий в одиночестве, или частным образом, я могу быть многим обязан другим людям, но то, что они считают истинным, что они предлагают мне как якобы познанное и обоснованное ими, пока лишь навязывается мне как внешнее требование. Если я приму эти познания, то должен буду оправдать их из собственного совершенного усмотрения. В этом состоит моя теоретическая автономность — моя, как и любого *подлинного ученого*» (Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 325. Курсив наш. — М. Б.). К фактической онтологии фактивности см., напр., в «Кризисе...» § 28, особ. С. 152—153.

¹³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 103.

¹⁴ Там же.

истории философии становится даже *целью самой философии*¹⁵, при этом можно вполне себе представить (и соответствующим образом обосновать), что *история философии как цель философии — это цель частной философии определенного времени*. Порядок здесь таков: цель истории философии для Гуссерля иерархически выше, преимущественнее целей философии. *Природа* этого преимущества Гуссерлем не исследуется, поскольку она для него «само собой разумеющийся момент».

У нас сейчас иные цели, нежели исследование становления этого превосходства¹⁶, но мы должны указать здесь, что имеющая преимущество цель — это как раз и есть тот недискурсивный для каждого конкретного философа элемент, к которому философ принципиально не имеет доступа, это нечто идущее если не поверх него, но *через* него (Гуссерль говорит: «...проходящая сквозь это время направленная воля») таким образом, что чем *лучше* его собственная философия, чем более она новаторская и радикальная, тем менее этот философ способен к осмыслению своего собственного посредничества в истории (поскольку он не представляет себе масштабов того великого резонанса, который следует за великой философией). Философ здесь подобен актеру на сцене, который не ведаёт о том, что он актер на сцене, и всерьёз разыгрывает свою роль, не подозревая, что *тот же* спектакль будет продолжен после его смерти, ставшей для зрителя (историка философии) лишь антрактом на кофе и пиро-

¹⁵ Ср., напр.: «Такой способ прояснения истории в вопрошании об изначальном учреждении целей, связующих звенья цепи последующих поколений, поскольку цели эти по-прежнему живы в них в неких осаждаемых формах, но всегда могут быть пробуждены вновь и подвергнуты критике в своей вновь обретенной жизненности; такой способ вопрошания о том, каким образом сохранившие свою жизненность цели влекут за собой всё новые попытки их достичь, а в силу неудовлетворительности последних — потребность прояснить их, улучшить, более или менее радикально преобразовать, — это, по моему убеждению, не что иное, как подлинное самоосмысление философа в отношении того, чего он *собственно хочет*, какая воля действует в нём из воли его духовных прародителей и как их воля. Это означает: вновь оживить те отжившиеся в осадке понятия, которые как нечто само собой разумеющееся образуют почву его частной, неисторической работы, оживить их в их скрытом историческом смысле. Это означает: в своём самоосмыслении продолжить в то же время и самоосмысление своих предшественников, и тем самым не только вернуть к жизни череду мыслителей, их мыслительную социальность, их взаимосвязанность в мыслящем сообществе, не только превратить их в живое для нас настоящее, но на основе этого восстановленного в настоящем *общего единства* осуществить *ответственную критику*, критику особого рода, которая находит свою почву в этих исторических личных целеполаганиях, в относительном достижении целей и во взаимной критике, а не в том, что само собой разумеется для нынешнего философа в частном порядке» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 104. Курсив Гуссерля).

¹⁶ В первую очередь следует привести в качестве отправной точки ставшие уже классическими исследования Ф. Мейнеке и Э. Трцльча (*Мейнеке Ф. Возникновение историзма*. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.; *Трцльч Э. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории*. М.: Юрист, 1994. 719 с. и др.).

жное; тем более такой актер не способен понять, что спектакль в целом, где его роль — лишь необходимый, но эпизод (причём ему *эта* необходимость неведома, у него своя собственная), а сам спектакль — о чём-то другом, нежели напряжение его роли. Гуссерль предлагает в этом параграфе набросок (а в книге — целый проект) всего этого спектакля в целом. Конечно, трудно сказать, почему он, полагая себя сидящим в зрительном зале (и обладающий поэтому преимуществом перед *разными* актёрами), не обращает внимание на то, что кусок зрительного зала с сидящей в нём его собственной фигурой — это лишь очередная сцена всё в том же спектакле. Вероятнее всего, это происходит потому, что иначе пришлось предположить, что в этом театре нет ни одного зрителя, который не был бы таким же точно эпизодическим актёром (или гораздо худшим, нежели Гуссерль или Декарт), — историзм не может этого допустить; это значило бы не столько пресловутый «конец истории (философии)», но невозможность провести различие между целью конкретной философии и целью истории таких философов. Это приводит нас к отказу от цельного единства истории философии, а также к тому парадоксальному (для Гуссерля) выводу, что цель философии Декарта Декарту известна лучше, чем Гуссерлю (или, точнее, не хуже), и поэтому цель философии Декарта (если вообще остаётся смысл говорить о её цели) в ней самой уже и осуществилась.

Возвращаясь от этой метафоры к Гуссерлю, следует отметить, что здесь попытка постичь историческую цель является целью самой философии, в то время как для Декарта это было немислимо, поскольку выявить, что мысль — временна, в пику пространственности тел дедуктивно возможно, но выявить, что сам мыслящий, думающий о временности мысли к тому же ещё и *историческое существо*, — невозможно:

«Ретроспективное историческое осмысление такого рода действительно есть, таким образом, глубочайшее самоосмысление, направленное на понимание того, чего мы собственно хотим как те, кто мы есть, как исторические существа. Самоосмысление служит принятию решения и, естественно, означает здесь в то же время дальнейшее выполнение нашей наиподлиннейшей задачи, понятой и прояснённой ныне из этого исторического самоосмысления, — задачи, которая в настоящее время задана всем нам»¹⁷.

В этом мотиве, который станет излюбленным мотивом в хайдеггеровской теме возвращения к досократикам как к подлинному началу нас самих, сказывается преимущество нашей позиции как *ответственной задачи* продолжать то, что, исполняясь от Декарта, самому Декарту известно не было и о чём этот французский мыслитель даже и не подозревал¹⁸. Итогово это положение у Гуссерля высказано ниже:

¹⁷ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 104—105.

¹⁸ Ср., напр.: «Зададимся вопросом: каким образом дело дошло до явно выраженного самоутверждения “субъекта”? Откуда берёт начало то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос вполне уместен, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже внутри самой его метафизики *всё существует*, поскольку оно есть сущее, понимается как sub-iectum... Благодаря Декарту и со времён Де-

«В истории каждый философ осуществляет свои самоосмысления, ведёт свои беседы с современными ему философами и философами прошлого. Он высказывается обо всём этом, фиксирует в таких разбирательствах свою собственную позицию и тем достигает понимания собственных действий, да и выдвигаемые им теории рождаются у него в сознании того, что он хочет достичь этого самопонимания. Но сколь бы тщательно мы в ходе исторического исследования ни изучали такие «самоинтерпретации» (будь то даже самоинтерпретации целого ряда философов), *из них мы ещё ничего не узнаем* о том, чего в конце концов «хотелось» всем этим философам в скрытом единстве интенциональной внутренней сферы, каковое только и составляет единство истории»¹⁹.

Это выделенное нами «ничего не узнаем» в своей категоричности закрывает философскую работу того или иного философа от его исторического места. Последнее может быть оценено лишь нами, сегодняшними.

«Это обнаруживается только в конечном учреждении, только из него может открыться единая направленность всех философий и философов, и только благодаря ему можно получить то освещение, в котором *мы понимаем мыслителей прошлого так, как сами они никогда не могли бы себя понять*»²⁰.

Понятно, что Декарт делал своё дело для того, чтобы смогла утвердиться трансцендентальная линия в философии, приводящая, в итоге, к феноменологии Гуссерля. В этом и состоит проект «Кризиса европейских наук», само обоснование оно.

Возвращаясь к тезису Гуссерля о том, что радикальное сомнение Декарта *уже после* его проведения *вновь* бросает его в объятия тысячелетних предрассудков, нам становится понятно, что не будь это так, Декарт сам в своей философии определил бы не только то, что от него зависит, но и то, что от него не зависит — своё место в истории (и тем самым она была бы невозможна в силу онтологического излишества), то место, о котором он «никогда не узнает» из своих «самоинтерпретаций». Выходит, что эти предрассудки, которые Гуссерль желает выявить у Декарта и ставит ему в упрек в § 19²¹, до этого, в § 15, Декарту предписываются как неизбежная судьба (или, точнее, обречённость) всякого философа до Гуссерля. В то же время эта *обречённость Декарта на историческую ограниченность ставит перед Гуссерлем ответственную задачу*, т. е. задачу отвечать на эту ограниченность как на вызов, требующий приведения к завершающей цельности начатого Декартом пути.

Когда совершается процедура радикального сомнения, мы отказываемся от всех предрассудков, но дело в том, что радикальное сомнение не позволяет нам провести классификацию среди предрассудков, которые нам известны и которые нам неизвестны. Декарт-то как раз полагает, что мы отказываемся от *всех* предрассудков. Но в этом случае, даже если это

так, мы отказываемся как от известного нам (на исключении чего мы сосредоточиваем свою редукцию), так и от нам неизвестного. К последнему, помимо прочего, относится — если следовать Гуссерлю — то, что «мы никогда не узнаем» из наших «самоинтерпретаций», — наше историческое положение. Среди прочего, мы не сможем его узнать в любом случае хотя бы потому, что, с одной стороны, нам от него следовало бы отказаться (это во-первых), *но на момент совершения редукции оно ещё не существует*, но лишь свершается (это во-вторых). Отказ требуется для того, чтобы взять нечто под контроль со стороны его влияния, на нас оказываемого, но будущий предмет оказывает на нас влияние помимо нас самих, и отказаться от него мы не можем так же, как не может Декарт сейчас отвлечь от себя взор Гуссерля — в тот самый момент, когда Гуссерль читает лекцию о нём.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в анализе декартовых «упущений» Гуссерль выявляет именно то, что он сам же до этого — о том, возможно, не ведая и полагаясь на исторически сконструированную «естественность» — туда же и *предрассудил*. Декарт обречён: он сам чего-то не может знать в своих «самоинтерпретациях», но уже тут же будет в этом уличён так, будто не только мог это знать, но прямо-таки должен был на этом и сосредоточиться так же, как это делает Гуссерль. Ведь последний знает о своём положении в истории и о том, что он — историческое существо, через которое проходит история философии, это так «естественно», что даже не требуется никакая процедура эпохе, в данном случае просто избыточная.

§ 3. Упущение Декарта как судьба Нового времени

Мы уже упоминали о том, что у Декарта, по словам Гуссерля, «в первых размышлениях заключена глубина, исчерпать которую столь трудно, что этого не смог сделать даже Декарт: он дал вновь ускользнуть великому открытию, которое уже было держал в руках»²². Также мы увидели, что Декарт «не смог» этого сделать по самим условиям задачи, решение которой ожидает от него Гуссерль, устанавливая невозможные условия.

Теперь следует кратко рассмотреть: в чём же состоит это открытие и роковое, на которое был обречён Декарт, закрытие? В § 17²³ Гуссерль излагает задачу Декарта: найти «абсолютно обоснованное познание» и то, как Декарт вводит в ход решения этой задачи «своего рода радикальное скептическое эпохе, ставящее под вопрос универсум всех его прежних убеждений, заранее запрещающий всякое их использование в суждении, всякое высказывание об их действительности или недействительности»²⁴. Декарт сомневается во всём, кроме самого сомнения, и, в итоге, у него остаётся лишь его ego, «Я»:

карта «субъектом» в метафизике становится главным образом человек, человеческое «Я» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Ницше / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Шурбелцва. Т. 2. СПб. : Владимир Даль, 2007. С. 123. Курсив Хайдеггера). И т. д.

¹⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 105 (курсив наш. — М. Б.).

²⁰ Там же. С. 105—106 (курсив наш. — М. Б.).

²¹ Там же. С. 116—118.

²² Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 108.

²³ Там же. С. 108—113.

²⁴ Там же. С. 109.

«Если я перестану занимать какую бы то ни было позицию в отношении бытия или небытия мира, если я воздерживаюсь от всякой связанной с миром бытийной значимости, то в рамках этого эпохе я все же не отрешен уже и от всякой бытийной значимости. Как выполняющее это эпохе Я, я не включен в предметную область, а скорее, — если я действительно радикально и универсально его осуществляю, — принципиально исключен из нец»²⁵.

Это очевидно и Декарту, и Гуссерлю. Проблемы у Декарта начинаются со второго шага; здесь, говорит в § 18 Гуссерль, «выступает на свет скрытая двузначность картезианских мыслей»:

«В сравнении с тем, к чему (и притом очень скоро) могло привести такое развиртывание, все то новое, что действительно было выявлено им, сколь оно ни оригинально и сколь ни широко его воздействие, оказывается в известном смысле поверхностным и к тому же обесценивается толкованием, данным ему самим Декартом. Правда, удивляясь *этому* ego, впервые открытому благодаря эпохе, он сам спрашивает, *что это за Я*, есть ли оно, к примеру, человек, чувственно соизмеримый человек обыденной жизни. Затем он исключает тело — как и весь чувственный мир, оно тоже подлежит эпохе — и таким образом его определяется для Декарта как *mens sive animus sive intellectus*»²⁶.

Вот здесь-то и срабатывает ловушка, в которую Гуссерль ловит Декарта согласно ранее заявленным условиям (и, поскольку сам Гуссерль не сознает ловушечности этой ситуации, отчасти попадает в ловушку сам). Декарт приводит ряд, отождествляющий ego с иными понятиями: *mens — animus — intellectus*. Но этот, представляющийся Декарту онтологически синонимичным ряд является для Гуссерля не столько синонимичным бытийственно, сколько своего рода рецидивом, посредством которого успехи, достигнутые эпохе, тут же сходят на нет. Ego, добытое посредством сомнения, ни в коем случае не синонимично *animus*, поскольку последняя — это то, что было оставлено за скобками, а первое — добыто как раз внутри этих скобок. А посему отождествить каким-то образом чистое ego с некритически полным предрассудков понятием *души* — значит отказаться от достигнутых успехов сразу же по их достижении. Откуда Декарт берёт эту псевдосинонимичность, упуская свои успехи? Гуссерль полагает:

«Всё, чего удалось достичь, великое открытие этого ego, обесценивается бессмысленной подменой: чистая душа не имеет в эпохе вовсе никакого смысла, разве что как “душа” в “скобках”, т. е., подобно телу, всего лишь как “феномен”»²⁷.

Для Гуссерля достигнутая чистота трансцендентального ego смешивается в этом ряду с психологической категорией души, а само это смешение трансцендентального измерения с психологией в истории приводит к замене последней всех достижений самого обеспечившего эту самую психологию ego; именно это определяет дальнейшую судьбу Нового времени. Прежде чем вкратце коснуться этого аспекта, этого судьбоносного недомогания Декарта в изложении Гуссерля, обратим внимание ещё на один момент.

Декарт отождествляет ego с *animus* потому, что он ещё близок к схоластической традиции (в конце концов, сказывается иезуитское образование); «душа» для него имеет онтологический статус. Для Гуссерля, живущего в эпоху расцвета психологизма и, соответственно, в эпоху повсеместной девальвации онтологического статуса «души» к её функционально-терминологическому употреблению — до предмета экспериментальной позитивной дисциплины, «душа» — это такой же «феномен», как и все прочие «феномены», т. е. предметы прочих позитивных наук. Из этого становится понятно, что *Декарт не мог не придавать онтологического значения душе так же, как Гуссерль не может уже ей это значение придавать*. Это — исторические обстоятельства, о чуть ли не решающей роли которых говорил сам Гуссерль, однако для того, чтобы показать «упущение» Декарта, Гуссерль *должен не замечать* этой собственной исторической обусловленности, от которой никто в своих «самонаблюдениях» избавиться не в силах в любом случае.

Согласно Гуссерлю, из любви к объективизму Декарт делает из открытого им ego как «абсолютной познавательной почвы» *предмет* — через эту синонимичность с *animus*:

«Декарт не видит, что *ego* (т. е. это ego Я, *лицо* мира в силу эпохе), в функционирующих *cogitations* которого мир обладает всем своим бытийным смыслом, коим он когда-либо может для него обладать, *не может выступить в мире* в качестве темы, поскольку *все в мире* черпает свой смысл *именно в этих функциях*, в том числе, стало быть, и собственное психическое бытие, Я в его обычном смысле»²⁸.

Этот предмет содержит уже иную, нежели просто исторически обуславливающую, идею: Декарт делает условие чего-то предметом рассмотрения, не замечая, что сделать нечто предметом может как раз вот это условие как условие. Позже Кант будет говорить о пространстве не как о предмете, но как об условии чувственного восприятия всех возможных пространственных предметов. Иначе говоря: ego Декарта суть априорное условие для эпохе, а посему оно не может быть тем предметом (в виде *animus* в том числе), который «возвращается» к ego по завершении эпохе.

Из этого Гуссерль делает вывод о дальнейшем развитии философии: необходима традиция скептицизма, которая своим существованием продемонстрирует несостоятельность связи ego — *animus* (приняв её всерьёз — в качестве отправной точки); эту линию банкротства психологизации ego представят Гоббс — Локк — Беркли — Юм. Лишь после нец будет осознано заблуждение этой легкомысленной синонимии. Гуссерль говорит о «стремительном формировании эмпиризма Локка, движущегося в направлении парадоксального идеализма и наконец выливающегося в совершенную бессмыслицу»²⁹. Столкновение с этой «бессмыслицей», ещё полное банкротство и историческая несостоятельность позволят «вернуться» к открытому и тут же «закрытому» Декартом трансцендентализму — уже у Канта и вплоть до Гуссерля.

²⁵ Там же. С. 111 (*курсив Гуссерля*).

²⁶ Там же. С. 113—114 (*курсив Гуссерля*).

²⁷ Там же. С. 115.

²⁸ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 117 (*курсив Гуссерля*).

²⁹ Там же. С. 123.

Вышесказанное вовсе не имеет своей целью в чдм-то уличить Гуссерля, в том числе и в уличении им Декарта. Менее всего здесь хочется вскрыть какие-либо противоречия в установках этих философов и результатах проведения этих установок в жизнь. Наша задача — показать ход мысли Гуссерля в отношении к Декарту, который сделал возможным представить историю философии так, чтобы в ней убедительным образом оказался преодоленным наивный объективизм предшествующей философии (а у Гуссерля — установлен взамен него новый, менее наивный). Наряду с Гуссерлем этому способствовало «Бытие и время» Хайдеггера³⁰.

Поскольку, проведя критику Декарта, в главе о Канте Гуссерль вводит тему жизненного мира, следует — для дальнейшего продвижения нашего исследования — не столько проанализировать, сколько суметь поставить ряд вопросов, в свете которых мы сможем продолжить наш путь уже без помощи Гуссерля.

§ 4. Онтологическое измерение Декартова сомнения

Когда Декарт говорит о сомнении, нам следует уточнить: какое именно направление принимает это сомнение? Понятно, что под рубрикой сомнения скрываются как легкий скептицизм и элементарное недоверие, так и изнурительная познавательная аскетика с солипсизмом. Исследования сомнения (в паре с очевидностью) — отдельная большая тема, выходящая за рамки нашего исследования, в связи с чем необходимо переформулировать вопрос так: *в чдм именно сомневается Декарт и что позволяет ему это сомнение осуществить?*

А. В чдм именно сомневается Декарт?

Гуссерль совершенно справедливо усматривает в традиции картезианства рецидив психологизма, поскольку вместо того, чтобы смотреть

³⁰ Это отдельная, сложная историко-философская тема. С одной стороны, понятие «жизненного мира» выработывалось у Гуссерля независимо от «Бытия и времени» (см. об этом: *Лаврухин А.* Понятие жизненного мира в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Фактичность и событие мысли : сб. науч. тр. / ред. Т. Щитцова, В. Фурс. Вильнюс : ЕГУ, 2009. С. 200—216), Лаврухин указывает на длительный генезис в творчестве Гуссерля того, что мы имеем в качестве результата в «Кризисе». С другой стороны, никто не отрицает того факта, что «Кризис» (1937) — ответ на хайдеггерово «Бытие и время» (1927). Об этом см., напр.: *Гадамер Х.-Г.* Путь к повороту // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. А. Лаврухина. Мн. : Прописки, 2007. С. 139—158. Здесь Гадамер (с. 143) указывает: «Довольно странным представляется также тот факт, что в своей работе “Кризис” он [Гуссерль] давал критический отпор сразу двум мыслителям — Хайдеггеру и Шелеру, — ведь именно в этом пункте они не были солидарны друг с другом». В любом случае, распространение нашего исследования на этот историко-философский мотив чрезвычайно увеличит его объем и затемнит его основное направление. Пока достаточно констатировать: даже если учесть, что Гуссерль пишет «Кризис» (читает лекции) в пику Хайдеггеру, движутся они — в сравнении с предшествующей традицией — в одну сторону; другое дело, что эта сторона у Гуссерля по результатам оказалась более тупиковой. Но именно эта сторона (без ее результатов, как направление движения) нас сейчас и интересует.

сразу же на то, что *остаётся* там, где «вынесено за скобки» (ego, animus), следует посмотреть для начала на то, что же именно «вынесено за скобки», и только отсюда определить, как это вынесение оказалось возможным и что осуществить не удалось. Именно такой, негативный путь (исследование подвергнутого сомнению, а не подвергающего ему) позволяет оберечься от того, чтобы накинуться на оставшееся в голом одиночестве трансцендентальное ego с сачком психологически истолкованной animus. Вместо этого следует внимательнее исследовать само это ego, образованное как из того, что осталось (путь картезианства), но, в первую очередь, из того, что удалено. Кроме того, поразительным образом сказывается — хотя этой работы Гуссерль не продельвает — правота Гуссерля в том, что путь истории философии должен привести от Декарта к теме жизненного мира. Впрочем, Декарт в этой линии всё же не является первооткрывателем, поскольку тема жизненного мира приводит нас к теме, близкой Гераклиту, Платону и Аристотелю. Отчасти это признаёт и сам Гуссерль, хотя для него обращение к другим в этом отношении носит скорее общегонимый характер³¹.

Если мы скажем, что Декарт сомневается во всём, то это будет совершенно точный и вместе с тем ничего не говорящий ответ. Посмотрим внимательнее на его ход мысли в «Meditationes de Prima Philosophia»³². Терминология Декарта пронизана деструктивной лексикой, намерением «разрушения»:

«Но, поскольку, когда подкапывают фундамент, само по себе рушится всё, что на нём возведено, я хочу сразу подступить к самим принципам, на которые опиралось всё, во что я некогда верил»³³.

Задача — разрушить фундамент, чтобы осыпалось то, что на нём возведено? Или осмотреть фундамент, оценить его прочность и проверить: как он может выдерживать всё, что на нём возведено, причём возведено таким образом, что через одного в построенном здании идут как верные, так и вводящие в заблуждение булыжники? Это пока не важно, какой из вопросов станет руководящим. Чтобы добраться до фундамента, следует пройти *сквозь* возведённое на нём строение, до самих принципов, начал, *которые позволяют всему быть*.

Сначала Декарт говорит о мнениях (opinionum), которые основываются на чувствах (sensus). Поскольку мнения бывают ложными, следует

³¹ Ср.: «Истинный мир в любом смысле, в том числе наше собственное бытие, в отношении смысла этого бытия становится загадкой. Пытаясь прийти к ясности и сталкиваясь с возникающими парадоксами, мы одним разом осознаём беспочвенность всего нашего прежнего философствования. Как нам теперь действительно стать философами? Мы не можем устоять перед мощью этой мотивации, здесь мы не можем отступить, поскольку и Кант, и Гегель, и Аристотель, и Фома занимались этими апориями и приводили свои аргументы» (*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук... С. 180).

³² Билингвальное латинско-русское издание: *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии / пер. с лат. М. Позднева. СПб. : Абрис-книга, 1995. 192 с.

³³ *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. С. 29.

искать чего-то более основательного. При этом интуиция метода состоит в том, чтобы добраться до основания как до того, что производит как истинность, так и ложность этих самых мнений³⁴. В противном случае, встречаясь с заблуждением, к чему нам было бы искать его оснований? Что давало бы нам уверенность, будто, добравшись до источника заблуждения, мы избавимся от самого заблуждения? Вероятно, что заблуждение есть некий сбой в производстве, долженствующем функционировать истинно; разобраться в устройстве приносящей неправильные продукты машины, дабы устранить поломку, — вот как могла бы быть истолкована эта цель.

Установка Декарта состоит в том, что во мнениях должно быть истине, иначе не стоило бы и начинать исследование. Откуда исходит сама эта непроговариваемая установка на долженствование, требующее истинности во мнениях? Ведь можно предположить, к примеру, что в мнениях всегда должна быть ложь. Или что во мнениях не стоит искать ни истины, ни лжи?³⁵

Таким и будет путь Декарта: к поиску того места-способа, *topoi* to *technē*, в котором либо производится истина, либо она удостоверяется (если она не производится, но изначально уже есть); путь либо для устранения сбоя, либо для понимания неизбежности оногo, самим устройством обусловленной. Мнения ведут к чувствам, чувства — к телам, причём к самим телам, а не к их восприятию.

Далее Декарт переходит от тел к элементам тел. В аргументе, касающемся сна, Декарт использует метафору живописи:

«И поэтому хотя бы в целом все эти вещи: глаза, голова, руки, тело вообще — всё это должно быть не воображаемым, но верным, существующим на самом

³⁴ Декарт даёт основание для метафоры производства сам. В русском тексте значит: «И именно поэтому, хотя бы даже все эти вещи в целом: глаза, голова, руки и тому подобное — и были лишь воображаемыми, необходимо признать, что есть нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует и из чего, словно из красок художника, *творятся* в нашем сознании истинные или ложные представления о вещах» (Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 33). В английском переводе Джона Вейтча (1901) это «творяются» передаётся через “former”. В любом случае, речь не идёт о творении. В латинском тексте значит “effinguntur”, что точнее можно передать как «представляются, изображаются, выражаются, воспроизводятся».

³⁵ Мы не исследуем сейчас эту установку, хотя можно было бы сделать предположение о влиянии иезуитского образования и, к примеру, трудов Франсиско Суареса, полагающего, что «сущее в номинальном значении и вещь — совершенно одно и то же и обозначают одно и то же, различаясь только этимологией имён. В самом деле, вещь говорится применительно к чьей-то, поскольку она есть нечто крепкое и прочное, то есть не выдуманное, и потому называется реальной чьей-то; а сущее в названном значении подразумевает то, что обладает реальной сущностью. Следовательно, сущее и вещь означают совершенно один и тот же предмет, или реальный смысл» (Суарес Фр. Метафизические рассуждения. Т. I. / пер. с лат. Г. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. С. 366). Думается, что в направлении *реальности* мнения следует искать корни данной установки Декарта.

деле. Ведь в самом деле, и живописцы, даже тогда, когда стремятся изобразить Сирен и Сатиров в самом необычном виде и способны придавать им совершенно новые в лобом частном отношении свойства, в основном перемешивают части тела различных животных, и даже если изобретут что-нибудь настолько новое, что никто никогда не видел ничего подобного, что-то предельно искусственное и нереальное, — всё же они должны по крайней мере использовать реальные цвета, из которых составят это. И именно поэтому, хотя бы даже все эти вещи в целом: глаза, голова, руки и тому подобное — и были лишь воображаемыми, необходимо признать, что есть нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует и из чего, словно из красок художника, *творятся* в нашем сознании истинные или ложные представления о вещах»³⁶.

Ход мысли здесь такой: что бы ни было изображено, для этого используются «реальные (истинные — *veri*) цвета» (*certe tamen ad minimum veri colores esse debent*). Это как раз указывает на то, что место-способ производства истины и заблуждения не может быть ложным; само это место-способ более истинно, чем то, что им производится. Имей я даже истинное мнение, оно менее будет отличаться от ложного, чем от самой истины имени мнения. Иначе говоря, здесь совершается переход от *содержания* чувствования к его *существованию* как к тому, что более основательно.

Отметим, что путь к существованию как к большему основанию истины, чем довольствование «просто самим существующим», — это сугубо онтологический путь. На кону не то, что существует, не нечто существующее, но то, что оно — существует, само существование. В нём больше истины, чем в его содержании (Хайдеггер бы сказал, что здесь совершается переход от сущего к бытию).

Но само существование, как только мы на него пристально поглядим, распадается на элементы, из которых состоят наши как истинные, так и заблуждающиеся чувствования. Мы сталкиваемся с неким «набором кубиков», начиная с тел и включая стандартный перечень аристотелевских категорий³⁷. Перед нами — инструменты для работы с темой существования, почерпнутые из схоластической традиции. Они довольно формальны для того, чтобы спорить на их счёт — истинны они или нет (например, истинна ли или нет категория количества как такового, тела как такового?), но и для того, чтобы усмотреть в них не просто процедуры анализа, а само производство истины, их формальность не годится; необходимо само существование, а не способы его анализа. Ситуация, сходная с той, как если бы начинающий стоматолог, взирая на свои ни разу им не использованные инструменты, попытался вывести из их вида те случаи

³⁶ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 33.

³⁷ Ср: «К такого рода простейшим истинам принадлежит, как кажется, телесная природа вообще и её протяжённость, точно так же, как и форма вещей протяжённых, затем — количество или величина и число их, точно так же — место, в котором они существуют, время, в котором они пребывают, и тому подобное» (Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 33).

заболевания зубов и ротовой полости, которые с помощью этих инструментов излечиваются; в действительности всё обстоит (или должно обстоит) прямо противоположным образом: исходя из случаев заболевания разрабатываются наиболее удобные инструменты для их, этих заболеваний, лечения. Видимо, ситуация девальвации традиции онтологического вопрошания предстала Декарту в таком вот, вывернутом наизнанку, виде: предмет-существование конструируется для философии исходя из доступного, апробированного в традиции и тем самым легитимно допущенного к использованию инструментария. Это как если бы у нас был только аспирин, а посему все случаи в нашей практике мы подводили бы под классификацию простуды, полагая, что иных заболеваний просто не существует.

Сталкиваясь с этими инструментами-элементами, Декарт говорит, что чем они элементарнее, тем меньше в них заблуждения, что следует, как кажется, понимать так: чем они формальнее, то есть бессодержательнее, то есть тавтологичнее. Преимущество подтвердить эту истину примером отводится математике и геометрии, но мы помним, в чём их сила: в них задаются правила, задаются искусственным образом. Декарт приводит пример, который очень часто любил приводить и Гуссерль (начиная с первого тома «Логических исследований»):

«Сплю я или нет — два и три всё равно дают в сумме пять, а квадрат имеет не больше четырёх сторон. Кажется, что на такие очевидные истины никак не может пасть подозрение в ложности»³⁸.

Будучи приведённым, этот пример даже не разоблачается Декартом как тот, в котором следует усомниться. Думается, что в этом сказывается прозорливость Декарта: у квадрата не может быть больше или меньше четырёх сторон, потому что слово «квадрат» означает плоскостную фигуру из четырёх равных сторон, соотнесённых друг с другом под прямыми углами, а число два и число три, если мы их знаем (т. е. понимаем, с чем имеем дело), мы понимаем *в любом случае так, что два плюс три равно пять* — по определению. В этом неинтересном при-

³⁸ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 35. Ср. у Гуссерля: «Не следует также смешивать истинное суждение как правильный, согласный с истиной акт суждения с истиной этого суждения или с истинным содержанием этого суждения. Мощное суждение, что $2 \times 2 = 4$, несомненно каузально определено, но не сама истина $2 \times 2 = 4$ » (Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Гуссерль Э. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. С. 139). В этом Гуссерль следует за Декартом, хотя Декарт многим радикальнее Гуссерля; Декарт полагает, что всё может оказаться вообще не тем, в то время как Гуссерль говорит так: «Ведь если мир выключается, то это действительно не означает, к примеру, что выключается натуральный ряд чисел и относящаяся к нему арифметика. Между тем мы не пойдём этим путём, и наша цель расположена не в этом направлении...» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. с нем. А. Михайлова. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 74).

мере речь идёт о тех вещах, которые полностью исчерпывают своё существование в своём значении для того, кто это значение знает, или иначе: *значат* без необходимости *как-либо существовать*³⁹. Поэтому в чём бы ни заблуждался знающий эти значения, ему достаточно знать эти значения так же, как обозначения букв алфавита, — чтобы не заблуждаться в них *ни при каких условиях*. Как обращает наше внимание Мамардашвили, понимание для Декарта — необратимо⁴⁰, а в этом примере то, что я знаю, равно тому, что я знаю *именно это*. В квадрате нет ничего, кроме того, что у него есть четыре стороны под равными углами, нет предмета у этого понятия иного, чем придаваемое этому понятию значение — оно онтологически тавтологично.

Поэтому элементы не могут выступить фундаментом-производством истины и лжи там, где, имея дело с X, я имею дело с Y, — понятия, существующие лишь в своих значениях этой ситуации, искажения и полочки не допускают. Они либо вообще неверны все, либо верны все. Они на самом деле не являющиеся элементами, ибо полностью задают *тип* того, что из них будет собрано.

Далее Декарт переходит к Богу (Deum). Бог — единственный, кто знает (может знать)? верны все эти элементы или все они ложны. Нас интере-

³⁹ Слово «квадрат» имеет значение лишь в своём употреблении, которое, будучи заданным в определённых правилах, не может быть ни истинным, ни ложным. У такой языковой игры иная альтернатива: значение либо есть, либо его нет. Если же есть, то оно уже истинно. Мы также принимаем аксиоматические правила: либо принимаем, либо нет. Спрашивать о них, истинны они или нет, — бессмысленно. Мераб Мамардашвили, в связи со своими целями, объясняет это следующим образом: «Как известно, существует принятая классификация истин в логике и философии. Есть истины логические или аналитические (в пределе сводимые к тавтологиям) и есть истины эмпирические, истины факта (включая в последние и законы науки, поскольку, кроме своей логической и математической части, они содержат ещё и эмпирическую часть). В строгом смысле «необходимыми» считаются только логические истины, все остальные, т. е. эмпирические, или истины факта, являются случайными. Декарт же мыслит вне этой классификации. У него появляется (именно на волне «я мыслю, я существую») вообще радикально новая мысль, всё меняющая и до сих пор нас озадачивающая. Он считал, что в строгом смысле необходимыми являются как раз истины факта. А не логические — последние лишь возможны или условны, так как описывают только мыслимое, не высказывая никакого необходимого существования. И в этом всё дело! Что предполагает, конечно, другое понимание «эмпирии», а не что фигурирует в вышеприведённой классификации. Повторяю, необходимыми, согласно Декарту, являются только такие истины, которые завязались (и имплицитно существуют) в «эмпирическом движении», происходящем в зазоре «*punctum cartesianum*» и которое я условно назвал «движением Бога»» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. М. : Прогресс, 2001. С. 49. Курсив Мамардашвили).

⁴⁰ Ср.: «То есть в мире, в котором уже что-то случилось, что-то пришло в движение (не было ещё никакого закона), хотя это движение не было в сторону именно закона, какой-либо предданной нормы. Но когда началось — кристаллизовалось. Причём это относится не только к существованию, но и к пониманию» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 43).

сует второй вариант, а точнее — обманная *подмена* первого на второй. Бог — тот, кто удостоверяет в существовании всё сущее самим существованием. Только Бог может разбить силу приведенной выше метафоры живописи, преодолеть её; поскольку Он создал всё: если я заблуждаюсь и истинствую, но сам механизм один и тот же, то Бог сотворил сам этот механизм, и почему бы Ему не сотворить его так, чтобы там, где мы ищем основание истин и лжи, был изначальный обман, ложь, заблуждение?

Такое может быть, и Декарт это смело допускает, причём смелость его питается всё тем же невысказанным положением, что механизм истины имеет *онтологическое* преимущество перед заблуждениями. В данном рассуждении механизм истины переносится на предмет — Бога, т. е. само существование (в том числе и существование Бога) собирается в единую точку. Бог, который может обманывать существование, сам существует — в противном случае аргумент снимает сам себя; пусть он существует иначе, чем всё остальное (Спиноза скажет: *natura naturata* и *natura naturans*), а до Декарта говорили о том, что выражение «Бог есть» само по себе самоочевидно, если понимать, что такое (или — Кто такой) «Бог» и что такое «есть» (почти как квадрат и его четыре стороны, аргументация Фомы — грамматически-логическая⁴¹), а есть Он так, что несводим ни к какому роду, но всякий род, напротив, сводится к Нему⁴². Декарт говорит:

«Есть, наверное, люди, которые скорее станут отрицать столь всемогущего Бога, чем поверят, что вещи недостоверны. Но мы не будем возражать им и допустим, что всё сказанное о Боге — вымысел»⁴³.

Декарта не интересует иерархия в существовании, поскольку какова бы она ни была, на кону само оно; а почему люди, которые верят или не верят в Бога, — это люди, интересующиеся сейчас иным предметом. Если же (вслед за Фомой) удостоверить, что *Бог — это синоним существования* и Бог обманывает в своём творении, то сама его *natura naturata* —

⁴¹ Ср.: «Итак, я утверждаю, что это высказывание “Бог есть” само по себе является самоочевидным, поскольку предикат тождествен субъекту... Но поскольку мы не знаем, что есть Бог, это высказывание не является самоочевидным для нас, но нуждается в доказательстве через то, что более очевидно *для нас*, но менее очевидно *по природе*, а именно через следствия [действий Бога как причин]» (Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1-64 / пер. с лат. А. Аполлонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 22).

⁴² Ср.: «Надлежит сказать, что нечто принадлежит роду в двух смыслах. Во-первых, безусловно и в собственном смысле слова, например, виды, которые содержатся в роде. Во-вторых [нечто принадлежит определённому роду] через редукцию, например, начала и личности. Так точка и единица редуцируются к роду количества как начала, а слепота и [вообще] всякая личность — к роду своего хабиугуса [как обладания]. Но ни в одном из этих смыслов Бог не принадлежит к роду [...]. В-третьих, если бы Бог принадлежал к некоему роду, то, поскольку, как уже показано, бытие Божие есть Его сущность, его родом должно было бы стать сущее» (Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. I. С. 36).

⁴³ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 35.

это такая *natura*, которая достоверна⁴⁴, а почему следует отказаться от иерархии в существовании и от различия между существованием Бога и существованием мира (*naturata* и *naturans*), обратиться к самому существованию (к *natura*), которая в любом случае не снимается в такого рода иерархически выстроенных мыслях. Точнее: если Бог обманывает нас, то он знает, что он нас обманывает, поскольку он — творец всего, а всё у того, кто обманывает и сам о том не ведает, не сотворилось бы к существованию, поскольку *быть в истине — быть совершенно*.

Здесь «опротечивость и легкомыслие» (*inconsiderantiam vel levitatem*) сливаются с вескостью и обдуманностью (*validas & meditates*) и формируют мнение о существующем (первые — хуже, вторые — лучше), но предметом является не существующее, лучше или хуже обоснованное, но само существование⁴⁵, включая как существующее, относительно которого формируется (лучше или хуже) мнение, так и само это мнение, откуда оно есть. Заключает это рассуждение Декарт таким замечанием:

«Я, наверное, никогда не отучу себя соглашаться с ними [общепринятыми взглядами] и полагаться на них, пока буду видеть их такими, *какие они есть в действительности, а именно в некотором роде сомнительными*, как только что было показано, но вместе с тем такими *правдоподобными*, что, пожалуй, было бы разумнее верить в них, чем отвергать»⁴⁶.

Перед нами — *сомнительность и правдоподобие как условие существования всего, что существует*, условие в том смысле, что нечто предстает в действительности уже сомнительным и вместе с тем правдоподобным, но я не обращаю внимания на это «как они есть в действительности». Предметный перебор существующего ничего не даёт для анализа существования и поиска в нём места производству истины и лжи как месту самой истины; *место истины в таком мире у-топично, из-*

⁴⁴ Именно в этом абзаце о Боге Декарт говорит, что «быть введённым в заблуждение, ошибаться, есть некое несовершенство» (С. 35). Помимо этико-политического и онтологического измерений, здесь высказывается та самая гипотеза, на которую Декарт опирается: *быть в истине — быть совершенно*. Механизм существования производит (должен производить) истину, а потому надо добраться до него и выяснить, в чём дело, если уж с нами случаются заблуждения.

⁴⁵ Правильнее было бы ввести хайдеггеровское онтологическое различие: бытие и сущее. Но в данном случае по веским основаниям мы отказываемся от этой убедительной и разделяемой нами дифференции. Кроме того, аргументом против использования «существования» являются и следующие слова Мамардашвили (по поводу “*ego cogito, ego sum*”): «Слово “существую” лучше здесь не употреблять, потому что существование, по законам языка, имеет слишком много эмпирических, психологических и жизненных смыслов» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 50). Тем не менее, мы не отказываемся от этих эмпирических, психологических и жизненных смыслов, которые и в латыни у Декарта сохраняются; более того, мы воспользуемся этой многозначительностью: не для двусмысленности, но как раз потому, что эти смыслы неотделимы друг от друга, и это — сама *фактичность* этого термина.

⁴⁶ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 37 (курсив наш — М. Б.).

быточно⁴⁷. Место-способ (dūīd) производства не за (meta-) сущим, но сопутствует ему; вещи являются нам как сомнительные, но мы сами этого «как» не видим.

«Метод сомнения» — это не отказ от существования, но подступ к нему такому, какое оно есть. Неудивительно также, что пути Декарта и Гуссерля расходятся, что Гуссерль вводит тему подступа к существованию «как оно есть» иным способом.

Отвечая на поставленный вопрос, в чем сомневается Декарт, мы теперь можем сформулировать предварительный ответ: *Декарт сомневается в том, что мир несомненен или что сущее бытует несомненным образом.*

Б. Что позволяет Декарту осуществлять сомнение?

Однако у Декарта есть заключительное различие, на которое редко обращают внимание. Если существование делится на два различных измерения — того, что оно есть (essentia существования), и того, как оно есть (existentia существования⁴⁸), — и, отвечая на последнее, мы говорим: оно *существует сомнительно*. Вот такое обращение к действительности, которому безразлична его сомнительность, Декарт отличает от своего поиска:

«Поэтому, как мне кажется, совсем неплохо будет обратить свою волю в совершенно противоположную сторону и на какое-то время намеренно ввести себя в заблуждение, изображая эти мнения совершенно ложными и воображаемыми, до тех пор, пока вес предпосылок с обеих сторон не окажется равным и никакая дурная привычка не сможет более отвратить меня от правильного разумения вещей. Кроме того, я хорошо знаю, что никакой опасности или серьезной ошибки отсюда не последует, и быть сверхъестественно недоверчивым я, собственно, не могу. Ведь в конце концов я имею дело не с практическим применением вещей, но с их теоретическим рассмотрением»⁴⁹.

Это чрезвычайно важное заявление, предвещающее дальнейшее исследование, в котором, как считается, Декарт откачивается от мира прежнего и обретает мир новый, это заявление, как кажется, делает все дальнейшее условным и чем-то вроде эксперимента.

Во-первых, Декарт хорошо знает (etenim scio), что отчасти его разыскания — это своего рода *условность*, поскольку ничего не сделают с

⁴⁷ В несколько иной связи на эту избыточность, называя ее тавтологичностью, обращает внимание Мамардашвили: «...некоторые вещи, те, которые я назвал точками интенсивности или совершенными предметами и т. д., обладают свойством (я говорил о нем) бесполезности, ненужности или избыточности по отношению к реальной жизни. Так вот, я утверждаю — и вся философия, и религия вместе со мной и до меня это утверждали, что в мире нет никаких оснований для того, чтобы было добро. То есть нет никаких оснований, чтобы, например, мне или кому-то из вас быть добрым, умным, великодушным и т. д.» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 51).

⁴⁸ Мы отдаем себе отчет в том, что essentia и existentia относить к существованию, к экзистенции вообще-то неправильно. Однако мы в скобках дали эти термины, чтобы показать, что вообще-то схоластическое разделение у Декарта присутствует как ход мысли — но уже в применении к самой экзистенции.

⁴⁹ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 37.

тем, что существует. Во-вторых, поскольку никакой опасности не будет, если мы займемся сомнительностью существования, то это означает, что опасности не избежать, изменись само существующее (наше отношение к нему) в своем содержании. Поэтому содержательная сторона существования, которая не подвергается анализу, гарантирует нам как исследователям сомнительности этого существования безопасность и безошибочность в нашем «практическом» применении вещей, независимо от «теоретических» изысканий, куда бы они нас не завели. То есть Декарт вскользь, походя указывает нам на более основательную (безошибочную, безопасную) сферу — практическую жизнь и заявляет, что касаться ей *не будет*⁵⁰.

Когда Гуссерль открывает тему жизненного мира в «Кризисе...», он говорит о ней так:

«Всем объективным наукам недоставало как раз знания о самом принципиальном, а именно знания о том, что вообще могло бы придать теоретическим образованиям объективного знания их смысл и значимость и только в силу этого — достоинство знания из последних оснований»⁵¹.

Это основание смысла и значимости — жизненный мир, который описывается как тот, из которого всегда исходит учный:

«Вкратце пересмотрев изложенное ранее, напомним о том приобретем для нас значимость факте, что наука есть свершение человеческого духа, которое исторически и для каждого изучающего предполагает исхождение от созерцаемого окружающего жизненного мира, преданного всем в качестве сущего, а также в своем осуществлении и дальнейшем проведении постоянно предполага-

⁵⁰ Мамардашвили дает объяснение, связанное с тем, что дело философа — заниматься философией, а остального философу не изменить: «То есть все драмы — взаимное недоверие, озлобление, ненависть, героизм и мужество, которые возникли, индуцированные существованием этого исторического противостояния [науки и церкви], для философа не существовали. Он просто перешел в другое пространство и там жил, занимаясь тем делом, которое является делом философа. Поэтому я и сказал, что фактически делом философа является он сам, а не исправление других людей. Декарт вообще считал, что мир, или свет, как он устроен, его нравы и обычаи — они таковы, какие есть. И, не будучи к тому уготованным по рождению, не нужно вмешиваться в его дела по одной простой причине: они складываются по другим законам и иначе, чем складываются наши мысли и наши душевные состояния, если мы знаем, что не отступим от решимости ими распоряжаться в лучших целях. Поэтому понятно, конечно, что Декарт не мог быть социальным реформатором. Как и всякий нормальный философ, он считал, что настолько трудно, почти невозможно, понять мир и сделать с собой, жалким куском мяса, что-нибудь стоящее уважения, что где уж там заниматься преобразованием мира. Ибо ясно ведь — и законы философии, и законы здравого смысла диктуют нам, — что если каждый в своей жизни сделает что-то с собой сам, то и вокруг что-то *сделается*» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 17. Курсив Мамардашвили). Такая трактовка, ничуть не отрицающая наших выводов, все же избыточна по отношению к «Размышлениям» (Мамардашвили опирается в своих лекциях в основном на письма Декарта). Более того, как кажется, в цитируемом фрагменте Декарт говорит как раз о том, что с собой делать он ничего не собирает-ся и, более того, уверен, что с ним ничего «не делается».

⁵¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 163—164.

ет этот окружающий мир, как он в тот или иной момент предлагает себя учению. Например, для физика это тот окружающий мир, в котором он видит свои мерные инструменты, слышит удары метронома, оценивает видимые величины и т.п., в котором он, к тому же, умеет удерживаться сам, со всеми своими действиями и со всеми своими теоретическими идеями»⁵².

Учный «умеет удерживаться» в жизненном мире, а это значит — остаться в безопасности. При этом, это «умение удерживаться» со всеми теоретическими идеями уже *поэтому* никак от этих идей не зависит:

«Это так и есть, это общеизвестный факт, который принимается без размышлений, а не формулируется как основополагающий факт и не продумывается как собственная тема мышления, — именно, что истины бывают двойки. С одной стороны — повседневно-практические, ситуативные истины, которые, конечно же, относительны, но, как мы уже подчёркивали, это именно те истины, в которых когда-либо нуждается практика и которых она ищет, строя свои планы. С другой стороны — научные истины, обоснование которых приводит как раз к ситуативным истинам, но таким образом, что научный метод в своём собственном смысле от этого не страдает, поскольку и он хочет — и ему приходится — пользоваться именно этими истинами»⁵³.

«Не страдать» — это и значит оставаться в «безопасности». Гуссерль упрекает предшественников в том, что они не только не тематизировали этот предмет, но и не замечали его вовсе:

«Правда, мы ещё не знаем, как жизненный мир сможет стать независимой, целиком и полностью самостоятельной темой, как станут возможны научные высказывания о нём, которым как таковым (хотя и иначе, чем высказываниям наших наук) должна быть присуща своя «объективность», чисто методически присваиваемая необходимая действительность, которую мы или кто-нибудь ещё можем подтвердить — и именно этим методом. Мы здесь абсолютные новички и не обладаем логикой, которая призвана здесь устанавливать нормы»⁵⁴.

Гуссерль здесь в одном отношении совершенно прав, а в ином — точно так же — нет. То, что тема жизненного мира была темой, мы видим уже на примере Декарта; что такое жизненный мир, как не то «практическое применение вещей» (*rebus agendis*), о котором Декарт не только осведомлён, но как раз указывает, что оно делает возможным для него продолжение своего исследования и сомнения во всём существующем? Именно потому, что он ему известен как таковой, он не делает его своим предметом: *он знает, что знание здесь недействительно*. Знанию отводится сомнительность существования, практическому применению — сами существующие вещи, независимо от того, каковы они для знания — сомнительные или убедительно истинные. Гуссерль не замечает этого принципиального отказа от тематизации «жизненного мира» и стремится его «открыть» в качестве «абсолютного новичка» (что довольно странно ещё и потому, что она уже была открыта в «Бытии и времени» Хайдеггера десятью годами ранее). В этом Гуссерль не прав.

⁵² Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 166 (курсив наш. — М. В.).

⁵³ Там же. С. 181.

⁵⁴ Там же. С. 182.

Прав он в том, что никто это не делал темой научного рассмотрения так, как это делает он. Почему-то философы до этого, памятуя об этой сфере, как раз в моменты памятования, оставляли её в стороне. Гуссерль желает это упущение возместить: теоретизировать практическую жизнь. Однако, помимо методологических проблем (с которыми Гуссерль в первую очередь стремится справиться), есть ещё некоторая опасность, заключающаяся в том, что, удайся Гуссерлю этот проект, он должен был бы сменить свою жизнь полностью, уничтожив её фундамент, либо же прийти к выводу, что познание ещё — избыточно. Мы знаем, по меньшей мере, что первого не случилось. Но прежде чем перейти к тому, почему Декарт не вводит тему жизненного мира, а Гуссерль вводит её, ответим на поставленный вопрос: что позволяет Декарту осуществлять сомнение? В теоретическом отношении — это вышеупомянутая установка на то, что *быть в истине — быть совершеннее*. Но поскольку эта установка теоретическая, то её также можно подвергнуть сомнению. Куда важнее то, что Декарт не имеет дела с практическим применением вещей, а потому после всех сомнений мир как условие жизни останется тем же. Вместо экзистенциального шага (на чём настаивал бы Мамардашвили) мы, скорее, имеем дело — как кажется на первый взгляд — с некоторой тавтологической авантюрой ума, где можно потерять лишь те ставки, которые сам же и сделал.

В последние три десятилетия внимание философов сконцентрировалось на гуссерлевском проекте «жизненного мира» как на альтернативе хайдеггеровскому «повороту» в философии. Но прежде чем решить, что исследования Гуссерля — это альтернатива, следует внимательнее отнестись к тому, что такое «жизнь» и «практическая сфера» для Гуссерля, и лишь на основании этого решать, имеется ли здесь альтернатива или нет. Думается, что такая работа ещё требует своего мыслителя. Мы попытались показать не решения, но те линии, которые должны остерегать нас от любого преждевременного решения в этом важном вопросе — вопросе о мире.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аквинский, Ф. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1-64. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
2. Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. — Минск : Прописки, 2007.
3. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
4. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. — СПб. : Владимир Даль, 2004.
5. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000.
6. Декарт, Р. Размышления о первоначальной философии. — СПб. : Абрис-книга, 1995.
7. Мамардашвили, М. Картезианские размышления. — М. : Прогресс, 2001.

8. *Мейнке, Ф.* Возникновение историзма. — М. : РОССПЭН, 2004.
9. *Суарес, Фр.* Метафизические рассуждения. Т. I. — М. : Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007.
10. *Трџльч, Э.* Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории. — М. : Юрист, 1994.
10. Фактичность и событие мысли : сб. науч. тр. / ред. Т. Щитцова, В. Фурс. — Вильнюс : ЕГУ, 2009.
11. *Хайдеггер, М.* Ницше. Т. 2. — СПб. : Владимир Даль, 2007.