

Я. А. Слинин

ПОСЛЕДСТВИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ

В статье анализируются результаты феноменологической редукции, введенной в рассмотрение Э. Гуссерлем. Гуссерль поставил перед собой задачу опровергнуть господствовавшие в его время в западноевропейской философии релятивизм и скептицизм. По мнению Гуссерля, то, что истинно, истинно абсолютно, вне зависимости от каких-либо обстоятельств. Для обнаружения такого рода истин он и предложил процедуру феноменологической редукции, каковая представляет собой модернизированный картезианский метод сомнения.

Как и Декарт, Гуссерль полагал, что абсолютная истина должна быть несомненной. Феноменологическая редукция показала, что несомненным является только существование трансцендентального *ego*. Этот результат соответствует положению Декарта о несомненности *sum cogito*. При этом, в отличие от Декарта, Гуссерль принял во внимание то, что *cogito* имеет интенциональное строение: всякий акт сознания направлен на какой-нибудь объект. Объекты актов сознания Гуссерль назвал интенциональными объектами, или феноменами. Мир феноменов входит в содержание трансцендентального *ego* и имманентен ему. Мир феноменов «дублирует» трансцендентальный мир объектов природы, но, в отличие от последнего, существует несомненно. Таким образом, Гуссерль приходит к выводу, что мир феноменов имеет аподиктическое существование; существование же мира природы лишь проблематично.

Но как обстоит дело с другими *ego*? Гуссерль считает, что они имеют независимое от *sum cogito* трансцендентное существование. По его мнению, об этом свидетельствует имеющаяся в составе *sum cogito* особого рода аппреентация, представляющая собой аналогическую апперцепцию. По Гуссерлю, *sum cogito* образует вместе с другими *ego* сообщество монад, в котором является незначительной центральной монадой. Однако, по мнению автора статьи, аналогическая апперцепция не способна дать очевидного и несомненного свидетельства о том, что другие *ego* существуют трансцендентно. В результате получается так, что феноменологическая редукция приводит к своеобразному трансцендентальному солипсизму, когда центральная монада имеет аподиктическое существование, а все периферийные монады — лишь проблематическое. Библиогр. 11 назв.

Ключевые слова: Гуссерль, Декарт, Кант, феноменологическая редукция, трансцендентальный солипсизм, аналогическая апперцепция.

Y. A. Slinin

ON THE CONSEQUENCES OF PHENOMENOLOGICAL REDUCTION

In the paper, we discuss the consequences of the phenomenological reduction introduced by E. Husserl who intended to apply it for refuting relativism and skepticism, which were the prevailing trends in the Western European philosophy of his time. According to him, what was true was so absolutely and regardless of any circumstances. To discover such truths, he proposed phenomenological reduction which he regarded a modernized Cartesian method of doubt.

Like Descartes, Husserl believed that the absolute truth has to be indubitable. The phenomenological reduction demonstrated that only the existence of the transcendental *ego* is indubitable. This result corresponds to Descartes's idea of his *sum cogito* indubitableness. However, unlike Descartes, Husserl took into account that *cogito* has an intentional structure: every act of consciousness is directed at an object. Husserl called the objects of acts of consciousness intentional objects, or phenomena. The world of phenomena is included in the content of the transcendental *ego* and is immanent

Слинин Ярослав Анатольевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; slinin@mail.ru

Slinin Yaroslav A. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; slinin@mail.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

to it. The phenomenal world “duplicates” the transcendental world of the natural objects, but, unlike the latter, exists indubitably. Thus, Husserl came to the conclusion that the phenomenal world has an apodictic existence while the existence of the world of nature is only problematic.

But what about other *egos*? Husserl believed that they had a transcendental existence independent of *sum cogito*. In his opinion, this is evidenced by the special appresentation in the composition of *sum cogito*, which is an analogous apperception. According to Husserl, *sum cogito* together with other *egos* forms a community of monads, in which it is a minor central monad. However, we argue that the analogous apperception is incapable of giving an obvious and unquestionable testimony that other *egos* exist transcendently. The result is that the phenomenological reduction leads to a kind of transcendental solipsism, when the central monad has an apodictic existence, and all peripheral monads are only problematic. Refs 11.

Keywords: Husserl, Descartes, Kant, phenomenological reduction, transcendental solipsism, analogical apperception.

1

В книге Эдмунда Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» параграф сорок шестой озаглавлен так: «Несомненность имманентного — сомнительность трансцендентного восприятия». В нем мы читаем: «Так что теперь во всех отношениях становится ясно, что все, что есть для меня здесь в вещном мире, — это принципиально только прозумптивная действительность, что напротив того я сам, для кого она есть здесь (за вычетом того, что “мною” будет приписано к вещному миру), или же, иначе, актуальность моих переживаний есть абсолютная действительность, данная через безусловное и абсолютно неустрашимое полагание.

Итак, тезису мира — мир “случаен” — противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является “необходимой”, абсолютно несомненной. Все вечное с его живой телесной данностью может и не быть, но не может быть и такого переживания, даваемого с живой телесностью, какого могло бы и не быть, — это сущностный закон, какой определяет и эту необходимость, и эту случайность» [1, с. 141].

Гуссерль в своей книге намерен заняться исследованием того, что является несомненным, оставив в стороне то, в чем всегда можно усомниться. Это означает, что он намерен оставить в стороне трансцендентное, сосредоточив внимание исключительно на имманентности.

К трансцендентному Гуссерль предлагает применить то, что античные скептики обозначали термином *ἐποχή*. Этот термин переводится как «воздержание от суждения о чем-либо». Гуссерль предлагает воздержаться от суждения о том, существует или не существует трансцендентное в действительности.

Следует воздержаться как от утверждения, что трансцендентному присуще действительное существование, так и от утверждения, что оно ему не присуще. Трансцендентное существует лишь в возможности, ему присуще лишь проблематическое, лишь гипотетическое существование. Гуссерль считает целесообразным применение к трансцендентному «метода введения в скобки» [1, с. 100]. Это значит, что все положения о трансцендентном вещном мире следует «ввести в скобки», т. е. никогда не забывать о том, что все они имеют статус проблематических. О них он пишет: «Я могу принять какое-либо положение, лишь после того как заключу его в скобки» [1, с. 101].

Если трансцендентное полностью заключено Гуссерлем в скобки, то все имманентное находится, с его точки зрения, вне скобок, представляя собой, как он говорит, абсолютную действительность.

Такой подход к делу немецкий философ называет «феноменологической установкой». Он решительным образом противопоставляет ее тому, что называет «естественной установкой», каковой придерживаются люди в их практической деятельности. Естественная установка свойственна и ученым в их теоретических построениях, и большинству философов.

Естественная установка заключается в том, что действительность существования трансцендентного, т. е. не зависящего ни от моего сознания, ни от сознания других людей вещного мира, отнюдь не подвергается сомнению и не заключается ни в какие скобки: вещный мир существует «объективно» и представляет собой окружающую нас действительность. Все мы существуем в этом мире, являемся частичками этого мира. Вот как характеризует естественную установку Гуссерль: «При всем этом мы приходим к взаимопониманию с находящимися рядом людьми и совместно полагаем с ними объективную пространственно-временную действительность — в качестве сущего для всех нас здесь окружающего мира, которому и принадлежим мы все» [1, с. 94].

Гуссерль не напрасно назвал такую установку естественной. Она естественна в том смысле, что является общепринятой на протяжении всей истории человечества. Представляется естественным считать, что вещи существуют сами по себе, независимо от сознания людей, что между вещами существуют сложные причинно-следственные связи, что в своей совокупности эти взаимосвязанные вещи образуют единство, называемое природой, космосом, вселенной.

И мы, люди, равно как и наши меньшие братья, животные, «вселены» в эту вселенную. Такое представление не вызывает никаких возражений у «простых» людей, оно очень удобно для установления разного рода коммуникаций между людьми, оно привычно. Не вызывает оно возражений и у «ученых»; правда, в их среде возникают разногласия по поводу того, как устроен космос, но то обстоятельство, что он действительно существует, ими не оспаривается.

Каким же образом Гуссерль пришел к выводу, что можно усомниться в действительном существовании космоса? Что побудило его отказаться в своей книге от естественной установки и принять вместо нее альтернативную ей феноменологическую установку?

В истории философии у него были предшественники. Их можно обнаружить не среди тех философов, которые создавали пусть весьма сложные и остроумные, но произвольные системы, а затем прилагали усилия к тому, чтобы убедить всех в том, что именно их концепции истинны. Их можно обнаружить среди тех философов, которые старались во что бы то ни стало найти подлинную, аподиктическую, истину, найти то, в действительном существовании чего невозможно было бы усомниться и что, таким образом, представляло бы собой абсолютную действительность.

Говоря об этих последних, следует в первую очередь упомянуть о Рене Декарте, одном из корифеев философии и науки Нового времени.

Неоднократно в различных своих сочинениях Гуссерль говорит о близости своего философского подхода к учению Декарта об *ego cogito*. В самом деле, первая

из приведенных нами выше цитат довольно близко воспроизводит то, что сказано Декартом в начале четвертой части трактата «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках». Разумеется, Гуссерль отнюдь не во всем и не до конца идет за Декартом. В своем трактате «Картезианские размышления» Гуссерль подробно и обстоятельно разъясняет, в чем он солидарен с великим французским философом, в чем отступает от его учения, в каком направлении продолжает и развивает мысли Декарта.

Вспомним, о чем говорит Декарт в своем «Рассуждении о методе». Оно остроно против тех философов, которые выдвигают разного рода произвольные положения и изобретают различные не менее произвольные учения. В нем мы читаем: «О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней донныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И, принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным» [2, с. 254].

Декарт пришел к выводу, что настоящий философ не должен интересоваться чьими бы то ни было «не более чем правдоподобными» положениями, обсуждать их, вступать по их поводу в споры. Не должен он выдвигать и свои не более чем правдоподобные положения. Он обязан руководствоваться надежным методом.

Но такой метод никем не был предложен до Декарта. И французский философ решил разработать такой метод самостоятельно, а затем применить его в надежде получить нечто абсолютно истинное, нечто настолько твердое и незыблемое, что не могло бы вызвать никаких споров. С результатами этих разработок Декарт и знакомит читателей своего «Рассуждения о методе». Он пишет: «Однако не побоюсь сказать, что, по моему мнению, я имел счастье с юности ступить на такие пути, которые привели меня к соображениям и правилам, позволившим мне составить метод, с помощью которого я могу, как мне кажется, постепенно усовершенствовать мои знания и довести их мало-помалу до высшей степени, который позволяет достигнуть посредственность моего ума и краткий срок жизни. С помощью этого метода я собрал уже многие плоды» [2, с. 251].

Основой составленного Декартом метода являются четыре правила, сформулированные им в «Рассуждении о методе». Главным и имеющим ни с чем не сравнимое по своей фундаментальности значение для философии является следующее правило: «Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и объективно, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» [2, с. 260].

Декарт, как человек, озабоченный не тем, чтобы создать новую оригинальную философскую систему, чем-то отличающуюся от всех ранее предложенных другими мыслителями, а тем, чтобы проникнуть, если это возможно, в царство абсолютных аподиктических истин, сразу же нашел применение данному правилу. В том же «Рассуждении о методе» мы читаем: «С давних пор я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать

так, как если бы они были бесспорны. <...> Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т. е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-нибудь уже вполне несомненного. Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства» [2, с. 268].

Видим, что сомнение, о котором говорит здесь Декарт, имеет методический характер. Сомнение он пускает в ход не ради самого сомнения, а для того, чтобы попытаться обнаружить, если это окажется возможным, то, в чем усомниться невозможно. Процедура последовательного сомнения используется как метод нахождения несомненного.

Осуществив указанную процедуру, Декарт обнаружил, что усомниться в себе позволяют как все данные, полученные при помощи чувственного восприятия, так и все положения, относящиеся к области рационального познания. Тем не менее, несмотря ни на что, Декартова процедура методического сомнения приносит положительный результат: нечто несомненное с ее помощью все же открывается. Вот как пишет об этом ее изобретатель: «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина “Я мыслю, следовательно, я существую” столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии.

Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [2, с. 268–269].

В трактате «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различия между человеческой душой и телом» Декарт разъясняет, что он понимает под мышлением: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» [3, с. 24].

Теперь мы можем убедиться в том, что Гуссерль, говоря о несомненности имманентного и сомнительности трансцендентного, следует Декарту, если под имманентным иметь в виду все то, что я мыслю, т. е. то, в чем я сомневаюсь, что понимаю, утверждаю, отрицаю, желаю, не желаю, воображаю и чувствую, а под транс-

цендентным — мое тело, мир, место, где я находился бы. Обратим внимание на то, что Декарт посчитал нужным «отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению». Эта операция равносильна гуссерлевскому заключению всего сомнительного в скобки. И Декарт, и Гуссерль не желают иметь дела с сомнительным, отворачиваются от него, полагают его как бы несуществующим. Обоим интересует только то, что несомненно, что является абсолютной действительностью. Декарта, таким образом, можно считать человеком, задолго до Гуссерля перешедшим от естественной установки к феноменологической.

Итак, согласно Декарту, «истина “я мыслю, следовательно, я существую” столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать». Обратим внимание на то, что Декарт упоминает тут о «сумасбродных предположениях скептиков». В связи с этим есть смысл поинтересоваться, как он относился к античному скептицизму.

Судя по всему, он хорошо знал учение скептиков и придавал ему большое значение. Частично он прямо опирался на их учение. Так, например, он очень кратко говорит о сомнительности как данных чувственного восприятия, так и положений рационального познания. Между тем античные скептики подробно и обстоятельно описывают, как, почему и при каких условиях чувства нас обманывают; так же обстоятельно они показывают нам, что начала любого доказательства, к какой бы отрасли знания оно ни относилось, произвольны и ничем не обоснованы. Декарт, соглашаясь с доводами скептиков, обличающих коварство наших чувств и нашего разума, а также полагая, что эти доводы всем известны, не считает нужным их повторять в своем «Рассуждении о методе».

Согласен Декарт со скептиками и тогда, когда они отвергают учения всех тех философов, которые осмеливаются что-либо категорически утверждать. Они объявляют учения таких философов догматическими, произвольными и, следовательно, недостоверными. Так, Секст Эмпирик в своем трактате «Три книги Пирроновых положений» пишет: «В самом деле, мы будем доверять либо всем людям, либо некоторым; если всем, то мы будем как братья за невозможное, так и принимать противоположности; если же некоторым, то пусть нам скажут, с кем нам надо соглашаться. Платоник будет говорить, что с Платоном, эпикуреец — с Эпикуром и соответственно все прочие. И таким образом, вражду между собой без определенного решения, они снова приведут нас к воздержанию от суждения» [4, с. 225].

Античные скептики считают догматическими и недостоверными произведения не только философов, но и всех ученых. У того же Секста Эмпирика есть объемное сочинение «Против ученых». В него входят книги: «Против грамматиков», «Против риториков», «Против геометров», «Против арифметиков», «Против астрологов», «Против музыкантов», «Против логиков», «Против физиков», «Против этиков».

Скептики считают, что ни одно положение, к какой бы области знания оно ни относилось, не может быть высказано категорически. Любому категорическому положению, как и любому рассуждению, имеющему догматический характер, с точки зрения античных скептиков, можно «противопоставить равное». Тем самым любое такое положение, равно как и любое такое рассуждение, может быть «нейтрализовано», поставлено под вопрос. В трактате Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений» мы читаем: «Итак, когда я скажу “всякому рассуждению противо-

стоит равное”, то этим самым говорю: “каждому рассуждению, мною исследуемому, которое устанавливает что-нибудь догматически, противостоит, как мне кажется, другое рассуждение, устанавливающее что-нибудь догматически и равное ему в отношении достоверности и недостоверности”; поэтому произнесение этого рассуждения не догматично, но обозначает только человеческое состояние, которое кажется таковым тому, кто его испытывает» [4, с. 248–249].

Таким образом, любое положение и любое рассуждение оказываются, с точки зрения скептиков, сомнительными. Видим, что у них, точно так же как и у Декарта, сомнение имеет методический характер. Они применяют свой метод глобального сомнения для достижения определенной цели. Но только цель эта совсем не та, что у французского философа.

В цитируемом нами трактате Секста Эмпирика имеется специальный раздел, в котором разъясняется, в чем состоит цель скепсиса. В этом разделе сказано, в частности, следующее: «До сих пор мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны и какие ложные, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался от суждения. За воздержанием же последовала случайно невозмутимость в том, что подлежит мнению» [4, с. 212–213].

Итак, суть метода скептиков заключается в том, чтобы подвергнуть сомнению все до единого догматические утверждения и рассуждения. После глобального проведения процедуры сомнения выясняется, что ни в грамматике, ни в риторике, ни в геометрии, ни в арифметике, ни в астрологии, ни в музыке, ни в логике, ни в физике, ни в этике нет ни истинных, ни ложных положений и рассуждений, а есть только проблематические и спорные. Если так, то относительно чего бы то ни было следует просто осуществить воздержание от суждения (ἐποχή).

На этом громоздкое и трудоемкое исследование скептиков заканчивается: каждый из них испытывает чувство облегчения и удовлетворения успешным выполнением, казалось бы, непосильной работы. Невозмутимость (ἀταραξία) возникает у них из-за того, что исследовать больше нечего, что каждому из них уже известно все, а именно то, что достоверных положений и рассуждений не существует, существуют же только сомнительные и неопределенные истины.

Декарту атараксия скептиков отнюдь не кажется чем-то привлекательным. Как мы видели выше, Декарт, приступая к процедуре методического сомнения, стремится не к тому, чтобы достигнуть этого состояния, а к тому, чтобы постараться найти что-нибудь такое, в чем усомниться невозможно. В «Рассуждении о методе» он так формулирует цель своего исследования: «Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» [2, с. 266].

Старания Декарта, как мы видели, увенчались успехом: по крайней мере, одну несомненную истину ему удалось обнаружить. И он посчитал, что ему удалось добиться того, чего никак не удавалось добиться античным скептикам: он нашел

такую истину, которой невозможно «противопоставить равное», такую истину, которая «столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать».

2

Таким образом, Декарт перешел от естественной установки к феноменологической. Однако, по-видимому, традиционный стиль философствования сильно и прочно внедрил в сознание французского мыслителя, потому что он явно почувствовал себя не в своей тарелке в этой кардинально новой для себя ситуации. И первое, что пришло ему в голову, это вернуться к трансцендентному миру, но не просто вернуться, «отменив» проведенную до этого процедуру методического сомнения, а доказать несомненность действительного существования этого мира, опираясь на полученное в результате данной процедуры «Первое правило» исконной новой философии. Иначе говоря, Декарт решил сделать попытку вывести несомненность действительного существования трансцендентного из несомненности действительного существования имманентного. Он попытался доказать, что само содержание моего мышления с необходимостью свидетельствует о том, что несомненно существует не зависящий от него трансцендентный ему «внешний» мир.

Постановка вопроса у Декарта совершенно верная: он согласен принимать только те истины, которые очевидны и несомненны. Он ни в коем случае не намерен отступать от своего «Первого правила». Пока что в его распоряжении имеется только одна такая истина, а именно: «я мыслю, следовательно, я существую». Все другие истины, которые Декарт хочет из нее вывести, должны быть столь же тверды и верны, как она. Мы читаем: «Затем я рассмотрел, что вообще требуется для того, чтобы то или иное положение было истинно и достоверно; ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И, заметив, что в истине положения “Я мыслю, следовательно, я существую” меня убеждает единственно ясное представление, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо — истинно» [2, с. 269].

Провозгласив эту декларацию, Декарт приступил к доказательству несомненности действительного существования «внешнего» мира. Посмотрим, удовлетворяет ли его доказательство тому, что он провозгласил, являются ли шаги этого доказательства ясными и отчетливыми, очевидными и несомненными.

Свое доказательство Декарт начинает с утверждения: «мое бытие не вполне совершенно» [2, с. 269]. Против этой посылки нечего возразить. Далее он дает описание способа, каким он вел доказательство: «...я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам» [2, с. 269]. Против сказанного тоже нечего возразить: способ доказательства Декарт волен выбрать такой, какой ему угодно, а то, что я способен мыслить о чем-то более совершенном, чем я сам, — это очевидный факт. Но затем французский философ сообщает, что он «понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного» [2, с. 269]. Вот с этим положением согласиться уже нельзя. Как это: «со всей очевидностью»? Наоборот, сказанное Декартом в высшей степени неочевидно и спорно, ему вполне можно противопоставить равное.

Декарт так обосновывает это свое положение. Он утверждает, что идею более совершенного, чем я, я не могу создать самостоятельно. Как он выражается, «получить ее из ничего — вещь явно невозможная» [2, с. 270]. Как же я, тем не менее, ее получил? А вот как: «Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, — одним словом, Богом» [2, с. 270].

Перед нами знаменитое онтологическое доказательство бытия Божьего. По замыслу Декарта, оно должно было бы опираться исключительно на очевидные и несомненные положения. Однако на самом деле оно представляет собой последовательность отнюдь не очевидных истин.

Не очевидно в первую очередь утверждение, что я не могу самостоятельно помыслить что-либо более совершенное, чем я сам. Декарт подкрепляет это утверждение положениями о том, что более совершенное не может быть следствием менее совершенного, и о том, что никакая вещь не может возникнуть из ничего. Но и эти положения не очевидны и не несомненны. Далее: неочевиден переход от того «чья природа совершеннее моей» к тому, «кто соединяет в себе все совершенства». И наконец: идея Бога была вложена в меня самим Богом. Ведь если вместе с Декартом допустить такое, то получается, что мое сознание открыто Богу: Он может там распоряжаться, как хочет. Может, в частности, вложить в него идею Самого Себя. Вполне возможно, что так оно и есть, но утверждение о том, что так оно и есть, не бесспорно и не очевидно. И потом, раз уж в мое сознание можно вложить что-то такое, что я самостоятельно помыслить не могу, то, может быть, идею о существовании Бога вложил туда кто-нибудь, чья природа совершеннее моей, но кто вовсе не обладает всеми совершенствами, а напротив того, склонен к обману и наделен рогами и хвостом. Возникает недоумение: неужели Декарт на самом деле считал все положения, которые использовал для своего онтологического доказательства, очевидными и несомненными?

И вообще: с какой стати Декарт стал доказывать бытие Божие? Не проще ли было принять положение «Бог есть» за аксиому, как это делают все богословы, кроме Ансельма Кентерберийского, и вообще все верующие?

Разумеется, Декарт был верующим человеком. На бытовом уровне он принимал без возражений все догматы католической церкви. Для того чтобы в них верить, они вовсе не нуждаются в том, чтобы быть очевидными. Но вот на философском уровне Декарт не мог принять положение «Бог есть» без доказательства. Если бы он так поступил, то пришел бы в противоречии со своим философским методом, со своим «Первым правилом». Ведь согласно этому правилу философия, как об этом уже не раз говорилось выше, должна заниматься исключительно очевидными, несомненными, ясными и отчетливыми положениями, оставляя все остальные без внимания. Между тем взятое само по себе положение «Бог есть» не очевидно и не несомненно. Ему спокойно можно противопоставить равное, что неоднократно и делалось на протяжении человеческой истории.

Об одном из самых древних атеистов говорится в Библии: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13: 1; 52: 2). Псалмопевец говорит тут не о безумце

в клиническом смысле слова; он имеет в виду нечестивца: «В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: “не възыщет”, во всех помыслах его: “нет Бога”!» (Пс. 9: 25). Заметим, что «нет Бога» у нечестивца только в сердце и в мыслях: открыто о своем убеждении он никому не сообщает, опасаясь плохих последствий. Но ведет он себя в полном соответствии со своим убеждением: «если Бога нет, то все позволено». Псалмопевец упрекает нечестивцев: «Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» (Пс. 13: 1).

Подобного рода атеисты в изобилии встречаются и в более поздние времена. Ясно поэтому, что Декарт не может принять положение «Бог есть» за аксиому: ему необходимо это положение доказать, необходимо вывести его из других, уже имеющих в его распоряжении очевидных и бесспорных истин. Но в его распоряжении была лишь одна такая истина: «я мыслю, следовательно, я существую». Вот из нее и пришлось Декарту выводить положение «Бог есть». Отсюда и возникла вся эта затея с онтологическим доказательством бытия Божия.

Декарт — не богослов, а философ, и онтологическое доказательство важно для него не само по себе, а как этап доказательства того, что трансцендентный мир вещей существует действительно и несомненно в таком именно виде, в каком он дается естественной установкой.

Давайте притворимся, что поверили Декарту, и согласимся считать, что его доказательство безукоризненно. Пусть Бог существует не только имманентно в виде идеи, находящейся в моем сознании, но и в виде бесконечного всесовершенного Существа. Если мы с этим согласимся, то дальнейшее пойдет совсем легко.

По определению, в число совершенств Бога входит всеблагость. Декарт пишет: «Прежде всего я признаю невозможным, чтобы Бог когда-либо меня обманул: ведь во всякой лжи, или обмане, заключено нечто несовершенное; и хотя существуют доказательства проницательности и могущества Бога, свидетельствующие о том, что он может меня обмануть, он несомненно этого не желает и не выказывает никакой злокозненной хитрости, что и не подобало бы Богу» [3, с. 44].

Если Бог всеблаг и не обманывает меня, то это значит, что все то, что я подверг сомнению, существует в действительности с той же степенью очевидности, что и *cogito ergo sum*. Естественная установка возвращается, но уже как нечто достоверное и несомненное.

Теперь, когда несомненность действительного существования трансцендентного мира доказана, когда доказано, что он не иллюзорен, можно спокойно приступить к его изучению, что Декарт и делает.

Ранее мы видели, что методическое сомнение привело Декарта к тому, что мыслящее Я существует независимо от телесных вещей, а теперь получается так, что мир вещей существует сам по себе, независимо от моего сознания.

Так возникло учение о не зависящих друг от друга субстанциях: мыслящей и телесной. Телесную субстанцию Декарт именуется протяженной, подчеркивая, что пространство находится вне моего сознания, в вещах. И мыслящую, и протяженную субстанции Декарт подверг обстоятельному и детальному изучению как в своем обширном философском труде «Первоначала философии», так и в чисто научных работах: «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия».

Если бы онтологическое доказательство Декарта было состоятельным, то результатом исследований французского мыслителя стала бы философская концеп-

ция, подкрепленная научными достижениями, все положения которой были бы достоверными и ни одно из них не поддавалось бы никакому сомнению. Но так как его онтологическое доказательство постигла та же судьба, что и доказательство Ансельма Кентерберийского, то получилось так, что, вопреки намерению Декарта, он фактически без достаточных оснований покинул феноменологическую установку, оставив свое твердое, верное и несомненное *cogito ergo sum* в гордом одиночестве, и возвратился в лоно естественной установки, где все истины сомнительны. В результате учение Декарта оказалось очередной системой в длинном ряду философских систем, построенных с опорой на естественную установку. Каждая из этих систем обладает своими достоинствами и своими недостатками, но всех их роднит то, что все истины каждой из них подвержены сомнению.

Провозглашенный Декартом дуализм предполагал мирное сосуществование и взаимодействие протяженной и мыслящей субстанций. Однако дальнейшее развитие философии показало, что они к этому отнюдь не склонны. Каждая из них тяготеет к монизму, каждая стремится сделать другую ничтожной. Это стало заметно не сразу, но теперь мы ясно видим, что естественная установка делает ничтожным мое *cogito*, представляя его чем-то чисто субъективным и маловажным, каким-то плохо вписывающимся в объективную картину мира средоточием бесчисленных иллюзий, в то время как феноменологическая установка решительно и безжалостно заключает весь объективный мир в скобки, делая его не имеющим никакого значения ни для философии, ни для науки.

Если принять естественную установку, то получится, что действительность представляет собой некое вместилище вещей, имеющих геометрические, механические, физико-химические параметры. Не все, но некоторые из такого рода вещей имеют еще и биологические характеристики. Все эти вещи существуют во времени, т. е. могут двигаться и могут покоиться, могут перемещаться друг относительно друга и претерпевать разного рода изменения. Ни одна из вещей не вечна: каждая из них возникает, пребывает и затем исчезает. Имеются вещи, никак не зависящие друг от друга, и имеются вещи, которые так или иначе друг от друга зависят, например, относятся друг к другу как причина и следствие, как часть и целое или как-нибудь еще.

Все такого рода вещи суть картезианские *res extensa*. Но ведь даже исходя из естественной установки нельзя отрицать наличия картезианских *res cogitans*, наличия множества сознаний, множества чувственных восприятий, эмоций, абстрактных мыслей и т. п., присущих каждому из сознаний. Ясно, что никакое из сознаний и ни одна из их составляющих не обладает ни геометрическими, ни механическими, ни физико-химическими, ни даже биологическими свойствами, но временной параметр у них имеется.

Естественная установка в ее классической изначальной форме не только признает наличие *res cogitans*, но и настаивает на том, что они самым непосредственным и «естественным» образом связаны с *res extensa*.

Базовые отношения сознаний к вещам — это отношение созерцания и отношение познания. В качестве сознаний я, ты, все мы созерцаем, познаем мир вещей. Но что значит «созерцать», что значит «познавать»? Естественная установка пытается ответить на этот вопрос в терминах *res extensa*. Достаточно хорошо изученные геометрические, механические, физико-химические, биологические закономерности

она пробует *mutatis mutandis* распространить и на процессы, происходящие в сознании, в частности на процесс созерцания и познания. К сожалению, такой подход к делу не приводит к успеху. Проблема созерцания и познания вещей сознанием становится камнем преткновения для естественной установки.

Рассмотрим одну из самых древних «теорий познания». Ее мы находим в диалоге Платона «Теэтет». Платон пишет:

Сократ. Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или из более жесткого, а у некоторых он помягче, но есть у кого и в меру.

Теэтет. Вообразил.

Сократ. Скажем теперь, что это дар матери муз Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем.

Теэтет. Пусть так (Теэтет, 191).

Видим, что Платон, пытаясь объяснить, чем является процесс познания, делает мыслящую субстанцию похожей на протяженную. Он уподобляет душу восковой дощечке. Эту «восковую дощечку» можно, оказывается, «подложить» под «наши ощущения и мысли», которые оставят на ней «оттиски» всего «виденного, слышанного или самими нами придуманного». Процесс познания Платон уподобляет чисто механическому процессу выдавливания на податливой поверхности восковых табличек различных узоров и изображений при помощи стилей или специальных печаток.

Восковые дощечки знаменуют собой нашу память (*μνημοσύνη*), а процесс оттискивания на ее воске отпечатков виденного, слышанного и придуманного соответствует процессу запоминания и процессу познания. В самом деле, познание и запоминание неразрывны: последнее представляет собой необходимое условие первого. В диалоге «Федон» Платон пишет: «Ведь что такое “знать”? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если я не ошибаюсь. Симмий, мы понимаем утрату знания» (Федон, 75).

Констатация связи знания с памятью для Платона особенно важна: ведь основой его теории познания является концепция «припоминания», постепенного извлечения из забвения того знания, которое душа имела в своем распоряжении, когда располагалась на луку в некоем «божественном месте» и не выпила еще воды из реки Аметет перед тем, как совершить очередное воплощение.

Метафора «восковая дощечка» понравилась и Аристотелю. В трактате «О душе» он так пишет об уме в его чистом виде, когда он представляет собой чистую способность познания: «Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум» (Государство, 614c).

Развивая собственную теорию познания, Аристотель называет платоновские «оттиски» и «отпечатки» по-другому: он называет их «образами». В том же трактате «О душе» он пишет, что «можно наглядно представить себе нечто, подобно

тому как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие создавать образы» (О душе, 427b19–20).

Представить себе нечто — это значит создать его образ. Например, вспомнить о чем-либо — это значит создать в своем сознании его образ. Но представить себе можно не только когда-либо виденное или слышанное, но и самими нами придуманное. Аристотель вводит в рассмотрение специальный термин для обозначения нашей способности создавать образы. Он называет эту способность воображением и пишет:

«Воображение же есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно» (О душе, 427b15–18).

И немедленно возникает потребность уподобить воображение чему-то, что мы привыкли видеть в окружающем нас мире вещей: «А при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины» (О душе, 427b23–24). Значит, имеющиеся в нашем воображении образы можно уподобить не только отпечаткам на воске, но изображениям, написанным красками на холсте или на покрытой известкой стене.

По большому счету, мыслители, придерживающиеся естественной установки, ничего существенно отличающегося от этой восходящей к Платону и Аристотелю «образной» теории познания на протяжении многих веков так и не придумали. В соответствии с естественной установкой, существует «объективный» мир вещей, независимый от нашего сознания и трансцендентный ему, а кроме того, существует в нашем сознании совокупность образов этих вещей. Согласно естественной установке, вещи — это одно, а образы вещей — это совсем другое; вещи существуют сами по себе, а их образы — объекты другого рода: их можно обнаружить только в нашем сознании, они зависимы от него.

Допустим, что я нахожусь в Петербурге неподалеку от Мариинского дворца и люблю Исаакиевский собор. В течение некоторого времени я созерцаю Исаакиевский собор, затем поворачиваюсь и иду домой. Исаакиевский собор остается стоять там, где он всегда стоит, а его образ я уношу с собой. Для того чтобы снова увидеть Исаакиевский собор, я должен приложить известные усилия с целью преодолеть то расстояние, которое отделяет мой дом от Исаакиевской площади. Для того же, чтобы передо мной предстал образ Исаакиевского собора, мне не нужно прилагать так много усилий: достаточно просто вспомнить об Исаакиевском соборе, воспроизвести его образ в своей памяти.

На стене одного из помещений, где мне довольно часто приходится бывать, висит небольшая картина, написанная неплохим художником, на которой изображен Исаакиевский собор. Напрашивается аналогия: воображаемый (вспоминаемый) мною Исаакиевский собор относится к собору, стоящему на Исаакиевской площади, так же, как относится к нему эта картина.

Однако тут же данная аналогия начинает заметно хромать: картина написана на холсте, а где же тот холст или что-либо ему подобное, на котором размещен образ, воображаемый мною?

Жан-Поль Сартр в своей книге «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» подробно проанализировал структуру множества различных образов. Он рассмотрел портрет, фотографию, шарж, схематические рисунки, пятна на стенах, скалы с очертаниями человеческого тела, подражание, передразнивание и т.п. Всюду он находил особенную «материю», особенный субстрат, на котором располагался соответствующий образ. Это были либо холст, либо бумага, либо стена, либо скала, либо, наконец, человеческое тело, в случае подражания или передразнивания. Но когда Сартр дошел до образа, даваемого воображением, до «ментального образа», в сартровской терминологии, то оказалось, что никакой «материи у него нет». Нет в сознании таких вещей, как холст, бумага или восковая дощечка. Сказанное свидетельствует о том, что соотношения, которые мы привыкли видеть в мире вещей, не всегда можно перенести в область нашего сознания, равно как и о том, что «образная» теория не очень-то годится для объяснения того, как происходит наше познание.

Непреодолимые трудности, связанные с этой теорией, дадут о себе знать очень скоро. Как уже говорилось, в соответствии с естественной установкой имеются два рода объектов. Во-первых, это вещи, существующие сами по себе в мире, независимо от нашего сознания; согласно естественной установке, так вещи существуют «на самом деле», в соответствии «со своей природой». Во-вторых, это образы, находящиеся в нашем сознании, и только в нем. При этом, по определению, эти два рода объектов не являются абсолютно независимыми друг от друга. Они, по необходимости, каким-то образом связаны друг с другом: ведь образы, находящиеся в нашем сознании, суть образы вещей. Но как связаны между собой эти столь разнородные объекты: сами вещи и их образы в нашем сознании? Ясно, что образы отображают вещи в нашем сознании: на то они и образы. Но насколько полно и адекватно отображают они их? Вот тут и начинаются трудности, тут и возникают проблемы.

И в «Теэтете» Платона, и в трактате «О душе» Аристотеля, и в других сочинениях этих и других античных авторов много говорится о том, что наши ощущения далеко не всегда представляют нам вещи такими, какими они имеют место быть на самом деле, что наши ощущения способны «ошибаться» и что они то и дело «обманывают» нас.

В чем причины иллюзий? Как отличить образы, адекватно отображающие вещи, от образов, неадекватно отображающих их? Вот вопросы, беспокоящие античных мыслителей. Наиболее полно, обстоятельно и остро обсуждаются они в сочинениях скептиков. Поэтому давайте обратимся к этим последним.

Вернемся к трактату Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений».

В этом трактате, помимо всего прочего, обсуждаются десять троп «древних» и пять троп «младших» скептиков. Начнем со следующей весьма важной проблемы.

Во-первых, мы обладаем ограниченным количеством органов ощущения; во-вторых, каждый орган имеет свое особенное и весьма сложное строение, вследствие чего вполне возможно, что, что каждый из них неизбежно вносит какие-то изменения и искажения в отображаемое в силу самих особенностей своего устройства. В связи с этим Секст Эмпирик пишет: «Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, име-

ет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. Что оно однокачественно, следует заключить из того, что мы раньше говорили о пище, принимаемой телами, о воде, принимаемой деревьями, и о воздухе, проходящем через флейты, свирели и тому подобные инструменты. Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того, что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет ничего видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом, допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими. <...> Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, или, наоборот, у него нет даже тех качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах» [4, с. 226–227].

Вызывает подозрение и то обстоятельство, что одна и та же вещь зачастую по-разному воспринимается разными людьми, а также и то, что один и тот же человек по-разному воспринимает один и тот же предмет в зависимости от того, в каком состоянии находится организм этого человека. Получается, что особенности строения организмов людей и то или иное сиюминутное состояние их организмов могут оказывать влияние на образ воспринимаемой вещи и в большей или меньшей степени делать его неадекватным.

В связи с этим Секст Эмпирик пишет следующее: «Например, в состоянии естественном и неестественном предметы воспринимаются неодинаково: безумным и одержимым кажется, что они слышат богов, а нам нет. <...> И одно и то же платье кажется лимонно-желтым тем, у кого глаза налиты кровью, а мне нет. И один и тот же мед мне кажется сладким, а страдающим желтухой горьким» [4, с. 227–228].

И еще: «Аристотель упоминает про одного жителя Фасоса, которому казалось, что перед ним всегда идет какая-то человеческая фигура». А также: «Что касается соотношений с возрастом, то один и тот же воздух кажется старикам холодным, а цветущему возрасту — мягким, и одна и та же краска кажется глубоким старцам темной, а молодым — достаточно яркой, и так же один и тот же звук кажется иным глухим, а другим — отчетливым» [4, с. 228].

Самое главное здесь то, что абсолютно неясно, существуют на самом деле боги или нет; существовала ли на самом деле та фигура, которая шла перед жителем Фасоса, или нет; было платье лимонно-желтым или нет; каким является на самом деле мед: сладким или горьким. Точно так же неясно, какими являются на самом деле воздух, краски и звук: такими, какими они кажутся старикам, или такими, какими они кажутся молодым. И вот каково заключение Секста Эмпирика по этому пово-

ду: «Итак, если существует такая неразбериха в зависимости от состояний и в разное время люди при этих состояниях делаются различными, то, может быть, легко было бы сказать, каким кажется каждый из предметов каждому человеку, но не так-то легко сказать, каков он есть, потому что рассудить эту неразбериху невозможно. Каждый судящий по этому вопросу либо сам находится в одном из вышеупомянутых состояний, либо вообще ни в каком. Но сказать, что он не находится вообще ни в каком состоянии, что он, например, не здоров и не болен, не находится ни в движении, ни в покое, не имеет никакого возраста и свободен от всех других состояний, совершенно бессмысленно. Если же он судит о представлениях, находясь в каком-либо состоянии, то он сам будет частью этой разногласицы и, кроме того, небезупречным судьей по вопросу о вне лежащих предметах, потому что он смущен теми состояниями, в которых находится» [4, с. 229].

Одни и те же предметы могут казаться различными не только в зависимости от внутреннего состояния организма людей, но и от того положения и места, в которых находятся их организмы. Мы читаем: «Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же предметы кажутся различными; например, одна и та же коллонада, если смотреть на нее с двух концов, кажется суживающейся, а если смотреть с середины — повсюду ровной; один и тот же корабль кажется издали маленьким и неподвижным, а вблизи — большим и движущимся; одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же — четырехугольной. Так бывает в зависимости от расстояний; в зависимости же от мест пламя светильника кажется тусклым на солнце и ярким в темноте; одно и то же весло кажется преломленным в воде и прямым на суше» [4, с. 231].

Принимая во внимание вышеприведенные наблюдения античных скептиков, равно как и подобные им наблюдения других античных и более поздних философов, приходится сделать вывод, что «образная» теория познания никуда не годится. Ведь нет таких признаков, по которым можно было бы определить, соответствует тот или иной образ тому, что есть «на самом деле», или нет. Более того, нельзя сказать даже того, соответствует ли хотя бы один какой-нибудь образ хоть в какой-то мере тому, что есть «на самом деле». Как совершенно правильно сказано у Секста Эмпирика, нет никакой возможности проверить, в какой мере соответствуют образы тем вещам, которые в этих образах отображаются. Нет возможности выйти за пределы самого себя и занять позицию стороннего наблюдателя, способного наблюдать образы и вещи по отдельности с тем, чтобы затем установить, насколько одни похожи на другие.

Уже в Новое время Фрэнсис Бэкон, как бы подводя итог сказанному скептиками и солидарными с ними философами, заявил в своем «Новом Органоне»: «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [5, с. 18].

3

Сложилось, казалось бы, безвыходное положение: естественная установка с ее «образной» теорией познания завела философов в тупик. К счастью, Декарт, установив правило «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью», добрался с его помощью до *cogito ergo sum*, «прорубив»

таким способом окно в феноменологическую установку. Но, отворив это окно, он, как мы видели выше, тут же затворил его и, вернувшись к естественной установке, стал философствовать в терминах *res cogitans* и *res extensa*.

По-настоящему, путь к феноменологической установке проложил Кант. Не кто иной, как он ввел в новую философию термин «феномен». Феноменами Кант стал именовать такие объекты, какие у Аристотеля и позже именовались образами. Согласно Канту, «мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (*Sinnwesen, Phaenomena*)», отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе» [6, с. 191].

Надо, впрочем, иметь в виду, что сам Кант отнюдь не придерживался феноменологической установки. Естественную установку он не покидал, считая, что трансцендентные нашему сознанию вещи, «вещи в себе», действительно существуют. Однако, согласно Канту, существуют они вне пространства! Этот тезис кенигсбергского мыслителя представляет собой «коперниканский» переворот в философии. Кант лишил картезианскую протяженную субстанцию ее протяженности! Вот что мы можем прочесть в «Критике чистого разума» о пространстве: «а) Пространство вовсе не представляет свойства вещей самих по себе, а также не представляет оно их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания. <...> б) Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т.е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. <...> Стало быть, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т.п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего» [6, с. 52–53].

Видим, что, по Канту, пространство имеет отношение только к области феноменов, а отнюдь не к области вещей в себе. Оно есть изначальное условие существования данных наших ощущений в нашем сознании. Значит, протяженность не есть характеристика автономной субстанции, не зависящей от мыслящей субстанции и противостоящей ей, а есть всего лишь одна из компонент этой последней.

Как известно, аналогично пространству трактует Кант и время. В «Критике чистого разума» читаем: «Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей» [6, с. 56].

Кант поясняет: «Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [6, с. 55]. И далее: «Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания» [6, с. 55].

Значит, вещи в себе существуют не только вне пространства, но и вне времени. Тогда каким же образом они существуют? Каковы их свойства? Кант учит, что мы не знаем, каковы свойства вещей в себе и никогда этого не узнаем. У нас нет никаких средств, позволяющих узнать хоть что-то о свойствах и характеристиках вещей в себе. Вещи в себе непознаваемы. Таков один из основных тезисов кантовского учения. О вещах в себе известно только то, что они действительно существуют

и что они каким-то таинственным способом «аффицируют» наши органы ощущений, как-то воздействуют на них, но как именно — об этом мы никогда не узнаем. Аффицируя наши органы ощущений, вещи в себе дают нам знать о своем действительном существовании, являют себя нам, будучи трансцендентными «причинами» наших ощущений. Но каковы вещи сами по себе — неизвестно. Неизвестно, похожи они или нет на их явления нам. Неизвестно даже, что существует много вещей в себе. Может быть, имеется всего одна нерасчлененная вещь в себе, которая являет себя нам в виде упорядоченного многообразия космоса, хотя сама не имеет с этим космосом ничего общего.

Таким образом, получается, что поскольку окружающий нас мир пребывает во времени и пространстве, а время и пространство суть, по Канту, условия существования исключительно феноменов, а отнюдь не вещей в себе, постольку все науки об окружающем нас мире — и геометрия, и астрономия, и физика, и химия, и биология, и все прочие науки — изучают не вещи сами по себе, не трансцендентную действительность, а лишь феномены, каковые суть части нашего сознания и имманентны ему. Такой вывод сильно подрывает приверженность к естественной установке. Ведь придерживающиеся ее ученые всегда думали, что изучают не то что-то целиком и полностью «субъективное», но «объективную», твердо стоящую на своих ногах действительность, независимую от чьего бы то ни было сознания. А тут Кант заявляет, что только применительно к человеку, только при наличии «субъективного условия» можем мы говорить о пространстве и времени.

Без этого они не означают «ровно ничего». Можно сказать, что кенигсбергский философ не окно прорубил в феноменологическую установку, а широко распахнул ворота в нее.

Заметим, что не кто иной, как Кант ввел в рассмотрение и термин «трансцендентальное», который пользовался популярностью в послекантовской философии. Его, например, широко применял Шеллинг; также и Гуссерль использовал его в своих поздних работах. И тот, и другой именовали свои учения «трансцендентальным идеализмом».

В своих поздних работах Гуссерль писал о трансцендентальном субъекте, или трансцендентальном его. Так он называл то, что остается вне скобок после проведения процедуры феноменологической редукции, трансцендентальное его у Гуссерля — это сознание, которое рассматривает себя «изнутри», с позиций феноменологической установки, а не «снаружи», как это бывает, когда исследователь придерживается естественной установки. Такое понимание трансцендентального в целом соответствует тому смыслу, который вкладывался в это слово Кантом.

Перейти от кантовского учения к феноменологии весьма легко: достаточно упразднить вещи в себе. Как мы знаем, сделать это предлагал Канту еще Фихте, однако тот предложение Фихте отверг. Но в дальнейшем ни Шеллинг, ни Гегель в свои учения никаких вещей в себе не вводили. «Феноменология духа» — Гегель не случайно так назвал свое знаменитое произведение. Гуссерль же, не раздумывая, заключил кантовские вещи в себе в скобки.

Краеугольным камнем феноменологической установки является требование не иметь дела ни с чем сомнительным, гипотетическим и проблематическим, а сосредоточиться на изучении того, что имеет аподиктический характер, в чем усомниться невозможно. Но что является таковым? Как мы убедились, таковым является только *cogito ergo sum*. «Я мыслю, следовательно, я существую» — эта твердая и верная картезианская истина легла в основу гуссерлевской феноменологии. Раскрытие и детальное исследование богатейшего содержания этого афоризма Декарта и есть, по сути дела, предмет феноменологии.

Сам Декарт не пожелал углубляться в изучение содержания своей твердой и верной истины. Вместо этого он обратился к онтологическому доказательству бытия Божьего с целью поскорее придать достоверность существованию всего того, в действительном существовании чего он усомнился. Правда, он успел все-таки дать определение того Я, которое мыслит и, следовательно, существует. Мы уже приводили это определение выше, но сейчас стоит снова к нему обратиться: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами».

По сути дела, с анализа этого определения и начинается гуссерлевская трансцендентальная феноменология.

Осуществляя свою феноменологическую редукцию, Гуссерль заключает в скобки существование всего того, в действительном существовании чего усомнился Декарт, но в дополнение к этому он заключает в скобки и существование Бога. Ни об онтологическом, ни о каких-либо других доказательствах бытия Божьего у него не идет речи. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» имеется § 58, озаглавленный так: «Выключение трансцендентности бога».

Может быть, здесь уместно будет напомнить, что у Канта имеется-таки своеобразное «моральное» доказательство бытия Божьего. Кант, правда, утверждает, что чистому разуму не дано знать, существует Бог в действительности или нет, но зато о том, что Он действительно существует, свидетельствует практический разум: ведь, по мнению кенигсбергского философа, категорический императив явно не от мира сего.

Итак, заключив в скобки и Бога, Гуссерль остается наедине с *cogito ergo sum*. *Cogito*, «я мыслю», содержит в соответствии с определением Декарта, ряд составляющих. Мышление распадается у Декарта на сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, воображение и чувства. Картезианское мышление, как уже не раз говорилось, — это не что иное, как сознание, если применить современную терминологию. Значит, сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, воображение и чувства — это компоненты сознания.

Как трактует перечисленные компоненты сознания Гуссерль? Согласно Гуссерлю «жизнь моего Я» протекает во времени. Это время не есть время физическое или время астрономическое, не есть время, фигурирующее в трудах Ньютона или в трудах Эйнштейна. В терминологии Гуссерля, это — «внутреннее» время моего Я. Свойства этого времени и его структура описаны Гуссерлем в книге «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени». Во внутреннем времени мое-

го Я следуют друг за другом акты сознания. Картезианские сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, воображение и чувства суть, по Гуссерлю, разновидности актов сознания.

Учение об актах сознания занимает в феноменологии Гуссерля одно из самых видных мест. Согласно его учению, каждый акт сознания представляет собой некую «интенцию», т. е. некую направленность на что-то. Вообще говоря, учение об интенциональности сознания не ново. Еще средневековые схоласты упоминали о первичных и вторичных интенциях, о том, что сознание может быть направлено как на вещи (*intentio prima*), так и на понятия (*intentio secunda*). К учению об интенциональности сознания обратился в своих трудах и учитель Гуссерля Франц Brentano. Однако у Гуссерля это учение выдвинулось на первый план, стало основой гуссерлевской трактовки структуры трансцендентального *ego cogito*, помогло понять, что феноменология имеет всеобъемлющий характер.

Итак, каждый акт сознания на что-то нацелен, направлен на какой-то объект. Так, например, я сомневаюсь в том, что внешний мир существует в действительности. Тут внешний мир является объектом, на который направлен акт моего сомнения. Я понимаю, как можно доказать, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Это значит, что акт моего понимания направлен в данном случае на теорему Пифагора. Вместе с Кантом я утверждаю: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. Понятно, что акт моего утверждения направлен на сформулированный кенигсбергским отшельником категорический императив. Я отрицаю, что *Homo homini lupus est*. Видим, что мое отрицание я нацелил на данную латинскую поговорку. Я желаю, чтобы всегда и всюду соблюдалась шестая заповедь Декалога. Это значит, что предметом моего желания является повсеместное следование заповеди «не убий». Я не желаю зла ближнему своему. Объект моего нежелания — зло ближнему. Вообразить я могу, например, кентавра. Тогда объектом акта моего воображения будет кентавр. Теперь — чувства. Все мои чувства суть тоже интенциональные переживания: я вижу дерево, растущее за моим окном; я слышу звуки музыки, раздающейся по-соседству; я чувствую тепло, исходящее от солнца; я обоняю запах цветов сирени; я чувствую вкус лимона на моем языке. Дерево, музыка, солнце, сирень, лимон — все это объекты, на которые в данный момент направлены мои соответствующие чувства.

А теперь — самое главное: каков для феноменолога статус всех тех объектов, на которые могут быть направлены акты моего трансцендентального *ego cogito*?

Зададим этот вопрос самому Гуссерлю. В его «Картезианских размышлениях» можно прочесть такой ответ: «Нельзя упускать из виду, что *étoûxî* в отношении всего, что существует в мире, ничего не меняет в том, что многообразные *cogitationes*, соотносящиеся с тем, что в нем существует, в самих себе содержат это отношение; что, к примеру, восприятие этого стола теперь, как и прежде, остается именно его восприятием. Так, вообще, каждое протекающее в сознании переживание есть в себе самом сознание о том-то и том-то, как бы ни обстояло дело с правомерностью наделения такого предмета действительной значимостью и как бы ни воздерживался я, пребывая в трансцендентальной установке, от этой, как и от всякой другой из имеющих для меня силу естественных значимостей. Трансцендентальное *ego cogito* должно, следовательно, быть дополнено еще одним звеном: каждое *cogito*,

или иначе, каждое протекающее в сознании переживание полагает некий предмет и, таким образом, несет в себе самом, как положенное, то или иное свое *cogitatum*, причем каждое *cogito* делает это по-своему. В восприятии дома полагается дом, точнее, этот индивидуальный дом и полагается в модусе восприятия, в воспоминании дома он полагается в модусе воспоминания, в воображении дома — в модусе воображения; предикативное суждение о доме, который воспринимается, к примеру, как стоящий здесь, полагает его, соответственно, в модусе суждения, примешивающаяся сюда оценка — опять-таки в новом модусе и т. д. Осознаваемые переживания называются также интенциональными, причем слово “интенциональность” означает здесь не что иное, как это всеобщее основное свойство сознания — быть сознанием о чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum*» [7, с. 95–96].

Как видим, переход от естественной к феноменологической, или трансцендентальной (как в «Картезианских размышлениях» ее называет Гуссерль), установке совершенно ничего не изменяет в вопросе содержания нашего опыта. Приняв феноменологическую установку, мы остаемся в обществе тех же самых объектов, находящихся в определенных отношениях друг с другом, в обществе которых мы были, когда руководствовались естественной установкой. Все те объекты и связи между ними, которые мы находим в обыденной нашей жизни, равно как и все те объекты и отношения между ними, о которых сообщают нам геометрия, астрономия, физика, химия, биология и другие науки, остались такими же, как были. Изменился, причем кардинальным образом, лишь статус существования этих объектов. Естественная установка требовала, чтобы мы трактовали их как трансцендентные нашему сознанию вещи, а теперь, когда мы приняли феноменологическую установку, все они стали частями нашего сознания.

По Гуссерлю, всякий акт сознания состоит из двух частей: из направленности этого акта на объект и самого объекта, на который этот акт направлен. Всякое *cogito* «упирается» в свое *cogitatum*. *Cogitatum*, как и *cogito*, суть части сознания. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» эти части сознания называются по-иному. Направленность акта сознания на что-то именуется в этой книге «ноэзис», а то «что-то», на которое акт направлен, — «ноэмой». Нередко *cogitatum* фигурирует под названием «интенциональный объект».

Но что представляет собой то множество «когитатумов», которое дается нам множеством наших «когитаций»? Оно соответствует множеству кантовских феноменов, включая и кантовские трансцендентальные пространство и время.

Теперь давайте рассудим: если предметом исследования феноменологии является все многообразие «когитатумов» и связанных с ними «когитаций», то перед ней открывается широчайшее поле деятельности. Вот, оказывается, какое богатство таится в глубине с виду скромного и «тощего» *cogito ergo sum*. Осознание этого обстоятельства очень воодушевило Гуссерля. Вся суть тут в том, что феноменология имеет все признаки подлинного, аподиктического знания: ведь она имеет дело только с тем, что существует несомненно и со всей очевидностью, а не с тем, существование чего сомнительно и подлинное знание о чем, как показал Кант, невозможно.

В самом деле, если я взял в рот дольку лимона и почувствовал, что она имеет кислый вкус, то это абсолютно достоверный факт, усомниться в котором невозможно. Абсолютно достоверно то, что я сейчас ощущаю кислый вкус, и это не имеет

никакого отношения к тому, каков лимон «на самом деле», в его трансцендентном существовании, если таковое имеет место. Будучи феноменологом, я осуществил *ἐποχή* в отношении не только трансцендентного существования свойств лимона, но и в отношении трансцендентного существования самого лимона.

Точно так же, если я, открыв окно своей комнаты, почувствовал запах сирени, то это тоже абсолютно несомненный факт, независимо от того, существует сирень трансцендентно или нет. Как феномен она явно существует вместе со своим характерным запахом.

И если я, находясь на солнце, ощущаю исходящее от нашего светила тепло, то и это — достоверный факт, сомневаться в нем невозможно. Но вполне возможно усомниться в трансцендентном существовании нашего светила: достоверно оно существует лишь как феномен.

Равным образом, если я действительно слышу музыку, то это несомненный феномен, если же я, выглянув в окно, увидел дерево, то как феномен оно несомненно существует. Вот в моем воображении внезапно возник кентавр: как феномен, он находится на том же уровне несомненности, что и услышанная мною музыка и увиденное мною дерево.

То же самое можно сказать и относительно всех остальных разновидностей когитатумов тех когитаций, которые перечислены в определении Декарта. Как *cogitatum*, т. е. как феномен, существуют со всей несомненностью и достоверностью и предмет моего желания, и предмет моего нежелания, и то, что я утверждаю, и то, что я отрицаю, равно как и предмет моего понимания, и даже предмет моего сомнения: я усомнился в действительном существовании внешнего мира, но как предмет моего сомнения, как когитатум этой моей когитации, он существует несомненно.

Итак, феноменолог имеет дело с несомненными, аподиктическими истинами, а не с проблематическими и гипотетическими, с которыми приходится иметь дело тому, кто исповедует естественную установку.

И еще одно преимущество феноменологической установки над естественной уместно здесь отметить. При переходе к феноменологической установке исчезает то «удвоение» объектов, которое создавало так много трудностей для философов и ученых в течение многих тысячелетий. И эти трудности никуда не уйдут, если по-прежнему оставаться в объятиях естественной установки. Об этих трудностях мы подробно говорили выше: речь идет о вещах и образах вещей в нашем сознании. Люди, придерживающиеся естественной установки, безуспешно бьются над проблемой соответствия образов вещей самим вещам. Кант, выдвинув учение о вещах в себе, хочет убедить нас в том, что эта проблема неразрешима. Более того, он хочет сказать, что она просто неправильно поставлена: способов проверить, соответствует ли имманентный образ вещи самой вещи, которая трансцендентна, не существует и не может существовать по определению.

А когда мы переходим к феноменологической установке, то все трансцендентные вещи убираются в скобки и исчезают из нашего поля зрения. Может быть, они существуют в действительности, а может быть, и нет. Вот гипотетически они точно существуют, но ни с чем гипотетическим феноменолог иметь дела не намерен. Поэтому он остается наедине с феноменами, каковые существуют аподиктически. В его распоряжении остается только один ряд объектов — феномены; только они

одни даны феноменологу, только их он и обязан изучать. При этом ясно, что феномены — это уже не образы чего-то еще, чего-то «стоящего за их спиной», чего-то существующего «на самом деле». Достоверно существуют только они одни: есть ли что-нибудь у феноменов за спиной или ничего такого нет — это предмет разного рода домыслов и гипотез. Феномены не с чем сопоставлять, они ничему не обязаны соответствовать. С точки зрения феноменолога, они и только они существуют «на самом деле». А существуют ли «на самом деле» трансцендентные вещи — это еще большой вопрос.

Если принять во внимание сказанное, то не покажется удивительным то, что феноменолог трактует отношение воображения к чувственному восприятию не так, как делает это человек, принимающий естественную установку.

Как мы видели выше, с точки зрения последнего, чувственное восприятие дает нам один объект, а воображение — другой: чувственное восприятие дает нам вещь, а воображение — ее образ. Находясь на Исаакиевской площади, я вижу сам Исаакиевский собор, а дома, вспоминая о нем, я имею в своем воображении не сам собор, а совсем другой объект — образ этого собора.

А с точки зрения феноменолога, воображение и чувственное восприятие дают один и тот же объект, но только по-разному. В распоряжении феноменолога лишь один ряд объектов — феномены. Поэтому ясно, что воображение «упирается» в те же самые объекты, которые даются нам чувственным восприятием. Находясь на Исаакиевской площади, я вижу собор; он дан мне при помощи чувственного восприятия. Находясь дома, я воображаю Исаакиевский собор; в этом случае дан мне он же, но при помощи воображения. Воображение дает мне не образ Исаакиевского собора, а сам собор.

Обратимся еще раз к уже процитированному отрывку из «Картезианских размышлений». У Гуссерля сказано: «В восприятии дома полагается дом, точнее, этот индивидуальный дом, и полагается в модусе восприятия, в воспоминании дома он полагается в модусе воспоминания, в воображении дома — в модусе воображения».

Видите? Во всех трех случаях фигурирует один и тот же дом; во всех трех случаях дается он, только он и ничто иное. Разница тут заключается, по Гуссерлю, лишь в модусах полагания, или данности объекта: в первом случае я наблюдаю дом, во втором — я вспоминаю о нем, в третьем случае — просто воображаю его, если, может быть, никогда его не видел, а знаком с ним лишь по описанию.

5

Усвоив феноменологическую установку, мы избавились от трудностей, присущих естественной установке. Однако приходится констатировать, что у феноменологической установки имеются свои трудности, свойственные только ей.

Обратим внимание на то, какую грамматическую форму имеет та твердая и верная истина, к которой привела Декарта процедура его методического сомнения. Я мыслю, следовательно, я существую: первое лицо, единственное число! Это ключевой момент, необходимое обстоятельство; иначе и быть не может. Посмотрите, что пишет Декарт дальше: «Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы,

но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую». Я-то существую, а окружающий меня мир — нет. Нет никакого внешнего мира, равно как и его обитателей! Не только нет ничего, но нет и никого. Я остаюсь в абсолютном одиночестве, *solus ipse*. Только я один обладаю очевидным и несомненным существованием; существование же других людей, как и существование других одушевленных существ и неодушевленных вещей, оказывается под вопросом, приобретает характер проблематический и гипотетический.

Видите, к чему ведет картезианское *cogito ergo sum*? К тому, что философы с содроганием именуют солипсизмом.

Декарт попытался избавиться от него при помощи онтологического доказательства, о котором уже достаточно подробно говорилось выше. Он попытался найти в пределах *ego cogito* имманентные данные, с необходимостью свидетельствующие о том, что вне пределов *ego cogito* несомненно и со всей очевидностью существует трансцендентное по отношению к нему *Super ego*, обладающее всеми совершенствами, в том числе — всемогуществом и всеблагостью. Если признать онтологическое доказательство корректным, то дело благополучно улаживается: всеблагой Бог, не желая, чтобы сотворенный Им мир представлялся мне фантомом, убеждает меня в том, что он вместе со всеми его обитателями существует столь же несомненно, сколь и я сам. В результате проблема солипсизма снимается.

Однако Декартово онтологическое доказательство никем не было признано корректным. Как же тогда быть феноменологу? В частности, как быть Гуссерлю, который вместе с объективным миром и его обитателями заключил в скобки и Бога? Ведь, имея в виду Его абсолютное и трансцендентное бытие, он в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» заявил: «Естественно, что мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое “абсолютное” и “трансцендентное”. Оно должно быть выключено из нового поля изысканий, какое предстоит нам создать, — постольку, поскольку оно должно быть полем чистого сознания» [1, с. 181].

Гуссерль хорошо понимал, что солипсизм угрожает его феноменологической философии. В «Картезианских размышлениях» мы читаем: «Если я, как размышляющее Я, редуцирую себя посредством феноменологического *époχῆ* к своему абсолютному трансцендентальному *ego*, то не становлюсь ли я после этого неким *solus ipse* и не остаюсь ли таковым до тех пор, пока под знаком феноменологии занимаюсь последовательным самоистолкованием? И не следует ли в таком случае объявить феноменологию, вознамерившуюся решить проблемы объективного бытия и выступить уже в качестве философии, трансцендентальным солипсизмом?» [7, с. 182].

Однако Гуссерль полагал, что угроза, исходящая от солипсизма, не страшна его философии. С его точки зрения, трансцендентальная феноменология вовсе не является солипсизмом. Он усмотрел, что, не выходя за рамки моего трансцендентального *ego* и опираясь исключительно на мой имманентный опыт, можно обнаружить не подлежащие сомнению свидетельства о том, что за пределами моего Я существует и нечто трансцендентное ему.

Он рассуждал следующим образом. Все многообразие когитатумов, которое полагается моими когитациями, делится на две части. Одна из них — это сфера «моего», сфера моей «самости»; другая часть — это область «не моего», область «чу-

жого». В сферу «моего» входит феномен принадлежащего мне физического тела, одушевленного, функционирующего, испытывающего разного рода воздействия и реагирующего на них, т.е. феномен моего «живого тела», если воспользоваться терминологией Гуссерля, который, впрочем, выражение «живое тело» нередко заменяет выражением «психофизическая структура». Область «не моего» составляют феномены всех тех вещей, которые к моей психофизической структуре не относятся. Но вот что важно: рассматривая эту область, я замечаю наличие в ней множества феноменов других, не моих, психофизических структур, аналогичных моей, каждая из которых по-своему функционирует, производя различные действия и претерпевая те или иные воздействия. А теперь самое главное: согласно Гуссерлю, при виде других, не моих, психофизических структур мне становится ясно, что за каждой из них стоит другое, не мое, трансцендентальное *его*, подобное моему, но не зависящее от моего и трансцендентное ему.

Такое возникающее у меня «озарение» Гуссерль называет «аппрезентацией», или «аналогической апперцепцией». Он пишет: «Речь, следовательно, идет о своего рода приведении-в-со-присутствие, о некоей аппрезентации» [7, с. 214]. Из вышесказанного ясно, что эта аппрезентация имеет аналогический характер, характер некоего уподобления. И Гуссерль предупреждает: «Таким образом, мы имели бы дело с некоего рода уподобляющей апперцепцией, но ни в коем случае не с выводом по аналогии. Апперцепция не есть вывод, не есть мыслительный акт» [7, с. 217]. Она есть прямая, непосредственная интенция, особого рода интуиция. Она позволяет при созерцании других психофизических структур осуществить непосредственное «схватывание» того, что за каждой из них скрывается другой трансцендентальный субъект, трансцендентный по отношению к моему.

Тут надо подчеркнуть, что аппрезентация не является рядовой, привычной нам когитацией, подобной чувственному восприятию, воображению или умозрению, когитатумы которых суть феномены и находятся в пределах моего имманентного опыта. Надо отдавать себе отчет в том, что аналогическая апперцепция — это интуиция совсем другого рода. Вот что пишет о ней Гуссерль: «Аппрезентация, в которой дан недоступный *originaliter* компонент “другого”, сопряжен с некоей изначальной презентацией (презентацией *его* тела, как части природы, данной в моей собственной сфере). Но в этом сопряжении живое тело “другого” и управляющее этим телом “другое Я” даны тем способом, который характерен для единого трансцендирующего опыта» [7, с. 222].

Таким образом, оказывается, что в лице аппрезентации в моем распоряжении имеется трансцендирующий опыт, со всей очевидностью и несомненностью дающий мне знание о том, что независимо от моего Я существуют другие Я, трансцендентные моему. Аналогическая апперцепция «прорывает» мою имманентность и выводит меня в трансцендентную действительность, которая представляет собой множество других *его*, устроенных аналогично моему. Такова позиция Гуссерля.

И мы видим, что цель достигнута: я уже не один в своей имманентности, а нахожусь в компании других трансцендентальных *его*. О солипсизме уже нет никакой речи!

Итак, если пустить в ход аппрезентацию, то получится, что в действительности существует множество трансцендентальных *его*, одно из которых является моим. Мое трансцендентальное *его* является центральным, изначальным, «примордиаль-

ным». Оно дано мне как бы «изнутри». Другие трансцендентальные его даны только «снаружи»: я могу воспринимать лишь феномены их живых тел, и только исходя из действий этих тел, из их функционирования, я могу заключить, что каждое из этих тел одушевлено, т. е. снабжено сознанием, устроенным аналогично моему сознанию. Непосредственно мысли и данные органов ощущений «других» я воспринимать не способен.

При этом с точки зрения их организации все составляющие множество трансцендентальные субъекты равноценны и равноправны: для каждого из них его Я является центральным, изначальным и воспринимаемым «изнутри», в то время как все прочие Я для него периферийны и воспринимаются только «снаружи». Стало быть, любой «другой» может наблюдать лишь феномен так или иначе себя ведущего моего живого тела, но «читать мои мысли» он возможности лишен.

Составляющие множество трансцендентальные субъекты отнюдь не изолированы друг от друга. Гуссерль пишет, что их множество является сообществом. Но если перед нами сообщество, то это значит, что его члены способны общаться друг с другом. Гуссерль называет сообщество трансцендентальных субъектов сообществом монад, вспоминая лейбницевское учение о монадах «без окон».

Но давайте рассмотрим подробнее, что представляет собой гуссерлевская апперцепция, его аналогическая апперцепция.

Способна ли она с полной очевидностью и несомненностью дать понять, что другие трансцендентальные субъекты имеют независимое от моего сознания трансцендентное существование? Является ли положение «другие трансцендентальные субъекты имеют действительное трансцендентное существование» столь же несомненным и очевидным, сколь и положение *cogito ergo sum*? Гуссерль, судя по всему, отвечает утвердительно на эти вопросы. Однако, чтя и уважая его авторитет, давайте все-таки подумаем сами.

Ведь аналогическая апперцепция, как ни крути, базируется на уподоблении особого рода. Недаром в ее название Гуссерль ввел прилагательное «аналогическая». А из логики известно, что из всех разновидностей умозаключений именно умозаключение по аналогии дает наименее достоверный результат. Как мы видели выше, Гуссерль это знает и предупреждает нас о том, что аналогическая апперцепция — это отнюдь не умозаключение. Вот его слова: «Таким образом, мы имели бы дело с некоего рода уподобляющей апперцепцией, но ни в коем случае не с выводом по аналогии. Апперцепция не есть вывод, не есть мыслительный акт. Каждая апперцепция <...> интенционально отсылает нас к некому первичному учредительному акту, когда был впервые конституирован предмет» [7, с. 217].

Однако пусть аналогическая апперцепция — это не умозаключение, пусть она является первичным актом «учреждающим» предмет, все равно акт этот есть акт уподобления, и ему поневоле присущи признаки аналогии. Поэтому если подойти к делу непредвзято и с полной серьезностью, то станет совершенно ясно, что те истины, которые способна дать аналогическая апперцепция, никак не могут быть столь же несомненны и аподиктичны, сколь несомненна и аподиктична истина «Я мыслю, следовательно, я существую».

Теперь давайте пошире раскроем глаза на некую уникальную способность, которую Гуссерль приписывает аналогической апперцепции. Выше уже говорилось об этом, и цитировалось соответствующее место из «Картезианских размышле-

ний». По Гуссерлю, аналогическая апперцепция есть не что иное, как особого рода «трансцендирующий опыт».

Но присмотритесь: ведь перед нами некое квазионтологическое доказательство! Вспомните, как строил свое онтологическое доказательство Декарт. Он обнаружил в своем сознании мысль о всесовершенном Существо, и отсюда сразу последовало, что Бог существует в реальной действительности, вне сознания Декарта. А тут Гуссерль обнаруживает в сознании собственного трансцендентального Я феномены живых тел «других» и феномены управляющих этими телами «других Я», откуда при содействии аналогической апперцепции сразу следует, что «другие Я» существуют в реальной действительности, вне сознания Гуссерля. Разница лишь в том, что у Декарта имеет место онтологическое доказательство бытия Божьего, а у Гуссерля — «квазионтологическое» доказательство бытия человеческого.

Вот что представляет собой «трансцендирующий опыт» Гуссерля. При всем желании нельзя признать его результаты аподиктическими, точно так же как нельзя признать аподиктическим результат предпринятого Декартом доказательства трансцендентного существования Бога. Поэтому если подходить к делу строго и непредвзято, то следует трансцендентное существование «других Я» считать лишь проблематическим и заключить их всех в те же самые скобки, в которые уже заключены Гуссерлем универсум трансцендентных вещей и Бог.

Однако если признать то, что аналогическая апперцепция не обеспечивает аподиктичности трансцендентного существования других трансцендентальных субъектов, то окажется, что несомненно, аподиктически и со всей очевидностью в качестве трансцендентального субъекта существую только я один. Увы, приходится с этим согласиться, тогда мы получаем важный философский результат: трансцендентальный солипсизм неизбежен. Приходится констатировать, что *cogito ergo sum* неизбежно с необходимостью ведет к трансцендентальному солипсизму.

Гуссерль боялся трансцендентального солипсизма, но на самом деле нечего его бояться: ведь он всего лишь трансцендентальный. Он не утверждает, что «другие» вообще не существуют; он говорит лишь о том, что их действительное существование не столь очевидно, сколь очевидно мое. Вот и все. При этом в рамках трансцендентального солипсизма все члены сообщества монад находятся в одном и том же положении по отношению друг к другу: если для меня мое действительное существование несомненно, а ваше — нет, то для вас, если вы действительно существуете, ваше существование несомненно и очевидно, а мое — нет.

Кроме того, важно иметь в виду, что признание неизбежности трансцендентального солипсизма имеет чисто теоретическое, чисто философское значение, да и то — лишь для тех авторов, которые гонятся за теоретической строгостью и последовательностью философских построений. Для практики же совершенно безразлично, считаю я трансцендентное существование других трансцендентальных субъектов абсолютно достоверным или же оно стоит для меня под вопросом. Для меня важно то, что они со всей несомненностью существуют в виде частей примордиального мира моего *ego cogito*, что я могу с ними иметь общение, что я, таким образом, являюсь полноправным членом определенного сообщества монад.

Итак, если строго придерживаться картезианского требования несомненности и очевидности, то единственной истиной, ему удовлетворяющей, остается сформулированная Декартом твердая и верная истина «Я мыслю, следовательно, я суще-

ствую», причем именно в той грамматической форме, в которой она сформулирована: первое лицо и единственное число.

6

Продолжим анализ Декартовой формулировки и попытаемся выяснить, что означают те слова, которые в нее входят. В нее входят только три знаменательных слова: «Я», «мыслю» и «существую».

Что касается слова «мыслю», то смысл его достаточно подробно уже проанализирован нами. Мы отметили, что смысл этого слова раскрыл уже сам Декарт в «Размышлениях о первой философии», определив, что мыслящее — это «нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, нежелающее, а также обладающее воображением и чувствами» [3, с. 24]. Затем мы привлекли к выяснению смысла слова «мыслю» тезис Гуссерля об интенциональности актов сознания и его учение о ноэмах и ноэзах.

Нам осталось попытаться понять, в чем заключается смысл слов «Я» и «существую». Давайте начнем с выяснения смысла слова «существую».

По-видимому, Мартин Хайдеггер был первым, кто понял, что все аподиктические истины находятся в пределах моего мыслящего Я. Но коль скоро аподиктические истины могут находиться только в этих пределах и коль скоро только они нас и интересуют, то для нас безразлично, с какого слова начинать декартовскую формулировку: с «*cogito*» или с «*sum*». Если нас будут интересовать только аподиктические истины, то *cogito ergo sum* окажется эквивалентным *sum ergo cogito*; тогда слово «*ergo*» упраздняется и должно быть заменено словом «*aequaliter*». Иначе говоря, это означает, что слова «*cogito*» и «*sum*» оказываются просто синонимами, и, стало быть, одно из них, при желании, может быть всюду заменено другим и, таким образом, исключено из нашего дискурса.

Не стоит настаивать на том, что Хайдеггер рассуждал именно таким образом, однако в трактате «Бытие и время», в «Марбургских лекциях» и в других произведениях раннего периода своего творчества он фактически переписал всю гуссерлевскую феноменологию в терминах существования. Исчезли интенциональные акты, ноэзы и ноэмы, больше не упоминается ни о феноменах, ни даже о самом сознании. Вместо всего этого появились различные формы и разновидности бытия. Учение Хайдеггера можно интерпретировать как своеобразную онтологию трансцендентального субъекта.

Как понимает свою философию Хайдеггер, написано у него самого. Но никто не возбраняет нам интерпретировать его построения по-нашему. Они очень хорошо подходят для описания структур трансцендентального его.

Еще Парменид сказал, что «мыслить — то же, что быть» [8, с. 296]. Мы убедились в том, что для тех, кто намерен заниматься только аподиктическими истинами, это так и есть: *cogito = sum*. Но если мыслить — это то же, что быть, тот вполне законно прекратить «удвоение сущностей» и одну из них опустить. Вполне законно прекратить упоминать о *cogito* и полностью сосредоточиться на *sum*. Впредь можно будет говорить не о *sum cogito*, а просто о *sum* — «Я существую». Хайдеггер так и поступил; давайте так поступим и мы с тем, чтобы использовать его наработки. При этом сходство с Хайдеггером окажется скорее чисто формальным, чем по существу.

Как известно, по Хайдеггеру, я существую в трех основных формах. Это — Dasein, In-sein и Mitsein. Трех хайдеггерским формам бытия легко найти соответствие в гуссерлевском описании структур моего cogito.

In-sein конкретизируется Хайдеггером как In-der-Welt-sein, т. е. как существование в мире. Эта форма бытия соответствует гуссерлевскому миру феноменов, когитатумов. Mitsein уточняется Хайдеггером как Miteinandersein, т. е. как существование с «другими». Данная форма бытия соответствует гуссерлевскому сообществу монад. Наконец, Dasein соответствует тому «полюсу», из которого исходят все мои когитации, направляясь к своим когитатумам, к своим «предметным полюсам».

В «Картезианских размышлениях» Гуссерля есть параграф, названный «Я как тождественный полюс переживаний». В этом параграфе дается такая характеристика означенного полюса: «Теперь же мы сталкиваемся с другой поляризацией, со второй разновидностью синтеза, охватывающей в совокупности все особые многообразия cogitationes своим собственным способом, а именно, охватывает их как принадлежащие тождественному Я, которое, как действующее и как претерпевающее воздействия, живет во всех осознаваемых переживаниях и посредством их соотносится со всеми предметными полюсами» [7, с. 146].

Онтологическое переосмысление структур трансцендентального субъекта в духе Хайдеггера имеет ряд достоинств.

Во-первых, становится совершенно ясной специфика строения моего примордиального ego: оно центрировано. В его центре находится Dasein. Ближе всего к центру находятся, если придерживаться терминологии Хайдеггера, «подручные» (zuhandem) вещи, те вещи, с которыми я повседневно имею дело. Подальше от центра расположены все прочие вещи, пребывающие в моем примордиальном мире; их Хайдеггер называет «наличными» (vorhanden) вещами. Те и другие, взятые вместе, как раз и образуют ту разновидность бытия, которая именуется Хайдеггером «In-sein». Понятно, что термин «вещи» трактуется здесь в самом широком смысле: это не только материальные вещи.

Во-вторых, хайдеггеровское Mitsein, существование с «другими», не предусматривает никакого выхода за пределы моего примордиального мира. В хайдеггерской онтологии нет ничего подобного аналогической апперцепции и трансцендентным трансцендентальным ego. «Другие» тут имеют тот же статус, что и подручные, или наличные, вещи. Они, если вернуться к терминологии Гуссерля, суть тут чистые феномены, и ничего больше. Хайдеггерский подход не предусматривает ни онтологического, ни квазионтологического доказательств, и, стало быть, в этом отношении он «строже» подходов Декарта и Гуссерля. И мы видим, что описание структур трансцендентального субъекта в стиле хайдеггерской онтологии очень хорошо подходит для концепции трансцендентального солипсизма. В самом деле, никакого выхода за пределы моего примордиального ego не происходит: Dasein, In-sein и Mitsein — это всего лишь формы моего бытия, не более того. В первую очередь я существую в форме Dasein, в виде «тождественного Я», в виде того «полюса», из которого исходят когитации, если употребить терминологию Гуссерля. Что касается Insein и Mitsein, то они тоже суть не что иное, как две отдельные формы, два атрибута моего существования. Ни одна из трех форм бытия, описанных Хайдеггером, не является чем-то самостоятельным и самодовлеющим. Самостоятельное и самодовлеющее — это мое Я, а они суть лишь нечто ему присущее.

Итак, наше решение воспользоваться хайдеггеровской концепцией бытия помогло нам подойти к важному выводу, состоящему в том, что самостоятельным и самодовлеющим является только *sum* — «Я существую». Открытые же Хайдеггером *Dasein*, *In-sein* и *Mitsein* самостоятельности не имеют, они целиком и полностью зависят от *sum*, представляя собой его формы, атрибуты, «части».

7

Итак, *Dasein*, *In-sein* и *Mitsein* суть три аспекта, три стороны *sum*. Давайте подробнее рассмотрим, что собой представляют они по отдельности и как друг с другом соотносятся.

Начнем с того, что *In-sein* относится к *Dasein* как периферия к центру. Мое «тождественное Я» пребывает в окружении вещей. Я нахожусь в центре мира вещей. Вблизи от меня, как уже было сказано, располагаются подручные вещи, в отдалении вырисовываются наличные вещи.

Что касается *Mitsein*, то суть его состоит в том, что оно децентрализовано. Суть его заключается в том, что в нем на чисто онтологическом уровне нет никакого центра. Ведь это *Miteinandersein*, существование друг с другом, и стало быть, все участники этого сосуществования должны быть равноценны и равноправны в онтологическом отношении. В этом отношении каждый из них должен быть точно таким же, как все другие; не должно быть никакого выдающегося из ряда вон, отличного от прочих центрального бытия. Говоря словами Лейбница и Гуссерля, в сообществе монад не должно быть никакой центральной монады, существование которой определяло бы существование всех остальных; все монады в нем равноценны и равноправны.

Понятно, разумеется, что члены сообщества монад не абсолютно одинаковы. Они отличаются друг от друга как в социальном, так и в физическом, географическом и других отношениях. Если брать в качестве примера человеческое общество, то в нем есть цари и псы, сильные и слабосильные, умные и глупые, высокие и низкорослые, добрые и злые, красивые и безобразные и т. д. Но в онтологическом плане, как представители одного и того же сообщества, все люди равноправны и равноценны.

Из сказанного следует, что для того, чтобы мое *Mitsein* было нормальным и полноценным, я должен, насколько это возможно, оставить свое центральное положение и сделаться таким же, как все другие. *Mitsein* требует, чтобы я стал рядовым членом общества, чтобы онтологически я никак не выдавался из ряда тех, с кем я сосуществую. Я, насколько это возможно, должен стать такой монадой, которая в онтологическом отношении ничем не отличается от других монад, входящих в сообщество. В противном случае я не смогу в него «вписаться». Но насколько это возможно? Ведь на самом деле я кардинальным образом отличаюсь от всех «других». Взять хотя бы то, что мои мысли и мои чувства (и они сами, и то, что я мыслю и что я чувствую) даны мне непосредственно, а о мыслях и чувствах «других» я узнаю опосредованно: с помощью разного рода знаков и символов, служащих для моего общения с «другими».

Да и тело свое я воспринимаю совсем не так, как тела других. В самом деле, допустим, что я встретил на улице своего знакомого. Я вижу его целиком: вот его

лицо, грудь, живот, руки, ноги. Когда после того, как мы попросимся, он повернется и станет удаляться, я увижу его спину и затылок. Между тем своего тела целиком я не могу увидеть никогда и ни при каких условиях. Непосредственно я вижу только свои грудь, живот, руки и ноги, но не в силах увидеть ни голову, ни спину. И ту, и другую я могу увидеть только опосредованно, с помощью, например, зеркала.

Короче говоря, очень трудно во всем уподобиться «другим», да, по большому счету, и невозможно. Ведь, как мы видели выше, вся суть структуры моего примордиального *ego* состоит в том, что мое «тождественное Я» находится в центре мира феноменов. Моему *In-sein* это обстоятельство не мешает, но вот мое *Mitsein* вступает с ним в противоречие.

Как же быть? Ведь *Mitsein* — такая же неотъемлемая сторона моего существования, как и *In-sein*. Я никак не могу без нее обойтись. Еще Аристотель заметил, что «человек — общественное существо, и жизнь сообща прирождена ему» (Никомахова этика, IX 9, 1169 b 19). Приходится как-то «выкручиваться».

Как я это делаю? Я как бы «раздваиваюсь». Оставаясь базисным тождественным Я, я, по преимуществу при помощи своего воображения, конституирую себя в качестве некоего «квазидругого» и в таком виде вступаю в сообщество настоящих «других».

В самом деле, ведь я могу в своем воображении «взглянуть на себя со стороны». Я могу, например, представить себе себя переходящим вместе с другими улицу. При этом я представляю себе себя таким же, каковы все, кто переходит ее вместе со мной, т. е. в виде некой цельной фигуры, у которой я наблюдаю одновременно и голову, и туловище, и руки, и ноги.

Именно в качестве такого «квазидругого» я и общаюсь с «другими» и сам привыкаю быть постоянно этим «квазидругим». Я привыкаю постоянно воспринимать себя в виде «квазидругого»: это необходимо мне для того, чтобы нормально и эффективно осуществлять свою практическую деятельность в обществе. При этом мое примордиальное *ego* как бы «уходит в фон»: оно всегда присутствует как нечто само собой разумеющееся, но я не обращаю на него никакого внимания. Практические, житейские, интересы выводят на авансцену меня в обличи «квазидругого».

«Другие» дружно помогают мне превратиться в «квазидругого»: общество помогает мне стать его равноправным и полноправным членом. Сначала меня воспитывают родители, потом — учителя, затем — все те, с кем мне приходится сталкиваться на протяжении моей биографии. В общении с «другими» выясняется, кто я, собственно говоря, такой: откуда я родом, на что я способен, что я люблю и что ненавижу, что меня интересует, а что оставляет равнодушным.

Если уж зашла речь об общении с «другими», то уместно заметить, что именно оно создает львиную долю феноменов моего примордиального *ego*. Подавляющее большинство из них интерсубъективны: ведь мой личный опыт ничтожно мал по сравнению с опытом всего человечества, с тем опытом, к каковому я приобщаюсь, читая книги и беседуя с «другими».

Между прочим, из этого обширного общечеловеческого опыта я могу почерпнуть и такие сведения о себе самом, каких у меня никогда не появилось бы, не будь я причастен к *Mitsein*. Возвращаясь к гуссерлевской терминологии, следует отметить, что аналогическая апперцепция имеет двусторонний характер: если о «дру-

гих» я сужу по аналогии с самим собой, то и о себе я должен судить по аналогии с «другими». В самом деле, имеются такие моменты и такие обстоятельства, которые отчетливо и явно проявляются у «других», но незаметны и неуловимы у меня. Во всех подобных случаях, опираясь на обратимый характер аналогической апперцепции, я должен предположить, что упомянутые моменты и обстоятельства наличествуют и у меня. Но все-таки именно предположить, потому что, как об этом уже говорилось, аналогия «хромает» и не дает несомненного аподиктического знания.

Взять, например, феномен смерти. Со смертью «других» я сталкивался, сталкиваюсь и буду сталкиваться. Однако моя смерть, как нечто реальное, как нечто действительно существующее, мне не дана. Если бы у меня было только In-sein, но не было бы Mitsein, если бы я обитал только среди неодушевленных вещей, то мысль о моей смерти не могла бы зародиться в моем сознании, я просто не мог бы себе представить, что это такое. Только причастность к Mitsein вызывает у меня представление о моей смерти. Сначала я наблюдаю смерть «других», а затем мне приходит в голову, что феномен смерти имеет отношение и ко мне как «квазидругому».

Пребывая в сообществе «других» (а все они суть одушевленные существа), я не только наблюдаю смерть некоторых из них: из общения с «другими» я узнаю, что, оказывается, все одушевленные существа смертны. Прежде всего это истина, полученная по индукции: ведь никто никогда не встречал ни одного бессмертного одушевленного существа. Но это и научная истина, выведенная дедуктивно из многочисленных биологических законов.

И тут возникает знаменитый силлогизм: «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен». Кай, Гней, Марк, Луций, Тиберий — все они смертны и все уже умерли, потому что они — люди, а все люди смертны. Все перечисленные — «другие» по отношению ко мне, но я ведь такой же, как они, я — «квазидругой» и, стало быть, стою в одном ряду с ними. И стало быть, является корректным силлогизм: «Я — человек, люди смертны, потому я смертен».

В рамках Miteinandersein этот силлогизм не вызывает никаких недоумений. Он ничем не отличается от тех силлогизмов, в которых фигурируют Кай, Гней, Тиберий и прочие. Ведь в качестве «квазидругого» я точно таков же, каковы они, и значит, заключение о том, что я смертен, так же банально, как заключение о том, что смертны Кай, Гней, Тиберий и все прочие.

И в рамках Miteinandersein я полностью с этим согласен, ведя себя по отношению к смерти точно так же, как ведут себя по отношению к ней «другие». Все всячески стараются избежать смерти и прожить как можно дольше. И я тоже стараюсь избежать смерти и пожить подольше. Я слежу за своим здоровьем и стремлюсь не попадать в разного рода опасные, чреватые гибелью ситуации. Многие, будучи уверены в том, что, в конце концов, умрут, тем не менее заботятся о том, что случится после их смерти. Они пишут завещания, предпринимают такие действия, результаты которых скажутся лишь после того, как они скончаются, и т. п. И я поступаю так же. И это нормально. Это не вызывает у меня протеста: ведь я веду себя как социально адаптированное существо.

А теперь вспомним о том, что мое Я, функционирующее в пределах Mitsein в виде «квазидругого», есть нечто, созданное моим воображением с целью войти в сообщество «других» и приспособиться к нему. Но ведь Mitsein — это только одна из сторон моего примордиального ego cogito, центром которого является Dasein.

Мое примордиальное ego cogito, мой взятый в целом трансцендентальный субъект, не сводится к Mitsein. И мы вправе спросить: распространяется ли та аналогия, о которой мы говорим, не только на меня как «квазидругого», но и на меня в качестве примордиального ego cogito? Следует ли из того, что смертны все «другие», смертность не только конституированного мною «квазидругого», но всего моего примордиального ego cogito? Ведь, в конце концов, «другие» — это просто феномены, просто множество отдельных моих феноменов, а мое примордиальное ego cogito — это не простой феномен, это нечто большее, чем феномен и даже чем любое множество феноменов. Это некая база, некая основа, делающая возможным само существование мира феноменов.

Мое Я в качестве «квазидругого», функционирующего в пределах Mitsein, есть не что иное, как плод моего воображения. Как известно, вообразить я могу очень многое. Я могу, например, вообразить, что я — такой же точно господин, как все «другие». Я легко могу вообразить, что в виде такого «квазидругого» я вмещался в толпу «других», расталкиваю их локтями и стремлюсь поскорее перейти улицу. С такой же легкостью я могу вообразить и смерть этого «квазидругого» по аналогии с тем, что мне известно о смерти «других». Мне ничего не стоит вообразить себя (точнее, мое бездыханное тело) лежащим в морге рядом с другими покойниками. Не трудно мне вообразить и сообщество «других», лишившихся меня, вынужденных жить без меня, столкнувшихся с необходимостью как-то распорядиться бывшими моими подручными вещами (моим имуществом).

Но способен ли я вообразить смерть моего примордиального ego cogito, могу ли я представить себе его несуществование? Ведь оно не есть нечто, данное мне лишь моим воображением. Оно не есть нечто воображаемое, и только. Оно есть единственное в своем роде, уникальное и ни с чем не сравнимое аподиктическое действительное существование.

Если так, то откуда я могу знать, что его ждет впереди? Вот я, единственное в своем роде трансцендентальное ego cogito, теперь существую. Могу ли я вообразить свое собственное несуществование здесь и теперь? Могу ли я представить себе, что в будущем меня ждет смерть, т. е. наступит такое «Теперь», когда я, трансцендентальное ego cogito, перестану существовать? Могу ли я, наконец, просто понять, что это такое — несуществование трансцендентального ego cogito?

Декарт, первооткрыватель трансцендентального ego cogito, ответил бы отрицательно на подобные вопросы. Ведь в «Рассуждении о методе» мы читаем: «Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую» [2, с. 269].

Видим, что Декарт не мог представить себе собственного несуществования в качестве трансцендентального ego cogito.

Теперь давайте послушаем Льва Толстого. В его «Смерти Ивана Ильича» говорится:

В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, но просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не

вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо; он был Ваня с мамой, с папой, с Митей и Володей, с игрушками, кучером, с няней, потом с Катенькой, со всеми радостями, горестями, восторгами детства, юности, молодости. Разве для Кая был тот запах кожаного полосками мячика, который так любил Ваня? Разве Кай целовал так руку матери и разве для Кая так шуршал шелк складок платья матери? Разве он бунтовал за пирожки в Правоведении? Разве Кай так был влюблен? Разве Кай так мог вести заседание?

И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, — мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно.

Так чувствовалось ему.

«Если бы и мне умирать, как Каю, — то я так бы и знал это, так бы и говорил мне внутренний голос, но ничего подобного не было во мне; и я, и все мои друзья — мы понимали, что это совсем не так, как с Каем. А теперь вот что! — говорил он себе. — Не может быть. Не может быть, а есть. Как же это? Как понять это?»

И он не мог понять и старался отогнать эту мысль, как ложную, неправильную, болезненную, и вытеснить ее другими, правильными, здоровыми мыслями. Но мысль эта, не только мысль, но как будто действительность, приходила опять и становилась перед ним [9, с. 92–93].

Тут мы слышим голос самого трансцендентального *ego cogito*, а не голос «квазидругого», хорошо адаптированного в обществе «других». Трансцендентальное *ego cogito* настаивает на том, что атрибут смертности, свойственный «другим», не относится к нему самому, взятому в целом. Та смертность, которая присуща всем «другим», имеет силу только в пределах *Mitsein*, но не распространяется на всё *sum cogito* в целом. Из того, что все «другие» смертны, нельзя сделать заключения о том, что смертно *ego cogito*. Смерть царит в пределах *Mitsein*, но это не означает, что такая смерть угрожает всему *ego cogito*.

Иван Ильич ополчился на силлогизм «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен». Иван Ильич протестует против того, что вместо Кая сюда можно подставить Я Ивана Ильича. Вместо Кая можно подставить Гнея, Марка, Тиберия, любого «другого», но не Я Ивана Ильича. Почему? Иван Ильич отвечает: «То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо».

Так можно говорить только от имени своего трансцендентального *ego cogito*. В самом деле, в качестве *ego cogito* я отнюдь не подобен Каю. Как *ego cogito*, я не являюсь и человеком: ведь этот атрибут имеет хождение только в пределах *Miteinandersein*. Как *ego cogito* я совсем особенное от «других» существо.

И вот то, о чем мы уже говорили: «Если б и мне умирать, как Каю, то я так бы и знал это, так бы и говорил мне внутренний голос, но ничего подобного не было во мне». Моя смертность не дана мне непосредственно. Мысль о ней возникает у меня только тогда, когда я провожу аналогию между мной и смертным Каем. Если бы не было Кая, Гнея и других одушевленных существ, то я ничего не знал бы о смерти, о возможности умереть, о том, что смерть, в конце концов, наступит. Мой «внутренний голос» ничего не говорит мне об этом.

Итак, мы пришли к следующему выводу: из того, что все люди смертны, отнюдь не вытекает, что в том же смысле смертно и мое изначальное примордиальное

ego cogito. Если оно, быть может, каким-то образом и «смертно», то вовсе не потому, что смертны все «другие», и совсем не в том смысле, в каком смертны они.

Обратимся теперь к Dasein. Dasein, как уже говорилось, есть центр мира феноменов моего ego cogito. Dasein окружают близлежащие подручные вещи, за которыми располагаются наличные вещи. Если обратиться к гуссерлевской терминологии, то речь тут идет о центре, из которого исходят разного рода интенции, упирающиеся в разного рода феномены. Как мы помним, в «Картезианских размышлениях» Гуссерль называет этот центр «полюсом тождественного Я», а окружающие его феномены — «предметными полюсами».

Сводится ли содержание Dasein к этой чисто «топологической», если можно так выразиться, функции: быть центром мира феноменов, полюсом, точкой отправления всех когитаций? Или Dasein представляет собой что-то еще? В состоянии ли мы ответить на эти вопросы?

Строго говоря, известным может считаться только то, что объективировано, опредмечено, так или иначе явлено. Если снова обратиться к терминологии Гуссерля, то в первую очередь явленными оказываются когитатумы. Что касается когитаций, то они объективируются во вторую очередь при помощи интроспекции, самонаблюдения. Это особая интенция, ее называют также рефлексией.

Возьмем пример, который приводит Сартр в своем трактате «Бытие и ничто». Сартр пишет: «Если я считаю сигареты в этой пачке, то получаю впечатление раскрытия объективного свойства этой группы сигарет: их дюжина. Это свойство является моему сознанию как свойство, существующее в мире. <...> Если меня в этот момент начнут расспрашивать, если спросят: “Что вы сейчас делаете?”, я тотчас отвечу: “Считаю”» [10, с. 27].

При пересчитывании сигарет прежде всего становится явленным когитатум, т. е. пачка, в которой находится дюжина сигарет. Это — одна из подручных вещей. Когитация, т. е. сама процедура пересчитывания, пока еще не явлена. Она становится явленной только тогда, когда задан вопрос: «Что вы делаете?» и получен на него ответ: «Считаю».

Что происходит, когда когитация оказывается явленной? Рядом с когитатумом «Сигареты» появляется новый когитатум «Я считаю сигареты», который дан мне новой, пока еще не выявленной когитацией. Я легко могу ее выявить, сказав: «Я осознаю, что я считаю сигареты». Таким образом возникает еще один когитатум.

Его когитация пока не выявлена. Чтобы ее выявить, я должен сказать: «Я осознаю, что я осознаю, что я считаю сигареты». И так далее. Ясно, что процесс объективации, осуществляемый таким способом, может продолжаться сколь угодно долго.

Может показаться, что, действуя подобным образом, самонаблюдение раскрывает, хотя бы частично, содержание тождественного Я. Однако, если подумать, то становится ясно, что ничего похожего не происходит. Происходит своеобразное порождение новых объектов, каковые суть не что иное, как новые феномены, которые беспрепятственно вливаются во множество феноменов, уже окружающих тождественное Я. Само же тождественное Я остается столь же непроницаемым, сколь было до этого.

Судя по всему, тождественное Я не поддается объективации. Но, судя опять-таки по всему, в таком необъективированном виде оно, тем не менее, существует, причем существует несомненно и со всей очевидностью.

Наличие феноменов свидетельствует о существовании тождественного Я: ведь они явлены, а быть явленным означает быть явленным кому-то. Тут напрашивается аналогия со зрением: глаза видят все вокруг, но не видят самих себя. Между тем они существуют; более того: если бы их не было, то ничего и не было бы видно. Так и в нашем случае: тождественное Я существует, хотя и в неявном виде; при этом если бы его не существовало, то не было бы и никаких феноменов.

Мы знаем, конечно, что всякая аналогия хромает, но данная аналогия, может быть, хромает не слишком сильно.

Тут можно обратиться и к Канту. Он считал мир феноменов явлением Я самому себе. Но Я, по его мнению, не только является, но и существует, однако само по себе существование Я непознаваемо. Так, в «Критике чистого разума» Кант пишет, что «я познаю себя, только как я себе являюсь, а не как я существую. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» [6, с. 114].

Кант имеет здесь в виду ноуменальное существование Я, равноценное ноуменальному существованию вещей в себе. Как уже говорилось, Кант полагал, что трансцендентный ноуменальный мир, включающий в свой состав и мое ноуменальное Я, существует в действительности, и существование его в таком качестве является его подлинным существованием. А то, как этот мир, включая и мое Я, мне является, не есть его подлинное существование, а есть лишь некая его видимость. При этом, согласно Канту, к сожалению, подлинное существование как вещей в себе, так и ноуменального Я непознаваемо для нас, и мы вынуждены довольствоваться познанием их феноменов, их явлений нам, их видимостью.

Описываемая точка зрения Канта не подходит феноменологу гуссерлевской школы. Ведь все трансцендентное заключено в скобки, и подлинным признано существование феноменов, и только оно. Поэтому ноуменальное существование Я, противопоставляемое Кантом явлению Я самому себе, тоже должно быть заключено в скобки.

Но, может быть, следует, характеризуя тождественное Я, Dasein, заметить, что это не только центр мира подручных и наличных вещей, но и некое особого рода базовое существование, которое дает возможность вещам объективироваться, всем феноменам существовать.

8

Итак, «я мыслю, следовательно, я существую».

Обратим внимание на то, что единственно достоверное и несомненное существование, каковым является сознание, весьма, если можно так выразиться «эфемерно»: оно прерывно, оно то исчезает, то появляется вновь.

Давайте рассмотрим феномен, именуемый «потеря сознания», причем сначала применительно к «другим».

Сознание, как известно, управляет принадлежащим ему телом. Сознание «дает указания» телу, в каком положении последнее должно находиться: должно ли оно сидеть, стоять или лежать, находиться в покое или в движении, идти или бежать, и если бежать, то в каком направлении. Сознание оберегает свое тело, следит за тем, чтобы оно было в целостности и сохранности, чтобы оно не свалилось в яму или не попало под трамвай.

Но часто сознание куда-то скрывается и оставляет свое тело без присмотра. Тогда тело остается лежать без движения, как бревно, и обстоятельства получают возможность делать с ним все, что им заблагорассудится.

Виды потери сознания разнообразны. Человек может заснуть, напиться пьян, упасть в обморок от страха, его могут оглушить, ударив по голове чем-нибудь тяжелым. Потеря сознания может быть как кратковременной, так и весьма продолжительной.

Пробыв в течение какого-то времени в отсутствии, сознание возвращается и снова начинает управлять своим телом. Мы говорим: «человек проснулся», «человек очнулся», «он пришел в себя» и т. п. Существуют способы насильно вернуть человеку сознание, которое он потерял: спящих будят, упавшим в обморок дают понюхать нашатырного спирта, врачи располагают средствами вывести человека из долговременной комы.

Так выглядит феномен потери сознания применительно к «другим». А как он выглядит применительно ко мне самому, к моему трансцендентальному *ego cogito*?

О том, что имело место исчезновение моего сознания, я могу судить только *post factum*. Я обнаруживаю, что оно имело место только тогда, когда пробуждаюсь от сна или прихожу в себя после обморока.

Процесс возвращения сознания дан мне непосредственно и непосредственно мною осознается. Так, просыпаясь, я постепенно осознаю, кто я такой, где я, который теперь час и т. п. Позже я узнаю, что, пока я спал, в областях моего *In-sein* и моего *Mitsein* прошло такое-то интересубъективное время, в течение которого произошли такие-то события, имели место такие-то изменения. Непосредственно я ничего этого не воспринимал. Только с помощью воображения и умозрения я включаю все это в мой опыт в качестве чего-то уже свершившегося. В качестве данного мне непосредственно я могу вспомнить лишь то, что произошло за мгновение до исчезновения моего сознания.

Если процесс возвращения моего сознания мне дан и я его осознаю, то факт ухода моего сознания мне не дан и я его не осознаю. Мое сознание исчезает внезапно и незаметно. Даже если я заранее знаю, что это произойдет, даже если я готовлюсь к этому, все равно сам факт исчезновения сознания происходит внезапно и незаметно.

Вот я готовлюсь ко сну, избавляюсь от одежды, гашу свет, ложусь в постель, поворачиваюсь на бок и закрываю глаза. Однако сознание мое все еще при мне: я продолжаю о чем-то думать. И вдруг оказывается, что я уже просыпаюсь, что вместо вечера на дворе уже утро. Я не заметил, как уснул.

В своем романе «В сторону Свана» Марсель Пруст по этому поводу замечает: «Иногда, едва только свеча была потушена, глаза мои закрывались так быстро, что я не успевал сказать себе: “Я засыпаю”» [11, с. 5]. Не иногда, а всегда так бывает. Всегда уход сознания незаметен.

Бывает ли так, что сознание уходит и не возвращается? Применительно к «другим» такая разновидность потери сознания — дело обычное: так происходит всегда, когда человек умирает. Применительно к моему трансцендентальному *ego cogito* можно сказать следующее: у меня такого рода потери сознания не случалось.

Тут важно не забывать то, к чему мы только что пришли: потеря мною сознания для меня незаметна. И так как смерть — одна из разновидностей потери сознания, то

моя смерть тоже для меня незаметна. Богословы, философы и ученые могут говорить о смерти все, что им заблагорассудится, но феноменолог может сказать о ней только одно: для меня как трансцендентального *ego cogito* моя смерть по определению есть нечто такое, чего я заметить не могу. Ведь сознание всегда уходит быстро и тихо, «аки тать в нощи». Иван Ильич боялся: «Это было бы слишком ужасно». Феноменолог может успокоить Ивана Ильича: это не будет ужасно, это будет незаметно.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии М.: Академический проект, 2009. 489 с.
2. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 3–72.
4. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1976. С. 270–379.
5. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 5–229.
6. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. 315 с.
8. Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 274–297.
9. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 20 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1964. Т. 12. С. 57–114.
10. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с.
11. Пруст М. Собр. соч.: в 4 т. Л.: Время, 1934. Т. 1. 501 с.

Для цитирования: Слинин Я. А. Последствия феноменологической редукции // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 4. С. 490–527. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2017.410>

References

1. Husserl E. *Ideji k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [*Ideas of pure phenomenology and phenomenological philosophy*]. Moscow, Akademicheskii projekt Publ., 2009. 489 p. (In Russian)
2. Descartes R. *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the Method]. Descartes R. *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1989, vol. 1, pp. 250–296. (In Russian)
3. Descartes R. *Razmyshleniia o pervoi filosofii* [Meditations on First Philosophy]. Descartes R. *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1989, vol. 2, pp. 3–72. (In Russian)
4. Sextus Empiricus. *Tri knigi Pirronovykh polozhenii* [Outlines of Pyrrhonism]. Sextus Empiricus. *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1976, vol. 2, pp. 270–379. (In Russian)
5. Bacon F. *Novum Organum*. Bacon F. *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1978, vol. 2, pp. 5–229. (In Russian)
6. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critics of the pure reason]. Moscow, Mysl' Publ., 1994. 591 p. (In Russian)
7. Husserl E. *Kartezianskie razmyshleniia* [Cartesian Reflections]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1998. 315 p. (In Russian)
8. Parmenid [Parmenides]. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. Pt. I. Moscow, Nauka Publ., 1989, pp. 274–297. (In Russian)
9. Tolstoi L. N. *Smert' Ivana Il'icha* [The Death of Ivan Ilyich]. Tolstoi L. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. In 20 vols. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1964, vol. 12, pp. 57–114. (In Russian)
10. Sartre J.-P. *Bytie i nichto* [Being and nothing]. Moscow, Respublika Publ., 2000. 639 p. (In Russian)
11. Proust M. *Sobr. soch.* [Collected works]. In 4 vols. Leningrad, Vremia Publ., 1934, vol. 1. 501 p. (In Russian)

For citation: Slinin Y. A. On the consequences of phenomenological reduction. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict studies*, 2017, vol. 33, issue 4, pp. 490–527. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2017.410>

Статья поступила в редакцию 12 января 2017 г.
Статья рекомендована к печати 13 июня 2017 г.