

домонополистическую эпоху; с другой — она такое завоевание этой эпохи, которое помогает противостоять монополистической современности. И по сути тот критический упрек, который высказали авторы в адрес современным вариантам философского самосознания, упрек в том, что это самосознание не смогло преодолеть классики, в определенной части звучит как похвала. Однако в разделе статьи, посвященном разложению традиционных форм духовного производства и соответствующей им структуры самосознания, можно встретить характеристику, по которой конструкция «абсолютного самосознания» не изжита, не преодолена, не заменена какой-либо более развитой концепцией и т. п. И такую, продолжающую существовать, классическую позицию авторы относят к сознанию «вчерашнего просветителя», «миссионера-неудачника». Однако Декарт у Мамардашвили менее всего похож на такого персонажа. Правда, нужно иметь в виду, что речь идет о «разложении» классики, о ее «вульгаризациях» и т. п., однако усматривать, в свою очередь, именно в классике истоки и тайну таких вульгаризаций было характерным для марксистски ориентированных анализов, — вспомним хотя бы знаменитую «Диалектику Просвещения»¹. Но Мамардашвили не разделял такие образы всеобщей повязанности, образы, имеющие, конечно, свое право на существование.

Уже в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» происходит сближение Декарта с неклассическими установками вместе с отходом от прямых социальных параллелей в сторону онтологии.

2. ОНТОЛОГИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ОПЫТА

В работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» рассматриваемая оппозиция раскрывается преимущественно уже не в историко-культурном контексте. Послед-

¹ Речь идет о совместной работе Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно «Диалектика Просвещения» (1947 г.). Есть русский перевод: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — Прим. ред.

ний служит скорее контекстом стимулов: он поставляет проблемы и опыт, ведущий к доминированию внимания к тем сторонам реальности, которые до сих пор оставались в тени, однако изначально не могли не проявляться и не фиксироваться в какой-либо форме. «Что я могу знать?» — это ведущий вопрос для Мамардашвили в данной работе. Центральным здесь выступает структура опыта с учетом того, что произошло в жизни и теориях XX века. Вопрос Канта разрешался нахождением границ разума, границ мыслимого. Они обозначают место встречи человека с непостижимым, следовательно, означают и исходные интенции разума практического. Само событие встречи абсолютно. Границы, равно как и место, могут быть относительными. Парадокс узнавания непостижимого разрешается Кантом в языке трансцендентального. Парадигма трансцендентальной философии Канта необходимо связана с определенным пониманием человека, его положения в космосе как мыслящего и чувствующего существа. Следовательно, и трансцендентализм может быть разрушен только вместе с этим пониманием человека или вместе с человеком, так себя понимающим.

Исследование границ разума, структуры опыта или, как говорит Мишель Фуко, «точки приложения когито» в «Классическом и неклассическом идеалах рациональности» проводится по преимуществу в онтологическом плане: здесь исследуется особое бытие мыслящего, и уже через это — бытие мира, формы его данности, мыслимости или немыслимости. С какими обстоятельствами связано и что такое есть «неклассическое задание ума»? Классика предполагала, что

«законосообразные высказывания о вещи возможны в той мере, в какой мы можем представить или вывести эмпирически наблюдаемые проявления вещи в пространстве и времени в качестве *выполнения* вещью в эмпирическом событии некоторого предельного (или максимального) понимания, которое содержится в законах»¹.

И именно такого рода допущения о системе мышления лежат в основе идеальных объектов классической физики. Вместе с тем принципы такого объективного миропонимания за-

¹ Наст. издание. С. 47.

ключали внутреннюю спиритуализацию, ибо здесь неизбежно допускается существование максимально мощного интеллекта, обладающего абсолютной информацией, к которой человек общается по мере познания.

«...Все уже есть как бы „в себе“, дано и лишь актуализируется в адекватности знания, в *момент* устанавливая истинностное соответствие (трансцендентальное есть чистая форма всякой такой актуализации)»¹.

Однако как раз явления сознания не поддаются такого рода идеализациям. Это явления, которые, по выражению Мамардашвили, обладают «феноменальным измерением». Под «феноменом» Мамардашвили фактически понимает то, что ранее он исследовал в качестве «превращенной формы» сознания². Феноменальное измерение связано с тем, что сознательные явления особым образом

«экранируют и индивидуализируют себя, выстраиваясь — помимо универсального мира абсолютного наблюдателя — в свои (замкнутые или полужамкнутые) миры... Ускользание сознательных формаций из-под луча максимального понимания, или „выполнения предельно понятного“, которое определяло законосообразную траекторию вещи, происходит с порождением внутренних продуктов неразложимых взаимодействий, меняющих (или заново создающих) определенную топологию, пространственно-временное расположение топологических (а не объектных) содержательностей сознания...»³.

Эти продукты неразложимых взаимодействий, образующие феноменальный слой сознания, не могут быть отделены от «пространства» их наблюдения: они «возмещают» его так, что мы сами как чувствующие и сознающие существа, осуществляющие наблюдение, имеем дело с фундаментальной необратимостью самого наблюдения, самого познания сознательных явлений. Дело в том, что в качестве возможного источника нашей информации феноменальный слой заключает условия

¹ Наст. издание. С. 49.

² См. его статьи «Анализ сознания в работах Маркса» (1968), «Пре-вращенные формы (о необходимости иррациональных выражений)» (1970) в книге «Как я понимаю философию» (М.: Прогресс, 1992).

³ Наст. издание. С. 49.

возможности знания этой информации или прочтения самого себя как текста сознания. Здесь мы имеем дело с неким необратимым самовоздействием системы, где наблюдаемое и наблюдатель представляют по сути одно. И мир, который здесь исследуется

«не может вернуться в прежнее положение, и поэтому мы не можем знать о том, каким он был до того, как он *уже* измерялся, *уже* воспринимался, *уже* наблюдался. А под сомкнувшейся волной необратимости лежит определенный пробел, определенная пустота или дыра, которую мы не можем, повторяя операции и игнорируя индивидуальность и неделимую целостность результирующих явлений, пройти. Или, что то же самое, не можем разложить промежуток некоторым непрерывным образом, так, чтобы мы могли, сохраняя тождество предмета, или объекта, высказываний, пройти от одной точки наблюдения к другой в непрерывном реальном пространстве и времени локализации физических событий»¹.

Такие объекты теряют естественность в классическом понимании, поскольку становятся спонтанными и неконтролируемыми, здесь проявляются такие силы, правила конструкции которых в принципе неизвестны, они инородны непрерывным образом организованному опыту. Мы знаем, что стоит за утратой этой «естественности» в научном, социальном, эстетическом и т. д. опыте XX века. Но теперь нужно посмотреть на эту же «неестественность» иначе, нужно выявить момент переходящей историко-культурной ангажированности нашего собственного, классического понимания естества, — с тем чтобы саму неконтролируемость увидеть как встречу с иным, непостижимым, «обхождение» с которым заставит нас пересмотреть классические представления о мире и рациональности.

Итак, объекты становятся непонятными; но как раз эта непонятность, отмечает Мамардашвили, может оказаться продуктивной в плане выхода к жизни самих объектов, где реально «материализуются» наше непонимание и наша конечность. Наша конечность разрешается в некоей феноменальной полноте, в «феноменальном слое», где совершаются действия, не

¹ Наст. издание. С. 53–54.

приводимые к рациональной форме, схватываемой в рефлексии классического ума. Между тем эти действия попадают в поле зрения ума феноменологически приспособленного, который замечает, что они

«получают форму и траекторию движения, получают пространство жизни: они — не ожидая никакого понимания, никаких будущих возможностей рационального контроля и дубликации — интерпретируются в индивидуально-психическом механизме, дополняются и восполняются, трансформируясь в надстроенные на них образования... Независимое, реальное действие „действительно испытанного“, появившееся в человеческом осознании <...> оказывается моделью проекции на мир возможностей человеческого сознания, обобщенной реакции, общего состояния человеческой психики, мотивов, представлений и так далее»¹.

Отсюда у Мамардашвили идет интерпретация попыток философии XX века зафиксировать особую жизнь или бытие сознания, его «материализации» и возникающую в этой связи необходимость переосмысления социальной науки, психологии и теории сознания (Маркс, Фрейд, Гуссерль и др.). И своего рода резюме неклассической установки звучит у него так:

«Мы можем теперь зафиксировать допущение, что есть „полевые“ (то есть континуального действия) состояния понимания (независимо от понимания тобой себя или другим — тебя), а они имеют вещественную сторону, „тело“, то есть они суть „понимательные вещи“, которые мы не можем разложить и воспроизвести по рефлексивной схеме сознания. Мы понимаем сделанным, а не сделанное, то есть мы понимаем, сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира. В этом смысле законы мира нельзя понимать, не помещая в сам мир некое сознательное и чувствующее существо, которое понимает эти законы. Понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются»².

Такого рода видение или неклассичность Мамардашвили отмечает и у Декарта, и в этом плане Декарт уже изымается

¹ Наст. издание. С. 60.

² Наст. издание. С. 106.

из контекста доминирующих клишированных характеристик картезианства. Мамардашвили показывает, что возможность встречи с неклассическим заключена уже в способе мышления самого Декарта. Именно в таком ключе и уже специально Декарт рассматривается в «Картезианских размышлениях».

3. НЕКЛАССИЧНОСТЬ ДЕКАРТА

«Картезианские размышления» — не о внешнем предмете, не о философии Декарта; это работа — испытание на себе философии Декарта, ибо понять — значит сделать понимаемое собственной возможностью, возможностью собственной мысли, — как любил повторять сам Мамардашвили. Поэтому здесь предмет мысли и ее осуществление достигают редкой сопряженности. Поэтому «Картезианские размышления» в принципе незаконченная работа, здесь мы втягиваемся в круговое движение, в воронку вопроса об онтологии мысли, движение, захватывающее все большее число тем философии.

В центре здесь — истолкование принципа когито, этот сложный аккорд в исполнении Мамардашвили, редко достижимое созвучие онтологического, экзистенциального и теологического смыслов... В точке личностного самосознания ты — Бог, ты — без-основен, поэтому для Мамардашвили принцип когито — это прежде всего редукция, срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, на правах непонятого.

«Сомнение есть отказ от удвоения мира. Утверждение, что если вообще что-нибудь и существует, то только *здесь и сейчас*, и ничего нельзя продолжать, улучшать или менять, а нужно найти источник там и измениться самому»¹.

Картезианское сомнение, ведущее к трансцендентальному, по сути, религиозно, ибо оно ведомо признанием,

«что есть какая-то другая жизнь, более реальная, чем та, которой мы живем в нашей повседневной, обыденной жизни. И что в этой повседневной жизни миры продолжают, времена удваиваются, а там все обстоит иначе»².

¹ КР 1993. С. 36.

² Там же. С. 37.