

Виктория Файбышенко

Суждение,
символ и форма:
политические
философии
Ханны Арендт
и Мераба
Мамардашвили

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)», 2018–2021 гг.

Эта книга составлена из текстов, дающих всестороннее представление о социально-политической и исторической мысли М. К. Мамардашвили. Помимо докладов и интервью в нее включены выдержки из лекционных курсов семидесятых — восьмидесятых годов. Хотя в наше издание не входят более ранние работы Мамардашвили, рассматривающие социально-философскую проблематику, сделанная подборка показывает, как найденный в них подход к анализу социального бытия (концепция «превращенных форм» и пр.) работал в новом контексте «физической метафизики».

Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990) — выдающийся российский и грузинский философ. Хотя Мамардашвили провел всю свою жизнь внутри советской системы (своего рода философского предприятия, основанного на единственно допустимой идейно-догматической системе «диалектического и исторического материализма»), его мысль, тесно связанная с европейской интеллектуальной историей и современностью, определилась как самостоятельное целое с внутренней динамикой

развития, уводящей все дальше от общего языка и совокупности проблем и решений советской философии (которые не сводились к воспроизводству догматики, но исходили из ее центральной нормативной позиции в поле философствования). Видя своей целью восстановление трансцендентального горизонта философии, Мамардашвили сохранял постоянное внимание к специфическому устройству обыденного и идеологически преформированного опыта, к тому, что он называл «социальной алхимией» — целому коллективного бытия, не управляемому индивидуальным сознанием и непрозрачному для него.

Философия Мамардашвили, в которой анализ актов сознания неразрывно связан с аналитикой социального поведения, в некоторых чертах оказывается близка мысли одного из самых значительных политических философов XX века — Ханны Арендт. Мы попробуем рассказать о некоторых мотивах и темах Мамардашвили, прослеживая эту близость в различии и различие в близости. Сопоставление Арендт и Мамардашвили позволяет увидеть, какими символическими средствами философы сводят воедино видение целого истории и учреждение места практического действия и с какими ограничениями сталкивается здесь политико-философское мышление.

Начнем с точки тематического пересечения: и Арендт, и Мамардашвили выступают интерпретаторами политико-исторической мысли Канта*.

Тот способ мышления, который Арендт извлекает из текстов Канта, отличается от привычных современных представлений о политическом. Более того, внутренняя интрига «Лекций по политической философии Канта», возможно, ставшая неожиданностью и для самого лектора, заключается в том, что, начиная с попытки реконструировать собственно политическую философию Канта, его ненаписанную «Критику политического разума», Арендт в итоге описывает некий тип созерцательного, неучастного суждения о смысле исторического события, то есть, казалось бы, прямую противоположность тому, что можно ожидать от автора, одержимого именно восстановлением смысла и значимости политического деяния.

Арендт опирается на «Критику способности суждения» Канта, выводя на первый план кантовскую конструкцию суждения вкуса в его всеобщей обязательности. Кант говорил, что суждение вкуса есть лишь частный случай проявления *sensus communis*, который точно так же работает и в других суждени-

* Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. Мамардашвили постоянно обращается к Канту почти во всех лекционных циклах.

ях нашего здравого рассудка. Одним из трех оснований такого суждения является способность мыслить не от себя, не индивидуальным образом: когда мы судим здраво, мы мыслим, исходя из точки зрения любого другого. Удержание некой всеобщей точки зрения (не теоретической точки зрения, это всеобщность другого рода) является первым основанием политического мышления. Но оно остается только открытой возможностью. Требуется перейти от открывшейся нам изначальной интерсубъективности здравого суждения к политическому роду мышления.

Дальше внимание автора поворачивается в сторону «суждения об образце». Текст Арендт оканчивается утверждением, что пределы самой истории — в бесконечности, не существует точки, в которой можно остановиться и окинуть прошлое ретроспективным взглядом историка. И поэтому ее попытка конституировать норму суждения об историческом событии не связана со «взглядом историка», то есть с поиском закона истории, как он мог бы раскрыться при апостериорном рассмотрении истории, в качестве завершенной телеологической системы. Тем не менее без этой условной, субъективной телеологии, как ее называет Кант, мы не можем мыслить историю, так же как мы не можем без нее мыслить природу. История не завершена, но мы за-

вершаем ее в самой попытке мыслить ее как целое всечеловеческой жизни. Однако у Канта телеология такого рода существует и может существовать только в режиме *als ob*, как субъективная потребность, имеющая практическую, а не теоретическую значимость.

Арендт в каком-то смысле возвращается к «допозитивистской» точке зрения, характерной для риторической культуры, где история является резервуаром примеров, образцов, парадигм индивидуального действия, в которых живет наше надындивидуальное суждение, — действия, ценность которого заключается именно в самой его образцовости. Историческое суждение — суждение посредством образца: «Этот образец есть и остается частным, которое в своей особенности открывает общность, иначе неопределимую»*.

Это одна из важных точек, в которых мысли Арендт и Мамардашвили максимально сближаются, сохраняя при этом важные различия. Б. Мерчленд кратко формулирует их сходство: «Кант различает два вида суждения: в первом виде особенное соотносится с универсальным принципом; во втором виде суждения никакой универсальный принцип изначально не применяется, он должен быть

* *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта. С. 135–136.

образован из самой сути особенного. И именно этот вид суждения выделяют Арендт и Мамардашвили. По терминологии Канта в этом случае речь может идти скорее о рефлексивирующем суждении, чем детерминирующем»*.

Действительно, Мамардашвили опирается на то же кантовское рефлексивирующее суждение, о котором Арендт рассуждает в связи с образцом, но из своей интерпретации этого суждения он выводит, в некотором смысле, невозможность образа.

Мамардашвили настаивает на том, что свободное явление, в том числе свободный поступок, не может ни совершаться, ни пониматься по образцу: «Фактически мы всегда находимся в ситуации, когда перед нами в мире есть нечто, что мы можем заполнить своим беспричинным существованием, то есть личностно. В этом случае у нас никогда нет правил. Понимание нами чего-то, поступок, выбор не могут быть конечным звеном выведения из чего-либо другого. Они никогда не являются просто частным приложением правила или закона к частному случаю — не получается. Все это чудовищно конкретно и предполагает способность узнавания, или способность суждения, или ум, который сам является допол-

* Мерчленд Б. В кругу идей Мамардашвили // Конгениальность мысли: Сб. / Под ред. В. Кругликова. М., 1994. С. 190.

нительным по отношению к содержанию закона или нормы и в них не содержится»*. Но и то универсальное, что извлекается из события апостериори, не может функционировать в этом качестве. Мамардашвили трактует способность суждения как способность узнавания, которая не извлекается из самого содержания узнаваемого, — это и есть собственно *ум*. Поступок, или понимание, следующее образцу, не схватывает в образце того, что, собственно, и привело его к бытию, — не совершает акта узнавания. «...драматизм человеческого существования состоит в том, что все чудовищно конкретно, что ничто и никогда не вытекает ни из каких правил и норм, хотя правила и нормы всегда есть»**, — это самая краткая и парадоксальная формулировка того, как Мамардашвили понимает суждение. Закон открывается апостериори, в уже совершенном поступке, уже случившемся различении, но это означает и то, что *узнавание* не есть обнаружение образца. О чем здесь речь? Следование образцу не создает образцового поступка, универсальность такового рождается из его глубочайшей идиосинкратичности, «собственности», самопроизводности. Узнавание свободного явления — само есть проявление свободы. На месте образца стоит одно из центральных понятий Мамардашвили — форма.

* Мамардашвили М. К. Введение в философию. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 320.

** Там же. С. 241.

«Законы исторической жизни» в исполнении Мамардашвили оказываются законами метаистории и выглядят как возобновление автономной формы, которая оказывается образцовой именно потому, что у нее самой нет образца.

Кроме того, «законы исторической жизни» оказываются скорее метазаконами: это законы законов и формы форм. Законы выходят на свет благодаря нашей способности распознавать законосообразное. Законосообразное «случается», потому что оно может и не случиться. Этим действие такого закона отличается от натурализованной фатальности «закона истории», мифологию которого обличал В. Беньямин. Всякий раз, когда Мамардашвили начинает показывать на примерах, что же такое исторический поступок, он обращается к реконструкции индивидуального поступка как некоего самопроизводного события, которое выводит себя за пределы как причинно-следственного ряда, так и простого применения общего морального правила. Понятно, что любой поступок эмпирически включен в причинно-следственные ряды, и одновременно в очень многие. Речь идет о различении «трансцендентального начала» поступка и тех сцеплений, в которые он оказывается включен.

Умопостигаемый поступок вынесен за пределы последовательности. Он есть в чистом виде утвер-

ждение, удержание и экспликация некой формы, которая не может быть дана «теоретически». Форма есть то, что способно воспроизводить само себя, что обладает силой быть самим собой, силой идентификации. Но «быть собой» для формы означает производить формы. Подлинная форма — это форма формы, производящая не продукты, не результаты, а новые формы. Собственно форма и опознается нами в истории и нашей жизни по провоцируемому ею и выявляющему ее «бесцельному» усилию, то есть не имеющему другой цели, кроме самой воли быть таким образом. Любимый пример Мамардашвили — отказ декабриста Лунина «сотрудничать со следствием», который отличил его поведение от поведения множества более активных и вовлеченных в движение декабристов. Для Мамардашвили поступок Лунина есть разрыв идеологического горизонта, в котором все деяния имеют смысл посредством подключения к будущему торжеству «идеала» или «цели истории» и отсчитываются от ее предполагаемой реализации. Лунин разрывает инерцию социальной коммуникации и одновременно идеологический конструкт «логики истории» чистой формой поступка. Лунин совершил поступок, форма которого превысила его коммуникативную распознаваемость, его «прагматический смысл». Именно это

и делает его поступок метаисторическим — интенсивность удержания формы, которая выглядит как разрыв формы. Этот поступок парадигмален, хотя он никуда не ведет и из него ничего не следует. Как выражается Мамардашвили, он существует «нипочему». Поступок символичен, поскольку символ, с точки зрения Мамардашвили, так же некоммуникативен. Символ есть переживание дискретности, трансценденция в ничто. Самое удивительное, что именно такие единичные аномальные образования и создают саму сцену исторического. Они опознаются и узнаются как образцы, несмотря на свою аномальность; они законосообразны, несмотря на то, что исполняемый ими закон никогда не известен априори. Люди, понимающие символ, создают сообщество другого рода, не порожаемое обычными горизонтальными связями. При этом — характерный парадокс — передать это вспыхивающее бытие формы можно только на примерах, и лекции Мамардашвили часто строятся как прояснение эпифаний — примеров сбившейся формы.

Интересно, что именно в этой точке различия в мысли Арендт и Мамардашвили переходят в сходства, и наоборот. Арендт формулирует парадигматическую роль примера так: «Пример — это частное, которое содержит в себе либо должно

содержать понятие или общее правило»*. Но в каком смысле «пример» Великой французской революции или «пример» Наполеона содержат в себе понятие или правило? Сохраняя уникальность, они указывают на всеобщее, которое не принадлежит самому событию или личности, но распознается их зрителями, носителями суждения исходя из их субъективной потребности. Позиция зрителя парадоксальна: он видит в уникальном всеобщее, и именно поэтому — историческое, но видеть историческое он может только потому, что он неучастен, как бы вынесен за пределы истории ради того, чтобы узреть ее целое.

Значимость примера всегда ограничена. «Большинство понятий в исторических и политических науках имеет такую ограниченную природу, они восходят к частному историческому случаю, который впоследствии можно сделать „образцовым“, чтобы увидеть в частном то, что имеет силу во многих случаях»**. Однако эта ограниченность указывает нам на принципиальный парадокс «зрительской» модели исторического суждения: как признает сама Арендт, образная и образующая сила «образца» существует только для такого зрителя, который включен в определенную традицию, определенный спо-

* Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 146.

** Там же.

соб истолкования. Но это значит, что зритель никогда не является внешним, его место включено в саму конструкцию исторического события, но не совпадает с включенностью в событие как в сцепление эмпирических актов. В примере с революцией, как его разбирает сам Кант, зритель сочувствует событию независимо от его отвратительных эмпирических проявлений, потому что событие революции, как оно осуществляет себя в самой структуре зрительского переживания, становится эпифанией того единственного смысла, который мы, люди, способны предположить в истории как таковой — это не момент в движении исторических сил, а обнажение тех задатков человека, которые и создают притяжение на смысл и одновременно являются условием его реализации.

Таким образом, во-первых, «понятие или общее правило» оказывается конструктом, в который уже встроено соучастие зрителя и его глубокая заинтересованность в целом истории, а через само распознавание образца историческое суждение связано с политическим.

Мамардашвили верен Канту в удержании обеих сторон парадокса: смысл, определяющий присутствие человека в бытии, нуждается в представлении целого, но не может быть дан как результат истории, не может зависеть от ее финала и отсчитываться от

него. Он переживается весь, сразу, здесь и сейчас, не делясь на части — существует как схватываемое целое. И в своей реконструкции политической философии Канта Арендт фактически приходит к очень близкому решению. Как формулирует Рональд Бейнер: «Место суждения „между прошлым и будущим“, как указывает Арендт, идентично вратам, где начертано слово „Мгновение“ из „Так говорил Заратустра“. Но почему эти врата названы „Мгновение“? Потому что у этого места нет иного смысла, кроме себя, и оно не ведет никуда, кроме себя. Бытие замыкается в круг. Ничто вне этого мгновения не служит его оправданию; только оно само способно оправдать себя. В терминах Канта оно — автономно, цель в себе»*.

Но проблема политического не сводится к проблеме суждения. В других своих трудах Арендт задает ключевой вопрос: что делает политическое деяние «прочным основанием» политического общества, республики? Один из главных вопросов Арендт — каким образом некое событие или некоторая совокупность поступков оказывается прочным основанием для появления того, что удерживается в истории? Как именно поступок становится формой, то есть образует сферу долговечного, выходящего за пределы одной жизни во времени

* Бейнер Р. Ханна Арендт о суждении // *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта. С. 243.

и пространстве, — сферу того, что Арендт полагает своего рода небом политики?

Книга Арендт «О революции» построена как разбор того, почему в одном случае прочное основание осуществляется и создает нечто долговечное, а в другом — нет. Почему, например, это оказалось возможным в случае американской революции, и почему в случае французской революции все пошло не так?

Вопрос можно переформулировать более общим образом: при каких условиях гражданский договор является той формой, которая будет воспроизводить сама себя, будет сама себя поддерживать? Но не становится ли и удавшаяся, воспроизводимая форма в каком-то смысле отнятием свободы у человека — спрашивает сама Арендт, — отнятием той самой политической свободы, которая однажды просияла в акте прочного основания, в акте, который заложил эту форму? «„Элита из народа“ заменила прежние элиты рождения и богатства, однако нигде она не дала возможности народу *quia* народу войти в политическую жизнь и стать участником ведения публичных дел».*

Всеобщность политического желания держится на том же, что и всеобщность суждения вкуса и, во-

* Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011. С. 387.

обще, *sensus communis* — на том, что человек испытывает потребность видеть и одновременно сам быть видимым некоторым универсальным способом, добровольно выбирает быть видимым всеми другими, видимым неким взглядом, носителем которого может выступать любой другой. Именно переживание собственной невидимости, отсутствия в свете публичной истории часто становится триггером политического ресентимента.

Проблема политического основания упирается в антропологический вопрос, рассматриваемый Арндт в книге «*Vita activa*»: какими именно специфическими политическими способностями, не совпадающими с возможностями теоретического мышления или технического продуцирования, обладает человек? Как возможно рождение нового, если самым естественным вариантом развития событий является рассеяние, разрушение, распад, происходящие из несовершенства человеческого действия, которое вызывает возмездное противодействие? Этот вопрос Арндт возвращает нас к мысли Мамардашвили. Именно из острой интуиции противоестественности «основания», рождения формы и следует поиск законосообразности «рождения из ничего», который Мамардашвили считает началом философствования:

«Это чудо и неестественно, потому что гораздо нормальной и естественней были бы хаос и распад

(то есть по законам природы, по законам стихийного хода вещей ничего этого не должно было бы быть). Вот поэтому и вопрос, вопросительная форма у предмета философского рассуждения: почему нечто, а не ничто? То есть вопрос в том смысле, что нормальной, естественной было бы, если бы всего этого не было, если бы шли просто энтропийные процессы и мы были бы вовлечены в эти процессы, где упорядоченности наших мыслей, наших нравственных состояний, наших социальных состояний распадались бы в зависимости от природных естественных законов. Следовательно — обратная мысль, — существование самих этих предметов, или объектов, или качеств не может покоиться на естественных законах, потому что мы только что показали, что если бы дело было предоставлено естественным законам, то этих предметов не было бы или они, бывши один раз, потом распадались бы»*.

Философии Арндт и Мамардашвили, при всех существенных различиях, объединяет именно интуиция «противоестественного закона», принципиально не совпадающего со структурами и закономерностями социального воспроизводства, на

* Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018. С. 21.

которые обращен взгляд большинства исследователей человеческого общества.

То, что было основоположением Арендт — политическое действие есть действие, предполагающее встречу с чужим взглядом и чужой волей, — не является центральным для Мамардашвили. Точка, где создается сама историческая форма, — не встреча с другим, но подключение к «миру рождений», к самому производству форм (хотя реализация *res publica*, конечно, нуждается во множестве узнавших ее людей, для обнаружения ее онтологической реальности достаточно одного-единственного). Истинно политическое и одновременно истинно историческое определяется действием формы, которую Мамардашвили также называет артефактом, и даже протезом, той искусственной формы, которая, собственно, только обеспечивает плодотворность социальной жизни.

Вот важный фрагмент, где Мамардашвили суммирует свою «физическую метафизику»:

«...я различу два ряда явлений.

На одной стороне у меня будут такие формы социальной жизни и такие исторические, временные последовательности, которые связаны с органами исторической жизни или социальной жизни и из нее вырастают. Здесь мы имеем дело с такими органами, которые являются в то же время искусственны-

ми изобретениями (они природой не рождаются). Это неприродные, или, если угодно, искусственные, органы, расширяющие набор органов, который дан нам природой. Такие общности, или такие социальные формы, которые называются правом, моралью, искусством, наукой, государственностью, — все это органы, или артефакты, и имеют изобретенное, или искусственное, происхождение.

С другой стороны, в этой абстракции будем выделять то, что я назову элементарными формами социальной жизни. Элементарные формы социальной жизни есть все те формы, которые складываются просто в силу нашего совместного существования как существ, которые должны, скажем, находясь в пространстве комнаты, разделить это пространство между собой. Не всегда такое деление обходится без драки, то есть это все те отношения, которые определяются психофизически определенным характером человеческих существ, накладывающим свою печать на то общение, в которое они вынуждены вступать просто в силу того, что они коллективные и общественные существа, то есть в силу того, что общение должно иметь место. И вот эти формы, которые я называю элементарными, порождают свои силы, напряжения, сочетания сил определенного рода, и те формы, которые я называю искусственными, тоже порождают свои си-

лы и сцепление сил, и реальная история или реальное общество есть некоторое компромиссное образование между теми и другими»*.

«Элементарная форма социальной жизни», кстати, несколько похожа на ту отрицательную общительность, с которой Кант, парадоксальным образом, связывает развитие культуры. Мамардашвили, признавая взаимодействие форм, не верит в порождающую силу элементарного:

«В нормально развитых обществах характерно в общем господство искусственных форм; они находятся в сложном взаимодействии со вторыми, элементарными, формами, но тем не менее есть тенденция (оплаченная дорогой ценой — человеческими жертвами, страстями, борьбой) к тому, чтобы в целом общество регулировалось более или менее стержнем искусственных, культурных форм. Но элементарные формы от этого не исчезают, они продолжают быть и всегда, очевидно, будут»**.

Однако в «редуктивной ситуации» побеждают элементарные формы. То, что Арндт называет тоталитарным государством, и есть, собственно, целое, образованное ситуацией социальной редукции,

* Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). С. 108, 111.

** Там же. С. 111.

когда возникает феномен вторичной элементарной формы. Арендт описывает путь к тоталитаризму через своего рода натурализацию «человеческого состояния».

Элементарные формы социальности, заместившие искусственные формы, рожают антропологический тип, который Мамардашвили называет зомби. Зомби — это существо, которое живет в обществе, будучи низведено к своей элементарной природе, но эта природа «неприродна», он есть складка неприсвоенной, утаенной от самого себя истории, а его язык вместо самоописания воспроизводит некую вторичную символику «культурь». Посредством сильного образа зомби Мамардашвили описывает человека, имитирующего историческое состояние.

Ролан Барт определяет идеологию именно как натурализацию культуры. Мамардашвили согласен бы с этим, но он имеет в виду не просто идеологическую презумпцию, которая заставляет нас мыслить культурное как исконное/природное; он описывает *физическую* метафизику. Элементарная форма, как «природная», противостоит уже открыто искусственной форме (артефакту), которая, в некотором смысле, действительно производит «природу» — то есть то, что не производится никак иначе.

Здесь мы сталкиваемся с главным парадоксом существования искусственной формы. Только она способна рождаться, и потому вводит нас в ситуацию рождения. Элементарное вечно воспроизводится, но не рождается. Важно, что искусственность формы не означает, что форму можно произвести простым актом «доброй воли» или технического расчета. Сложная форма прежде всего собирает рассеянное атомарное время, и поэтому заключает в себе временной парадокс: она не имеет демиурга, но сама творит своего автора.

У мысли Мамардашвили есть особенность, явно связанная со специфичным советским опытом социализации, *отстранением* и отстранением которого, во многом, начинается его самобытное философствование: только в элементарной форме человек «непосредственно» встречается с другими, и это — встреча с ними как с враждебными физическими силами. Идеологический фантом есть в этом специфическом смысле тоже физическое явление.

Вот пример из лекций Мамардашвили (которому можно найти параллели в анализе тоталитаризма у Арндт):

«Представьте себе человека на митинге. Мы ведь допускаем, что митинг есть выражение мнения людей, собравшихся на митинг. Причем предполагается, что это мнение должно вырабатываться, пред-

положим, прямо и непосредственно на месте совместной интуицией массы присутствующих людей, которые, собравшись вместе, казалось бы, тем более способны установить правду, справедливость как она есть, не проходя для этого никаких формализованных и делегированных инстанций, где их мнение кристаллизовалось бы в некоей дали последовательного или пространственно разделенного ряда самих по себе действующих инстанций выработки, кристаллизации мнения и так далее. Человек здесь как бы один на один со своим пониманием, со своим собственным *видением*. Опыт показывает, что именно в этой ситуации он в принципе не способен узнать, что же он в действительности думает, не способен выработать собственное мнение. „Проходят“ мнения причудливых агентов организации митинга вследствие создания общей ситуации, которая, оставляя человека один на один с миром без опосредований, делает его как раз беспомощным, бессильным даже в попытке узнать, что же он думает, что же он мыслит, что является истиной, что является справедливостью, и так далее.

Вы знаете, техника немецких штурмовых отрядов была как раз техникой организации такого рода массовых состояний людей, в которых люди без „сложных выдумок“ общественной жизни оставлены один на один с собой, и с миром, и с себе

подобными. Оказывается, что при этом устанавливается не их мнение, не их волеизъявление, не правдоизъявление, или справедливоизъявление, а нечто совсем другое»*.

Внутри искусственной формы никакой непосредственной встречи-столкновения нет и быть не может. Мамардашвили пытается описать другой тип совместности через некую условную конструкцию (он ее называет «синтетический объект»), как ограниченное многообразие, или дискретное многообразие, или целостность. Он определяет эту совместность как момент «теперь, когда»: когда ты попадаешь в эту точку, происходит нечто, что происходит с любым другим, попавшим в эту же ситуацию: хотя, например, читая «Эдипа» Софокла, вы можете переживать самые разные чувства и мысли, если акт чтения осуществился, исполнен на самом деле, вы находитесь в одной ситуации. А если читающий не попал в эту ситуацию, значит, в данном случае он выпал из осуществления самой формы, из жизни искусственного органа, который называется «трагедией Эдипа». Мы опять возвращаемся к специфической универсальности способности суждения.

* Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). С. 114–115.

Итак, по мысли Мамардашвили, интерсубъективность, продуктивная всеобщность в суждении и вообще подлинная встреча с другим невозможны напрямую. В элементарной социальной форме это встреча одного физического предмета с другим физическим предметом, когда они взаимно дают друг друга. А в искусственных, сложно развитых модусах жизни она возможна только через вхождение многих в одну и ту же форму, которая устроена так, что предполагает присутствие всякого другого. Субъекта и форму соединяет и делает взаимно реальными артефакт — искусственный орган бытийного эксперимента.

Человек ничего не может исполнить «на других», реализация смысла возможна только на собственном теле — такова принципиальная установка Мамардашвили. При этом в саму структуру воспроизводимой человеком формы включено априорное предположение совместности и всеобщности, но оно не зависит и не должно зависеть ни от какой эмпирической совместности.

Эта фундаментальная философская установка интересно проявляется в социально-политической теории Мамардашвили, насколько мы можем ее реконструировать. Конститутивным основанием общества для него является репрезентация — но не в том смысле, в каком о репрезентации говорят,

противопоставляя репрезентативную и прямую демократию, а как «*представленность* всего на самом деле существующего».

«Более того, неназванной вещи невозможно и стать. Реальность, не имея люфта свободных именовании и пространства состязательного движения, не доходит до полноты и цельности жизне-способного и полноценного существования, до ясного и зрелого выражения своей самобытной природы»*.

Все, что есть в человеке, должно иметь пропорциональное представление в обществе, иметь собственную видимую форму, публичность, имя. И, неожиданным образом, ключевые политические идеи Арендт и Мамардашвили, отправляясь от разных посылок, сходятся в этой точке: видимое присутствие есть основание политической жизни и того фундаментального желания, которое эта жизнь выражает.

Мы возвращаемся к тому, как Мамардашвили, ссылаясь на Канта, определяет рациональное: «Рацио есть пропорция. Между чем и чем? Между тем, что нельзя выдумать, измыслить актом голой мысли, и тем, что нельзя наблюдать (получить наблю-

* Мамардашвили М. Если осмелиться быть // Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2011. С. 60, 61.

дением)»*. Искусственные формы, формализованные и делегированные инстанции кристаллизации мнения как раз и позволяют человеку мыслить то, что он не может мыслить одним собственным усилием. Схожим образом он объясняет и действительный смысл учения Платона о государстве — через идею адекватной пропорции, позволяющей присутствовать в публичном поле всему, что есть в человеке. Если Арендт исповедует принцип агональности, то Мамардашвили — принцип артикулированности, которая, однако, может быть реализована только внутри особого рода сложной формы.

Мы привыкли думать о Мамардашвили как о философе героического личного усилия, которым человек вытаскивает себя за волосы из болота небытия. Это верно только до определенной точки. Оказывается, что само по себе это личное усилие есть всегда только опознание того, что уже случилось, чем человек уже подхвачен. Важно каждый раз распознавать пропорцию «между тем, что нельзя выдумать актом голой мысли, и тем, что нельзя наблюдать». Здесь возникает проблема: каким образом от исследования того, что Мамарда-

* *Мамардашвили М.* Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). С. 30.

швили называет законами законов социальной жизни, или законами законов бытия в истории, от прослеживания невозможного начала возможен шаг к свободному действию и к «прочному основанию» на языке Арндт, к миру, в котором форма воспроизводится в акте разномыслия, разнословия, в акте собственно политического контакта противостоящих людей? Это оказалось проблемой, которую затруднительно решить не только философски, но и, собственно, политически. С ней Мамардашвили столкнулся непосредственно и трагически в ходе бурных событий в перестроечной Грузии. Арндт также не находит окончательного ответа на вопрос о прочном основании, которое воспроизводит свободу. Может быть, именно этот тупик и есть место политического решения.

Мамардашвили называет греческую агору символической вещью, ссылаясь на то суждение Канта о смысле французской революции, которое играет важную роль в тексте Арндт. Это символ, который «имеет какую-то действительность в нашей собственной действительности, но как бы поперек ее или в другом измерении (...)» Значит, некоторая невидимая действительность (смысловая и символическая, а не буквальная и реальная предметная) есть условие, и фон, и запасник, из которого мы черпа-

ем, можем формировать осмысленные термины постановки социальных и исторических задач, которые не похожи и не являются *той* действительностью»*.

Символ находится в противоотношении с социальной действительностью, но он не есть и просто пустая возможность. Он создает напряжение силы, «плотность истории»: «Европейское пространство очень плотное. В смысле — ты все время оказываешься в точке (полно этих точек), в которой есть мотив, стимул к возвышению (...) Некоторый такой... «историал», что ли, к реализации самого замысла истории, который есть замысел человеку исполниться, стать. По отношению к человечеству промежуток этого становления есть вся история, конец которой есть только символическая вещь. Он не может быть точкой или частью самой истории»*. Здесь Мамардашвили почти буквально воспроизводит кантовскую мысль. Истоковывая ее, он неоднократно подчеркивал, что вера в разумный план, логику или замысел истории остается целиком внутри идеологических форм оправдания мира. «Замысел истории» здесь есть не трансцендентная и даже не вполне трансцендентальная конструкция, но символ

* Мамардашвили М. О гражданском обществе // Наст. изд. С. 101.

** Там же. С. 112.

самой граничности человеческого бытия, определяющий его имманентную историчность. «Замысел истории» не принадлежит истории, он завершает незавершимые практики субъективности, даже в такой культуре, в которой уже невозможна «метафизическая серьезность» его символизации.