

МЕЖДУ ЭГО И МИРОМ: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ - ДЕКАРТ - ГУССЕРЛЬ¹

Аннотация: Автор рассматривает работу Владимира Соловьева "Теоретическая философия" как набросок не-трансцендентальной феноменологии. Особенное внимание в этой статье уделяется тем различиям, которые имеются между Соловьевым и Гуссерлем в их подходах к *cogito* Декарта. Для Гуссерля, картезианское *cogito* обладает всего лишь психологической очевидностью и является промежуточным этапом на пути к трансцендентальному Я, тогда как для Соловьева *cogito* знаменует ложность того пути, по которому пошла европейская философия, начиная с Декарта.

Важная часть работы посвящена тому, что можно назвать "деструкцией" картезианского *cogito*. В глазах Соловьева *cogito* является "самозванцем без философского паспорта", поскольку оно представляет собой не что иное, как незаконную субстантивацию мышления. Как субъект, *cogito* есть основание "нового мира", но как субстанция оно является метафизическим автором этого мира.

Ключевые слова: трансцендентальная субъективность, интенциональность, сознание, опыт.

Abstract: *The author considers Vladimir Soloviev's Theoretical Philosophy as an outline of non-transcendental phenomenology. In this paper the special attention is paying to the differences that there are between Soloviev and Husserl's attitudes towards Descartes' cogito. For Husserl Cartesian cogito is none other than intermediate step toward the transcendental Ego, having only psychological evidence, while for Soloviev cogito signifies the falsity of the way which was taken by European thought since Descartes.*

A significant part of the paper deals with that can be named the "destruction" of Cartesian cogito. In Soloviev's eyes the cogito is a "impostor without philosophical passport", it is none other than substantiation of thinking. Because that cogito deals in itself illegal passage from act to state. Besides the cogito has two different metaphysical meanings: subject and substance. As a subject the cogito is a basis of "new world"; but as a substance it is the metaphysical author of this world.

Key words: *transcendental subjectivity, intentionality, consciousness, experience.*

¹ Данная статья является небольшой и преимущественно вводной частью более объемного исследования. По этой причине здесь не дана подробная библиография той литературы, в которой так или иначе поставлены вопросы о феноменологических презумпциях в творчестве Владимира Соловьева. Среди заслуживающих внимания работ на эту тему можно назвать статью Наталии Артеменко "Вл. Соловьев - деконструкция субъекта-собственника" (Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения, 2009. — Т. 3) и работу В.И. Молчанова "Я- форма в философии призрачного сознания Владимира Соловьева" (Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006/2007 [8]. М.: Модест Колеров, 2009)

*Нет такого мышления, которое охватывало бы всю
нашу мысль - Морис Мерло-Понти*

Анализ феноменологических интуиций, которыми насыщена последняя крупная работа Владимира Соловьева «Теоретическая философия», интересен и важен в силу глубокого своеобразия Соловьева и его полной творческой независимости от аналогичных разработок, представленных Эдмундом Гуссерлем. Эта независимость отнюдь не объясняется и не исчерпывается одним лишь эмпирическим фактом смерти Соловьева в год выхода в свет первого тома «Логических исследований». Напротив, определённое сходство позиций Соловьева и Гуссерля делает более явным различие их путей, и, соответственно, различие тех результатов, к которым они оба приходят. Опережая наш собственный анализ, скажем, что работа Соловьева приводит, на наш взгляд, к открытию *другого начала феноменологии*, которое в целом остается вне поля феноменологической рефлексии Гуссерля.

Прежде всего, если мы, вместе с Соловьевым, говорим о философии как *теоретической* дисциплине, то необходимо при этом учитывать греческое понимание θεωρεῖν как способности такого видения, когда сущее выступает для нас уже не в какой-либо частной модальности или физической разновидности, а именно *как сущее*; как ὅν η ὅν. Такое видение возможно лишь в следовании *логосу*, который является поступательным собиранием, осуществляющим переход от фрагментарности нашего опыта и множественности наших «мнений» к тому средоточию сущего, которое является его *началом* (ἀρχή). Это ἀρχή, как *действенное начало*, есть φύσις, т.е. то, откуда произошли все вещи видимого нами мира, и откуда они могут быть рассматриваемы согласно порядку их *причин* (αἰτίαι), в силу которых всякая вещь стала именно тем, что она есть. Поскольку же ἀρχή содержит в себе сущее во всем многообразии его действенных проявлений, то θεωρεῖν является самой мудростью, которая по словам Гераклита, есть способность *знать все как одно*. Таким образом, логос есть *путь к началу*, каковой является также и началом самой мысли как способности видеть любое явление в порядке его происхождения, и, тем самым, в масштабе целого, которому оно принадлежит. Мысль обретает свое начало именно *в начале* сущего, открывающего возможность «теории» как целостного, не заслоненного частностями видения того средоточия (εν), где, согласно

Пармениду, мысль и то, о чем мысль, суть *одно*. Теоретическая философия – это «первая философия», исследующая, по словам Аристотеля, не какую-либо особую разновидность сущего, а «начала и причины» сущего (Аристотель, 1975, с 67). В этом смысле, теоретическая философия, будучи ничем иным как *онтологией*, является вопросом о начале, в силу которого все сущее *стало быть*.

Главную задачу теоретической философии Соловьев определяет так: «Теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала» (Владимир Соловьев, 1988, с. 764). О каком же начале здесь идет речь? Сразу же следует заметить, что «предмет» теоретической философии определяется Соловьевым изнутри иного, уже негреческого горизонта, очерченного картезианским «Я мыслю» (*Ego cogito*), которое выступает условием представимости всего существующего. Отношение мышления и сущего претерпевает здесь самую радикальную, в сравнении с греческой онтологией, трансформацию: вовсе не существование чего-либо является необходимым условием его мыслимости, как это признавалось античной «теоретической философией», а напротив, существующим отныне считается только то, что может быть мыслимо «ясно и отчетливо». Теоретическая философия возможна здесь исключительно в трансцендентальном смысле, а именно, как обоснование самой возможности теоретической философии через критическое исследование возможностей мышления как такового. В свою очередь, вопрос о возможности теоретической философии самым тесным образом связан здесь с вопросом: возможно ли (и если возможно, то каким образом) мышление, являющееся своим собственным началом, т.е. мышление, определяемое исключительно самим собой?

Разумеется, мышление, взятое в его эмпирическом проявлении, полностью рецептивно и определяется сугубо внешними обстоятельствами, которыми оно всецело исчерпывается. Мысль о каком-либо предмете определяется здесь только этим предметом, и ничем иным. К примеру, мое высказывание «сегодня холодное утро» не полагает никакого парменидовского «тождества» между мышлением и мыслимым, между предметом суждения и самим суждением, поскольку оно описывает всего лишь фрагмент реальности, к тому же, имеющий крайне ограниченный временной интервал. Это эмпирическое суждение, а отнюдь не высказывание, обладающее онтологическим статусом, т.е.

способностью целостного охвата любого отдельно взятого явления. Поэтому никакая мысль не начинается с самой себя, если она, в известном смысле, не *делает* себя этим началом. Другими словами, начало мышления возможно только лишь как его собственный *результат*.

Это полагание мышления как начала, являющегося результатом самого мышления, осуществляется Декартом в виде процедуры универсального сомнения, в ходе которой мышление освобождается от какой-либо привязки к эмпирическим обстоятельствам. В этом смысле декартовское универсальное сомнение выступает ничем иным, как способом фиксации мышления на самом себе, когда у мышления остается один-единственный предмет, – само мышление. Исключив из своего горизонта весь эмпирический мир мышление отныне дано исключительно самому себе.

Эту самоданность мышления Декарт полагает как *мыслящее «Я»*, ибо мыслящее самое себя мышление и есть ничто иное, как «Я», которое мыслит. Поэтому, в результате методического сомнения остается только мыслящее «Я» как некий квази-предмет, в котором, как в парменидовском *εν*, идеально совпадают мысль и мыслимое. Картезианское универсальное сомнение является в этом плане имитацией античного логоса, поскольку *Ego cogito*, остающееся за вычетом всего, что не выдержало испытания на безусловную достоверность, выступает отныне *безусловным началом* достоверного мышления, не связанного нескончаемой чередой сомнительных и преходящих эмпирических обстоятельств. Акт мышления, становясь своим собственным предметом, превращается в первичный *факт*, вокруг которого выстраивается онтология «нового мира», населенного объектами, достоверность которых гарантирована самой возможностью их постижения в актах *чистого разума*. Вопреки греческой онтологии, укоренявшей мышление в начале сущего, сама мысль становится здесь таким началом, ибо сущим признается теперь только то, что может быть мыслимо в той данности мышления самому себе, в той его абсолютной транспарентности для самого себя, которая именуется *сознанием*. Все то, что не может быть дано в сознании, и, тем самым, быть взвешено и проработано в рефлексивном опыте *cogito*, не принадлежит бытию; не будучи чистым небытием, оно, скорее, должно быть охарактеризовано как *недобытие*, как *μῆ ὄν*. Начало мысли есть отныне сама мысль (*Ego cogito*) как начало, которое и образует *fundamentum inconcussum* новоевропейской метафизики.

В данном контексте понимание Соловьевым теоретической философии выглядит, на первый взгляд, полностью соответствующим духу картезианской метафизики. Теоретическая философия должна начинаться с самого мышления, в котором и только в котором можно отыскать абсолютно аподиктическое начало всякого достоверного познания. Вместе с тем, у Соловьева имеется явная критическая интенция, которая все более и более обнаруживается по мере раскрытия им «предмета» теоретической философии, и которую в самом общем виде можно сформулировать в виде следующего вопроса: *способно ли мышление прийти к самому себе как собственному началу?*

Разумеется, Соловьев ни в коем случае не отрицает той трансцендентальной очевидности, которая присуща сознанию как *имманентной данности мысли самой себе*. Всякий акт мышления обладает собственной перформативной очевидностью, поскольку само высказывание «я мыслю» само является актом мышления. Всякий акт сознания в некотором роде верифицирует себя. Так, я не могу сомневаться, вижу ли я звезду на ночном небе, в *тот момент*, когда я ее действительно вижу. Следует сразу же заметить при этом, что трансцендентальная очевидность присуща здесь не *предмету сознания*, поскольку то, что мне кажется звездой может впоследствии обнаружить себя как оптическая иллюзия, а *сознанию предмета*, истинность которого не зависит от существования или несуществования звезды на ночном небе, и вообще не зависит ни от какой фактической онтологии. «Вообще, во сне ли, наяву ли, – говорит Соловьев – испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желания, решения, и т.д., мы вместе с тем *знаем*, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *сознанием*, *con-scientia*, *Bewusstseyn* (т.е. *Bei-wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A=A$ » (Владимир Соловьев, с. 771).

Однако в декартовской процедуре универсального сомнения, радикализм которого не сдерживают ни математика с логикой, ни истины христианского Откровения, которые точно так же могут оказаться внушениями злого, всемогущего обманщика, Соловьев явственно

различает едва заметный пробел, скрывающий в себе то, что на языке логики можно было бы назвать *переходом в другой род*. Напомним, что Декарт, в поисках абсолютной очевидности приходит к мыслящему «Я» как полному тождеству мысли и ее предмета. Мышление находит себя в «Я», которое и становится *субъектом* самого мышления, но мышления уже иного рода, освободившегося от власти прихотливого «мнения» и беспомощного барахтания в безбрежной эрудиции, мышления методического выверенного, каждый шаг которого совершается в полном самоотчете, который способно дать себе мыслящее «Я». Это мыслящее «Я» становится, таким образом, местом «символического обмена», куда мышление приходит разуверившись в себе самом, но откуда оно *исходит* овладев собой, в полном *сознании* самого себя, будучи абсолютно убеждено как в своей способности познавать мир, так и в своем праве обладать им. Резюмируя позицию Декарта, скажем, что если мышление способно быть собственным началом, то таким началом может быть только мыслящее «Я», которому Декарт сразу же присваивает метафизический индекс *мыслящей вещи, res cogitans*. В «Я» мышление обретает абсолютную субъектность, которая и позволяет Декарту осуществить онтологическую редукцию мира к *объекту*, всецело подлежащего ведению чистого разума. Однако именно в этом переходе от мышления как акта к «Я» как *субъекту* этого акта и содержится главная мистификация картезианской метафизики. Мыслящее «Я» заключает в себе *тайну* превращения *мышления* в *вещь*, которая мыслит. Способно ли мышление быть своим собственным субъектом? – вот вопрос, который Соловьев адресует Декарту, а в лице Декарта всей новоевропейской метафизике. «Есть ли такое существование нашего я самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?» (Владимир Соловьев, с. 776).

Под сомнение ставится вовсе не «Я» как единство протекания психической жизни, а исключительно полномочия «Я» как метафизического субъекта. Здесь, вместе с Соловьевым, мы оказываемся перед следующей проблемой: *из самого акта мышления вовсе не вытекает существование мыслящего «Я»*. Другими словами, «Я» никоим образом нельзя обнаружить в качестве *непосредственного объекта сознания*. Сознание предметно, но отнюдь не в том смысле, что оно является предметом, мыслящей *вещью*, а только как направленность на предмет, будучи ничем иным как самой этой направленностью, или,

выражаясь языком феноменологии, *интенциональностью*. Однако то, *откуда* сознание направлено на тот или иной предмет, вовсе не есть «мыслящее Я», которое предполагалось бы самим актом сознания как его субъект, как исходное основание. Переживание в акте сознания предмета, который я в настоящее время вижу перед собой, есть переживание этого предмета, а не мыслящего «Я», которое попросту отсутствует здесь как особый предмет, отличный от того предмета, на который в настоящее время направлено мое внимание². Будучи направленностью на предмет, сознание исходит в этой направленности отнюдь не от «Я», полагаемого как субъект сознания, а из той необъективируемой глубины, которую, скорее, следует назвать *жизнью*, нежели сознанием. Эта отсылка к жизни как к *Ungrund* всякого акта сознания заявлена Соловьевым уже в самом начале его «Теоретической философии», когда он говорит о том, что «жизнь и знание нераздельны в своих высших формах» (Владимир Соловьев, с. 776). «Я» появляется только как предмет специфической *рефлексии над актами сознания*, но не может быть ни основанием, ни предметом какого-либо акта сознания. «Мы имеем здесь дело – говорит Соловьев – не с прямым фактом сознания, а с производением рефлексии, с отвлеченным понятием» (Владимир Соловьев, с. 776). В этом смысле «Я» не является непосредственной данностью сознания самому себе. Сознание дано самому себе исключительно в предметах интенционального полагания, а вовсе не в «Я», как считал Декарт.

Таким образом, скажем, что «Я» есть не субъект сознания (мышления), а, скорее, его *трансцендентальный объект*, то есть объект второго порядка, возникающий исключительно как продукт спонтанной рефлексии сознания. «Я» есть всего лишь *момент* той процессуальности сознания, которая была остановлена Декартом и обращена им в метафизический *субстантив*, именуемый «вещью, которая мыслит». Главная мистификация картезианского *cogito* заключается именно в субстантивации сознания, полагаемого как «Я». Превратив «Я» в несущую опору «ясного и отчетливого» мышления, Декарт не только скрыл тайну происхождения самого «Я», но и свел *акты* сознания исключительно к состоянию *прилагательных* этого метафизического субъекта, открыв, тем самым, возможность того грандиозного метафизического нарратива о

² Заметим, что такова была позиция и самого Гуссерля в до-трансцендентальный период его творчества: «Но если мы, так сказать, живем в соответствующем акте, если мы растворяемся, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т.п., то нигде нельзя заметить Я в качестве точки соотнесения осуществленных актов» (Эдмунд Гуссерль. 2001, с. 352)

сознании, каким стал как английский эмпиризм восемнадцатого века, так и психологизм века девятнадцатого. Подлинная *жизнь* сознания отныне скорее *угадывается* в прилагательных «Я» как субъекта, нежели постигается в самом этом субъекте. «Когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его *res cogitans, substantia intellectuali, seu spiritualis*, то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке» (Владимир Соловьев, с. 781).

Итак, картезианское *cogito* таит в себе незаконный переход от *действия* к *состоянию*, от глагола (в смысле *логоса*) к существительному, от «Я мыслю» (*Ego cogito*), где «Я» является скорее оператором той процессуальности, которая именуется мышлением, к «Я существую» (*Ego sum*), где *Ego* оказывается уже неподвижным метафизическим центром «нового мира». Именно поэтому *cogito*, едва успев родиться, сразу же оказывается под тяжким грузом метафизических коннотаций, выступая закованным в броню схоластической терминологии. Это обращение Декарта к языку схоластики, освобождение от которого и было целью проделанного им самим универсального сомнения, уже само по себе является симптоматикой того, что «Я» произведено незаконным образом, что, по словам Соловьева, оно представляет собой не более чем «факт мнимого самосознания» (Владимир Соловьев, с. 787).

В самом деле, метафизическое уравнение *cogito ergo sum* является на самом деле *метафизическим неравенством*. Это *мнимое тождество*, поскольку оно всецело основывается на априорном утверждении «Я» как субъекта мышления. Однако не существует никакого тождества между *Ego cogito* с одной стороны и *Ego sum* с другой, поскольку в *Ego cogito* вовсе не мышление является результатом деятельности *Ego*, а само *Ego* оказывается производным от мышления. Поэтому и нет никакого перехода от акта мышления к субъекту этого акта. Другими словами, внутренней очевидностью обладает только акт мышления (*Ego cogito*), но не существование мыслящего «Я» (*Ego sum*). Осуществив незаконный переход от акта мышления к субъекту этого акта, Декарт оказался перед вопросом о *способе существования* этого мыслящего «Я». Именно здесь и потребовались ресурсы схоластической терминологии, прибегнув к которым Декарт определяет «Я» как *нематериальную субстанцию* (Декарт. 1988, с. 608). Однако каков *смысл* существования «Я» как субстанции? Предицируется ли этому «Я» свойство «быть субстанцией»

однозначно или всего лишь по аналогии? Задействовав схоластический термин «субстанция», являющийся средоточием схоластических контrovers, Декарт сделал свое мыслящее «Я» заложником коллизий средневековой мысли и неявным участником споров между «скотистами» как сторонниками доктрины «однозначно сущего» (*ens univocum*), и «томистами», отстаивавшими «аналогию сущего» (*analogia entis*). Короче говоря, декартовская «вещь, которая мыслит» всецело принадлежит тому схоластическому диспозитиву, который Декарт считал полностью преодоленным и оставшимся за границами того «нового мира», началом которого и является *cogito*. «Находятся ли достаточно ясные понятия о терминах вопроса у самого Декарта? – вопрошает Соловьев. «Я вижу очень ясно – говорит он, – что для того, чтобы мыслить, нужно быть» (*Je vois très clairement que, pour penser, il faut être. Discours de la méthode, 4-me partie*). Однако для объективной ясности и раздельности этого положения следовало бы точнейшим образом уяснить значение слова *быть* (*être*), которое несомненно может употребляться в различных смыслах. На свое «весьма ясное» усмотрение того, что мышление предполагает бытие, Декарт ссылается на пояснение своего основного принципа: «я мыслю, значит, я существую», которого интуитивный характер не обеспечивает его, как видно, от неясности» (Владимир Соловьев, с. 777).

Таким образом, необходимым условием решения вопроса о начале мышления является для Соловьева тот «демонтаж» картезианского *cogito ergo sum*, который впоследствии Хайдеггер определит как часть *деструкции истории метафизики*. Как мы уже видели, смысл картезианского *cogito* заключается в следующем: началом мысли является сама мысль как начало, которая, в свою очередь, способна быть своим собственным началом только в форме субъекта, т.е. данности самой себе в виде «Я». Этот субъект выражен у Декарта метафизическим равенством: *Ego cogito=Ego sum*. Однако в этом мнимом равенстве Соловьев проницательно усматривает замаскированный под интуитивную очевидность *скачок* к тому, что не обладает никакой интуитивной очевидностью. «От несомненного и самодостоверного факта мышления – пишет Соловьев – автор «Речи о методе» перескочил к субъекту метафизическому, унаследованному от схоластики, но оказавшемуся у него еще более бессодержательным, чем там» (Владимир Соловьев, с. 782). Декартовское *cogito ergo sum* оказывается, поэтому, главным препятствием к пониманию *жизни сознания*, заново открыть доступ к которой можно

лишь *десубстантивировав* мышление, т.е. освободив его от диктатуры «вещи, которая мыслит». Перспективой такой десубстантивации мысли является понимание того, что начало мысли укоренено в чем-то *ином*, нежели сама мысль. Именно здесь, на этом шаге нашего анализа феноменологических интуиций Владимира Соловьева, полезно сопоставить данную им критику картезианского *cogito* с той критикой Декарта, которую мы находим у Гуссерля, в частности в его «Кризисе европейских наук».

На первый взгляд, критика Гуссерлем декартовского *cogito* имеет то общее с позицией Соловьева, что подобно ему Гуссерль находит у Декарта *нарушение последовательности*. Однако если Соловьев видит нарушение последовательности в том, что Декарт, вопреки феноменологической очевидности, заключил мышление в капсулу «Я», откуда его теперь вновь требуется извлечь, то Гуссерль имеет в виду нечто совершенно другое. Напротив, главный изъян *cogito* он усматривает в том, что Декарт остановился на полдороге, так и не добравшись до подлинного *Ego*, которому он слишком поспешно придал знакомый облик «души», описав его на языке психологии своего времени. «Здесь достаточно уяснить, – пишет Гуссерль – что в выкладках, образующих фундамент «Размышлений», – где вводится эпохэ и обретаемое благодаря ему *ego*, – нарушена последовательность; нарушена в силу того, что это *ego* отождествляется с чистой душой» (Эдмунд Гуссерль, 2004, с.114). Именно поэтому декартовское *cogito* обладает, согласно Гуссерлю, всего лишь эмпирической, а не трансцендентальной очевидностью. «Все, чего удалось достичь, великое открытие этого *ego*, – сетует Гуссерль – обесмысливается этой подменой: чистая душа не имеет в эпохэ вовсе никакого смысла, разве что как «душа» в «скобках», т.е. подобно телу, всего лишь как «феномен»» (Эдмунд Гуссерль. 2004, там же). Согласно Гуссерлю, трансцендентальное *Ego* не может быть «душой», поскольку душа, равно как и тело, «конституированы», т.е. наделены смыслом, в инстанции более высокого уровня, чем какая-либо психологическая очевидность. Путь к этой высшей очевидности и был открыт Декартом, не сумевшим, как полагает Гуссерль, одолеть всего пути. Инстанцией этой высшей очевидности является для Гуссерля трансцендентальное *Ego*, в недрах которого конституируются не только значения всякой предметности, в том числе и предметности психологического рода, но и различия на *Я* и *Ты*, «внутренне» и «внешнее», и т.п. Таким образом,

преодоление недостатков картезианского *cogito* возможно, по Гуссерлю, только на пути разработки *трансцендентальной эгологии*. Требуется не освобождение мышления от «Я» как ложного субъекта мысли, а напротив, сублимация картезианского *ego*, очищение его от всяких психологических коннотаций, и возведение его к трансцендентальному *Ego*, в котором, в конечном счете, коренится всякая аподиктическая достоверность.

Таким образом, Гуссерль усматривает в декартовском *cogito* всего лишь недоразвитие темы трансцендентального «Я», тогда как для Соловьева само «Я» является ничем иным, как *ложной формой* сознания. Это полагание «Я» как субъекта мышления заключает в себе фундаментальный парадокс, который Соловьев не только ясно себе представляет, но формулирует его с достаточной определенностью. Дело в том, что «Я», будучи у Декарта основанием достоверного мышления, т.е. мышления, способного различать между истиной и ложью, между действительностью и химерой, не может быть *действенным началом* мышления, поскольку в этом случае как раз и было бы уничтожено всякое различие между действительностью и химерой. Как уже было сказано, «Я» не присутствует в акте сознания и появляется только в результате обратного, рефлексивного движения сознания *от* предмета, т.е. как результат рефлексивного самоудвоения сознания. Вот я смотрю на портрет, который висит на стене. В этом акте сознания имеется только *предмет сознания* – висящий на стене портрет, но нет при этом «Я» как инстанции *сознания предмета*. Разумеется, в моей власти совершить движение рефлексии, рассматривая уже не картину, а то воздействие, которое она произвела на ту совокупность моих представлений и знаний, моих эстетических вкусов и пристрастий, которые более или менее точно охватываются понятием моего «я». Однако это будет уже *другой акт* сознания, содержащий в себе, если воспользоваться языком Гуссерля, другую нозму. Ни один акт эстетического полагания предмета не содержит в себе сверх того еще и полагание моего «я» как инстанции сознания этого предмета. Такая инстанция сознания предмета, *сосуществующая с предметом сознания*, могла бы появиться только в том случае, если бы предмет сознания был *произведением* моего «Я». «Другое дело – пишет Соловьев – если бы существовало сознание творческой деятельности нашего я в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т.д., если бы между ними было такое различие, что я выступало бы в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее

характеризовалось бы только как его пассивное произведение, – если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, что *она произведена* мною, моим собственным, внутренним действием, а также и сознавал бы и *как* это сделано» (Владимир Соловьев, с. 784). Но это как раз и значило бы то, что мое «Я» является *творцом моего собственного мира*, выступая, тем самым, уже не столько в человеческой, сколько в божественной ипостаси. Вместе с тем, в отличие от Бога, мое Я» способно произвести из самого себя не действительный, а исключительно *галлюцинаторный мир*, в котором, стало быть, само различие реальности и видимости потеряло бы всякий смысл. Поэтому, реальность мира диктуется не философскими соображениями, а обычной «доксической» уверенностью в его реальности, которая, в свою очередь, питается тем обстоятельством, что наше «Я», по словам Соловьева, не имеет никакой «другой реальности, кроме феноменологической» (Владимир Соловьев, с. 785), в силу чего мы в нашем непосредственном обиходе имеем дело исключительно с вещами мира, а не с нашим «Я». «Всякий, говорит Соловьев, сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто, никогда, ни наяву, ни даже во сне, не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т.е. их настоящей причиной, или достаточным основанием» (Владимир Соловьев, с. 784).

Вернемся к сопоставлению позиций Соловьева и Гуссерля в отношении картезианского *cogito*. В глазах Гуссерля, в развитии *cogito* Декарт остановился на полпути, так и не доведя его до уровней высшей трансцендентальной очевидности, в то время как для Соловьева *cogito* знаменует собой *ложность самого пути*, по которому шел Декарт. Как мы помним, картезианское *cogito* должно было вернуть утраченное нами доверие к миру, в чертах которого проступают для нас злобные гримасы всемогущего обманщика. Поэтому следует осуществить редукцию мира к чистому «Я», *в опоре* на которое только и возможно вернуть миру утраченную достоверность. Однако, будучи имитацией греческого логоса, *cogito* должно быть при этом не просто субъектом, но еще и действенным началом, т.е. быть *φύσις*, порождающим мир, согласно порядку причин. Этим миром и становится «новый мир» физики, основные законы которого Декарт набрасывает в так и оставшемся незавершенным и неопубликованным при его жизни трактате о мире и свете. Поэтому декартовское *cogito* характеризуется странной двойственностью, которая

отразилась в подмеченной Соловьевым двусмысленности его метафизических коннотаций, когда *cogito* выступает как в пассивном значении *subiectum* как несущей опоры, так и в значении термина *substantia*, употреблявшегося в схоластическом дискурсе в значении активного, а не пассивного залога (см. Владимир Соловьев, с. 785). Таким образом декартовское *cogito* соединяет в себе пассивное и активное начало, будучи с одной стороны метафизической опорой достоверного знания о мире, а с другой стороны – *творцом* этого мира, реализуя, тем самым, фундаментальную интенцию новоевропейской метафизики, озвученную уже Гоббсом, а затем – Вико, согласно которой мы можем *знать* с достоверностью только то, что сами же и *сделали*. Однако мир, в который, пройдя полный цикл методического сомнения, вернулось чистое «Я», оказался *совсем не тем миром, из которого это «Я» ушло*. Это поистине «новый мир», сплошь состоящий из объектов чистой мысли, берущих свое начало в чистом «Я».

Возвращаясь вместе с Соловьевым, на почву обыденного опыта, когда мы рассматриваем висящий на стене портрет, напомним еще раз, что наше обычное, *живущее в мире* «я» представляет собой производную форму спонтанной рефлексии сознания над своими актами. Сознание есть всегда *сознание чего-либо*, будучи самой направленностью на предмет. Рефлексия, в таком случае, есть род обратного движения сознания *от предмета*, и только в этой *обратной интенциональности* сознание находит «Я», которое в этом смысле никоим образом не является априори данной инстанцией, которая *предшествовала бы* актам сознания. Но, в свою очередь, это означает, что «Я» *производно от актов сознания*, и ни в коем случае не является ни субъектом этих актов, ни, тем более, производящим началом их предметов. Другими словами, «Я» исключительно пассивно, оно лишено какой-либо активности и не обладает никакой собственной *энергией*. Однако именно эта пассивность «Я» лежит в основании доксихической уверенности в действительности мира, который тотчас обратился бы в химеру, прояви наше «Я» хоть какую-нибудь собственную активность. Скажем поэтому, что залогом действительности мира является тот пассивный залог, который, однако, не может быть залогом никакого субъекта, поскольку субъект обладает, в качестве *подлежащего*, какой-то своей, пусть и *отрицательной* активностью. Так, книга может лежать на столе только потому, что стол оказывает ей сопротивление, проявляя, таким образом, свою деятельность

в качестве субъекта. Поэтому «Я» – это не субъект сознания, а, скорее, его *метафора*, или, другими словами, интерференция «центробежного» движения сознания к предмету и его «центростремительного» движения от предмета.

Поэтому, воздвигнув чистое «Я» как оплот достоверности в сплошь недостоверном и призрачном мире, Декарт не достиг своей главной цели. Мир, в котором существуют цвета и запахи, рассветы и закаты, в котором вынутый из пчелиного улья воск пахнет медом, мир, в котором, наконец, я существующую как мыслящий, чувствующий, переживающий, пребывая то радости, то в горе, этот мир так и остался во власти злого всемогущего обманщика. Чистое «Я» не смогло вернуть нам доверие к этому миру. Однако взамен его, оно породило из самого себя совершенно другой мир, представляющий собой не что иное, как проекцию чистого сознания. В этом новом мире уже нет цветов и запахов, рассветов и закатов, а кусок воска представляет собой *просто тело*, обладающее определенной геометрической формой, которую, в свою очередь, можно свести к математической точке и расположить в математически исчисляемом пространстве и времени. Но, самое главное, в этом новом мире нет меня самого как мыслящего и чувствующего, проживающего свою собственную, неповторимую жизнь. Именно *cogito* полагает, поэтому, ту метафизическую дистанцию, которая отныне будет существовать между «старым миром» допредикативных очевидностей и «новым миром» теоретического сознания. Более того, эта дистанция будет в дальнейшем только возрастать по мере успехов теоретического естествознания, вплоть до ситуации забвения «жизненного мира», которую Гуссерль диагностировал как кризис европейских наук, утративших вместе с жизненным миром и почву собственной рациональности. В свою очередь, этот забытый», оставшийся во власти всемогущего демона «старый мир», напомнит о себе социальным демонизмом двадцатого столетия, заявившем о себе как в виде нацистского хтонического мистицизма, так и в виде советского «воинствующего атеизма».

Сделаем из всего этого следующий вывод: декартовское методическое сомнение, в котором Гуссерль видит лишь первый, предварительный этап подлинно трансцендентальной редукции, является в глазах Соловьева, скорее, родом *ложной рефлексии*. Сознание, будучи ничем иным, как *актом* сознания предмета, *субстантивировало* себя здесь в форме чистого «Я», попеременно полагая себя то как субъект, то как

субстанцию. Соглашаясь с Соловьевым в том, что «декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта» (Владимир Соловьев, с. 781), следует, однако, уточнить, что чистое «Я» обладает даже двумя паспортами, выданными как на имя *subiectum*, так и на имя *substantia*, причем оба они являются фиктивными. В этом смысле, *cogito* действительно представляет собой не более чем, «факт мнимого самосознания», род трансцендентальной иллюзии, которая может быть поставлена в один ряд с иллюзиями чувственного опыта. «Если так называемые обманы чувств (иллюзии, галлюцинации) – говорит Соловьев – дают нам право сомневаться в достоверности ощущения как свидетельства о предметной реальности мира физического, то замечаемые, хоть и не столь часто, обманы самосознания побуждают равным образом сомневаться в его показаниях о подлинной действительности нашего психического субъекта» (Владимир Соловьев, с. 786).

Какой же вывод следует извлечь из этого разоблачения *cogito* как иллюзорного факта самосознания? Прежде всего, необходимо задаться следующим вопросом: следует ли из предпринятой Соловьевым критики картезианского *cogito* возвращение к наивной, «естественной», как скажет Гуссерль, установке сознания, с присущим ей некритическим доверием к данным чувственного опыта? Ведь именно невозможность возвращения к до-трансцендентальному уровню «естественной установки» диктует нам, согласно Гуссерлю, необходимость развития опыта *cogito* до наивысшей стадии трансцендентального «Я», в котором полностью преодолено роковое для картезианского *cogito* смешение трансцендентального сознания чистого «Я» и эмпирического сознания того, что именуется «душой»³. Декарту следовало пойти дальше по пути методического сомнения, превратив его в подлинно трансцендентальное эпохé и решительно оставить за скобками не только мир непосредственного опыта, но также и все эйдетические сущности, включая «идею» Бога. Не вняв этой необходимости, Декарт так и остался заложником тех сущностей, которые нельзя обнаружить в опыте *cogito*. Ничем иным, как недоразвитием *cogito* нельзя, поэтому, объяснить предлагаемое Декартом в «Метафизических размышлениях» доказательство объективной, а не просто формальной реальности идеи Бога при помощи исключительно метафизического аргумента, согласно которому «в совокупной

3 «Посредством феноменологического эпохé я редуцирую свое естественное человеческое Я и свою душевную жизнь – царство моего опыта психологического самопознания – к моему трансцендентально-феноменологическому Я, к царству опыта трансцендентально-феноменологического самопознания»: (Эдмунд Гуссерль. 1998, с. 85)

производящей причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в действии этой же самой причины» (Descartes. 1992, p. 107). Такая аргументация тем более незаконна, что всякая апелляция к ресурсам логики и математики была дисквалифицирована самим Декартом уже в *Первом размышлении*, где он вопрошает себя, «не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата, либо произвожу какое-нибудь иное легчайшее мысленное действие?» (Descartes, p. 65). Гипотеза злого всемогущего обманщика наглухо запирает *cogito* в границах мыслящего «Я», которое с достоверностью может мыслить только самое себя, и ничто другое. В этом смысле Гуссерль совершенно прав в своей критике Декарта, когда он утверждает, что трансцендентальная перспектива, заявленная Декартом в требовании универсального методического сомнения, не оставляет для него никакой иной возможности, кроме как идти в этом направлении до самого конца, вплоть до последних очевидностей трансцендентального «Я», не останавливаясь на полпути. Вместе с тем, это побуждает нас уточнить ранее заданный вопрос, не является ли соловьевская критика Декарта возвращением к наивному эмпиризму психологического толка. Этот вопрос теперь может быть поставлен следующим образом: *означает ли отказ от трансцендентальной парадигмы так же и отказом от феноменологии как определенного опыта сознания?*

Заметим, прежде всего, что Соловьев отнюдь не отрицает правомерности и плодотворности предпринятого Декартом универсального эпохэ. «Конечно, говорит Соловьев, Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его чувств; и все-таки не напрасно положил он такую гипотезу в основу философии, и если его в чем-то можно упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу, и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма» (Владимир Соловьев, с. 787). Различие между Соловьевым и Гуссерлем тем более бросается здесь в глаза, что оно выступает на фоне на удивление сходных характеристик картезианской метафизики, которые мы находим у них обоих. Подобно тому как Соловьев видит в Декарте архитектора «полунаивного, полупедантичного реализма», Гуссерль сетует на то, что

половинчатость Декарта в следовании по пути эпохэ сделала его «отцом абсурдного трансцендентального реализма» (Гуссерль, 2004, с. 83). Таким образом, если в глазах Гуссерля роковой ошибкой Декарта является его преждевременная остановка на промежуточной между непосредственным опытом мира и трансцендентальным «Я» станции мирского *ego*, ошибочно трактуемого им как *substantia cogitans*, то Соловьев, напротив, видит главное упущение Декарта в том, что тот слишком поспешно покинул почву непосредственного опыта мира, и, сконструировав свою «вещь, которая мыслит», закрыл, в конечном счете, всякий доступ к пониманию этого опыта. Методический поворот сознания, именуемый эпохэ, является в этом случае не способом конструирования безжизненного метафизического субъекта, а *вопрошанием мира* на предмет того, что же дано нам в опыте этого мира. Мир есть то, что дано нам еще всякого нашего суждения о мире, еще до всякой нашей рефлексии о нем; – вот единственно возможный отправной пункт феноменологии! И если, как замечательно сказал Мерло-Понти, подлинное эпохэ заключается «в стремлении уравнивать рефлексю с неререфлексивной жизнью сознания» (Мерло-Понти, с. 15), то главным препятствием такого эпохэ может быть только «Я», причем именно в той мере, в какой оно как раз и означает полную редукцию всей жизни сознания исключительно к уровню рефлексии. Мир *открывается* в сознании, тогда как «Я» *конструирует* мир. Поэтому, сознание, будучи ничем иным, как опытом *данности мира*, исключает «Я» как форму этой данности. Это «Я» не является ни субъектом сознания, ни его собственником⁴. «В житейском обиходе – говорит Соловьев – можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? Или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? – тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать в частную или общинную собственность?» (Владимир Соловьев, с. 794).

Подлинное эпохэ есть, таким образом, редукция не к трансцендентальному сознанию, а к *данности мира*. «Подвешивая» наши суждения о мире, лишая их, таким образом, всякой «объективной» значимости, эпохэ открывает пространство *зазора* между миром и нашими высказываниями о нем. Только в этом зазоре мир открывается нам как *феномен*, т.е. то, что доступно именно *теоретическому* взгляду, поскольку сам этот взгляд есть *θεωρεῖν*, или *вы-глядывание* мира сквозь прорехи нашего «мировоззрения». Эта данность мира, открытая нам в той

⁴ В этой связи можно упомянуть работу Густава Шпета «Сознание и его собственник»

«теории», которая является не системой высказываний, «верифицированных» фактами как данными наблюдений, а возможностью увидеть мир еще до всякого высказывания о нем, обладает собственной безусловной очевидностью. Вот почему Соловьев говорит о том, что «нельзя ни в коем случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте *как таком*, в том, что *дано*» (Владимир Соловьев, с. 793).

Однако что же такое этот *факт как таковой*, то есть факт, взятый вне его служебной функции быть «референтом» какого-либо высказывания? Это – *сознание факта*. В свою очередь, сознание факта есть неоспоримый *факт сознания*, или, лучше сказать, само сознание как факт. Не может быть сознания как субъекта, однако можно говорить о *фактичности сознания*, в том смысле, что сознание ниоткуда не выводимо, не нуждается ни в какой его презумпции, и, тем более, – в какой-либо его дистилляции, производимой в лаборатории трансцендентального анализа⁵. Какой бы чистоты сознания мы ни достигли, в нем всегда будет присутствовать мир, поскольку сознание и есть способ присутствия мира, модус его *бытийствования*. Факт сознания оказывается, таким образом, данностью мира. «Эта область – говорит Соловьев – представляющая *самодостовверные* данные, должна быть исходной точкой философии» (Владимир Соловьев, с. 797). Теоретическая философия возможна, поэтому, только на почве самого мира, а не в качестве совокупности «теоретических» пропозиций *о* мире. Вместе с тем, факт сознания есть всего лишь *начало* нашего движения от самодостовверности к *истине*. «Мы видим, что истина не дана здесь, а только задана. Если бы она была фактом наличного сознания, то ее не нужно и невозможно было бы искать, следовательно, не могло бы быть и никакой философии. Но, к неудовольствию одних и утешению других, философия *есть*. Есть наличная действительность и есть требование другого, большего: есть *сознание факта* и есть *стремление к истине*. Посмотрим, куда оно нас приведет» (Владимир Соловьев, с. 797).

⁵ Именно в этом смысле Кант говорит в «Критике практического разума» о *Factum der Vernunft*, «факте разума».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. Москва-1975
2. Декарт. Сочинения, т.1, М., 1989
3. Владимир Соловьев. Сочинения в двух томах. Том 1, с. 764, М., 1988
4. Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург, "Ювента" "Наука" 1999
5. Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Санкт-Петербург, 1998
6. Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург, 2004
7. Эдмунд Гуссерль. Собрание сочинений. Том III (1) Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Дом интеллектуальной книги, Москва 2001
8. Descartes. Méditations métaphysique. GF - Flammarion, 1992