

ОТКРЫТИЕ COGITO В «РАЗМЫШЛЕНИЯХ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ» ДЕКАРТА

В настоящей статье предпринимается попытка анализа «Размышлений о первой философии» с целью раскрытия сущности декартовского способа мышления, который привел к главной новации французского философа – открытию субъективности (cogito).

Исходной проблемой «Размышлений» Декарта является достоверность знания. «Вот уже несколько лет, как я заметил, – пишет он, – сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если я хочу установить в науках что-то прочное и постоянное» [Декарт, 1994. С. 16]. Достоверность знания трактуется Картезием как соответствие суждения о вещи «самой вещи». Суждение же, в свою очередь, достоверно тогда и только тогда, когда вещи соответствует представление о вещи, или, иначе говоря, когда вещь дана «адекватно».

Целью «Размышлений» является достижение истины или хотя бы точки абсолютной достоверности, которая понимается как непосредственная адекватная данность, т. е. как несомненность. В этом смысле цель коррелятивна методу. «...Я хочу устранить все то, что допускает хоть малейшую долю сомнения, – пишет Картезий, – причем устранить не менее решительно, чем если бы я установил полную обманчивость всех этих вещей; я буду продолжать идти этим путем до тех пор, пока не сумею убедиться в чем-нибудь достоверном – хотя бы в том, что не существует ничего достоверного» [Декарт, 1994. С. 21].

Методом достижения «точки абсолютной достоверности» Декарт считает «радикальное сомнение». Оно заключается в «выведении из обращения» в познавательном процессе всего круга «однородных» суждений, если опыт или исследование демонстрируют неистинность хотя бы одного из них. Под однородными суждениями понимаются суждения, базирующиеся на представлениях, полученных одним и тем же способом, т. е. задающихся одной и той же способностью или группой способностей. Декарт связывает свой радикализм со здравым смыслом, указывая, что «благоразумие ... требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение» [Там же. С. 16]. Суждения, достоверность которых сомнительна, считаются «пустыми», т. е. базирующимися на представлениях, которым ничто существующее в действительности не соответствует. На пустых суждениях могут базироваться пустые умозаключения, и в итоге – пустые дискурсы, т. е. рассуждения о предметных областях в целом, «способ производства» представлений о которых оказались «подвешенным».

Последовательное применение метода радикального сомнения к представлениям и высказываниям о мире выступает в качестве ниспровержения мира. Ниспровержение мира осуществляется Декартом в три этапа: сначала ниспровергается мир чувственных восприятий, затем мир естественных наук и, наконец, математико-теологический мир. Основанием для различения «слоев» мира, а соответственно, и для выделения этапов ниспровержения служит способ данности того или иного рода предметов, зави-

сящий от способности, «дающей» предметы этого рода.

Сначала Картезий предполагает, что истинное рассуждение может базироваться на чувственном восприятии. Однако далее он пишет: «...многократный опыт мало-помалу поколебал всякое доверие, которое я питал к чувствам: башни, казавшиеся мне издали круглыми, вблизи часто оказывались квадратными, и огромные статуи, установленные на их вершинах, человеку, наблюдавшему их с земли, казались ничтожными по размеру; я отмечал, что суждения моих внешних чувств во всех многочисленных случаях подобного рода ошибочны» [Декарт, 1994. С. 61]. При этом нет оснований для предпочтения одного из высказываний другому (в нашем случае высказывания «башня квадратная» высказыванию «башня круглая»), так как оба опираются на данные чувственного восприятия и в этом смысле равноценны.

Таким образом, мир чувственных данных ниспровергается на основании раскрытия его *бессвязности*, т. е. обнаружения того, что чувственным восприятием могут быть произведены взаимоисключающие представления, на которых, в свою очередь, будут базироваться противоречащие друг другу суждения. Итак, первоначальное предположение, что всякое высказывание истинно, если оно базируется на чувственном восприятии, оказалось опровергнутым. Тогда у Декарта возникает другое предположение. Коль скоро недостоверность высказываний, базирующихся на чувственном восприятии, есть следствие бессвязности данных чувственного восприятия, то, возможно, существует иной способ образования представлений, — где все полученные его посредством данные будут связны.

В качестве такого способа образования представлений выступает мышление, характерное для естественных наук: физики, астрономии и т. д. Оно имеет дело с теми же вещами, что и чувственное восприятие природы, но формирует свои представления о них как рациональные реконструкции, т. е. создает сложные представления о человеческом теле, планетной системе и пр. посредством комбинирования умопостигаемых элементов (протяженности, количества и т. д.), причем «правила сочетаний» однозначно определены. Кроме того, связности можно добиться и другим способом, а имен-

но, посредством исключения из мира чувственного восприятия области «верчений» (круглая башня – квадратная башня – круглая башня; в зависимости от того, подходим мы к ней или удаляемся). Такое исключение может быть проделано, поскольку бессвязности производятся чувственным восприятием лишь в «ненормальных» условиях. «Но, может быть, хотя чувства и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств» [Декарт, 1994. С. 17]? Итак, связность может быть достигнута двояким образом: посредством здравого смысла, т. е. приведения восприятия к «норме» (например, рассматривания статуи с «нормального расстояния» и под «нормальным углом зрения»), и посредством рациональной реконструкции вещей и их отношений. Причем для науки непоследовательности, бессвязности, «точки верчения» чувственного восприятия выступают как совершенно последовательные события, не нарушающие разумного порядка течения представлений, т. е. она дает этим событиям рациональное объяснение (например, в физике «верчение» маленькая статуя – большая статуя однозначно описывается через законы оптики).

Предположение, что *связность* представлений гарантирует их адекватность (достоверность), опровергается на основании аргумента «связного сна». Его существо состоит в том, что наряду со связными представлениями, предметами которых являются действительно существующие вещи (мир науки и часть мира чувственных восприятий), существуют связные представления, которым ничего в действительности не соответствует (связный сон). А поскольку «сон не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков» [Там же], то действительное существование предметов представлений не может быть гарантировано «изнутри» самих представлений, т. е. благодаря законосообразному характеру их последовательности. Таким образом, дискурс «здравого смысла», «житейской рассудительности», как и дискурс естественных наук, оказываются «подвешенными». Тогда Декарт выдвигает предположение, что действительное существование приписывается одному из двух

миров, данных посредством связанных представлений (т. е. миру наук и части мира чувственных восприятий – в противоположность миру сна), *извне*, неким изначальным источником реальности, который он называет Богом [Соколов, 1989. С. 34–40]. Иначе говоря, если вещи рассматриваются как сотворенные Богом, т. е. в своих первоначалах, элементах и при этом с постоянной отсылкой к Творцу, то они действительно существуют, и представления о них, сформированные таким теологическим дискурсом, достоверны.

Однако даже достоверность математических положений, опирающихся на созданные Богом разум и природу, может быть подвергнута сомнению. «Хотя я считаю, – пишет Декарт, – что Бог существует, что он всемогущ, и что он создал меня таким каков я есть, но откуда я знаю, не устроил ли он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но тем не менее все это существует в моем представлении таким, каким оно мне сейчас видится» [Декарт, 1994. С. 18]. Возможно, что дело обстоит еще хуже, т. е. обманчивы не только представления о «внешних» вещах, но сам разум создан настолько извращенным, что даже все его собственные порождения, производимые без апелляции к «природе», недостоверны. «Не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три либо произвожу какое-либо иное легчайшее мысленное действие» [Там же. С. 19].

Результаты ниспровержения мира на этом этапе закрепляются с помощью аргумента «злокозненного гения». Согласно ему, мыслим такой сотворивший нас дух, который нас морочит, т. е. тотальный карточный шулер, как бы меняющий колоды, выдавая один из связанных миров за другой, приписывая миру сна статус реальности, а миру реальности (бодрствования) – статус сна. «Злокозненный гений» как бы вбирает в себя все пройденные ранее пути сомнений и доводит сомнение до предела.

Таким образом, наряду с теологическим построением, согласно которому благой Бог сотворил действительный мир и «правильный» человеческий ум, который, если удерживает отсылку к Богу, однозначно отличает реальность от сна, можно допустить также такой ход мысли, что «злокозненный гений» создал вместо реального мира «вещи-ловуш-

ки», а человеческий разум – настолько извращенным, что он не может отличить сон от реальности. Эти два противоположных теологических построения в рамках так заданного поля теологического мышления оказываются равноценными, ни одно из них нельзя предпочесть другому. Итак, вместе с «подвешиванием» теолого-математического дискурса оказывается ниспровергнутым весь мир. Казалось бы, дальше идти некуда, но сам способ размышлений заставляет сделать еще один шаг и выйти за пределы мира.

Поскольку Картезием сделано предположение, что существует такой могущественный обманщик, который морочит его на протяжении всей жизни, следует предположить, что коррелятивно существует и обманутый. При этом «злокозненный гений» остается все же в пределах мира (хоть и теологического), а обманутый – в соответствии с общей структурой рассуждений – находится вне пределов мира, и таким образом, Декарт совершает первый шаг к освобождению от «демонического наваждения». Кто же так обманут? Это тот, кто прошел путями сомнений, т. е. «человек», имеющий такой познавательный опыт, хотя бы и отрицательный. Французский мыслитель пишет: «Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил (в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел. – А. С.), значит я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня сколько сумеет, он все равно не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я нечто» [Декарт, 1994. С. 21].

Ниспровержение мира, как становится видно, проходит в три этапа. На первом этапе ниспровергается мир чувственного восприятия, демонстрируется «пустота» повседневного дискурса. Основанием для ниспровержения служит *бессвязность* чувственных представлений. Коррелятивно с тематизацией бессвязности появляется предположение, что связность представлений обеспечивает их достоверность, т. е. действительное существование их предметов. Такая связность наличествует в части мира чувственного восприятия, поскольку из него изымаются

«точки верчений», и в мире, описываемом естественно-научным дискурсом (физикой, астрономией и т. д.). Этот мир связанных представлений ниспровергается на втором этапе посредством аргумента «связного сна». Основанием для ниспровержения выступает мыслимость – параллельно миру связанных представлений, предметы которых реально существуют (миру бодрствования) – мира представлений, которые связаны, но лишены реально существующих предметов (мира сна). Таким образом, *внутренняя связность* представлений не дает основания достоверности их последовательности. В связи с этим возникает мысль, что достоверность одной из двух последовательностей представлений приписывается извне – источником реальности, творцом мира и рассуждающего «я» как части мира. Тем самым предполагается, что представления и последовательности представлений достоверны, если вещи рассматриваются «под углом зрения вечности», т. е. как сотворенные. Такое предположение опровергается в ходе третьего этапа на основании аргумента «злокозненного гения». Иными словами, мыслим творец, который создал меня и мой ум постоянно обманывающимися.

На этом этапе заканчивается ниспровержение мира, но не завершается движение метода. Коррелятивно аргументу «гения-обманщика» возникает мысль, что самодостоверным источником всякой достоверности является существование обманутого, т. е. «я», поскольку оно прошло пути сомнения. После такой схематической реконструкции ниспровержения становится заметным, как происходит самообрывание цепи сомнений за счет оставления их источника «там, в мире». При этом способ ниспровержения мира можно охарактеризовать как *экспликативно-гипотетический*.

Что же такое «я», cogito, которому ничего не противостоит, поскольку мир уже ниспровергнут, и что же, собственно, эксплицировалось в ходе ниспровержения; что служит «позитивной» составляющей ниспровержения, какой «прирост знания» оно дает? Очевидно, «я» здесь выступает не как часть мира, а как такое «я», единственным предметом которого выступает его собственное познание, бывшее до сих пор развитием сомнения. Это стремящееся к «несокрушимой достоверности» «я» перестает «жить во» «внутримиро-

вых» познавательных актах из-за сомнительности такого познания и обращается к себе. Это «я» рефлексии, самосознания.

Мир, коль скоро к нему обращается такое «я», есть мир, поскольку он дан, и лишь в той мере, в которой дан. *Именно способы данности мира и эксплицировались в ходе ниспровержения* (в данных чувственного восприятия была артикулирована их бессвязность, в данных естественно-научного дискурса, напротив – внутренняя связность и т. д. Эти характеристики, согласно Декарту, и образуют «бытие чувственным данным» и «бытие предметом естественнонаучного мышления»). В дальнейшем Декарт называет вещи, поскольку они даны, идеями. На фундаменте самодостоверности знания о «я» и достоверности идей он намеревается возвести здание новой науки. Картезий рассуждает: «...Прежде я принял за вполне очевидное то, что позднее отклонил как сомнительное. Что это были за вещи? Земля, небо, звезды и все прочее, воспринимаемое моими чувствами. Так что же здесь воспринималось мною как ясное? А то, что в моем уме возникают идеи таких вещей или мысли о них. Но я и теперь не отрицаю присутствия во мне этих идей. Однако было и что-то иное, что я утверждал и что по привычке к доверию я считал воспринимавшимся ясно, хотя на самом деле я этого вовсе не воспринимал: именно, я утверждал, что вне меня существуют вещи, от которых исходят упомянутые идеи, совершенно им подобные. Но как раз в этом отношении я либо заблуждался, либо, если и судил об этом правильно, это вытекало не из моей способности восприятия» [Декарт, 1994. С. 29–30].

Осуществляющее рефлексию «я» трактуется как мыслящая вещь, как ум, потому что способ данности всякой вещи, какими бы познавательными способностями она не задавалась, обнаруживает устойчивую умопостигаемую сущность, которая и проявляет себя в экспликации, совершающейся при ниспровержении. Известный пример с воском ясно демонстрирует умопостигаемый характер этой сущности даже для вещей, данных с помощью низшей способности – чувственного восприятия, причем параллельно данной демонстрации являет себя и бытие ума как ума. «...Никакие причины не могут способствовать восприятию воска, или какого-либо иного тела – не выявляя од-

новременно еще яснее природу моего ума» [Декарт, 1994. С. 28].

Так раскрывается тематическое поле для принципиально нового, философского дискурса. Он работает «в» каждой из форм «внутримирового» дискурса, так как каждая вещь, поскольку она дана, имеет собственный способ данности. В каждом из них наличествует своя умопостигаемая сущность, которая в принципе всякий раз может быть эксплицирована, и ее постижение служит гарантом достоверности знания о мире. Но философский дискурс находится «над» каждой из таких форм, потому что рефлексия на способы данности принципиально возможна лишь из позиции «я» – ума, находящегося вне мира. «Но теперь мне открывается, – пишет Декарт, – некий иной путь исследования, существуют ли вне меня и те вещи, идеи которых во мне обретаются. А именно, поскольку эти мысленные идеи представляют собой лишь модусы мышления, я не признаю между ними никакого неравенства: все они, по-видимому, возникают во мне одним и тем же путем, но поскольку они представляют разные вещи, они в тоже время весьма различны» [Там же. С. 33].

Философский дискурс, будучи критическим по отношению к повседневному, научному и теологическому, сам является автономным, так как имеет собственное начало – ум; собственный метод – пересмотр наивной жизни посредством ниспровержения мира и экспликации способов данности вещей; и собственный предмет – способы данности вещей в их умопостигаемой сущности. В рамках декартова понимания философии, она может претендовать на верховенство среди дискурсов, ибо это единственный несомненный дискурс. Поскольку во всяком способе данности наличествует умопостигаемая сущность, вся человеческая жизнь сопровождается умом, который эту сущность задает, хотя он первоначально находится «в вещах» в

«в дремлющем» состоянии «бытия для другого». Экспликация этой умопостигаемой сущности посредством ниспровержения мира служит первым шагом на пути возвращения ума к себе, сначала через открытие «внемирного» «я» (*cogito*) – к бытию ума «в себе», а затем – через тематическую разработку идей – к бытию ума «в себе и для себя». Так проявляются контуры целого проекта обновления жизни и наук на основе философии.

Итак, перечислим основные новации Картезия. Это, во-первых, разработка подхода к способам данности вещи в их умопостигаемой сущности через ниспровержение мира. Во-вторых, открытие «внемирного» бытия ума (трансцендентального «я»). В-третьих, обоснование тем самым концепции автономности философского дискурса. Раскрытие характера способа ниспровержения мира как экспликативно-гипотетического позволяет увидеть эти открытия Декарта как этапы единого хода мысли.

Вышеперечисленные новации французского мыслителя являются непреходящим достоянием последекартовской философии и выступают отправной точкой для все новых «картезианских медитаций», не позволяя философскому мышлению натурализоваться и ассимилироваться в случаях, когда оно оказывается на чужой дискурсивной территории, где ведет свою – во многом подрывную – работу.

Список литературы

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 3–76.

Материал поступил в редколлегию 18.10.2006