

ЦЕННОСТЬ И ИСТИНА

О.А. Коваль

СОГИТО ДЕКАРТА И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ ГУССЕРЛЯ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению концепта *cogito* Декарта путем сопоставления с феноменологией Гуссерля. Сближение позиций двух мыслителей осуществляется ввиду возможности построения онтологической теории на почве трансцендентальной субъективности. Подробный анализ учения о врожденных идеях позволяет автору выявить базовую посылку Декарта, состоящую в отождествлении мышления и бытия.

Ключевые слова: философия, Декарт, Гуссерль, мышление, существование, его, идея, субъективность, трансцендентальность, феноменология.

Гордость, с какой Гуссерль титурует свою феноменологию новым картезианством, свидетельствует о неподдельном восхищении создателя одного из самых мощных в XX в. философских направлений гением Декарта. Тем большее удивление вызывает ограничение его заслуг обнаружением принципа *Ego cogito*, признаваемого Гуссерлем единственной аподиктически достоверной истиной, которую Декарту удалось установить. Воздавая должное радикализму декартовской мысли, положившей начало совершенно особому типу философствования, Гуссерль при всем том склонен думать, что Декарт не был до конца последователен в своих выводах, «и получилось так, что он, подошедший к величайшему из всех открытий и уже некоторым образом сделавший его, все же не постиг его подлинного смысла, не постиг смысла трансцендентальной субъективности и, таким образом, не перешагнул порог подлинной трансцендентальной философии»¹.

¹ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 350.

Вместо того чтобы восстанавливать мир в его вдруг пошатнувшихся правах с помощью идеи Бога, французский философ, по мнению Гуссерля, должен был отважиться на освоение впервые по-настоящему обретенного царства сознания, «однако он был далек от мысли раскрыть его в полной конкретности его трансцендентального бытия (*Dasein*) и жизни и увидеть в нем целое поле для работы, которое необходимо систематически проследить в его бесконечностях»². Обвинения, как ни посмотреть, весьма серьезные, а вот насколько они справедливы, требует прояснения. Оценочные характеристики картезианской метафизики, данные Гуссерлем, редко подвергаются сомнению, но если бы его соображения принимались на веру только из уважения к личности, то настоятельно рекомендуемая им любому философу декартовская тактика — полагаться лишь на себя самого, не оглядываясь ни на какие авторитеты, — оказалась бы дискредитирована. Едва ли Гуссерль счел бы для себя оскорбительным подобный подход, не

² Там же. С. 352.

**Работа выполнена в рамках реализации ФЦП
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы,
ГК № П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме
«Проект трансцендентальной феноменологии
как конструкт новоевропейского сознания»**

говоря о том, что возвращение к наследию «подлинного праотца» феноменологии наверняка бы поощрил. Поэтому попытка рассмотреть некоторые ключевые моменты системы Декарта с целью убедиться в состоятельности предъявляемых ему Гуссерлем претензий кажется вполне корректной и оправданной.

Главным аргументом в пользу обоснованности гуссерлевской позиции является сложившееся в феноменологических кругах мнение, что Декарта не слишком интересовала сфера сознательного опыта, которой он предпочел законченную теорию мира, где бы нашлось место науке, этот мир изучающей. В отличие от него Гуссерль, желая спасти науку, очутившуюся после более чем успешного трехсотлетнего развития в глубоком кризисе, сосредоточился на выявлении структур трансцендентальной субъективности как условий возможности получения объективного знания. В своей основной интенции — придать надежный базис науке — оба мыслителя сходятся, как и в том, что предоставить такой базис способна только философия. Разница же между ними, как принято думать, заключается в том, что Декарту истина *Ego cogito* нужна, чтобы, используя ее в качестве своеобразной нити Ариадны, вывести законы природного универсума, тогда как Гуссерль нацелен на отыскание принципов устройства реальности сознания, в обход которой разговор о реальности мира становится если и не бессмысленным, то по меньшей мере проблематичным. Но разве Декарт в попытке выстроить такую картину мира, которая лишь бы не погрешала против истины, сколько бы та ни расходилась с чувственной явленностью, оставляет почву сознания? Будь это так, он вряд ли бы стал подчеркивать вероятность несоответствия научных концепции божественному замыслу творения, отстаивая при этом необходимость теоретического конструирования. И тот факт, что Декарт делает упор на дедукцию в ущерб индуктивному методу эмпирических наук, лишь подтверждает, что для него достижение истины не только не требует покинуть пределы сознания, но и находится в прямой зависимости именно от разумной его способности. Уже в ранней работе Декарта «Правила для руководства ума» (1629) читаем: «Если кто-то поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разума, — а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается здравого смысла, — он наверняка обнаружит с помощью дан-

ных правил, что ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот»³. То, что под разумом Декарт здесь имеет в виду не понимаемое им предельно широко мышление, а исключительно умозрение, которое и у Гуссерля фигурирует под старым названием интеллектуальной интуиции, не оставляет никаких сомнений продолжение этой фразы, где неожиданно всплывает термин, скорее приличествующий лексикону Канта: «затем, постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума, он среди прочего перечислит все другие орудия познания, какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство»⁴. Кстати, и виды познания или, говоря языком Гуссерля, способы, какими нам даются интенциональные объекты, а собственно: чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущностей, создатель феноменологии заимствует скорее у Декарта, чем у родоначальника трансцендентальной философии. Ведь Декарт прежде Канта отнес чувство к модусам сознания.

Опять же нельзя сказать, что сама дихотомия мира и Я, учреждаемая Декартом, полностью исчезает из феноменологических описаний эйдетических структур трансцендентального *ego*. Даже наоборот: она лишь еще сильнее фундаментализируется, приобретая легитимный статус, как это ни парадоксально, уже после того, как Гуссерль отделяет область интенциональных объектов сознания в качестве существующих аподиктически достоверно от вещей внешнего мира, чья реальность обречена навечно оставаться под вопросом. Развернув формулу *Ego cogito* в ее законченности и обнаружив еще один обязательный компонент — *cogitatum*, Гуссерль настаивает на том, чтобы включить в сферу сознания на правах *ego* феноменов все те вещи, которые до этого относили к миру, трансцендентному Я. Учитывая, что свою определенность вещи получают лишь вследствие их апробации сознанием, немецкий философ приходит к мысли, что осуществление ментального акта является конституирующим элементом как самой их фактичности, так и предметного содержания. Но такая непосредственная зависимость вещей от Я, разумеется, не может исходить от индивидуального сознания, от субъек-

³ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 102.

⁴ Там же.

екта, и побуждает апеллировать к более серьезной инстанции, на роль которой еще Кантом была выдвинута трансцендентальная субъективность, способная не только обеспечить безукоризненность познания, но и объяснить через феноменальность мира его имманентность сознанию. Благодаря ужесточенной редукции, выносящей за скобки даже то, что составляет духовный, социальный, культурный мир отдельной личности, в чем Гуссерль видит принципиальное отличие своего метода от радикального сомнения Декарта, сознанию открывается функциональная сторона его самого. Этот внутренний механизм и олицетворяет собой трансцендентальный субъект.

Однако примечательно то, что, достигнув ступени трансцендентальной субъективности, Гуссерль объявляет о представившейся теперь возможности некоего «методического уразумения, которое, наряду с подлинным методом феноменологической редукции, в феноменологической методике является важнейшим; а именно, уразумения того, что *ego*, как говорили прежде, имеет колоссальное врожденное *Argiōgī*, и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного *Argiōgī* в его бесконечном многообразии»⁵. Речь идет о предмете самой феноменологии, о задачах, стоящих перед этой «строгой наукой», призванной подкрепить собой ни больше ни меньше притязания европейского человечества на истинное знание. Что же предлагает исследователю мир трансцендентального опыта? Что в первую очередь относится к загадочному врожденному *Argiōgī*?⁶ Судя по всему, Гуссерль подразумевает здесь некие характерные особенности сознания как такового, то, что Декарт бы назвал природой *res cogitans*. Разъяснения же самого Гуссерля на этот счет весьма показательны: «К этому врожденному *Argiōgī* конкретного *ego*, как говорил Лейбниц, *моей монады*, принадлежит <...> также и *Argiōgī* Я в особом смысле, определяющем общую трехчленность структуры *cogito*⁷: Я как полюс всех

специфических точек зрения или Я-актов и как полюс аффектов, которые, переходя с уже конституированных предметов на Я, мотивируют его в направлении внимания и в принятии точек зрения. *Ego*, таким образом, имеет двойственную поляризацию: поляризацию в соответствии с многообразными предметными единствами и Я-поляризацию, центрирование, благодаря которому все интенциональности относятся к Я-полюсу»⁸. Первоначальное прозрение Гуссерля, что нельзя отрывать мыслимое от мыслящего, позволившее ему, не жертвуя миром, обрести его аподиктически достоверную почву в сознании, сменяется здесь разделением самого сознания на две части, пускай и мыслимые как звенья одной цепи. Производя в любом акте сознания такое разъединение неразъединимого, мы получаем, с одной стороны, полюс *ego cogito*, а с другой — конгломерат имеющих некую заочную данность интенциональных объектов (привычно понимаемый как мир вещей), которые — в качестве эдакого *alter ego* — провоцируют своего визави на дальнейшие действия по их осмыслению, что лишь придает им с каждым осуществляемым актом все большую и большую конкретность. И обозначение предметного мира как полюса аффектов только подчеркивает его страдательный характер, что очень напоминает неза заслуженно приписываемое лично Декарту субъект-объектное отношение, от которого Гуссерль так стремился уйти. Причем теперь не проблематичный картезианский Бог, а само устройство сознания предполагает наличие раздвоения, в результате которого образуются уравнивающие друг друга 1) сфера индивидуального Я, принимающего форму эмпирического субъекта, и 2) мир опыта этого Я как содержимое всех производимых им интенциональных актов.

Правда, из этого вроде бы вытекает, что для Гуссерля принцип *Ego cogito ergo sum* не является первичным, будучи лишь проявлением более

пополнена еще одним членом: каждое *cogito* имеет в себе как разумеемое (*Vermeintes*) свое *cogitatum*» (Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 352); «... в истолкованиях и описаниях руководящим является трехчленный термин <...>: *ego cogito cogitatum*» (Там же. С. 354). См. также: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 2001. § 14. Поток *cogitationes*. *Cogito* и *cogitatum*.

⁸ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 366-367.

⁵ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 366.

⁶ Тут же приходящая на ум ассоциация с врожденными идеями Декарта, как станет видно из дальнейшего, вовсе не случайна.

⁷ Имеется в виду декартовский принцип в той форме, которую ему придал Гуссерль: «Схема *ego cogito* должна быть

фундаментальных законов, обуславливающих само возникновение индивидуального полюса сознания. Ведь процедура, благодаря которой добывается эта аподиктическая истина, может осуществляться не иначе, как на личном опыте, т.е. несомненность собственного существования в любом случае схватывается мышлением на уровне эмпирического, а не трансцендентального субъекта. Однако и у Гуссерля это первая истина, которая открывается сознанию с предельной очевидностью⁹. Именно истина *Ego cogito* становится у него краеугольным камнем для построения феноменального универсама в сознании, поддающегося изучению по причине общности бытия и мышления, как прежде у Декарта она выступила незыблемой точкой опоры, отталкиваясь от которой он перекинул мост в привычный мир вещей. И, надо заметить, та же истина послужила Декарту надежным ориентиром в изменчивом и нестабильном природном космосе, который, перестав пугать, превратилась в предмет научного изучения и

⁹ Здесь невольно просится предположение, что, если Гуссерль смог распознать в индивидуальном акте *Ego cogito* присутствие трансцендентального субъекта, то, возможно, и Декарт имел в виду нечто подобное, иначе с чего бы он стал предлагать каждому проверить этот опыт на себе. М.К. Мамардашвили, прямо называвший Декарта «основателем трансцендентального идеализма», в своей оригинальной и, безусловно, феноменологической интерпретации его творчества проводит идею, что Декарт под *cogito* подразумевал именно трансцендентальное, а не эмпирическое сознание. Более того, Мамардашвили убежден, что пронизательность Декарта распространялась и на только что описанное различие Гуссерлем двух полюсов в сознании, порождаемых первоначальным потоком чистых *cogitationes* (и тут же, кстати, дается прекрасное объяснение тому странному обстоятельству, почему Гуссерль считает истину *Ego cogito* исходной): «Итак, с одной стороны, наш феномен феноменов (так Мамардашвили называет трансцендентальное *ego* — О.К.), когитальное осознание вводит трансцендентально (а не трансцендентно) вещи и нас самих в реальность и поэтому не содержит человека, а с другой стороны, оно может и должно реализовываться конкретно и наглядно-модельно. Что это за модель, в которой выполняется трансцендентальное содержание? Это наше психологическое „я“, выступающее как агент (причинный) своих действий, состояний и явлений в мире. Это феномен осознания, выполненный в материале нашей психики, которую мы принимаем за реально существующий субъект, хотя на самом деле, повторяю, это только модель (и притом — одна из возможных!) трансцендентального „я“, опредмеченная в психике, противостоящая предметам, причинно действующая и т.д.» (Мамардашвили М.К. Картезианские размышления // Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб: Азбука-классика, 2002. С. 617).

конструирования. Разницу между обоими мыслителями усматривают здесь главным образом в том, что Декарт якобы удовлетворился простой констатацией этой истины, а Гуссерль задался вопросом о природе самой ее очевидности, что и привело его к трансцендентальному субъекту. Но почему тогда, по Декарту, достаточно лишь двух действий разума — интуиции и дедукции, чтобы наше знание о мире приобрело качество безошибочности? Что убеждает конечный человеческий ум в абсолютной истинности выдвигаемых им — а значит, от себя — научных положений? Ответ Декарта известен и не раз подвергался сокрушительной критике: Бог. Но как конкретно, на деле, случается с человеком момент истины? — В интуитивном акте осознания невозможности мыслить по-другому. Интуиция же представляет собой непосредственный логическими законами способ постижения. Давая определение интуиции, Декарт пишет: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция»¹⁰. Отсюда явствует, что событие интуитивного схватывания истины как чего-то само собой понятного, очевидного, случается благодаря естественному свету разума. Он является непосредственной причиной достижения истинного знания. Без него акт интуиции невозможен был бы в принципе.

Характеристика света разума как естественного призвана подчеркнуть, что он изначально присущ человеческому мышлению, т.е. выступает природным параметром всякого сознания. Оттого и понимание свершается в нас как бы само собой, словно бы без нашего участия, не прибегая к дискурсивным шагам рефлексии и не затрагивая волю. Истине, чтобы предстать с ослепительной ясностью, требуется лишь попасть в луч света, естественного света разума. Озаренность им того или иного положения вещей, делает несомненным то, что схватывается мыслью,

¹⁰ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 84.

но одновременно наделяет и мыслящего своего рода сверхмогуществом, или, как выражается Декарт, совершенством¹¹. Свет разума — это хотя и свойство человеческого ума, но превосходящее по своей силе все его возможности, вместе взятые. Ему не просто напрямую открыта истина, он и сам причастен истине: «естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, поскольку он при ее посредстве ясно и отчетливо воспринимается»¹². Будучи условием возникновения интуитивных актов, свет разума придает суждениям, вынесенным в этих актах, абсолютную истинность. Однако его функция не исчерпывается одной лишь интуицией; присутствие естественного света обязательно и при дедуктивных построениях, поскольку без его одобрения любое суждение обречено оставаться сомнительным, не более чем вероятностным, субъективным, как сказали бы сегодня. Эта сверхсубъективная способность человеческого ума обеспечивает возможность получения истинного знания, отличающегося совершенной полнотой, более приличествующей Богу, чем человеку. Поэтому, как нечто безличное и непогрешимое, естественный свет разума может быть уподоблен трансцендентальному субъекту, особенно ввиду того, что, являясь руководящим принципом мышления, сам он остается вне познавательных компетенций. Не стоит также забывать, что Декарт стремился предоставить автономность человеческому сознанию, а лучший способ это сделать — закрепить источник очевидности и законодательство истины не прямо за Богом, а за уполномоченным Им естественным светом разума.

Такое положение дел отражает и первая истина, открывающаяся человеческому сознанию с предельной очевидностью. Ведь какую,

¹¹ Объясняя возможность конечного интеллекта обуздывать безграничную в своих притязаниях волю, Декарт ссылается на естественный свет разума как дар достоверного различения истины и лжи, добра и зла: «... во мне некоторым образом заложено совершенство, направленное на избрание именно таких актов, — совершенство, преобладающее над свойством, мешающим их избрать» (Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 50).

¹² Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 326.

собственно, ситуацию освещает естественный свет разума при интуитивном акте схватывания истины *Ego cogito ergo sum*? Я мыслю, но явен мне не столько я сам, сколько акт мысли, существование которого я не в силах игнорировать. Я мыслю не непосредственно себя, а прежде всего протекание мысли, указывающее на наличие некой причины, которой против ожидания не могу быть персонально я. Пускай я и осознаю этот акт как свою мысль, однако происходит это лишь *post factum*. Иными словами, такое мое признание является следствием, результатом уже осуществленной мыслительной работы. Причиной же ее выступает что-то другое, более могущественное, чем я, что следует рассматривать в качестве условия моего мышления, моего существования в мысли. Именно здесь у Декарта появляется Бог как то, что наделяет меня способностью мыслить, и посредством ее придает мне существование. Тут нет никакой натяжки. Французский философ не потому так старался доказать бытие Бога, что Бог нуждался в доказательстве, а потому, что ему в первую очередь требовалось обосновать существование мышления. В противном случае он вынужден был бы допустить, что конкретное Я и есть само бытие, бытие мышления. На такой отчаянный шаг Декарт не мог пойти, но и пасовать перед образовавшейся трудностью не собирался. Решение оказалось донельзя простым: Бог — та причина, которая поддерживает постоянным воспроизведением существование мышления (хотя бы как одного из своих совершенств), а уже от причастности к мышлению берет начало человеческий разум. Любой мысли достаточно, чтобы мыслящий убедился как в собственном мышлении, так и в собственном существовании, но сама возможность мысли зависит не от него. Он — лишь реализация этой возможности, благодаря которой существование приобретает смысл. И не только существование того, кто мыслит, но и существование того, что мыслиться, а в конечном счете и причина всякого существования. Так в мыслящем субъекте находит свое выражение и мир во всем его разнообразии, и — в силу разумного устройства универсума — Бог, этот мир сотворивший. А за счет того, что мышление у Декарта представляет от лица самого Бытия, *cogito* выходит на передний план, некоторым образом загораживая, затеняя собой существование, хотя и не подменяя его, как то позднее случится у Гуссерля.

Об этом свидетельствует и генеральный тезис Декарта, который, по логике вещей, должен бы гласить: *Ego sum ergo cogito*. Но в том-то и состоял «коперниканский переворот» Декарта, что мышление из пускай и доселе определяющего, но акцидентального признака человеческого существа превратилось в его субстанциальную основу. «... из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я — вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я — мыслящая вещь»¹³. Мышление — сущность Я, любого Я, его природа, и потому заслуживает наименования субстанции. Субстанция мыслящая — это обозначение самой разумности, а не просто разума человека, что вполне можно трактовать как различие трансцендентального и индивидуального срезов сознания. И то, что Декарт приписывает трансцендентальной сфере божественное происхождение, не сильно влияет на общую картину сознания, какой она предстает у Гуссерля. Ведь по большому счету и Гуссерль просто констатирует существование трансцендентального субъекта, который сам по себе для познания не доступен. Немецкий философ разводит два момента, соединенные в картезианском *ego cogito* — условие мышления и существование мыслящего, и, сосредоточившись на первом, оставляет в пренебрежении второй¹⁴. Но то, что приоритетной областью исследования у него оказывается поле трансцендентального опыта, еще не значит, что Декарту подобный опыт был неведом. Скорее Декарт не делает столь категорического разграничения между мышлением и бытием именно потому, что сознание впервые открывается ему как место, в котором эти традиционные оппоненты сходятся, причем не для схватки, а для сотрудничества. И как место, где они вместе, где из их союза вырастает истинное понимание мира, сознание не может не быть главным предметом внимания Декарта. Свои разыскания он ведет на территории сознания, относительно сознания и с помощью сознания, поскольку уверен, что долго искомый

выход к сфере бытия, если таковой вообще есть, не только пролегает через сознание, но непосредственно в нем и находится.

Это подтверждает и истина *Ego cogito ergo sum*, первая, но далеко не единственная истина, давшаяся Декарту. В ней уже запечатлено единение бытия и мышления. Ибо что, на самом деле, здесь устанавливается? В момент осуществления акта «Я мыслю» мною осознается *факт* моего мышления, отсылающий, принадлежа при этом всецело сфере мышления, к сфере существования, и тем самым убеждающий в отсутствии непроходимой пропасти между мышлением и существованием. Между ними не только нет противопоставленности, но имеется весьма тесная связь. Мысль нуждается в бытии, чтобы быть, бытие нуждается в мысли, чтобы мыслиться. Не будь мышления, озабоченного вопросами существования, последнее утратило бы свою значимость. Они дополняют друг друга: мысль утверждает существование, а существование обуславливает саму возможность мысли. Кроме того, мышление узаконивает в бытии принципы мыслимости, благодаря которым все существующее обретает упорядоченность, согласованность, гармонию. Бытие же предоставляет мыслящему возможность особой жизни, жизни в мысли, наделяя его способностью удерживаться в пространстве духа, что Мамардашвили называет «вторым рождением»¹⁵, только и превращающим разумное животное в человека. При этом нужно заметить, что в идее *ego cogito* ни один из членов отношения не берет на себя главенствующей роли. Несмотря на устойчивое мнение, будто мышление у Декарта превалирует над существованием, положение последнего вовсе не является подчинительным: существование не выводится из мышления, раз даже несомненность мысли *Ego cogito* проистекает из невозможности отрицать факт собственного существования. Декарт и сам неоднократно подчеркивал, что это не вывод, и на то были причины. Он пытался показать своей знаменитой формулой состояние равновесия, в котором изначально пребывают бытие и мышление, неотъемлемость одного от другого, которая упускается из виду по привычке представлять их в качестве противоборствующих сил.

Существование в принципе *Ego cogito ergo sum* постулируется, хотя и выглядит это как

¹³ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 62-63.

¹⁴ Именно это и стало основным пунктом критики трансцендентального субъекта со стороны Хайдеггера, впрочем, Хайдеггер уличал в том же и декартовское *cogito*.

¹⁵ См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления // Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб: Азбука-классика, 2002. Размышления первое, шестое, девятое.

заключение. Мышление таким образом удостоверяет существование, которое позволяет мышлению быть. Явность логического круга, едва ли ускользнувшая от Декарта, склоняет трактовать их как неразрывно между собой связанные, причем на каком-то более глубинном уровне, чем опытная реальность мышления, полностью укладывающаяся в рамки логических схем. Если подвергнуть высказывание «Я мыслю, следовательно, я существую» логическому анализу, то обнаружится, что здесь нельзя однозначно определить, что есть S, а что P. С одинаковым успехом в качестве S может фигурировать ego cogito, чьим предикатом тогда является существование, и ego sum, характеристикой которого в таком случае становится мышление. Подобная взаимообратимость субъекта и предиката может быть вызвана лишь тождеством cogito и sum. Но их отождествление явно осуществляется на некой допонятийной почве, поскольку ни один из тезисов, констатирующих такую идентичность — «Мышление есть существование» и «Существование есть мышление», — расценивать в качестве непосредственно очевидных рефлексия не готова. С другой стороны, без допущения хотя бы соразмерности мышления бытию нельзя объяснить очевидность истины Ego cogito ergo sum. В основе этой истины, особенно если учесть мгновенность ее осознания в акте интуитивного схватывания, должно лежать в качестве предпосылки единство бытия и мышления. Это единство проявляется и в том, что мысль тут фиксирует существование не как свою противоположность, а как себя самое. Переходя на язык Гуссерля, можно сказать, что существование выступает здесь коррелятом самой мысли.

Но что интересно, Декарт отнюдь не останавливается на первой открывшейся ему аподиктической истине. Она и ему служит проводником в мир трансцендентальной субъективности, что находит свое продолжение в его теории врожденных идей. После установления общности мышления и бытия как условия ситуации Ego cogito было бы непроситительно не попытаться выяснить, какие еще данности удовлетворяют этому условию. То, что таковые должны иметь форму мысли, теперь не только не смущало, но и придавало уверенности в правильности избранного пути. Как осуществленная мысль, ego cogito обретается в сознании в качестве идеи. Наличие других идей провоцирует исследовать и их. Впрочем, считается, что следующим же ша-

гом — где Декарт замечает идею Бога — он якобы раз и навсегда закрывает для себя возможность трансцендентальной философии. Однако если отвлечься от того, какую роль этот ход играл в построении картезианской системы в целом, и взглянуть на идею Бога с достигнутой позиции тождества бытия и мышления, то встает вопрос, что общего сумел усмотреть Декарт в идее мыслящего ego и Бога. Для начала развернем эту идею в высказывание, аналогичное тому, в котором отчеканена истина Ego cogito. Получится — «Я мыслю Бога, следовательно, Он существует», или корректнее: «Бог мыслится, следовательно, Бог существует». Опять на весах суждения оказываются существование и мышление. Доказать их идентичность в Боге большого труда не составляет: в Нем сущность и существование совпадают. Тем не менее Декарт берется за это неблагодарное занятие. Спрашивается, зачем. Чтобы обосновать мышление в его новом статусе начала, причем мышление именно человека, которое — как образ и подобие — сродни высшему интеллекту. Правда, сделать это в обход предьявления возможности самого существования нельзя, для чего, собственно, Декарт и приводит свои квазиаргументы. Ведь если выразить тезис «Бог существует» в онтологических терминах, то он будет звучать как самоочевиднейшая истина: «Бытие есть». Но Декарту важно показать здесь не только источник всякого существования, но и его связь с мышлением: Бог существует как мышление. А через приобщенность к мышлению и человек мыслит-существует — мыслит в качестве существующего и существует в качестве мыслящего.

Казалось бы, сложнее дело обстоит с бытием мира, который всегда слыл независимым от человеческого мышления. Но Декарт недаром так акцентировал в своей версии Ансельмова доказательства познавательный аспект. Адресуя читателю «Метафизических размышлений» риторический вопрос: «Что можно считать более очевидным по самому своему существу, нежели бытие верховной субстанции, или существование Бога — единственной вещи, с чьей сущностью необходимо связано существование?», он выдает и причину своей озабоченности неприятием истины «Бытие есть»: «достоверность всех прочих вещей настолько зависит от этой истины, что без нее ни одна вещь не может быть когда-либо

познана в совершенстве»¹⁶. Как привило, здесь регистрируют тот незаметный, но роковой переход от мира идей к миру вещей, который вывел Декарта за пределы трансцендентальной субъективности. Однако Декарт вовсе не собирался покидать почву сознания или отречься от обнаруженного им тождества бытия и мышления. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на то, что тут утверждается принципиальная возможность познать любую вещь в ее совершенстве. И коль скоро таковая возможность объявляется обусловленной возможностью существования, то под совершенством, надо думать, подразумевается бытие. Что касается бытийных характеристик, то в вещи, по сравнению с Богом, сущность и существование мыслятся отдельно. Сущность отвечает за то, чем является вещь, а существование определяет ее актуальное состояние в тот или иной момент времени. На примере воска Декарт демонстрирует неспособность чувственного опыта донести, что именно делает воск воском, что в нем сохраняется неизменным при всех наблюдаемых изменениях. Только интеллекту удастся уловить сущность вещи. Сущность тем самым есть то, что мыслится в вещи как составляющее ее природу. Будучи мыслимой, она принимает форму идеи. Но как происходит подобное схватывание сущности с учетом того, что вещи существуют вне интеллекта? Чтобы решить эту дилемму, требуется допустить, что и существование вещей каким-то образом должно быть представлено в уме. Основанием для этого выступает отождествление мышления и бытия: в качестве мыслимых сущностей вещи и свое существование получают от мышления. И пускай на первый взгляд такое допущение выглядит крайне экстравагантным, в его пользу говорит декартовская трактовка соотношения *essentia* и *existentia*: «Мы правильно различаем в нашем мышлении два эти понятия (сущности и существования — *O. K.*), ибо можем мыслить [сущность] без актуального существования — подобно тому как зимой мы мыслим розу; однако в действительности они нераздельны (хотя их и принято различать), поскольку сущность не предшествует существованию: ведь существование есть не что иное, как существующая сущность, поэтому одно другому не предшествует,

не отличается от него и эти вещи не подлежат разделению»¹⁷. Осознав тавтологичность сущности и существования и укорененность мысли в бытии, Декарт не видит необходимости относить сущность к бытию, если *есть* мышление. Так сущность обретает свое существование в мысли: то, чем вещь есть, задается тем, что она мыслится; в том, что она вообще мыслится, уже заложено то, что она собой представляет. Условное разделение сущности и существования вещи в мышлении соответствует гуссерлевскому различению акта мысли и его содержания, ноэзы и ноэмы.

Как и Гуссерль, Декарт уверяется в существовании чего бы то ни было, не покидая пределов сознания. Потому что содержанием любой мысли у него, а не только *Ego cogito ergo sum*, является существование, существование того, что мыслится. Для этого он и прибегает к концепции врожденных идей, которые олицетворяют собой моменты сращенности мышления и бытия. То, что они идеи, удостоверяет их причастность мышлению, то, что они врожденные, свидетельствует о принадлежности к бытию. Оставаясь предельно общими, они выступают своеобразными прототипами всего существующего: человека, Бога и мира. Будучи трансцендентальными, — сообщают упорядоченность всякому сознательному опыту. От них берут начало все идеи, которые может иметь сознание. Когда Декарт предпринимает предварительную инспекцию идеи, то сперва разделяет их, руководствуясь принципом их возможного происхождения, на три класса: врожденных, благоприобретенных и вымышленных. Источником последних признается присущая мышлению способность воображения, позволяющая создавать из набора наличных идей фантастические образы. Причиной же возникновения благоприобретенных идей является чувственный опыт. Но в какой мере чувства могут участвовать в формировании идей? Согласно Декарту, их работу здесь следует свести к минимуму: «всякий человек, наблюдающий границу, до которой простираются наши чувства, и точное содержание того, что именно может быть передано ими нашей способности мышления, должен признать, что чувства не доставляют нам никаких идей о вещах в том виде, как они формируются нашим мышлением, вплоть до того, что в наших идеях нет ничего, что не было бы врожденным умом, или способности мыслить, за единственным исключением обстоятельств,

¹⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывається существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 56.

¹⁷ Декарт Р. Беседа с Бурманом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 465-466.

сопровождающих наш опыт: они заставляют нас выносить суждение о том, какие из тех идей, которыми мы на данный момент располагаем в области нашего мышления, относятся к таким-то и таким-то вещам, находящимся вне нас; но происходит это не потому, что упомянутые вещи посылают нашему уму именно эти идеи через посредство органов чувств, но в силу того, что они действительно посылают нечто дающее ему повод именно в данный момент, а не в иной сформировать эти идеи благодаря его врожденной способности»¹⁸. Иными словами, чувства не производят никаких идей, а лишь инициируют сознание отнести поставляемые ими данные к той идее, которая соответствует воспринимаемой вещи. Визуальные данные, касающиеся Солнца, не создают идею маленького Солнца, а побуждают мышление присовокупить к идее Солнца, выработанной сознанием на основании имеющейся врожденной идеи существующих вещей, его вид с большого расстояния. Тот или иной вид Солнца — с земли, в телескоп, днем, вечером, летом, в северном полушарии — на образование у нас этой идеи не влияет, но привносит некоторый частный оттенок, закрепляющий за единичной идеей возможность подобного проявления. Каждый отдельный случай чувственного восприятия активизирует деятельность мышления, заключающуюся в осознании, в придании значения уже имеющейся у него идее, которая, в свою очередь, только благодаря этой деятельности и длит свое существование, т. е. в буквальном смысле: актуализируется: «поскольку зрение само по себе не улавливает ничего, кроме рисунка, а слух — ничего, кроме слов или звуков, каждому ясно: все то, что мы мыслим помимо этих слов и рисунков в качестве их значений, являет нам идеи, исходящие не из иного какого источника, но исключительно от нашей способности мыслить; таким образом, идеи эти зарождаются в нас вместе с этой способностью и потенциально существуют в нас всегда: ведь быть присущим способности означает не актуальное, но лишь потенциальное бытие, поскольку само имя „способность“ (facultas) означает всего лишь возможность (potentia)»¹⁹.

Таким образом, мышление у Декарта оказывается единственным источником идей, понимаемых

как объекты разума²⁰. Оно формирует их, беря в качестве образчика врожденные идеи, которые, выступая критерием соотнесения, задают тем самым и общие правила конструирования. Установить соответствие идей вещам не в власти сознания (за их адекватность у Декарта отвечает Бог), но наука, если она желает иметь истинное знание о вещах, должна ограничиться сферой умозрения: базируясь на априорных принципах, соединяющих в себе существование и мышление, она с большим успехом достигнет цели, чем разрываясь меж двух миров. Тот же мотив обнаруживается и у Гуссерля, стремившегося доказать возможность науки с помощью исследования чистых структур трансцендентальной субъективности. Два этих мыслителя не расходятся в причинах, побудивших их к поискам последнего основания, а использование одинакового метода для выявления главного предмета изучения приводит обоих к анализу человеческого сознания. Поэтому и выводы их не могут быть кардинально различными. Хочется надеяться, что в свете всего вышесказанного близость декартовских представлений о природе и деятельности сознания феноменологическим построениям Гуссерля больше не выглядит надуманной. Декарт своим учением о врожденных идеях намечает очертания того, что можно было бы назвать трансцендентальной онтологией, тогда как Гуссерль разрабатывает — в соответствии с запросами его эпохи — трансцендентальную гносеологию. Но в принципе занимают они одним и тем же. Гуссерль и сам признавал, что «систематически и полностью развернутая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* истинной и подлинной универсальной онтологией; однако не просто формально пустой, но одновременно такой, которая включала бы в себе все возможности регионального бытия и все относящиеся к ним корреляции»²¹.

¹⁸ Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 472-473.

¹⁹ Там же. С. 474.

²⁰ Пересматривая латинский перевод своего трактата «Рассуждение о методе» в преддверии публикации, Декарт дает в одном из примечаний собственное определение идеи: «... под словом „идея“ следует понимать всякую мыслимую вещь (*res cogitata*), поскольку она представлена каким-либо объектом в разуме» (Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 632, сноска 11).

²¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 441.

Список литературы:

1. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Изд-во МГУ, 1987.
2. Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 2001.
4. Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989-1994.
5. Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб: Азбука-классика, 2002.
6. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007.
7. Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование. СПб: Наука, 2001.
8. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1997.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
10. Herrmann F.-W. Husserl und die Meditationen des Descartes. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1971.
11. Kemmerling A. Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.

References (transliteration):

1. Grantsev M.A. Problema samosoznaniya v zapadnoevropeyskoy filosofii (ot Aristotelya do Dekarta). M.: Izd-vo MGU, 1987.
2. Gusserl` E. Izbrannyye raboty. M.: Izd. dom «Territoriya budushchego», 2005.
3. Gusserl` E. Kartezianskie razmyshleniya. SPb: Nauka, 2001.
4. Dekart R. Soch.: V 2 t. M.: Mysl`, 1989-1994.
5. Mamardashvili M.K. filosofskie chteniya. SPb: Azbuka-klassika, 2002.
6. Molchanov V.I. Issledovaniya po fenomenologii soznaniya. M.: Izd. dom «Territoriya budushchego», 2007.
7. Slinin Ya.A. Transtsendental`nyy sub`ekt. Fenomenologicheskoe issledovanie. SPb: Nauka, 2001.
8. Khaidegger M. Prolegomeny v istorii ponyatiya vremeni. Tomsk: Vodoley, 1997.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
10. Herrmann F.-W. Husserl und die Meditationen des Descartes. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1971.
11. Kemmerling A. Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.