

Принцип *cogito* в философии Декарта

Принцип *cogito* — является для Декарта основополагающим; тем фундаментом, из которого выстраивается возможность картезианской философии и науки вообще. Однако в истории философии после Декарта данный принцип подвергается справедливой критике. «Ахиллесовой пятой» Я-принципа Декарта является его замкнутость. Обратимся к мысли отца новоевропейской субъективности. Имеет смысл начать с определения того, что же Декарт подразумевал под мышлением. Критерием для включения чего-либо в «мышление» для Картезия, выступало осознание объекта мысли как мыслимого субъектом, то есть Я. «По сути, Декарт был убежден в том, что “я мыслю” “примысливается” ко всему тому, что я мыслю и выступает как условие мышления вообще». Таким образом, если под мышлением будет пониматься то, что осознается, как мыслимое субъектом, оно получит достаточно широкий спектр возможных трактовок. «Что такое вещь мыслящая?» — спрашивает Декарт. И тут же определяет ее через процедуры сомнения, понимания, утверждения, отрицания, желания, не желания, а также обладание воображением и чувствами.

В «Размышлениях» Декарт приходит к пониманию необходимости выбора мышления, как несомненного основания — «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*). . . ».

В ходе второго размышления Декарт устанавливает, что ум может быть воспринят мной с наибольшей легкостью. Ум, интеллект или дух, становится в философии Декарта началом, основанием человеческого познания. В качестве способа обретения этого основания, как известно, Декарт выбирает метод радикального сомнения. В «Размышлениях о первой философии» он определяет сомнение так: «. . . мы имеем право сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, до тех самых пор, пока у нас не будет иных научных оснований, нежели те, кои были у нас раньше. И хотя полезность такого рода размышления не сразу бросается в глаза, оно, тем не менее, весьма важно в том отношении, что освобождает нас от всех предрассудков и пролагает легчайший путь к отчуждению ума от чувств; наконец, оно подводит нас к отказу от сомнений в тех вещах, истинность которых оно устанавливает». А так как несомненным остается только само сомнение, которое, как уже было сказано выше, является актом мышления, возникает положение — «*cogito ergo sum*» (Я мыслю — следовательно, существую). Однако это первое основание нельзя назвать достаточным, ведь если мы будем основывать наше познание только на этой, пусть даже несомненной и истинной, «мыслящей вещи», возникает риск замыкания познания в себе (солипсизма); риск невозможности выхода за пределы данной нам очевидности. Ведь, как отмечает и сам Декарт,

акты мысли с очевидностью гарантируют нам лишь наличие субъекта этих актов. Таким образом, возникает необходимость в гарантии второго основания, в качестве которого Декарт избирает идею Бога, которая дана всем — «познание Бога гораздо легче познания многих сотворенных вещей; оно вообще настолько легко, что отсутствие его у людей может быть поставлено им в вину». Бог, в системе Декарта есть гарантия уверенности в подлинном наличии внешних вещей, уверенности, которая наступает лишь с опровержением существования Бога-обманщика. И, хотя, М. К. Мамардашвили указывает, что на теоретическом уровне в системе декартовской философии мы просто вынуждены пользоваться термином «Бог», являющимся средством философского рассуждения, для того, чтобы указать на сопряженность «. . . сознательной жизни с инооснованием, то есть указанием на ее природную бесосновность, или неприродность. . . » , мы оставляем за собой право сомневаться в этом утверждении. Возможно, как это представлено в работе «О белой теологии Декарта» Мариона, Бог — это Бог веры, как практического отношения, в неизменном виде перешедший в мысль Декарта из схоластики, который только временно делегирует Его свои полномочия. Сам Декарт, рассматривая разного рода идеи, имеющиеся в Я, находит ту, которая выдерживает испытание сомнением. «Мне некоторым образом», пишет мыслитель —, «более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя». Бог выступает важнейшим основанием для философии Декарта, он предстает перед мыслящим Я, как причина, сохраняющая его в каждый новый момент времени, а сохраняя существование Я, Бог «. . . поддерживает Свое существование. <. . . > Воссоздавая нас в каждый момент и непрерывно, Он и Себя поддерживает. И существование Его именно таково, а не в качестве отдельного предмета. Но если это так, то, следовательно, я не могу не знать Бога, когда думаю о Нем. <. . . > Когда подумаю, то знаю не в смысле результата думания, а в момент, когда подумаю. Я знаю все, что нужно знать, и это знание достоверно в смысле полного предмета, растянутого в интервале настоящего. И в то же время — это извечно. В момент, когда я думаю, я не могу не знать, и это в вечности».

Мамардашвили усматривает особенность выведения картезианского когитального аппарата в том, что, в отличие от большинства метафизиков, которые устанавливают первопричину как привилегированный объект через запрет вопрошания о ней, Декарт такой метафизической первопричины не постулирует. Картезий не видел поводов для того, чтобы прерывать это движение, этот поиск причин, несмотря на то, что такой поиск неизбежно уводит в «дурную бесконечность». По мнению Мамардашвили, это подвело Декарта к решению выстраивать свою философию, начиная именно с себя самого. «Вместо того чтобы рассуждать о мире, я предпочел выбрать себя», говорит Декарт, «поскольку я не завишу ни от какой последовательности причин. Хотя если бы я выбрал себя в обычном психологическом, эмпирическом смысле этого слова, то выбрал бы существо с телом и душой, которое само занимает

место в бесконечном причинном ряду». Таким образом, существование меня, который не зависит от смены причин и есть суть картезианского Я. Это осознание себя, как несомненной очевидности. Декарт уходит от последовательности причин, именно поэтому он ищет не столько причину, которая когда-то произвела его, сколько причину, которая сейчас его сохраняет, пишет Мамардашвили. Акт *cogito*, таким образом, есть, как бы видение себя самого со стороны, осознание того, что поддерживает мое существование, что является его основой. Такое *cogito* и позволяет Декарту сделать иной срез «. . . пирамиды, имеющей в основании не некое первобытие, первопричину, первосущество, сущность или субстанцию». Этот иной срез и есть *cogito* или трансцендентальная точка Я или, как иначе называет ее Мамардашвили, фиксированная точка трансцендентального Я. М. К. Мамардашвили выделяет несколько «фиксированных точек интенсивности» (смерть, Бог), в одном ряду с которыми стоит и точка трансцендентального Я. Точки интенсивности для мыслителя, становятся тем, что переносит нас из природного в режим сознательной жизни. Будучи сторонником умозрения, Декарт постоянно направляет свою мысль на способ, каким Я может начать наблюдать само себя, но наблюдать особенным образом, не в качестве эмпирического Я, но в качестве Я всеобщего и субстанциального. Однако доделывать за Декарта шаг, которого он не осуществил, и приписать Я статус трансцендентального субъекта мы предоставим исследователям картезианской мысли. Специфика данной работы требует лишь очертить здесь учение Декарта о Я в обзорном формате.

«Весьма вероятно», — пишет Декарт во Втором размышлении, — «что познание моего Я, взятое в строгом смысле не зависит от вещей, о существовании которых мне ничего не известно, а значит и не зависит от игры моего воображения. И я действительно бы воображал себе нечто неверное, если бы воображал себя чем-то сущим, так как воображать означает созерцать форму или образ телесной вещи. Таким образом, ни одна из вещей, которые я могу представить при помощи воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о самом себе. Разум стоит отвлекать от таких вещей для того, чтобы он смог более ясно и отчетливо познать свою собственную природу». Таким образом, самосознание появляется только в единстве двух оснований, открываемых в один момент.

В «Метафизических размышлениях» Рене Декарт рассматривает сознание как существующее вне зависимости от какого-либо физического носителя, и приводит пример, сна, в котором можно видеть и даже ощущать запахи. Но если это ощущение запаха является лишь сном и не вызвано реальной причиной — это служит доказательством того, что единственный предельный и неустранимый пункт в радикальном сомнении есть мое Я, которое лишь укрепляет свои позиции, обретая статус объекта сомнения при сохранении роли субъекта сомнения. «< . . . > после того как мысль установилась и мы начинаем анализировать, как она случается, то в число условий ее случая уже не может быть включено ни одно телесное

обстоятельство или телесная причина, то есть никакие причинения нашей чувствительности (слуховые, зрительные и т.д.). Душа мыслит без тела». Декарт отделяет мысль от тела и выстраивает философию, полагая, что феномен осознания не требует никакого специального обоснования и дан нам уже в качестве интуиции. Кроме того, *cogito* — не только способ различения души и тела в человеке, но еще и способ устранить из сознания допущение о его физическом носителе. «Мне представляется, что ни одно свойство, без которого какая-либо вещь может существовать, не содержится в сущности этой вещи; и хотя ум принадлежит к сущности человека, связь с телом не принадлежит к сущности ума».

Итак, вывод очевиден: что декартовское сознание возникает в результате открытия феномена самоосознания. Необходимо отметить, что Декарт совершает важнейший шаг в формировании всей традиции новоевропейской философии, делая субъект основанием познания. Благодаря принципу *cogito*, Я, впервые за всю историю мысли, получает статус точки отсчета для возможности философствования. М. Хайдеггер видит новаторство Декарта в переосмыслении понятия свободы. Метафизика Декарта переосмысливает понятие свободы, делая ее свойством человеческой воли. Человек становится основанием собственной свободы. «Я», пишет Хайдеггер, «и есть та самость, на которой устанавливается представление вообще». Так Хайдеггер подводит к мысли о том, что Декарт делает человека таким сущим, которое в каждой конкретной ситуации обуславливает бытие, является мерой его измерения. «Соответственно вся внечеловеческая сфера конечного сущего, “природа” оказывается понята как “протяженная вещь”, *res extensa*». Хайдеггер отмечает, что попытка Декарта трактовать природу как протяженную вещь, стала первым шагом к возможности существования современного мира с его машинами, техникой и новым человечеством. Однако каким бы революционным не представлялось нам *cogito*, оно, уже с самого момента своего возникновения, требовало модернизации и доработки, которую и совершает вся последующая мысль. Обратимся к критике картезианского принципа в следующей главе нашей работы.