

СПОСОБ ОТКРЫТИЯ COGITO В РАЗМЫШЛЕНИЯХ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Алексей Савин

Внимание, с которым современные философы обращаются к учению Декарта, связано в первую очередь с его интерпретацией крупнейшими немецкими представителями феноменологической философии Хайдеггером и Гуссерлем. Хайдеггер трактует размышления Декарта как новый шаг в берущей начало у греков традиции метафизического мышления, который выразился в развитии исключающей рациональности, и в частности в исчислении природы.¹ Мышление Картезия рассматривается им в рамках феномена «ниспадения бытия», манифестирующего себя в метафизической традиции. Двойственность, возникающая у Хайдеггера в отношении учения Декарта, – лишь проекция двойственного характера самого феномена «ниспадения бытия».²

Гуссерль занимает по отношению к французскому философу более сложную позицию. Он признаёт, что Декарт заложил фундамент философского обоснования «ньютоно-галилеевской рациональности», утверждение и развитие которой привело к господству натурализма в современном мышлении. Но Гуссерль также считает, что именно Картезий впервые эксплицировал «трансцендентальную проблему» и тем самым стал провозвестником трансцендентального мотива в философии, который призван преодолеть натурализм, приведший к кризису европейской науки. Хотя немецкий философ делает оговорку, что декартовская интерпретация открытой им субъективности (*ego cogito*) как *anima*, т. е. как части мира, демонстрирует, что французский мыслитель не осознал радикального смысла своего открытия и вернулся в лоно натуралистической традиции. И всё же Гуссерль признаёт непреходящую значимость для философии того способа мышления, который применяется Декартом в *Размышлениях о первой философии*, и, более того, считает трансцендентальную феноменологию продолжением картезианского начинания.³ Следуя приведённому выше указанию Гуссерля, в настоящей статье предпринимается попытка анализа *Размышлений о первой философии* с целью раскрытия сущности декартовского способа мышления, который привёл к главному открытию французского философа – открытию субъективности (*cogito*).

Исходной проблемой *Размышлений* Декарта является достоверность знания. «Вот уже несколько лет, как я приметил, – 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 её основу новые первоначала, если я хочу установить в науках что-то прочное и постоянное».⁴ Достоверность знания трактуется Картезием как соответствие суждения о вещи «самой вещи». Суждение же, в свою очередь, достоверно тогда и только тогда, когда вещь соответствует представлению о вещи, или, иначе говоря, когда вещь дана «адекватно».

Целью *Размышлений* является достижение региона 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 всё то, что допускает хоть малейшую долю сомнения, — пишет Картезий, — причём устранить не менее решительно, чем если бы я установил полную обманчивость всех этих вещей; я буду продолжать идти этим путём до тех пор, пока не сумею убедиться в чём-нибудь достоверном — хотя бы в том, что не существует ничего достоверного. Архимед искал всего лишь надёжную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; также и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надёжной и несокрушимой».⁵

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. «Чтобы опровергнуть все эти мнения, будет довольно, если для каждого из них я найду причину в нём усомниться, — утверждает Картезий. — Это не значит, что мне следует разбирать в отдельности каждое: то был бы нескончаемый труд; но так как подкоп фундамента означает неизбежное крушение всего воздвигнутого на этом фундаменте здания, я сразу поведу наступление на самые основания, на которые опирается всё то, во что я некогда верил».⁶ Декарт связывает свой радикализм со здравым смыслом, указывая, что «благоразумие ... требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение»⁷. 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 оказался «подвешенным».

Последовательное применение метода радикального сомнения к представлениям и высказываниям о мире выступает в качестве ниспровержения мира, где под миром в широком смысле подразумевается совокупность предметов представлений, поскольку о предметах вынесены суждения; под миром в узком смысле — совокупность пред-

метов «однородных» представлений, удовлетворяющих тому же условию (как, например, в выражении «мир чувственных восприятий»). Ниспровержение мира осуществляется Декартом в три этапа: сначала ниспровергается мир чувственных восприятий, затем мир естественных наук и, наконец, математико-теологический мир. Основанием для различения «слоёв» мира, а соответственно, и для выделения этапов ниспровержения служит способ данности того или иного рода предметов, зависящий от способности, «дающей» предметы этого рода.

Сначала Картезий предполагает, что истинное рассуждение может базироваться на чувственном восприятии. Однако далее он пишет: «...Многочисленный 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»⁸. При этом нет оснований для предпочтения одного из высказываний другому (в нашем случае высказывания «башня квадратная» высказыванию «башня круглая»), так как они 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 связаны.

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. создаёт сложные представления о человеческом теле, планетной системе и пр. посредством комбинирования умопостигаемых элементов (протяжённости, количества и т. д.), причём «правила сочетаний» однозначно определены. Кроме того, связности можно добиться и другим способом, а именно: 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 сделано, 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, всё же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств?»⁹ Итак, связность достигается 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. Причём для науки непоследовательности, бессвязности, «точки верчения» чувственного восприятия выступают как совершенно последовательные события, не нарушающие разумного порядка течения представлений, т. е. наука объясняет эти события рационально (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», то действительное существование предметов представлений не может быть гарантировано «изнутри» самих представлений, т. е. благодаря законосообразному характеру их последовательности.¹⁰ Таким образом, дискурс «здравого смысла», «житейской рассудительности», как и дискурс естественных наук, оказывается «повешенным». Тогда Декарт выдвигает предположение, что действительное существование приписывается одному из двух миров, данных посредством связных представлений (т. е. миру наук и части мира чувственных восприятий – в противоположность миру сна), *извне*, неким изначальным источником реальности, который он называет Богом.¹¹ Иначе говоря, если вещи рассматриваются как сотворённые 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. «С необходимостью следует признать, – пишет мыслитель, – что по крайней мере некоторые другие вещи, ещё более простые и всеобщие, подлинны, и из их соединения ... создаются воображением все эти существующие в нашей мысли (*in cogitatione nostrae*) то ли истинные, то ли ложные образы вещей. Такого рода универсальными вещами являются, по-видимому, вся телесная природа и её протяжённость, а также очертания протяжённых вещей, их количество или величина, и число, наконец, место, где они расположены, время, в течение которого они существуют и т. д. На этом основании ... будет правдоподобен наш вывод, гласящий, что физика, астрономия, медицина и все прочие науки, связанные с исследованием сложных вещей, недостаточно надёжны; что же до арифметики, геометрии и других такого же рода дисциплин, изучающих лишь простейшие и наиболее общие понятия, – причём их

мало заботит, существуют ли эти понятия в природе вещей, — то они содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению».¹²

В приведённом фрагменте математика (арифметика и геометрия) рассматривается в двух аспектах: во-первых, как наука, описывающая «начала» природных вещей, что напоминает известное утверждение Галилея, что книга природы написана Богом на языке геометрии, и, во-вторых, как замкнутая область безотносительно к её приложениям в физике. При этом вхождение в область теологического дискурса вынуждает признать сотворённым и себя («человека»), а также — «по транзитивности» — и предметы математических дисциплин, даже если они являются чистыми порождениями ума, а не «считаны» с «книги природы», поскольку ум в рамках такого дискурса сам считается порождением. 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 всё так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяжённости, формы, величины и никакого места, но тем не менее всё это существует в моём представлении таким, каким оно мне сейчас видится».¹³ Возможно, что дело обстоит ещё хуже, т. е. обманчивы не только представления о «внешних» вещах, но сам разум создан настолько извращённым, 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».¹⁴

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, т. е. 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. «Итак, я сделаю предположение, — пишет французский философ, — что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение и тем самым даже если не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным».¹⁵

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; допустим также такой ход мысли, что злокозненный гений создал вместо реального мира «вещи-ловушки», а человеческий разум – настолько извращённым, 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 ещё один шаг и выйти за пределы мира (под которым понимается не только «естественный мир» чувственного восприятия и естественных наук, но и мир, постигаемый математически и теологически). Важно отметить, что теологический дискурс с его предположением «внешнего источника реальности» сам «выходит за пределы» естественного мира, но в шаге, который совершает Декарт после аргумента «злокозненного гения», осуществляется и «выход за пределы» «теологического мира».

Поскольку Картезий предположил, что существует такой могущественный обманщик, который морочит его на протяжении всей жизни, следует предположить, что, коррелятивно, существует и обманутый. При этом «злокозненный гений» остаётся всё же в пределах мира (хоть и теологического), а бытие обманутым – 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 прошёл путями сомнений, т. е. «человек», имеющий такой познавательный опыт, хотя бы и отрицательный. Французский мыслитель пишет: «Однако, коль скоро я себя в чём-то убедил <в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел>, значит, я всё 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 всё равно не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я нечто»¹⁶.

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 естественнонаучным 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 даёт 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 сотворённые. Такое предположение опровергается в ходе третьего этапа на основании аргумента «злокозненного гения». То есть 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 счёт оставления их источника «там, в мире». При этом способ ниспровержения мира можно охарактеризовать как *экспликативно-гипотетический* (о его «гипотетической» составляющей речь пойдёт несколько позднее).

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 даёт? 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» «внутримировых» познавательных актах вследствие 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 естественнонаучного 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 всё прочее, воспринимаемое моими чувствами. Так что же здесь воспринималось мною как ясное? А то, что в моём 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, 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»¹⁷.

Осуществляющее рефлексию «я» трактуется как мыслящая вещь, как ум, потому что способ данности всякой вещи, какими бы познавательными способностями она ни 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, причём параллельно данной демонстрации являет себя и бытие ума как ума. «...Никакие причины не могут способствовать восприятию воска или какого-либо иного тела – не выявляя одновременно ещё яснее природу моего ума».¹⁸

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 её 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 путём, но поскольку они представляют разные вещи, они в то же время весьма различны».¹⁹

Философский дискурс, будучи критическим по отношению к повседневному, научному и теологическому, сам является автономным, поскольку 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 философия претендует 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 задаёт, хотя первоначально он находится «в вещах» 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.

Из предыдущего явствует, что в *Размышлениях* различимы три взаимосвязанные части: 1) постановка проблемы достоверности; 2) ниспровержение мира; 3) открытие *cogito*, которое хотя и производится на базе того же способа рассуждения, что и ниспровержение, однако обладает особым статусом. К ним впоследствии присоединяются ещё две. Одну из них образует стоящее особняком *Четвёртое размышление* «Об истине и лжи». В нём предпринимается попытка выделения умопостигаемой сущности заблуждения уже с позиции ума. Тем самым Декарт обосновывает «непустой» характер своего дискурса, связанного с проблематизацией достоверности – ведь при этом происходит апелляция к заблуждению – и ниспровержением мира. В другой, которую по аналогии с ниспровержением можно назвать восстановлением мира, осуществляется дедуктивное выведение достоверности знания в порядке, обратном порядку ниспровержения. Сначала из самодостоверности ума выводится достоверность идеи Бога, из неё – достоверность врождённых идей, служащих первопонятиями математики и рациональной физики, и, наконец, из достоверности научных положений – частичная достоверность чувственных данных.

Остановимся на двух распространённых трактовках восстановления. Обычно оно рассматривается как отказ от радикального хода мысли, продемонстрированного ниспровержением.²⁰ Дедуктивный метод, применяемый при восстановлении, считается следствием некритического принятия Декартом методов мышления современных ему наук, прежде всего математики.²¹ Последний вывод находит одобрение в отечественной истории философии с её традицией исследований культурно-исторических предпосылок философских учений. Однако раскрытие экспликативно-гипотетического характера способа ниспровержения позволяет оспорить эти трактовки.

Как представляется, все ходы мысли, трактуемые как «оставление радикальности», в восстановлении мира связаны с одной общей тенденцией Декарта, а именно: способ раскрытия тематического поля (ниспровержение) не совпадает со способом его разработки. Если ниспровержение ставит перед нами способ данности вещи, то разработка его отвечает на вопрос, каков он. И тогда оказывается, что повседневный дискурс, базирующийся на чувственном восприятии, по сущности способа данности чувственно воспринимаемых вещей имеет свой собственный устойчивый «стиль подтверждения», а следовательно, не всегда бессвязен. Сон, в соответствии со своей сущностью, т. е. в своём «бытии сном», непременно прерывается бодрствованием и иначе не мыслим; следовательно, он не может выступить как орудие, сокрушающее связные миры (хотя нельзя было бы узнать о сущности способа данности сна, да и вообще о всяком способе дан-

ности, если бы не было осуществлено ниспровержение, в одном из актов которого выступает связный сон). Бог, по своему существу, не может быть обманщиком (хотя о способе данности Бога, т. е. о Боге-поскольку-Он-мыслим, стало известно опять же через ниспровержение, в котором участвует «гений-обманщик»). И здесь Декарт если и уступает, то – существу дела, т. е. напору открывшегося ему предмета философских изысканий – мира-поскольку-он-дан. И этот момент философии Декарта был ясно понят Гуссерлем.²²

Дедуктивный метод восстановления мира, как представляется, есть результат оборачивания экспликативно-гипотетического способа ниспровержения, в частности, его гипотетической составляющей. Она заключается в способе выдвижения гипотез на базе и в корреляции со способом данности региона вещей, открытым на предыдущем этапе (бессвязность–связность, внутреннее–внешнее, обманщик–обманутый). При этом предположение, выводящее на новый этап, всякий раз рассматривается как более «гипотетическое», чем предыдущее. При восстановлении, напротив, достоверность *cogito* выступает как предельно «сильная», из которой обосновывается достоверность остального мира в порядке следования этапов восстановления. Здесь срабатывает «обращение», и корреляция, характерная для ниспровержения (и уже после «смягчения»), превращается в «корреляцию с обратным доминированием», т. е. более «сильное» положение обосновывает более «слабое» (например, достоверность идеи Бога обосновывает достоверность первопонятий наук). Если здесь и видеть ошибку Декарта, то она заключается не в некритическом принятии идеала построения рассуждения из математики, а в недостаточном освобождении метода разработки способов данности от метода доступа к ним.

Итак, перечислим основные новации Картезия. Это, во-первых, разработка подхода к способам данности вещи в их умопостигаемой сущности через ниспровержение мира. Во-вторых, открытие «внемирового» бытия ума (трансцендентального «я»). Гуссерль в *Кризисе европейской науки* даже рассматривает всю историю европейской философии после Декарта как историю эксплицированной Картезием трансцендентальной проблемы, т. е. проблемы «выведения» существования мира из «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 всё новых «картезианских медитаций», не позволяя философскому мышлению натурализоваться и ассимилироваться в случаях, когда оно оказывается на чужой дискурсивной территории, где ведёт свою – во многом подрывную – работу.

Примечания

- ¹ Хайдеггер М. *Прологомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 189.
- ² Борисов Е. В. *Феноменологический метод М. Хайдеггера* // Хайдеггер М. *Прологомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 371.
- ³ Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 1.
- ⁴ Декарт Р. *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* // Декарт Р. *Соч. в 2 тт.* Т. 2. М., 1994. С. 16.
- ⁵ Там же. С. 21.
- ⁶ Там же. С. 16.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 61.
- ⁹ Там же. С. 17.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ О различии «Бога религий» и «Бога философов» применительно к учению Декарта см.: Соколов В. В. *Философия духа и материи Рене Декарта* // Декарт Р. *Соч. в 2 тт.* Т. 1. М., 1989. С. 34–40.
- ¹² Декарт Р. *Размышления о первой философии...* С. 18.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 19.
- ¹⁵ Там же. С. 20.
- ¹⁶ Там же. С. 21.
- ¹⁷ Там же. С. 29–30.
- ¹⁸ Там же. С. 28.
- ¹⁹ Там же. С. 33.
- ²⁰ См., напр.: Деррида Ж. *Когито и история безумия* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М., 2000. С. 92–93.
- ²¹ См.: Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 6; тж.: Деррида Ж. *Цит. соч.* С. 93.
- ²² Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии* / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Т. 1. М., 1999. С. 103–105.