

К. П. Шевцов

ВРЕМЕННОСТЬ В СТРУКТУРЕ *COGITO*¹

История новоевропейской рациональности начинается с декартовского принципа *Cogito*, в котором очищенный от сомнения акт мысли открывает себя субстанциальной природе чистого мышления. Обратной стороной ясности и отчетливости принципа *Cogito* оказывается тем самым его парадоксальность, необъяснимое слияние в едином акте субстанциального и единичного, отмеченное уже первыми оппонентами Декарта и с тех пор не раз подвергавшееся вполне обоснованной критике. На одну из трудностей, связанных с *Cogito*, указывает уже Пьер Гассенди в своих «Возражениях» на «Размышления о первой философии» [1, т. 2, с. 206]. Гассенди ставит вопрос о том, как возможна память, если чистое мышление существенным образом всегда совершается в настоящем и лишено прошлого. Подобные вопросы задают и те корреспонденты Декарта, которым принцип *Cogito* представляется перечеркиванием индивидуальной истории души, а вместе с тем и возможности личного бессмертия. Ответ Декарта позволяет не только внимательнее присмотреться к проблеме временности и соотносительности единичного и субстанциального в акте мышления, но и обнаружить новые черты в структуре самого *Cogito*.

В письме к А. Арно от 4 июня 1648 г. [1, т. 2, с. 563], объясняя отсутствие воспоминаний о периоде младенчества трудностью сопоставления ранних ощущений с впечатлениями зрелого возраста, Декарт пишет, что действие памяти невозможно без рефлексии, которая сопровождала бы уже первое появление ощущений и их отпечатывание в мозгу. Подобная рефлексия представляет собой интеллектуальную память, и ее нужно отличать от чистого мышления, которое составляет сущность ума и осуществляется непрерывно, тогда как рефлексия отсутствует не только у младенцев, но и у тех, кто спит без сновидений или пребывает в состоянии летаргического сна, о чем говорилось и прежде в полемике с Пьером Гассенди.

В письме от 29 июля Декарт снова возвращается к понятию рефлексии, чтобы уточнить свою позицию. Он пишет, что следы, которые мышление оставляет в мозгу, сами по себе недостаточны для воспоминания, потому что в известном смысле они никакими следами не являются, как не являются ими следы на равнине, «где мы не замечаем отпечатавшихся очертаний никакой человеческой стопы, хотя, быть может, на ней много неровностей, которые образованы человеческими стопами и потому в другом смысле могут быть названы следами людей» [1, т. 2, с. 564]. Чтобы стать однажды воспоминанием, вещь должна не только оставить телесный след, но и быть признанной разумом в определенном суждении, утверждающем, что эта вещь «нова, или не представлялась ему ранее», тогда как материальный «след новизны» был бы попросту невозможен. Если младенец воспринимает или переживает что-то, его мысли подобны прямому видению. Но взрослый человек, который в отличие от младенца может

Шевцов Константин Павлович — канд. филос. наук, ст. преподаватель Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: shvkst@gmail.com

¹ Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00192а.

© К. П. Шевцов, 2013

ощущать нечто и при этом воспринимать, что он не ощущал этого ранее, обладает дополнительным, как бы отраженным, восприятием, называемым Декартом рефлексией. Это знание новизны принадлежит «лишь к разуму», но при этом «оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга» [1, т. 2, с. 565].

При том что память в этом рассуждении противопоставлена мышлению, мы узнаем, что именно она наделяет нас знанием о том, что мы мыслим. Не важно, являются ли предметом нашего мышления универсалии или чувственные идеи, поскольку на первый план здесь выступает само действие припоминания как особого рода суждение о «новизне». Мы *узнаем*, что мыслим, потому что мыслим о *единичном* действии, которое сами и совершаем. Единичные действия обусловлены нашим пребыванием в теле, однако в интеллектуальной памяти они соотносятся с субстанциальным мышлением души. Всеобщая природа последней тем самым признает право индивидуальной мысли как «бестелесной складки» души, своего рода внутренней меры мышления, без которой мы так и были бы обречены на беспомощность летаргиков и младенцев. Более того, неотличимость этой памяти от чувственного ощущения свидетельствует о том, что мы подходим к границе предельного уподобления души и тела, на которой сама душа оказывается способной воспринять пространственную и временную разделенность материи, тогда как тело — выступить своего рода зеркалом, отображающим невидимую, непрерывно мыслящую душу.

О памяти Декарт рассуждает уже в «Правилах для руководства ума», где, следуя традиции аристотелевской психологии, он отделяет от чистой интуиции ума чувственную и телесную способность памяти [1, т. 1, с. 115]. Память вместе с воображением рассматривается как часть общего чувства, но в отличие от Аристотеля Декарт изымает из общего чувства и памяти сознание времени. Впрочем, как мы видим, в поздней переписке функция временного сознания снова возвращается к памяти, только уже не телесной², а интеллектуальной, ведь, наделяя нас знанием «нового», она же знакомит нас и с «прошлым», в котором «нового» еще не «было». Эту форму «прошлого» можно было бы сравнить с «ложными гипотезами» из «Первоначал философии»³: «прошрое» — это не действительное положение вещей, а всего лишь необходимая структура нашей мысли, которая должна начать с того, чего нет (а точнее, с припоминания того, чего «еще не было»), чтобы воспринять как действительное и «новое» то, что есть. К этой методической «ошибочности» мышления Декарт обращается и в беседе с Ф. Бурманом. Здесь он сначала соглашается с тем, что вечность Бога единовременна и однократна, но затем говорит, что мы не можем познать ее саму по себе и поэтому нам остается мыслить ее «сосуществование» с миром, измеряя ее меркой времени как в направлении *после*, так и *до* сотворения, просто потому, что именно так устроено наше мышление [1, т. 2, с. 450]⁴.

² Концепция телесной памяти после «Правил для руководства ума» детально разрабатывается в трактатах «Человек» и «Страсти души».

³ См. § 44 и 45, озаглавленные следующим образом: «*Не решаюсь тем не менее утверждать, что изложенные мною причины истинны*», «*Даже предположу некоторые, кои считаю ложными*» [1, т. 1, с. 390–391].

⁴ То же верно и в отношении последовательности вещей: «*раньше*» и «*позже*» всякой длительности становятся известными мне через «*раньше*» и «*позже*» последовательной деятельности, которую обнаруживаю в моем мышлении, с коим другие вещи сосуществуют» [1, т. 2, с. 566].

Изъятое из ведома телесной памяти, время превращается в структуру мышления, но тем самым как раз и возникает проблема разграничения субстанциональной природы и отдельных актов мышления, с которой мы сталкиваемся в принципе *Cogito*. Очевидно, что этот акт дает нам такое ясное и непосредственное знание самих себя, какое недоступно рефлексии памяти, но возникает вопрос: как в этой встрече с чистым светом мышления может сохраниться определенность единичного акта, или, пользуясь знакомым нам образом сна, скажем так: как бодрствующее сознание может установить свою связь с блаженством беспмятного сна мыслящей души?

В «Рассуждении о Методе» Декарт постулирует простую самопонятность и самоочевидность *Cogito*, однако «Размышления о первой философии» и следующие за ними «Первоначала философии» показывают, что он на самом деле не удовлетворен столь простой аргументацией, как неудовлетворен и достижимым с ее помощью пониманием мыслящей души. Недостатки исходного рассуждения оказываются почти столь же очевидными, как и сам тезис о несомненности существования того, кто мыслит, даже если он при этом и сомневается во всем на свете. По существу, рассуждающий таким образом не идет до конца: сомневаясь во всем мыслимом, он не пытается при этом усомниться в мыслящем «я», а потому не может и увериться в его несомненности [1, т. 1, с. 268]. Существование «я» для нас вполне надежно и несомненно, но что оно собой представляет, является ли оно бестелесной душой или случайным эффектом тела — этого мы знать не можем, потому что всегда уже предполагаем его как данное, как то, что было здесь до нашего сомнения и независимо от него. Этот недостаток первой аргументации отражается и на доказательстве существования Бога. Идея положительного совершенства, которая должна обращать несовершенное существо к источнику этой идеи, к Богу, остается весьма неясной, поскольку не ясны границы «я», а следовательно, и действительный смысл его несовершенства и возможность для него обладать неложной идеей совершенного Бога.

В исправлении всех этих неясностей и состоит задача новой аргументации, в которую вводится фигура злого гения, создавшего мир чистой видимости, совершенного обмана. Как полагают комментаторы, метод сомнения Декарт заимствует из арсенала скептиков, но в гипотезе злого гения он идет гораздо дальше традиционного скептицизма, подвергая сомнению уже не то или иное суждение, а само существование мира [2, р. 18]. Именно радикальность сомнения позволяет Декарту найти основание новой достоверности и нового знания. То же, что верно в отношении существования мира, верно и в отношении самого мыслящего: только поставив под сомнение мыслящее «я», Декарт находит надежное основание для утверждения его существования. В Первом «Размышлении» Декарт еще следует логике «Рассуждения о Методе» и приходит к пугающему пониманию недостоверности любого знания: он по-прежнему что-то воспринимает и о чем-то судит, но при этом ощущает себя пленником, который доверился обману сна просто потому, что боится тяжкого пробуждения. Уже здесь читатель, знакомый с «Рассуждением о Методе», может сделать вывод, что сам пленник, поскольку он видит сон и бежит от пугающей реальности обмана, с несомненностью существует. Но Декарт откладывает этот вывод до начала Второго «Размышления». Можно говорить о всего лишь драматической паузе, связанной с этой отсрочкой, тем более что, вернувшись на следующий день к прерванному размышлению, Декарт, не откладывая, возвращает нам утраченное чувство реальности. Он вспоминает, что это он сам убедил себя в недостоверности своих чувств, а раз убедил, то тем самым уже и существовал

[1, т. 2, с. 21]. И все-таки именно в этом месте текста, при всем соответствии его логике «Рассуждения о Методе», определяется существенное отличие аргументации «Размышлений». Дело в том, что теперь Декарт уже не останавливается на очевидности существовавшего и убеждавшего себя в чем-то «я». Это предположенное «я» может существовать с абсолютной непреложностью, но проблема в том, что оно никогда не совпадает с тем «я», которое его мыслит и которое им не определяется, и потому остается лишь пустым местом, чистой растерянностью, которая сравнивается Декартом с состоянием человека, брошенного в омут. Это прошлое, известное «я», которое мы скорее вспоминаем, нежели опознаем в качестве самих себя, должно сначала стать внутренней формой настоящего, если угодно — внутренним следом, настоящим прошлым. И это то самое превращение, которое совершается под взглядом злого гения.

Оставив под вопросом прежний вывод о существовании «я», поскольку оно убеждает и сомневается, Декарт пишет: «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 все же существую» [1, т. 2, с. 21]. Таким образом, речь больше не идет об уверенном в себе действии субъекта, сомневающимся во всем, кроме того, что это он сам делает выбор в пользу сомнения и потому существует. Нет никакого предшествующего обману понятия «я», и только поэтому то «я», которое обнаруживает себя в этом обмане, зависит исключительно от спонтанного акта самосознания. Важно заметить, что в этом акте существенной составной частью является претерпевание, страсть, в которую субъект свергнут по воле злого гения. Декарт ставит под сомнение *данные* чувств, чтобы прийти к несомненности самого претерпевания («меня обманывают») и лишь затем уже — действия («я мыслю»). Иными словами, именно претерпевание — это то, что «я» узнает о себе в акте *Cogito*. Это некое предшествующее место, пред-оставляемое другим (злым, а может, и добрым Богом) как свидетельство признания «я». В структуру *Cogito* это свидетельство входит как сама возможность узнавания себя, внутренний взгляд, позволяющий распознать в аподиктичности мысли принадлежность этой мысли «я». В действительности Декарт оставляет небольшой зазор в своем аргументе. Если бы обман происходил актуально в самом суждении «меня обманывают — я существую», то оно было бы лишено смысла, потому что в этом случае «я» оставалось бы пустым знаком, никак не связанным со склоняемой формой «меня». Этот допускаемый зазор, своего рода зеркало для *Cogito*, как раз и состоит в пред-оставлении места, в котором совершается узнавание «я», так что *Cogito* обретает здесь не только знание непосредственного существования «я», но и память о том, чем оно на самом деле уже было до акта мысли благодаря соотносительности части и целого, единичного акта и сущностной природы мышления.

В «Рассуждение о Методе» временность встроена вполне очевидным образом, поскольку Декарт здесь рассказывает об уже проделанном жизненном пути, об открытием в некий момент прошлого методе исследования. Напротив, в «Размышлениях» эта отсылка к прошлому отсутствует, а полагание *Cogito* настолько строго размещается в границах настоящего, что Декарт оставляет открытой возможность существования «я» в следующий момент времени. О поиске и сомнениях говорится как о происходящих прямо сейчас, под взглядом прямо здесь присутствующего читателя. Однако этот обращенный к декартовской мысли взгляд, по-видимому, важен и для самой логики самосознания, вся цель которой в том и состоит, чтобы найти для мысли точку обращения к самой себе, присвоить позицию другого взгляда как определенность

собственного знания о себе. В этом присвоении чужого взгляда *Cogito* обнаруживает не фактическую временность разделения между прошлым и настоящим, но скорее временность структурную, различающую «момент» восприятия встречного взгляда и «момент» утверждения в этом взгляде позиции «я». Эта внутренняя-внешняя определенность *Cogito* представляет собой своеобразную меру мыслящей души, которая соотносит часть с целым, опираясь в конечном итоге на некое предполагаемое соглашение, бездоказательный, но несомненный договор с Богом, благодаря которому мгновенная очевидность мысли наделяется знанием уже присущего этой мысли, узнающего себя в ней «я».

Литература

1. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
2. Larmore C. Descartes and Skepticism // The Blackwell Guide to Descartes' Meditations / ed. by S. Gaukroger. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2006.

Статья поступила в редакцию 25 октября 2012 г.