



Зарубежная философия.
Современный взгляд



БЫЛ ЛИ ДЕКАРТ ДУАЛИСТОМ В ОНТОЛОГИИ?

Д.А. ЛИБЕРМАН

Декарт является родоначальником эпохи, которую принято исторически определять как Новое время, философски же ее можно определить как эпоху наукоучения. Он заложил ее характерные особенности, такие, как познающий разум, противопоставление субъекта и объекта, установку на удостоверение предметной истинности, на объективность метода познания и на практически полезное освоение природы. В таком культурно-историческом качестве (как ответственный за метафизику Нового времени) Декарт начинает выступать у Канта, заложившего установку на критику классического (метафизического) разума. Затем, с его легкой руки, Декарт в таком же качестве (метафизика) рассматривается Гегелем, Хайдеггером. Принято исследовательские программы по отношению к метафизике, будь то преодоление, снятие, или, наоборот, возрождение, начинать с обращения к Декарту.

Для Гегеля философия до Декарта закончилась в период неоплатонизма, и лишь в Новое время она смогла вновь освободиться из-под влияния «философствующей теологии» и найти свое основание в разуме. Однако Гегель отмечает, что новая философия несет на себе отпечаток христианства, этим отпечатком является «исходящее из себя мышление или внутренняя жизнь (die Innerlichkeit), которая... представляет собой вообще своеобразие христианства и является протестантским началом, благодаря которому мышление было общесознательно, как то, на что каждый имеет право притязать»¹. Представление о том, что человек достигает истины лишь посредством размышления, это то, что роднит новую философию со старой, античной. Однако, пишет Гегель, новизна заключается в том, что теперь через мышление определяется и Бог и все множество вещей, а все, что е. перед нами, это «лишь мышление о некоем содержании, которое дано представлением, наблюдением и опытом»². Гегель понимает Декарта не как дуалиста, а как метафизика (вместе со Спинозой). «Метафизика есть стремление к субстанции, — отмечает Гегель, — так как она утверждает существование одного единства...», каковым для Декарта, согласно Гегелю, является знание как единство мышления и бытия.

Метафизически устроенное человеческое представление, т.е. *animal* (чувственное) *rationalis* (сверхчувственное), способно представлять перед собой только метафизически устроенный мир. Человек понимается как сущее среди другого сущего, но сущее со способностями. «*Ego cogito*, мыслящее Я, — говорит Хайдеггер, — есть для Декарта то, что во всех *cogitationes* заранее уже представлено и установлено, — присутствующее, не вызывающее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное, прежде всего установленное, а именно как то, что ставит все перед собой и тем противопоставляет другому»³. Бытие начинает мыслиться как предметная противопоставленность. И вопрос о Бытии перетолковывается в вопрос о возможности такой противопоставленности, т.е. присутствия объекта для репрезентации. Декартовское *Cogitatio* понимается Хайдеггером как «со-ображение представляющего сознания»⁴.

Для нас важно подчеркнуть две вещи, характерные для метафизики Декарта: во-первых, это переопределение сущего — новое сопряжение мышления и бытия, а во-вторых, характеристика этого нового сущего как репрезентированного субъекту. Эти два положения мы попробуем развернуть подробнее. Мы попытаемся проследить процессы формирования новой логики мышления (характерной для Нового времени вообще, одним из начинателей которой является Декарт) через анализ трансформации категориального аппарата при переходе от одной эпохи к другой.

Каждая эпоха создает свою систему категорий, снимая в ней предыдущую. Специфика динамики развития теоретического мышления его генезиса на протяжении человеческой истории заключается в периодическом возникновении качественных переворотов (революций) в логике мышления. «Каждый такой переворот означает, что вся система категорий достигает качественно нового уровня, он означает коренное изменение понимания того, в чем состоит «сущность» вещей, в чем находится «достаточное основание» для их «существования», каков механизм связи и взаимоперехода «причины и действия»...»⁵.

Наш анализ будет строиться на рассмотрении такой ключевой для метафизики вообще категории, как субстанция, в контексте проблемы интерпретации традиционных представлений о картезианском дуализме субстанций, с тем, чтобы проследить фундаментальные онтологические изменения, произошедшие при переходе от схоластики к науке Нового времени. На наш взгляд, переопределение и переосмысления понятия «субстанция», понятой как субстанция субъекта в наибольшей степени вскрывает проблематику предельной онтологии эпохи. Онтологическая

картина, с одной стороны, задается изменяющейся человеческой практикой, а, с другой стороны, начинает сама определять и формировать новые формы практической деятельности. Гегель пишет об этом: «Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития. Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но так как она представляет собою уже дальнейший характер духа, то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной формации»⁶.

Существует мнение, что Декарт пользуется тем же схоластическим языком, что и вся христианская теология до него, которая в свою очередь унаследовала этот язык от просвещенной античности⁷. На наш взгляд, при сохранении категориального значения термина как реального бытия, существующего самостоятельно, а не в чем-то ином, во многом изменяется содержательное наполнение данного термина или того, что в итоге считается подлинным бытием. И в этом смысле понятие субстанции или сущности разнится даже у Аристотеля и Платона, не говоря уже о средневековых философах и, тем более, о Декарте. Если для Платона подлинным бытием обладают идеи-сущности вещей, т.е. не сами вещи, то для Аристотеля бытием в полном смысле обладают первые сущности — именно конкретные единичные вещи, а вторые сущности (виды и роды) лишь по степени их приближенности к первым⁸. Это впоследствии дало повод к различению Петром Абеляром двух смыслов понятия субстанции — как не нуждающейся в акциденциях и принимающей акциденции — в платоновском смысле и в аристотелевском соответственно.

Для Аристотеля категории делят сущее на не переходящие друг в друга части. Сущее существует само по себе, составленное из единичных сущих, все сущее целиком, т.е. мир является тоже сущностью, как наиболее общий род. Не так для христианского мира — истинно сущим в смысле высшей сущности является только Бог, все остальное — тварный мир — существует по Его Слову, т.е. не самостоятельно. Это кардинально меняет представление о том, что является бытием в полном смысле слова или субстанцией. В Средние века мы не можем говорить о мире, который есть сам по себе, членя его на категории, потому что слово сообщает миру бытие. В связи с этим логика сущего перекалифицируется в логику слова, потому что истинно судить означает не говорить в согласии с сущим, а говорить в согласии с Откровением, т.е. с уже открытой истиной. В полном смысле термин «субстанция» стал приложим только к Богу, потому что только Он обладает бытием *per se*, но Бог —

такая субстанция, в которой акциденции слиты с субстанцией, в связи с чем Боэций ввел термин «субсистенция». Все тварные вещи также не могут быть субстанциями в полном смысле, потому что они существуют только потому, что Бог их «сказал», и тем самым они сращиваются с субъектами, в связи с этим появляется термин «субъект-субстанция».

Категориальный аппарат претерпевает изменения в связи с изменившимся представлением о реальности, потому что оказывается, что сущее, понятое по-новому, не укладывается в старые категории. Такие же изменения в отношениях с сущим произошли и в эпоху Декарта. Поэтому, хотя Декарт и пользуется традиционными понятиями, но он не принимает аристотелевско-схоластическую категориальную систему, которая составляла учение о сущем св. Фомы и Суареса даже тогда, когда говорит о дуализме протяженной и мыслящей субстанций. Декарт соглашается (чисто формально) с принятой терминологией до момента разделения всего сущего на телесное и бестелесное. Под вещью Декарт понимает нечто в отличие от ничто. Традиционно то, что существует само по себе, Декарт называет субстанцией: «Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя»⁹. Далее, категориальная сетка (или древо познания) разветвляется по-иному. Следуя своему девизу относительно того, что объекты познания следует организовывать иначе, чем вещи, существующие в реальности («...все вещи могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому, как философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других...»¹⁰), — Декарт не утверждает дальнейшего видового различения субстанций. Исходя из этого все тела однородны и обладают только природой протяженности, а все «духи» — природой мышления: «У каждой субстанции есть преимущественное, составляющее ее сущность и природу свойство, от которого зависят все остальные... Все, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть только некоторый модус протяженной вещи; подобно этому все свойства, которые мы находим в мыслящей вещи, суть только разные модусы мышления»¹¹. Согласно такому положению, человек оказывается состоящим «из двух природ и в двух природах» подобно Богу-Сыну у Боэция, которые «существуют в Нем нераздельно и не слиянно». Декарт в «Рассуждении о методе» даже отрицает возможность для Бога состоять из двух природ: «...приняв во внимание, что всякая сложность свидетельствует о зависимости, и что зависимость есть явное несовершенство, я заключил отсюда, что если

бы Бог состоял из этих двух природ, то это не могло бы быть для него совершенством, и что, следовательно, он из них не состоит»¹², хотя Боэций как раз различает в одном лице Христа две природы. Эти примеры иллюстрируют, насколько реально изменился язык Декарта. У Боэция речь идет о божественной и человеческой природе, а не о телесной и духовной, и в принципе, если принять во внимание, что человек для Декарта может быть помыслен только как мыслящая субстанция, то соединение божественной и человеческой природы не будет означать соединения двух субстанций. Однако таким образом Бог никак не может присутствовать в мире материальных вещей.

Декарт говорит как о множестве материальных и мыслящих вещей (отмечая, что использует понятия материи и мышления в родовом смысле), так и о вещи мыслящей и вещи протяженной как о единых по числу, называя многообразие сущего модусами двух субстанций. Последнее позволяет ему ввести представление об однородном и бесконечном пространстве. Такое двойное употребление говорит о том, что для Декарта природа перестала кардинально отличаться от сущности, а именно, под субстанцией стала пониматься только природа. Материя и мышление являются для Декарта и природой и субстанцией, хотя раньше материя не понималась как субстанция, она была качеством, так же, как и мышление. С изменением практики (богопознание — миропознание), меняется идеализированный предмет — строится онтология природы (в физическом смысле), а под это дело изменяются и категории.

Если для Античного мира субстанцией или истинно сущим, тем, что собой задает онтологическую единицу, является нечто устойчивое и непреходящее в мире вещей, для Средних веков это Бог и слово или даже Божественное слово, то для Нового времени, начиная с Декарта, бытие дается в мысли. Бытие впервые поймало себя в мысли о себе, а не в слове о себе, в отличие от Средних веков, и не скрывается в порядке вещей, как в античности. И поэтому философский язык стал сказываться не о вещи, не о слове, а о мысли и ее предметностях. Как в Средние века язык перестал обозначать сущее, а стал разбираться сам в себе как в чем-то сущем, так в Новое время язык стал называть операции и деятельность мышления. Вследствие этого как нечто сущее стали возникать предметности (как организованности мышления), и язык стал предметным, а не вещным и не знаковым. То есть стал именовать не сами вещи, не организованности языка (значения и смыслы), а сконструированные предметы мысли (при этом старые онтологии никуда не исчезли, просто отошли на задний план). Субстанция стала характеризовать Мир как репрезентированный в мышлении, она перестала, таким

образом, быть категорией, характеризующей бытие, потому что стала характером самой репрезентации. Нечто может мыслиться либо как материя, либо как дух, и это означает, что субстанциальность (стремление к субстанции) есть свойство нашего мышления, нашего познания, а не вещей. Соответственно онтологию Декарт задает исходно как мышление, понятое как представление объекта. Как дихотомия субъекта и объекта и как возможность их единства в предметном знании.

Ухватить мыслью бытие не в вещи, не в языке, а в самой мысли позволила процедура объективации мышления в форме сознания, что было осуществлено за счет выхождения в рефлексию своего мышления. «Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою»¹³. Ханна Арендт характеризует это следующим образом: «Саморефлексия, в которой полностью неподвижное бытие в-осознании-самого-себя становится активным». «Сознание, — пишет Арендт, — называется у Декарта *cogitatio*, и *cogitare* есть его живое выражение»¹⁴.

В контексте смены онтологических представлений меняется представление об объекте познания. В отличие от представления об объектах в Средние века как об общем, содержащемся в способности и в вещи, на которую способность направляется, благодаря чему происходит узнавание вещи нашей способностью, для Декарта такая непосредственная связь вещи и познания перестала существовать. Такая связь была разорвана сомнением, в результате чего стало ясно, что наши способности не совпадают с вещами, поэтому для постижения вещи требуется, с одной стороны, особая организация способности, с другой — особая организация вещи, что соответствует предмету и объекту.

Подобное представление о необходимости некоторой организации познаваемого в форму объекта впервые поставило проблему онтологии в ее прикладном значении. Речь идет о необходимости работы по определению характера познаваемых объектов. Проблема заключается в том, что онтологию нужно специально выстраивать, причем как физическую онтологию, так и онтологию мышления. Человеческое познание сможет достичь результатов, только если будет происходить в трех плоскостях одновременно (мышление, протяжение и практика — метод, который увенчается этикой), но эти онтологии необходимо еще построить¹⁵. Все это относится только к выстраиваемому Декартом миру в мышлении, и мышлению в мире.

Получается, что в мысли Декарта не было кощунства по отношению к религии, но только утверждение о том, что необходимо искусственно моделировать в себе такие представления об объектах (непонятно пока, какое отношение имеющих к самим вещам), ко-

которые позволяют фиксировать необходимые законы, которые потом мы можем перенести и на сами вещи. Мир может существовать одновременно 1) так, как его создал Бог, 2) так, как я его познаю, и 3) так, как я в нем поступаю, будучи при этом одним и тем же. Онтология стала предметом работы. В.С. Библер пишет об этом: «В коллизиях «онто-логики» важно еще и то, что сознательное построение онтологии в ходе экспериментальной стратегии дает возможность (и, в конце концов, в XX в. делает необходимым) осмыслить исторический характер этой онтологии и логики, намечает возможность нескольких (?) онтологий и нескольких (?) логик, каком-то необходимым логическом отношении (?) между этими логиками и онтологиями — как возникающими, а не априорными»¹⁶.

Одновременно можно двигаться в трех онтологиях. При познании необходимо осуществлять движение в онтологии мышления и в онтологии протяженности (параллельно), а в жизнедеятельности — в онтологии тварного мира откровения, оставаясь христианином и соблюдая законы своей страны (однако пока не построена новая этика). И, что самое главное, при этом мир не будет троеиться в реальности.

Предельной же онтологией (подлежащим под этими тремя) все равно будет мышление. Все вещи даются нам уже вместе с мыслью: «Например, если в существовании земли я убеждаюсь, благодаря тому, что касаюсь или вижу ее, то тем самым и с еще большим основанием, я должен быть убежден в том, что моя мысль есть и существует»¹⁷. Хайдеггер указывает по этому поводу: «Изначальное предстояние есть «я мыслю» в смысле «я воспринимаю», заранее пред-лежащее и предложившее себя всему воспринимаемому, ставшее *для* него субъектом (*sub-iectum*, пред-лежащим). Субъект в структуре трансцендентального генезиса предмета есть первый объект онтологического представления»¹⁸.

Картезианский субъект можно понимать и как активный, и как пассивный. В. Декомб пишет, что, хотя схоластический субъект определяется только как страдательный, т.е. как подлежащее, у Декарта он приобретает смысл активного субъекта по отношению к объекту действия. Однако при этом субъект не перестает пониматься и как страдательный по отношению к воспринимаемому или впечатляемому¹⁹. Это может свидетельствовать о том, что понятие субъект закрепляется за Я и может изменяться или изменять в зависимости от события, в котором Я принимает участие.

Бытие стало пониматься как бытие, схваченное в мысли, а это может быть двояко: как мысль и как протяжение, и только так нечто может мыслиться как субстанция.

Таким образом, сущее дается только в мышлении, но как мышление и как протяжение, к тому же при этом необходимо еще и действовать —

это, собственно, пространство метода и этики, которое теперь тоже невозможно вне и помимо мышления. Такая ситуация одновременно предвосхищает или требует появления и Спинозы, и Лейбница. С одной стороны, может быть помыслено бесконечное количество миров, а с другой — для Бога будет один мир и одна субстанция.

Каким образом для Декарта сопрягаются онтологии и становится возможен свободный переход между ними? На наш взгляд, это две вещи: во-первых, *выход в рефлексивную позицию* — за счет чего возможен переход, во-вторых, *способность воображения*, за счет чего возможна разработка и удержание онтологии. «Сама тяга к свободе рождает не столько образ, сколько воображение Божественного — эта способность к воображению является у Декарта одной из важнейших способностей человеческой души, сочетающей ум и телесно-протяженное»²⁰.

В результате проведенного анализа можно сделать следующие выводы. Для Декарта базовая метафизическая категория «субстанция» перестает быть категорией бытия и становится категорией мышления, собственно онтологию задают такие категории, как «субъект» и «объект». Такой онтологический переворот позволяет проследить все дальнейшее развитие философии. Например, трансцендентальная философия и теория познания, с одной стороны, и экзистенциальная философия — с другой. Все указанные линии являются своеобразными ответами на вопрос о соотношении субъекта и объекта. Фундаментальной идеей для осмысления начал логики мышления Нового времени является идея репрезентации. С представленности объекта начинается мышление, и репрезентацией своих результатов оно заканчивается. Такой репрезентирующий разум коренным образом отличается от разума причащающего, характерного для схоластической философии. И, наконец, лишь намеченная в данной статье тема способностей субъекта приобретает в Новое и Новейшее время огромное значение как для конструирования предметностей (например, воображение в физике и математике), так и для формирования новых общественных практик и институтов (например, демократических).

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. — СПб., 1999. — С. 316.

² Там же. — С. 317.

³ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 178.

⁴ Там же. — С. 179.

⁵ Библер В.С. Гегель, Маркс и проблема превращения логического строя научной деятельности / пер. с нем. А.В. Ахутина // http://www.bibler.ru/bis_gegel_marx.htm#sdendnotelanc

⁶ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. I // Гегель Г. Соч. Т. IX. – М., 1932. – С. 55.

⁷ См.: Юрченко А.И. Декарт исторический против Декарта легендарного: к проблеме понятия «субстанция» в картезианской философии // Диакон Андрей. Философские и Теологические опыты. – М.: Книга, 1991 / <http://www.textology.ru/article.aspx?aId=133>.

⁸ Аристотель пишет в Категориях: «...если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого. Из вторых сущностей вид в большей мере сущность, чем род, ибо он ближе к первой сущности» (см.: Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 2. – М., 1978. – С. 56).

⁹ Декарт Р. Начала философии, 1.51 // Декарт Р. Соч. – СПб., 2006. – С. 489.

¹⁰ Декарт Р. Правила для руководства ума. Правило VI // Декарт Р. Соч. в 2 т. / пер. с лат. и франц. Т. I. – М.: Мысль, 1989. – С. 92.

¹¹ Декарт Р. Начала философии (1,53) // Декарт Р. Соч. – СПб., 2006. – С. 490.

¹² Декарт Р. Рассуждение о методе // Там же. – С. 110.

¹³ Декарт Р. Начала философии, 1.9. – С. 474.

¹⁴ Арендт Х. Vita active или о деятельной жизни. – СПб., 2000. – С. 367.

¹⁵ Ср.: Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб., 2010. – С. 398.

¹⁶ Библер В.С. Кант – Галилей – Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования». – М., 1991. – С. 11.

¹⁷ Декарт Р. Начала философии, 1.11. – С. 475.

¹⁸ Мартин Хайдеггер. Преодоление метафизики. – С. 179.

¹⁹ См.: Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. – М., 2011. – С. 56 – 57.

²⁰ Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – С. 399.

Аннотация

В статье рассматривается проблема трансформации категориального аппарата при переходе от схоластики к философской онтологии и метафизике Нового времени на примере философии Рене Декарта. Анализируются понятия субстанции, субъекта, объекта, предмета, изменение их смысла и места занимаемого в целостной системе категорий. Изменение категориального аппарата рассматривается в контексте смены онтологии, перехода к научной картине мира. Также рассматривается изменение антропологических представлений – переход от разума причащающего, характерного для эпохи Средних веков, к репрезентирующему разуму Нового времени.

Ключевые слова: Декарт, объект, субъект, субстанция, онтология.

Summary

The article deals with the problem of categorical system transformation during conversion from Scholasticism to philosophic ontology and metaphysics of Modern Age, based on R. Descartes philosophy. Such concepts as substance, subject, object and modification of their sense and role in the whole categorical system are analyzed. Modification of categorical system is considered in the context of Ontology change and transition to the scientific world view. Modification of the anthropological views – transition from mind that is giving communion (typical for Middle Age) to representative mind of Modern Age – is also considered in the article.

Keywords: Descartes, substance, subject, object, Ontology.