

Хайдеггеровская интерпретация философии Декарта как поворотного пункта истории метафизики

© М.В. Поздняков

Московский политехнический университет, Москва, 107023, Россия

Предметом статьи является интерпретация Хайдеггером метафизического содержания идей Декарта. Хайдеггер полагает, что это содержание является поворотным пунктом в истории метафизики. Декартовское cogitatio (мышление, сознание) осмысливается им как пред-ставление, под чем понимается обеспечение беспрепятственного владения человеком содержимым этого сознания и выдвижение самого человеческого субъекта на роль единственного судьи для остального сущего. В статье проводится сопоставление этой концепции с текстами Декарта, и автор приходит к выводу, что она не согласуется с ними в полной мере. Автор демонстрирует, что Хайдеггер, во-первых, игнорирует различие Декартом двух модусов cogito: представления и мышления. Во-вторых, он игнорирует сновидение как модус сознания. В-третьих, не учитывается рассмотренная Картезием проблема заблуждения. В-четвертых, упускается из поля зрения особый статус телесных ощущений, упомянутых Декартом, а также особый статус страстей, отличительной чертой которых является постановка субъекта в положение невладения и нераспоряжения собственными состояниями. В-пятых, представляет противоречивым то, как Хайдеггер понимает положение ego внутри акта пред-ставления, приписывая такое понимание Декарту. В-шестых, Хайдеггер не подтверждает текстами Декарта замену термина cogitatio на perceptio. Однако именно это обстоятельство является отправным пунктом в строящейся им концепции. Из этого автором статьи делаются два заключительных вывода. Первый: хайдеггеровская модель метафизического содержания идей Декарта содержит ряд существенных искажений; в силу этого тезис о том, что декартовская философия это тот пункт, в котором метафизика переходит в принципиально новую фазу, не может быть принят без существенных оговорок.

Ключевые слова: Хайдеггер, метафизика, бытие, сущее, пред-ставление, сознание, Декарт, cogitatio, cogito, ego, субъект, объект, предмет, сновидение, заблуждение, страсти, телесные ощущения, тело

В данной статье будет рассмотрена интерпретация М. Хайдеггером философии Р. Декарта — одной из центральных фигур философии Нового времени. Однако Хайдеггер, как он это часто делал и с другими мыслителями, рассматривает взгляды Р. Картезия в нетрадиционном историко-философском ключе как поворотную точку генезиса метафизики. Его воззрения — это манифестация нового (хотя и подготовленного предшествующим ходом западной философии) взгляда на связь между человеком и остальным сущим — взгляда, который имеет далекоидущие последствия и оказывает определяющее влияние на облик западной цивилизации уже в XX в. Специфика

выстраиваемой Хайдеггером концепции в том, что он извлекает из широко известных положений Декарта их скрытое содержимое, и именно это содержимое является решающим для метафизики, как ее понимает немецкий философ.

В свете изложенного целью данной статьи является анализ хайдеггеровской интерпретации учения Декарта, его центрального звена — сущности *cogitatio* (мышления), которое Хайдеггер понимает как пред-ставление.

Данная тема в исследовательской литературе представлена не слишком широко. Основной интерес для исследователей представляет гуссерлевское прочтение Декарта: что есть сознающий субъект у Декарта, вышел ли последний за пределы эмпирического эго к трансцендентальному, — вот какие вопросы интересовали, например, таких авторов, как А.Я. Слинин [1] и А.Г. Тарасов [2]. В той же части, где исследователи обращались к соображениям Хайдеггера по поводу Декарта, они скорее разделяли их, из чего следует, что эти соображения считались правильными. Критический разбор содержится, пожалуй, лишь в работе В.И. Молчанова [3].

Основной задачей статьи является получение ответа на вопрос о релевантности хайдеггеровской концепции собственным взглядам Картезия и, соответственно, ответа на вопрос, действительно ли взгляды последнего являются тем пунктом, с которого берет начало новый взгляд западного человека на реальность, а последний, в свою очередь, служит фундаментом инструментально-технического обладания природой в XX в. Именно в постановке такого вопроса и его решении заключается научная новизна данной статьи. Сообразно этому методом исследования является сопоставительный анализ текстов упомянутых философов.

Прежде чем перейти к раскрытию основной темы данной статьи, необходимо кратко охарактеризовать, что Хайдеггер понимает под «метафизикой». «Метафизику, — пишет он, — можно определить как встраиваемую в слово мысли истину о сущем как таковом в целом» [3, с. 85]. При этом дело понимается им так, что метафизика, присутствующая на территории Западной Европы, начиная с Древней Греции и вплоть до современной евро-американской цивилизации, не ограничивается собственно философией. Философские взгляды являлись лишь наиболее связным и внятным выражением этого глубинного и большей частью неосознанного понимания. Такой подход позволял Хайдеггеру делать две вещи. С одной стороны, он демонстрировал, как философское понимание было связано с остальными сегментами культуры соответствующих периодов существования Европы и определяло их. С другой стороны, сами тексты западных философов интерпретировались им так, что в

широко известных тезисах последних он усматривал латентное содержимое, которое сами они не проговаривали, а иногда и вообще не осознавали.

Теперь перейдем собственно к интерпретации Хайдеггером взглядов Картезия. «Вся метафизика Нового времени, включая Ницше, держится внутри намеченного Декартом истолкования сущего и истины», — пишет он, недвусмысленно указывая на Картезия как на главного «виновника» метафизических метаморфоз [4, с. 48]. Главными в его спекуляции являются два взаимосвязанных пункта: превращение сущего в предмет (объект представления) и установление мышления, понимаемого как представление, в качестве единственных ворот, через которые вообще что-либо может войти в круг сущего и быть удостоверено в таком качестве. Итогом этих взаимосвязанных положений становится то, что «человек становится первым и исключительным субъектом <...> он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее» [4, с. 48]. Скрупулезное рассмотрение мыслей Декарта, из которых следуют вышеозначенные положения, Хайдеггер осуществляет в работе «Европейский нигилизм», которая до ее публикации отдельной книгой входила в лекционный курс о Ницше, прочитанный им около 1940 г.

За исходное берется известное положение Декарта: *Cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую). Что подразумевает Декарт под *cogito* (мыслю), под *cogitatio* (мышление)? Согласно Хайдеггеру, в важных (*wichtige*) местах *cogitare* у Декарта заменяется *percipere*. Это слово означает «схватывание», «овладение чем-либо». Выражаясь таким образом, Картезий, как полагает Хайдеггер, усматривал сущность мышления в доставлении, постановке перед собой. Осмысленный так термин *percipere* Хайдеггер переводит на немецкий как *Vor-stellung* (пред-ставление). И его точка зрения состоит в том, что декартовское *cogitatio* следует понимать как пред-ставление (*Vor-stellung*).

«Если Декарт понимает *cogitatio* и *cogitare* как *percipere* и *percipere*, то этим он хочет сделать акцент, что к *cogitare* принадлежит до-ставление-себе чего-то. *Percipere* есть при-ставление-к-себе представимого. В при-ставлении заложено нечто решающее, а именно: необходимость опознаваемого знака для того, что пред-ставленное не просто вообще подано, а при-ставлено как находящееся в распоряжении. Нечто человеку при-ставлено, представлено — *cogitatum* впервые лишь тогда, когда оно надежно закреплено и установлено в качестве того, чем он в окрестности своего распоряжения в любое время без обдумывания и сомнения владеет» [5, с. 152]. Понятое так пред-ставление не просто принимает вещи, представляя их, оно их пред-ставляет. Само по себе это еще ни о чем не говорит. Но дальше выясняется, что представление

с необходимостью предполагает того, кому представляется представляемое. Хайдеггер пишет: «В непосредственном созерцании чего-либо, во всяком воображении, во всяком воспоминании, в каждом ожидании представленное таким образом через представление представляется *мне*, ставится передо *мною*, причем так, что я сам при этом специально предметом представления не становлюсь, но все равно в предметном представлении, и именно только через него, “к себе” доставлен» [5, с. 154]. Важно, что представляющий предполагается не как тот, кто совершает это представление (в том смысле, что всякое представление принадлежит какому-то человеку), а предполагается изнутри самой сути представления. «Сознание, — пишет Хайдеггер, — не добавляется к осознанию вещей наподобие некоего сопровождающего сознание вещей наблюдателя этого сознания» [5, с. 155]. Решающим следствием такой структуры представления является следующее положение дел: «Поскольку в каждом представлении представляющий человек есть тот, которому в представлении до-ставляется его представленное, постольку он является в каждом представлении — не задним числом, а заранее, за счет того, что *пред-*ставляющий выносит всякое представленное перед собой. Поскольку представляющий человек по существу уже нашелся при *пред-*ставленном внутри представления, постольку во всяком *пред-*ставлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы представление само совершалось в кругозоре представляющего» [5, с. 154–155]. Что означает это свершение представления в кругозоре представляющего, ясно из следующего замечания: «... мы должны констатировать, что для Декарта это существо представления переместило свою тяжесть в *предо-*ставление *пред-*ставленного, когда представляющий человек заранее и всеохватно сам от себя решает, что может и вправду считаться установленным и постоянным» [5, с. 126]. Иными словами, в основании всякого представления лежит самость человека. И всё сущее, которое начинает пониматься как представленное, осмысливается в горизонте доставления и предоставления человеку, а то, что не может быть удостоверено через представление, то и не существует. Сущее становится *предметом*, *объектом*, а человек, как лежащий в основании, — *субъектом*, тем, кто незаметно диктует вещам, чем они должны быть.

При этом Хайдеггер обращает внимание, что для Декарта представление составляет не только суть мышления и познания, а сущность всякого отношения человека к сущему. «Всякое воление и занятие позиции, все “аффекты”, “эмоции” и “ощущения” отнесены к изволенному, ощущаемому, воспринимаемому. То, к чему они отнесены, при этом в широчайшем смысле слова *пред-*ставлено и *до-*ставлено. В силу этого все поименованные способы поведения, а не

только познание и мышление, в своей сути определяются через доставляющее пред-ставление» [5, с. 156]. Такова хайдеггеровская модель латентного содержимого идей Декарта. Первое, на что стоит обратить внимание в этой модели, — Хайдеггер ищет и, как он полагает, находит общий механизм *cogitatio*. Второе: главным в этом механизме является обеспечение беспрепятственного владения человеком содержимым этого *cogitatio* и выдвижение самого человеческого субъекта на роль единственного судьи для остального сущего — судьи, который решает, что собственно есть и может быть. И это две половины одной медали — есть и может быть то, что пред-ставимо (мыслимо), а пред-ставимо оно для того, чтобы им владеть и манипулировать. И третье: в результате действия этого механизма пред-ставления субъект обеспечивает себя однозначным пониманием, каково это представленное сущее.

Данная интерпретация, на мой взгляд, некорректна. Рассмотрим, насколько она согласуется с собственными словами Декарта. Во-первых, он начинал свое радикальное сомнение с того, что отвергал истинность почти всех человеческих представлений на основании того, что они могут быть плодом внушения, обмана чувств, сновидения и т. п. Таким образом, финальный вывод Хайдеггера, что «во всяком пред-ставлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы представление само совершалось в кругозоре представляющего» противоречит отправным положениям Декарта. Представления для него не обеспечивают истинности просто в силу того, что они представления. На это, правда, можно возразить, что начальные положения Картезия и его же конечные выводы — это разные вещи и что речь о сомнительном статусе представлений ведется до того, как он переходит собственно к рассмотрению содержания мышления. Тем не менее указать, что «кругозор представляющего» как раз ставится им под сомнение, необходимо.

Во-вторых, Хайдеггер пишет, что *cogito* у Декарта сводится к пред-ставлению. Но дело в том, что Декарт хорошо различает интеллектуальную деятельность и представление. В своем известном пассаже про кусок воска он пишет: «Мне остается признать, что я собственно и не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно. <...> Так что же это такое — воск, воспринимаемый только умом? Да то, что я вижу, ощущаю, представляю себе, т. е. в конечном итоге то, чем я считал его с самого начала. Однако — и это необходимо подчеркнуть — восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, но лишь чистым умозрением...» [6, с. 26].

С исчерпывающего различения интеллектуальной деятельности и представления начинается шестое из «Метафизических размышлений».

Декарт пишет, что может постигать интеллектуально (понимать) сущность треугольника или пятиугольника, а также может представлять его. А в случае тысячеугольника он может постигать его интеллектуально, но не может его представить. Завершается это различие следующими словами: «Таким образом, я ясно знаю, что при представлении мне необходимо особенное напряжение духа, которым я не пользуюсь при понимании или уразумении. И это особенное напряжение духа ясно обнаруживает различие, существующее между способностью представлять и чисто интеллектуальной деятельностью или пониманием» [7, с. 390].

Наряду с этим в его текстах действительно имеются фрагменты, в которых он пишет, что представление, мышление и «Я» (ego) состоят в тесной связи, и что представление, по сути, — вид мышления. Для него очевидно, что «Я» есть мыслящая вещь. Содержание этой мыслящей вещи раскрывается следующим образом: «А что такое вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» [6, с. 24]. «Под словом “мышление” я понимаю всё то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [8, с. 316]. Можно согласиться с А.Я. Слинным, который пишет по поводу этого расширительного понимания «мышления»: «По-видимому, то, что Декарт именует мышлением, лучше в соответствии с привычной нам терминологией называть сознанием или психикой» [1, с. 18].

Необходимо отметить следующее: то, что называется «представлением» у Декарта, — часть мышления (сознания), и то «представление», к которому по Хайдеггеру сводится *cogitatio*, — это разные вещи. Хайдеггер понимает дело так, что *cogitatio*, которое во всех своих формах есть представление, внутри себя всегда имеет ego, перед которым представляется и которому до-ставляется сущее. И поскольку оно неотъемлемо от любого представления, внутри которого оно как бы становится условием появления сущего, постольку ego становится инстанцией, решающей, что есть сущее и каково оно может быть в принципе. И кроме того, в каждом акте представления ego удостоверяется в своем существовании.

Безусловно, ego понимается Декартом как то, что осознает. Содержится ли оно в каждом акте мышления (в вышеприведенном смысле слова)? Декарт считает, что да. Но из того, что это ego неотделимо от *cogitatio*, и вся его деятельность, его бытие состоит в нем, он нигде не делает вывода, что во всех модусах мышления ego функционирует в виде центра, перед которым ставятся представления, которому они доставляются и которыми оно владеет. Декарт различает

собственно *его*, идеи сущего, которые есть в мышлении, и само сущее как причину этих идей, располагающееся вне мышления. Вот одно из мест, в котором он недвусмысленно указывает на определенную степень пассивности *его* в получении впечатлений извне: «Более того, я не могу сомневаться, что обладаю некой пассивной способностью чувствовать, то есть воспринимать и узнавать идеи чувственных вещей. Но эта способность была бы мне бесполезна, и я не мог бы ей никоим образом воспользоваться, если бы во мне или в какой-либо другой вещи не существовало также другой способности, активной, могущей образовывать и порождать эти идеи. Но эта активная способность не может существовать во мне, поскольку я являюсь только мыслящей вещью, ввиду того, что она отнюдь не предполагает моего мышления, а также и потому, что эти идеи иногда представляются мне без всякого содействия с моей стороны, а зачастую даже против моего желания» [7, с. 396]. Эта способность, продолжает он далее, содержится в телесных вещах.

Именно отличая мышление от представления (не в хайдеггеровском, а в его собственном словоупотреблении), он постоянно указывает на то, что мышление служит мерилем истины — иными словами, содержание мышления в широком смысле слова подвергается критическому рассмотрению мышления в узком смысле. В таком случае обнаружение каких-либо идей в сознании (согласно Хайдеггеру, в представлении) отнюдь не переводит их в статус достоверных просто на основании того, что они представляются.

В-третьих, существует режим мышления, который Хайдеггер, в отличие от Декарта, игнорирует, — это сновидение. В нем, по мнению Картезия, также протекает *cogito*, а значит, дано и *его*. Правда, он не задается вопросом об отрезках сна, в которых осознаваемое содержимое отсутствует. В этом случае имеет место прерывание и *cogito*, и существование *его*. Но даже сновидение с осознаваемым содержимым ставит вопросы. Главное заключается в том, что *его*, предстающее во сне, в значительной мере пассивно. Оно невольно распоряжаться способностью мыслить в смысле решения каких-то интеллектуальных задач по своему желанию, ставить что-то под сомнение. И процесс смены впечатлений, представлений тоже носит совершенно неуправляемый характер. Характеристика представления как наступательного представления перед собой, фиксация представленного с целью дальнейшего распоряжения им, т. е. то, к чему Хайдеггером сведено *cogitatio*, здесь терпит крах. *Его* во сне ничем не управляет, не распоряжается, не способно ничего удержать — не представляет описанным Хайдеггером способом.

Кроме того, о каком распоряжении, зафиксированным во сне представленным, может идти речь, если после пробуждения

обнаруживается, что всему там пред-ставленному ничего не соответствует в действительности? И каким образом пред-ставленное наяву может служить опорой для его, видящего сон?

Состояние сна постоянно всплывает в рассуждениях Декарта, но он использует его как ступень в наращивании сомнения, т. е. для более четкой прорисовки сущности *cogito* и *ego*. И вопросы, которые были поставлены, им не ставятся. Но почему его не видит Хайдеггер? По всей видимости, потому, что пассивный субъект не укладывается в его интерпретацию взглядов Декарта, а значит, разрушается и важнейшее звено в конструируемой им истории метафизики.

Уверенность в реальности содержания сна — это, разумеется, заблуждение, которое рассеивается при пробуждении. Но существует и проблема заблуждения вообще, которая тоже плохо согласуется с рассуждениями Хайдеггера, что можно доказать с помощью простого декартовского примера: «Башни, казавшиеся мне издали круглыми, вблизи часто оказывались квадратными, а огромные статуи, установленные на их вершинах, человеку, наблюдавшему их с земли, казались ничтожными по размеру» [6, с. 61].

Итак, имеет место заблуждение относительно истинной формы башни. Представление о ее круглой форме оказалось ошибочным. Это значит, что *ego*, располагающее ошибочным пред-ставлением, периодически вынуждено признавать, что не оно задает меру и масштаб для остального сущего, а само это не зависящее от него сущее. Что не отменяет того факта, что обнаружение ошибки происходит в этом же *cogito*. Другой пример Декарта — солнце. Если в предыдущем примере неверное представление сменилось верным при физическом приближении человека к вещи, то в случае с солнцем дело обстоит так: представление показывает его маленьким, а доказательство астрономии, т. е. уже продукт мышления в узком смысле слова, показывает, что оно в несколько раз больше Земли.

Следует заметить, что когда Декарт предпринимает углубленное рассмотрение проблемы заблуждения, то приходит к выводу, что главная его причина — это свобода воли. Само по себе обнаружение каких-либо идей в сознании это еще не заблуждение. Заблуждение возникает тогда, когда свободная воля принимает решение утверждать или отрицать нечто относительно этих идей в уме.

Следующим звеном, в котором хайдеггеровская интерпретация *cogito* как пред-ставления рушится, является тот эпизод декартовских рассуждений, где он рассматривает телесные состояния холода, боли, голода и жажды. В шестом размышлении он пишет следующее: «А эта природа показывает мне самым точным и осязательным образом, что я имею тело, здоровье которого нарушено, когда я чувствую боль, и которое требует еды или питья, когда я испытываю

ощущения голода или жажды и т. п. Следовательно, я отнюдь не должен сомневаться, что в этом есть доля истины.

Посредством этих ощущений боли, голода, жажды и т. п. природа показывает мне также, что я не только помещаюсь в моем теле как кормчий в своем корабле, но что, кроме того, я с ним так тесно соединен и словно смешан, что составляю как бы одно целое с ним. Ведь если бы этого не было, то в случае поранения моего тела я, будучи только мыслящей вещью, не ощущал бы боли, а замечал бы это поранение одним лишь разумом, подобно тому, как кормчий замечает зрением, когда что-нибудь ломается на его корабле. А когда мое тело нуждалось бы в пище и питье, то я просто познавал бы это и даже не был бы предупрежден смутными ощущениями голода или жажды. Ибо в действительности все эти ощущения голода, жажды, боли и т. п. суть лишь смутные виды мышления, проистекающие и зависящие от сочетания и как бы смешения духа с телом» [7, с. 398].

Данный фрагмент представляется весьма примечательным. Во-первых, Декарт почти приходит здесь к тому, что его, которое раньше выглядело у него как мыслящая вещь, включает в себя тело. Во-вторых, в таких состояниях, как боль и прочее, субъекту не представляется, собственно, никакой предмет. Декарт не видит в этом никакой проблемы. Но она возникает для Хайдеггера, если мы вспомним, что эти осознаваемые состояния — модусы *cogito*, а значит, согласно ему в таких состояниях субъекту должен представляться некий предмет. В-третьих, упомянутые состояния явно не до-ставляются самим субъектом для распоряжения ими, и, соответственно, не чистое мышление диктует им, чем они должны быть. Более того, сам субъект, обнаруживший, что он сращен с телом, ставится этими состояниями в страдательное положение — это его вынуждают принять безотлагательные меры к устранению боли, голода и жажды. Можно сказать, что эти состояния делают из его объект — это они им управляют, а не наоборот.

Схожим образом дело обстоит и с тем компонентом души, который Декарт называет «страстями». Их рассмотрению посвящено у него отдельное сочинение, последнее из опубликованных при его жизни, в котором он более основательно рассматривает вопрос о связи между телом и душой. Но из этого сочинения нас интересует то, что входит в явное противоречие с хайдеггеровской концепцией. Для Декарта страсти — это составной элемент души, т. е. мыслящей субстанции, которая принципиально отличается от тела. Иными словами, страсти, коль скоро человек их осознает, есть один из видов мышления. Выше уже приводились определения, расширяющие «мышление» до всего осознаваемого.

В «Страстях души» все мысли, содержащиеся в душе, Декарт делит на две группы: действия души и страдательные состояния.

Первые — это желания, в них выражается активный характер души. Вторые — это и есть страсти в широком смысле, причем Декарт делает крайне примечательное замечание: «Напротив, страдательными состояниями можно вообще назвать все виды встречающихся у нас восприятий или знаний, так как часто не сама душа делает их такими, какими они являются, и так как она всегда получает их от вещей, представляемых ими» [9, с. 490]. Среди этих страдательных состояний души — страстей в широком смысле слова — он далее выделяет три подгруппы восприятий: относящиеся к внешним предметам, относящиеся к телу и душе. Первые — это световые, звуковые и прочие восприятия. Вторые — это жажда, голод, боль, тепло и другие состояния, «воспринимаемые нами как состояния наших органов, а не внешних предметов» [9, с. 492]. И наконец, третья подгруппа, с которой дело обстоит так: «восприятия, относимые только к душе, — это те, действие которых чувствуется как бы в самой душе и ближайшая причина которых обычно неизвестна» [9, с. 493]. Их Декарт и называет «страстями души» как бы в узком смысле слова. В эту группу, как выясняется далее, относятся шесть базовых страстей: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Все остальные либо из них составлены, либо являются их видами. Эти страсти всегда имеют и телесную подоплеку, т. е. их возникновение, поддержка и усиление обусловлены действием «животных духов». Но в русле нашего рассмотрения страсти представляют интерес именно как феномены сознания. Разбирая вопрос о том, как бы поудачнее их назвать, Декарт делает два существенных замечания. Первое: «Их можно назвать также чувствами, потому что они воспринимаются душой таким же образом, как и объекты внешних чувств, и также познаются ею» [9, с. 494]. Из этого замечания следует, что страсти представлены в душе подобно актуально воспринимаемым объектам внешних чувств, и это вроде бы укладывается в трактовку Хайдеггером всех феноменов *cogito* как представленных предметов, но тут же следует второе замечание Декарта: «Но еще лучше назвать их волнениями души — не только потому что так можно назвать все изменения, т. е. все ее различные мысли, но главным образом потому, что из всех видов присущих ей мыслей нет других, которые бы так же сильно волновали и потрясали ее, как страсти» [9, с. 494]. Это второе замечание выходит за рамки хайдеггеровской трактовки, поскольку в нем указано, что люди не распоряжаются страстями не так, как они способны действовать с объектами представления, и не так, как с объектами чистого умозрения.

Этот мотив усиливается Декартом в следующей констатации: «Наши страсти также не могут быть вызваны непосредственно нашей волей. Равным образом от них нельзя освободиться просто усилием

воли» [9, с. 501]. Принимая во внимание соображения Декарта по поводу других модусов сознания, складывается следующая картина: люди способны по собственной воле вспоминать, представлять (воображать), сосредотачивать внимание на чем-либо и переключать его, управлять ходом умозрения, и, наконец, они волевым побуждением через физиологические механизмы вызывают и изменяют движения тела. Итак, воля управляет всем перечисленным, но — и это удивительно — не способна управлять страстями. Мне представляется, что и в этом пункте хайдеггеровское понимание *cogito* у Декарта проваливается, поскольку выясняется следующее: страсти, будучи феноменами сознания, проявленными столь же ярко, сколь и объекты актуального восприятия предметов, не находятся в распоряжении субъекта как объекты владения и манипуляции. Субъект не волен управлять ни их приходом, ни уходом, ни их течением. Страсти не представлены в том смысле этого термина, который развернул Хайдеггер и который, как он считает, присущ всем видам *cogito* у Декарта. Таким образом, страсти ярчайшим образом переключают субъекта из активного положения в страдательное. При этом некоторые страсти очевидным образом еще и пагубно действуют на этот субъект.

Следующее уязвимое место в хайдеггеровской интерпретации видится в следующем. Предположим, его трактовка *cogitatio* как представления в общем виде убедительна. Но стоит приглядеться внимательнее к его, находящемуся внутри представления, перед которым ставится представляемое. По Хайдеггеру, его встроено в представление как субъект, которому оно представляется, при этом само не представляясь, просто располагаясь там. Но в этом случае его должно быть вообще не «видно» в представлении, оно должно быть чем-то вроде отражающего зеркала. Выше уже приводилась цитата, в которой Хайдеггер описывает обязательное присутствие и самоудостоверение «Я» во всех модусах сознания. «Я» в представлении не представляется, но «к себе доставлено», поскольку представляемое стоит именно перед ним. И далее: «Поскольку представляющий человек по существу уже нашелся (*miteingefunden hat*) при представленном внутри представления, постольку во всяком представлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы представление само совершалось в кругозоре представляющего» [5, с. 154–155]. Итак, его возникает в том же самом акте представления, его существование не предполагает параллельного наблюдения за представлением. Сознанию нет нужды дополнительно фиксировать наличие его. Оно уже есть в любом акте представления, но является как бы прозрачным. И поскольку оно неотъемлемо там содержится и заранее предполагается в любом представлении, то открывается возможность, чтобы представление со-

вершалось в кругозоре пред-ставляющего человека. Так рассуждает Хайдеггер, приписывая такое понимание Декарту.

Возникает вопрос: как обнаруживается присутствие его и кем?

Дело в том, что, согласно Хайдеггеру, его, являющееся в представлении, не видно, поле внутреннего зрения занято представляемым в данный момент. Раз его не видно, то оно вообще не должно осознаваться. Если же оно осознается просто как присутствующее в акте представления в качестве того, перед чем ставится представляемое, и больше ничего, то в таком его нельзя усмотреть стремления доставить себе объект и далее им распоряжаться. У этого его не просматривается никаких волевых устремлений. Наконец, осознание того, что раз в каждом представлении проявляется его, то дальнейшее представление может протекать в кругозоре представляющего человека, предполагает, что такое осознание наступает в какой-то конкретный момент. О таком моменте ни у Хайдеггера, ни у Декарта ничего не говорится. Кроме того, такое осознание предполагает его, располагающее кругозором как бы помимо конкретного представления, протекающего в данный момент, а также предполагает отождествление такого его с тем его, которое есть в каждом представлении. Но они не могут отождествляться, поскольку у первого кругозор есть, а у второго нет. Ведь если бы он у этого его был, то оно не было бы незаметным в представлении и не могло бы представлять.

Некорректность сведения сущности *cogitatio* к представлению в свете сказанного проявляется в недостаточной проясненности вопросов: как внутри представления обнаруживается его, кем оно обнаруживается, и как с ним происходит отождествление, чтобы субъект утвердился в своей доминирующей роли.

Сам Декарт этих вопросов не ставит. Просто потому, что он не понимает сущность *cogitatio* так изощренно. Ему достаточно того, что его есть во всех актах сознания, и осознание и есть его бытие. Кроме того, задачи, которые он поставил и решил, например, в «Метафизических рассуждениях», другие.

И наконец, последнее: вся хайдеггеровская интерпретация начинается с констатации, что в важных местах у Декарта *cogitatio* заменяется *percipitio*. Но удивительным образом там, где Хайдеггер об этом пишет, он не приводит ни одной цитаты, где такая ситуация имела бы место. Казалось бы, что может быть более важным, чем те места в рассуждениях, где Декарт задает смысл терминов *cogito* и *cogitatio*. Но как раз именно в этих местах, которые Хайдеггер цитирует (причем в оригинале), *cogitatio* нигде не определяется через *percipitio*. Более того, *percipitio* в этих местах отсутствует вообще.

Автору статьи представляется, что хайдеггеровская интерпретация положений Декарта в одних частях упрощает, а в других усложняет их действительное содержание, а также игнорирует некоторые его соображения, которые плохо согласуются с редукцией *cogitatio* к представлению. В то же время невозможно оспаривать тот факт, что, согласно Декарту, именно мыслящее *ego* — та самая инстанция, которая осуществляет радикальное сомнение, отделяет ясное и достоверное от неясного и недостоверного, и только оно принимает решение о том, что истинно, а что нет. Но Декарт не ставил перед собой задачу найти общий механизм *cogitatio*. А когда Хайдеггер приписывает ему нахождение этого механизма, то возникают вышеописанные противоречия.

Выводы. Ответ на интересующий основной вопрос, поставленный в начале данной статьи, можно сформулировать следующим образом: хайдеггеровская реконструкция метафизического содержимого идей Декарта в части истолкования *cogitatio* как представления неубедительна. В ней имеется ряд плохо согласующихся с декартовскими положений. Эти несогласования заключаются в следующем.

1. Хайдеггер игнорирует различие Декартом представления как модуса *cogito* и мышления как его другого модуса.

2. Хайдеггер игнорирует сновидение как модус сознания.

3. Хайдеггер игнорирует рассмотренную Картезием проблему заблуждения, которое происходит в акте представления в декартовском смысле слова, но данный акт должен пониматься как представление в хайдеггеровском смысле, а значит, он должен нести в себе черты безошибочного доставления себе содержимого представлений для последующего распоряжения.

4. Хайдеггер игнорирует ряд телесных ощущений, упомянутых Декартом, которые, во-первых, не дают представления объекта и, во-вторых, ставят субъект в страдательное положение.

5. Хайдеггер игнорирует особый характер страстей, понимаемых Декартом как один из модусов *cogito* (сознания), отличительной чертой которых является то, что они ставят субъект в положение невладения и нераспоряжения собственными состояниями.

6. Представляет противоречивым то, как Хайдеггер понимает положение *ego* внутри акта представления, приписывая такое понимание Декарту.

7. Хайдеггер исходит из того, что в важных местах сам Декарт заменяет термин *cogitatio* на *perceptio*, но не приводит цитат, в которых это имело бы место. В тех местах, которые действительно являются ответственными, т. е. в декартовских определениях *cogitatio*, ничего подобного нет.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующий вывод: коль скоро взгляды Картезия понимались немецким философом как

центральное звено в переходе к метафизике Нового времени, а воспроизведение их метафизического содержания с точки зрения автора настоящей статьи оказалось некорректным, то неполностью корректным становится и тезис о том, что идеи Декарта образуют тот прочный мост, через который метафизика вступает в свою нововременную фазу. Как минимум, можно сказать, что Декарт был более осторожен в своих спекуляциях, чем это представлялось Хайдеггеру. Последний, изображая историю того, что он называл «метафизикой», делал это крупными и яркими мазками, и если рассматривать подобную картину с определенного расстояния, то она может показаться реалистичной. Однако при сближении с ней обнаруживается, что ее правдоподобие значительно снижается.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Слинин А.Я. Декарт и трансцендентальная философия. *Мысль*, 1998, т. 2, № 1, с. 7–27.
- [2] Тарасов А.Г. «Ego cogito» как принцип философии Декарта. *Credo New*, 2008, № 2. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_02_2008/2147-ego-cogito-kak-princip-filosofii-r.html
- [3] Молчанов В.И. *Исследования по феноменологии сознания*. Москва, Территория будущего, 2007, 456 с.
- [4] Хайдеггер М. Время картины мира. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва, Республика, 1993, с. 41–62.
- [5] Heidegger M. Der europäische Nihilismus. *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2. Frankfurt am Main, 1996, S. 31–230.
- [6] Декарт Р. *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом*. В 2 т. Т. 2. Москва, Мысль, 1994, с. 3–72.
- [7] Декарт Р. *Метафизические размышления. Избранные произведения*. Москва, Издательство политической литературы, 1950, с. 319–408.
- [8] Декарт Р. *Первоначала философии*. В 2 т. Т. 1. Москва, Мысль, 1989, с. 297–422.
- [9] Декарт Р. *Страсти души. Сочинения в двух томах*. Т. 1. Москва, Мысль, 1989, с. 481–572.

Статья поступила в редакцию 30.07.2019

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Поздняков М.В. Хайдеггеровская интерпретация философии Декарта как поворотного пункта истории метафизики. *Гуманитарный вестник*, 2019, вып. 4. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2019-4-614>

Поздняков Максим Владимирович — канд. филос. наук, доцент кафедры «Гуманитарные дисциплины» Московского политехнического университета.
e-mail: max1997im@gmail.com

Heidegger's interpretation of Cartesian philosophy as a landmark in the metaphysics history

© M.V. Pozdnyakov

Moscow Polytechnic University, Moscow, 107023, Russia

The article considers Heidegger's interpretation of the metaphysical content of Descartes' ideas. Heidegger believes that this content is a turning point in the history of metaphysics. He interprets Cartesian cogitatio (thinking, consciousness) as a representation, which means ensuring the unimpeded command of the consciousness content by man and the nomination of the human itself as the only judge for the rest of the nature. Based on the comparison of this concept with the Descartes' texts, the author concludes that it does not fully agree with them. It is shown that Heidegger, in the first place ignores the differentiation by Descartes representation as a mode cogito and thinking as its other mode. Second, he ignores dreaming as a mode of consciousness. Third, the fallacy problem explored by Cartesius is not considered. Fourth, the specific status of the bodily sensations mentioned by Descartes is overlooked, as well as the special status of the passions, the definitive feature of which is the setting the subject in the condition of inability to command and dispose of their own states. Heidegger's understanding of ego position within the act of representation, ascribed by him to Descartes, seems rather contradictory. Fifth, Sixth, Heidegger does not confirm with Descartes' texts the replacement of the term "cogitatio" by "perception". Meanwhile, this is the reference point of the concept he is constructing. Based on the aforesaid, the author draws two major conclusions. First: Heidegger's model of the metaphysical content of Descartes' ideas contains a number of significant distortions. Second: therefore the thesis on Cartesian philosophy being the point where metaphysics enters a completely new phase cannot be accepted without some serious reservations.

Keywords: Heidegger, metaphysics, being, nature, representation, consciousness, Descartes, cogitatio, cogito, ego, subject, object, substance, dreaming, fallacy, passions, bodily sensations, body

REFERENCES

- [1] Slinin A.Ya. *Mysl: Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva (Thought: Journal of the St. Petersburg philosophical society)*, 1998, vol. 2, no. 1, pp. 7–27.
- [2] Tarasov A.G. *Teoreticheskiy zhurnal «Credo New» (Theoretical Journal «Credo New»)*, 2008, no. 2. Available at: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_02_2008/2147-ego-cogito-kak-princip-filosofii-r.html
- [3] Molchanov V.I. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Research on the phenomenology of consciousness]. Moscow, Territoriya budushchego Publ., 2007, 456 p.
- [4] Heidegger M. *Vremya kartiny mira* [Time of the world picture]. In: *Vremya i bytie: Statyi i vystupleniya* [Time and being. Articles and speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 41–62. [In Russ.].
- [5] Heidegger M. *Der europäische Nihilismus. Gesamtausgabe*. Bd. 6.2. Frankfurt am Main, 1996, S. 31–230.
- [6] Descartes R. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Cottingham J., ed. Cambridge University Press Publ., 1986 [In Russ.: Descartes R. *Razmyshleniya o pervoy filosofii, v koikh*

- dokazyvaetsya sushchestvovanie Boga i razlichie mezhdru chelovecheskoy dushoj i telom. In: Descartes R. Sobranie sochineniy v dvukh tomakh. Tom 2. Moscow, Mysl Publ., 1994, 638 p.].
- [7] Descartes R. *Renati Des-Cartes Principia philosophiae*. Amsterdam, Ludovicum Elzevirium Publ., 1644, 310 p. [In Russ.: Pervonachala filosofii. In: Descartes R. Sobranie sochineniy v dvukh tomakh. Tom 1. Moscow, Mysl Publ., 1989, 654 p.].
- [8] Descartes R. *Meditations metaphysiqves*. Paris, Camusat I and Le Petit P. Publ., 1641 [In Russ.: Descartes R. Metafizicheskie razmyshlenia. In: Dekartes R. Isbrannye proisvedeniya. Moscow, Politicheskaya literarura Publ., 1950, pp. 319–408].
- [9] Descartes R. *Les Passions de l'ame*. Amsterdam, Louys Elzevier Publ., 1650 [In Russ.: Descartes R. Strasti dushi. In: Descartes R. Sobranie sochineniy v dvukh tomakh. Tom 1. Moscow, Mysl Publ., 1989, pp. 481–572].

Pozdnyakov M.V., Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Humanities, Moscow Polytechnic University. Research interests: the history of western philosophy of the 20th century, philosophical problems of consciousness.
e-mail: max1997im@gmail.com