**Онтологическая неопределенность Cogito**

В.М. Шкарупа, Омский государственный университет, кафедра философии

Знаменитое De omnibus dubitandum Декарта, выражающее собой принцип радикального сомнения, как известно, не относится к факту самого сомнения, откуда делается онтологический вывод о существовании сомневающегося. Я подчеркиваю: именно факт, т.е. мы всего лишь констатируем некоторую нам данность: я сомневаюсь (мыслю), следовательно, существую. Чисто логически констатация мыслительного акта влечет за собой констатацию экзистенциального акта. Мысль о мысли вызывает мысль о существовании того, кто эту мысль имеет. А это не что иное, как (психо)логическое следование мысли. Но становится это возможным лишь посредством умозаключения, как заметил Гегель: "Доказательство есть приведение в связь через опосредствование" [2, с. 274].

Но это чисто логически - при наличии большой посылки, которая, естественно, должна быть установлена (зафиксирована ее истинность) другими, внелогическими средствами. Однако как раз это и не удовлетворяет Декарта, который хотел бы одними лишь логическими средствами доказать незыблемость факта моего собственного существования (для меня самого), с тем, чтобы начать возводить здание метафизики на абсолютно прочном фундаменте, в котором никоим образом усомниться нельзя. Хотя, конечно, он понимает неудовлетворительность такого подхода, так как с помощью логики можно доказать все, что угодно (и схоластика, весь свой пыл против которой и направляет Декарт, прекрасно это продемонстрировала)\*(1)

Этим, в частности, обусловлено появление так называемой нечеткой логики, созданной специально для теории нечетких подмножеств Л.А. Заде. "Математики и логики давно заметили,- пишет К.К. Жоль,- что в практике научного познания мы пользуемся не одной "универсальной" логикой, а различными логическими системами и методами. Все определяется выбором соответствующих теоретико-методологических установок, обусловленных типом решаемых задач. Так, если говорить об аксиоматической логике, то вопрос упирается в выбор системы аксиом. Как только аксиомы выбраны, то ни о какой нечеткости наших рассуждений не может быть и речи. Все утверждения, формулируемые на основе выбранной системы аксиом, должны быть строго и без противоречия увязаны друг с другом согласно правилам, установленным в данной системе аксиом" [6, с. 177].

Поэтому Декарт стремится обосновать свою метафизику (prima philosophia) не логически, но онтологически. И теперь, когда первопринципы онтологически заданы, начинает разворачиваться внутренняя аподиктичность логики, тогда мысль следует с непреложностью логических законов (т.е. логика аподиктична лишь внутренне, внешняя же аподиктичность задается онтологией - предданностью установлений, фактов, находимых нами как во внешнем, так и во внутреннем мире). Именно поэтому онтологический универсум предшествует логическому универсуму. Декартом же, на мой взгляд, предпринята, по существу, грандиозная попытка логической редукции онтологии.

Фактически к тому же выводу приходит и М. Мамардашвили. Дело в том, что тексты Декарта, как и тексты любого другого действительно глубокого философа, нужно читать не глазами, не внешне, но внутренно, спекулятивно, и тогда перед нами будет открываться картина, которая не обязательно будет совпадать с той, что открывается при поверхностном чтении его текстов, при поверхностном подходе к его размышлениям (однозначном, прямолинейном). Так и непосредственность заключения о моем существовании на основании cogito сменяется выводом об опосредствующем характере последнего, а именно опосредствованного существованием мира, в силу чего я только и получаю саму возможность мыслить, когисцировать. В рассуждении Мамардашвили, например, мы ясно улавливаем аналогичный вывод, когда он говорит, что "так называемый "крайний детерминизм" Декарта (как и Демокрита), выражающийся в превращении всякого телесного действия, животного или человека, в машину, есть на самом деле и утверждение высочайшей человеческой свободы. ...Декарт как бы говорит нам: в мире есть основания (вот детерминистическая цепь) для строгого, точного и последовательного мышления, и эти основания строгого и точного мышления таковы, что не только оставляют место для нашей воли и свободы выбора, но и делают их необходимыми в составе общей гармонии мира. ... Он считал, что в строгом смысле необходимыми являются как раз истины факта, а не логические - последние лишь возможны или условны, т.к. описывают только мыслимое, не высказывая никакого необходимого существования" [4, с. 40, 49].

Гегель отмечает еще один принцип, используемый Декартом для перехода от cogito к sum,- принцип тождества мышления и бытия. Поэтому когда Гегель рассматривает в своей истории философии картезианскую систему, он ополчается против Канта, считавшего, что бытие не числится в предикатах самой вещи - ее самость (сущность) еще не гарантирует нам ее непременного существования. Декарт, правда, тоже так считает, но это верно, замечает он, пока мы не касаемся самого размышляющего, ведь в таком случае "полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием" [3, с. 316]. Стало быть, в одном пункте кантовский принцип нарушается - бытие становится предикатом, как только сам предикат одновременно выступает и как субъект - субъект мысли есть мыслящее (сама мысль), которая в силу этого и существует, т.е. приобретает бытие в качестве своего предиката имманентным образом, а не акцидентальным; аналогичным образом об этом пишет и Бердяев: "В Божестве исчезает различие между бытием как предикатом и бытием как субъектом" [1, с. 134]. Непризнание этого означает отсутствие мыслительного процесса, что есть абсурд - ведь мы предположили в начале наличие мыслительного акта. Но вполне может оказаться возможным, что к декартовскому принципу мы должны будем обратиться с позиций логики непредикативного определения, т.е. такого определения, "осмысленность которого предполагает наличие определяемого объекта" [7, стлб. 981].

Требование совпадения сущности и существования есть не что иное, как утверждение я есмь бог, ибо только в абсолютном это совпадение суть истинное. С другой стороны, и весь материальный мир субстанциально "существует в единстве с его сущностью, его сущность есть вместе с тем и его существование, она существует, она неотделима от своего существования и имманентна ему. Это значит, что сущность и существование взаимообусловливают друг друга, сущность тогда и только тогда, когда существование, и, наоборот, существование, если и только если сущность" [5, с. 73]. Другое дело, что мы заключаем не существование этого cogito, а о существовании я (sum), осуществляющего этот процесс (а это и есть переход от логики к онтологии). Возникает здесь вопрос о том, тождественны ли они. Изначально предполагается, что нет, и вот этим Cogito ergo sum это тождество полагается.

Но согласимся ли мы полагать его? Для самого Декарта это очевидно - да, ведь, как он отметил, в противном случае мы впадем в непростительное противоречие, а формальная логика этого не терпит. Другое дело - логика диалектическая. Здесь я хочу обратиться к современной физике, а именно к квантовой теории поля. В соответствии с представлениями о природе элементарных частиц возможно существование их в так называемом виртуальном состоянии, а это означает их как бы и несуществование, т.е. это существующее несуществование, или несуществующее существование.\*(2)

Рассматривая логические определенности декартовского cogito, В.Н.Типухин пишет: "Ситуация, выражаемая формой контрапозиции исследуемого отношения и означающая несуществование субъекта или исчезновение, уничтожение и смерть его, логически связана с известным тезисом философии Декарта: cogito ergo sum ... Сама форма высказывания свидетельствует о том, что, признав отношение логического следования, выраженное в ней, необходимо признать ее эквивалентной импликации, так как отношение логического следования "мыслю, следовательно, существую" имеет место тогда и только тогда, когда импликация "если мыслю, то существую" является логическим законом. Это значит, что существование является необходимым условием для мышления, ибо его отрицание, несуществование субъекта неизбежно влечет отрицание его мышления, очевидно, что, если не существую, то и не мыслю. Напротив, мышление субъекта является достаточным условием его существования" [5, с. 120]. Это характерно для конечного субъекта и его определенностей. Однако, "субстанциальное единство сущности и существования является исходным для всех определенностей их отношения" (там же). Поэтому для абсолюта присущи все возможные и невозможные определенности, иными словами, абсолютная определенность влечет за собой абсолютную неопределенность - абсолют есть определенность, перманентно исчезающая в неопределенности и перманентно из нее рождающаяся. Абсолют - это столь же определенность неопределенности, сколь и неопределенность определенности. Абсолют так же существует, как и не существует, иными словами, с такой же необходимостью, с какой он включает в свою всеобщую определенность определенность существования, с точно такой же необходимостью он включает в себя и обратную, отрицательную, онтологическую определенность - определенность несуществования (абсолютного несуществования). Поэтому онтологическая определенность абсолюта абсолютно уравновешивается его же онтологически полной неопределенностью\*(3)

На мой взгляд, естественный для Декарта запрет в возможности усомниться в существовании самого сомневающегося в одном пункте означает нарушение принципа тождества мышления и бытия, ибо мышление (сомнение) останавливается перед бытием (существованием сомневающегося), оно исходит неявно из первичности этого бытия, его онтологической, а не логической предзаданности ему; вседозволенность мыслимого пресекается онтологическим табу самого бытия, выступающего как непререкаемое, которому необходимо соответствовать, но которое нельзя разрушить одной лишь силой мысли. "Сущий факт,- пишет Бердяев,- первичнее мыслительного" [1, с. 76]. Мысль может блефовать, бытие - никогда, более того, оно самым решительным образом пресекает мысль, указывает ей рамки ее универсума, когда та пытается захватить ей не принадлежащую территорию, что и фиксируется наиболее очевидным образом в декартовском положении cogito ergo sum. Бытие есть, и этого ему достаточно. Я есть, но этого мне не достаточно, я к тому же желаю знать, что я есть, и это свое знание обнаруживаю при помощи самого этого знания (мысль). Таким образом, по существу мы лишь фиксируем не что иное, как тавтологичность нашего бытия, доказываемого простой ссылкой на мыслительный акт, производимый как факт нашего бытия, а согласно Л.Витгенштейну, логическая истинность есть не что иное, как тавтология. И этот логический круг мы не в силах разорвать, как мы видели, не прибегая к помощи "онтологических мышц".

Попробуем это развернуть еще таким образом. Как считал Кант, мысль о ста талерах в моем кармане отнюдь не означает ста действительных талеров. Однако можно заметить в таком случае: я заключаю о своем собственном существовании не потому, что я мыслю существование, а потому, что я мыслю существование. Вообразить себе, вообще говоря, я могу все, что угодно, которое только в силу этого существующим не становится. Но самой моей способности воображать должно предшествовать мое собственное существование. До того как я смогу вообразить себе свое существование, я уже должен действительно существовать. В случае cogito я, конечно, заключаю не о каком-то вне меня находящемся предмете, а о самом себе, себя мыслящего и существующего постольку, поскольку я мыслю (неважно что - себя или посторонний предмет), но не потому существующего, что я мыслю. Итак, мы опять приходим к выводу, что наше заключение от мысли (cogito) приводит нас к утверждению о существовании мысли, мыслящей самое себя. Стало быть, речь идет о логическом существовании, а не об онтологическом. А логически и математически существование тождественно непротиворечивости (см: [5, с. 71]). Логические определенности cogito не могут нам прояснить определенности онтологические, и, следовательно, мы можем на этих основаниях лишь констатировать онтологическую неопределенность cogito. Чисто логическое движение приводит нас к тому, что бытие все больше и больше закутывается в логические одежды cogito, и в результате мы имеем многоступенчатое восхождение к бесконечному уточнению посредством перманентной рефлексии мысли самой себя - мысль влечет мысль о мысли, а та, в свою очередь - мысль о мыслящей себя мысли и т.д. до бесконечности. Но существования от этого ни на йоту не прибавляется! Это все равно, что решать во сне проблему - я сплю на самом деле или бодрствую? Метафизически (prima philosophia) это означает: нельзя вторичными средствами утверждать первичное - на то оно и первичное, что из вторичного не выводится: "Понятие первичности и вторичности предполагает причинно-следственное отношение. Первичное - это первопричинное" [8, с. 161]. Это своего рода гносеологическое табу, накладываемое на произвольность наших логических допущений, свидетельствующее о фундаментальной необратимости бытия, что и разворачивает его в последовательность различающихся друг от друга соседних, сколь угодно близких, состояний.

Гегель вместо формального тождества, с которым имел дело Декарт, "подсовывает" ему тождество диалектическое (абстрактное заменяет на конкретное). Как здесь не вспомнить знаменитой фразы Мюллера: "Доверять нельзя никому, даже себе... Мне - можно!"

Итак, первейшим шагом является всеобщее сомнение, дух этого сомнения проникает все и вся. Но одна вещь все же остается недосягаемой для него - это оно само. Существование любого содержания этим сомнением подвергается отрицанию, и лишь содержание сомнения не может быть уничтожено, следовательно, в данном случае опять-таки (как и в случае сущности и существования) мы имеем дело с фундаментальным совпадением формы и содержания. Это единственное содержание, которое выдерживает форму сомнения, с ней согласуется, с ней совпадает.

Экзистенциалистский принцип переворачивает декартовский с точностью до наоборот: "Я существую, следовательно, я мыслю" (я существую, и это является первейшим условием моей мысли). По сути, это переворачивание и осуществляет Мамардашвили при помощи вводимого им punctum cartesianum (см: [4, с. 48]). Можно сказать, что и Н.А.Бердяев выступает также с экзистенциалистских позиций, когда утверждает изначальный и абсолютный примат бытия в вопросе о месте гносеологии в системе философского знания (см: [1, с. 69]). Исходя из самостоятельности ее ("гносеология покоится не на психологии и не на онтологии, ... а на психологическом и онтологическом, на бытийственном"), он помещает гносеологию позади бытия: "Жизнь духа, само бытие, во всех смыслах предшествует всякой науке, всякому познанию, всякому мышлению, всякой категории, всякому суждению, всякому гносеологическому субъекту. Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании. Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категорий субъекта. В бытии, а не в мышлении, оторванном от бытия, должно искать твердых основ знания" [1, с. 70].

Заключение о той или иной философской системе, учении, положении не должно быть односторонним и предвзятым, но должно быть сделано после того, как мы рассмотрим с разных точек зрения, всесторонне сам предмет анализа, обсудив и выявив все его положительные и отрицательные стороны (причем, как отмечал Гегель, положительное познается позднее как в жизни, так и в науке, отрицать же, подвергать критике всегда легче,- и об этом нужно постоянно помнить). Лишь после всей многотрудной и многоаспектной аналитической работы духа и можно будет сделать истинное заключение о том или ином учении.

Статья подготовлена на основе доклада, сделанного 31 марта 1996 г. на научно-теоретическом семинаре, посвященном 400-летию со дня рождения Р. Декарта.

Такой русский философ, как Н.А. Бердяев, отстаивая творческие начала бытия и познания, в работе "Смысл творчества" пишет: "Доказательства всегда находятся в середине, а не в началах и не в концах, и потому не может быть доказательств истин начальных и конечных. Доказательства, в сущности, никогда не доказывают никаких истин, ибо предполагают уже принятие некоторых истин интуицией. В середине же можно доказать какую угодно ложь. Доказательство есть лишь техника логического аппарата и к истине отношения никакого не имеет" [1, с. 285]. В другой своей работе, в "Философии свободы", он прямо говорит об онтологической несамостоятельности логики как логики человеческого разума: "Отречением от малого разума, преодолением ограниченности логики обретается разум большой, входит в свои права Логос. Малый разум есть ratio, он рационалистичен, большой разум есть Logos, он мистичен. ... Малый разум - дискурсивен, большой разум - интуитивен... Реальность дана непосредственно, и дан путь соединения с ней через цельную жизнь духа, через разум органический" [1, с. 35-36].

Ср. у Гегеля, анализировавшего у Гераклита логическое выражение становления: "Время есть чистое становление, как созерцаемое, чистое понятие, простое, которое, состоя из абсолютных противоположностей, гармонично; его сущность состоит в том, чтобы быть и не быть в единстве, и помимо этого оно не имеет никакого другого определения. Не то чтобы время было или не было, а оно просто состоит в том, чтобы в бытии непосредственно не быть и в небытии непосредственно быть,- оно есть именно переход из бытия в небытие" [2, с. 293].

В свое время это выразил Гераклит: "Бытие и небытие есть одно и то же, все и есть и не есть". Гегель, комментируя это выражение, замечает: "Истинное существует лишь как единство безусловных противоположностей, а именно как единство чистой противоположности бытия и небытия... Мы, вместо выражения Гераклита, говорим: "Абсолютное есть единство бытия и небытия" [2, с. 289].

**Список литературы**

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 1. СПб., 1993.

Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.

Типухин В.Н. Тотальность логического. Омск, 1991.

Жоль К.К. Логика в лицах и символах. М., 1973.

Математическая энциклопедия. Т. 3. М., 1982.

Чанышев А.Н. Трактат о небытии//Вопр. философии. 1990. N 10.