

С.И. ПОПОВ

**РЕАЛЬНОСТЬ МИРА И ОСНОВАНИЯ ЗНАНИЯ
(КАРТЕЗИАНСКОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ)**

Обсуждаются постановка и решение Р. Декартом проблемы реальности мира. Констатируется неинтуитивный и в целом неадекватный путь картезианского решения данной проблемы. Он возвращает к обыденно-практической уверенности в существовании мира. Сохранение философской установки сомнения в реальности мира имеет следствием формирование новой мыслительной «площадки» - оснований классической науки: полагание мира уже как интенциональной «реальности» и полагание познания как замещения природных объектов наглядными механистическими моделями.

Ключевые слова: реальность мира, сомнение, «я», сознание, cogito ergo sum, достоверность, интуиция, познание

Попов Сергей Иванович - кандидат философских наук, доцент кафедры экономической теории и социально-политических отношений, Кемеровский институт (филиал) Российской экономической университета им. Г.В. Плеханова. E-mail: bende-ostap@yandex.ru

S.I. POPOV

**REALITY OF THE WORLD AND FOUNDATION OF GENUINE
KNOWLEDGE (CARTESIAN CONSIDERATION)**

The article deals with the problem of world reality raised and solved by R. Descartes. The author states a non-intuitive and as a whole inadequate way of Cartesian solution of this problem. It brings us back to ordinary and practical certainty of the world existence. Keeping the philosophic idea of doubt in world reality results in a new reflection of classic science foundations: the world is considered as intentional reality and perception is considered as substitution of natural objects with real mechanistic models.

Keywords: world reality, skepticism, ego, consciousness, cogito ergo sum, reliability, intuition, perception

Sergey I. Popov - Candidate of Philosophical Science, assistant professor at the Department of Economic Theory and Sociopolitical Relations, Kemerovo Institute (branch) of Russian Economics University n.a. G.V. Plekhanov. E-mail: bende-ostap@yandex.ru

Как известно, бессмертный роман Михаила Булгакова, помимо даруемого им наслаждения самим текстом повествования, обладает свойством пробуждать вопросы философского плана. Один из таких всплывает в самом начале романа и имеет, как нам кажется, непреходящее значение. Речь идёт о пробуждении Стёпы Лиходеева в его собственной квартире и о последовавших за этим вскоре весёлых и грустных событиях. Спрашивается: ну зачем так заморачивать голову бедному Стёпе, формировать у него в уме превратную картину событий прошедшего дня? Если целью явившейся в Москву подозрительной компании было просто вытурить Стёпу из понравившейся квартиры, то при их возможностях это - пустяковое дело. Ан нет, глумятся над Стёпиным рассудком по полной программе... Дело тут, конечно, в том, скажет знаток литературы, что дьявол (согласно людским представлениям о нём) не может иначе, для него поглумиться над человеком (а Стёпа Лиходеев - так сказать, утрирован-

ный «человек») - смысл существования и сущностное свойство. Сциентист и позитивист недовольно отметит тут для себя действие всегдашней склонности человека преувеличивать свою значимость в мироздании (да кто человек вообще таков, чтобы притягивать к своей персоне интерес инфернальных сил, если они существуют?!). Но есть в упомянутой истории и такой - прямо скажем, картезианский - момент: это сами акт и результат Воландовского куража. Злой дух насылет на человека чары, морочит его ум, погружая в правдоподобную иллюзию реальности. Пожалуй, в этом коварстве и заключается квинтэссенция дьявольского. В наше время языком, понятным современникам Билла Гейтса, о дьяволе рассказал фильм «Матрица».

Вообще говоря, ничего культурно необычного в описанном Булгаковым дьявольском муроке нет. Злой дух в своё время искушал и Будду, и Христа, и других носителей нелёгкой культуртрегерской миссии, не говоря об исторических и чи-

сто литературных персонажах рангом помельче. В чём же упомянутая выше картезианская (то есть отсылающая к Декарту и вообще к Новому времени) суть проблемы?

Рене Декарт - одна из первостепенных фигур западной и мировой интеллектуальной истории, «герой Нового времени» (М. Мамардашвили), известный своими достижениями отнюдь не только на поле философии, хотя именно на этом последнем поставивший фундаментальный вопрос - существует ли мир? Речь идёт о так называемом картезианском «радикальном сомнении». В своих «Размышлениях о первой философии», законченных в 1640 г., Декарт излагает его в форме мысленного эксперимента, исходящего из допущения полной иллюзорности всего того, что мы в привычной жизни относим к реальности. «Итак, я сделаю допущение, что не всеблагий Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь прирезвившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови (вспомним момент из «Матрицы», когда у Нео во время его допроса вдруг исчезает рот - С.П.), каких-либо чувств...» [4, с. 144]. Отдадим должное ясности выражения мысли и изяществу стиля Декарта. Нужно сказать, что к указанному допущению он движется постепенно и критично, рассматривая возможность за возможностью. Так, он констатирует, что всё, что он до сих пор принимал за самое истинное, было воспринято им или от чувств, или через посредство чувств, а между тем, отмечает Декарт, чувства иногда обманывают. Впрочем, существуют вещи, казалось бы, не вызывающие никакого сомнения, несмотря на то, что даны посредством тех же чувств. «К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в тёплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и всё это тело - мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачён тяжёлыми парами чёрной жёлчи (или вживлёнными электродами, через которые непрерывно транслируется «интерактивная модель реальности» - С.П.), что упорно твердит им, будто они - короли, тогда как они нищие,

или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары...» [4, с. 141-142]. Но и эту кажущуюся несомненность своих телесных состояний, вполне чувственно данную, как бы безумно ни выглядело сомнение в ней, Декарт легко разоблачает аргументом, что сидение перед камином во всей его чувственной наглядности и достоверности часто виделось ему во сне, во время ночного покоя. Казалось бы, спящему человеку не случается всё это ощущать столь отчетливо. Сомнительный контраргумент, и Декарт, в конце концов, заключает, что «...сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков...» [4, с. 142]. Однако, сонные картинки наше воображение, как кажется, может создавать лишь по образцу реально существующих вещей, так и общие представления относительно глаз, головы, рук, всего тела, видимо, порождены реальным существованием тела и прочих вещей. Математические же истины ($3+2=5$; квадрат не может иметь более четырёх сторон) вообще кажутся самодостовверными и не нуждающимися во внешней реальности. Но и эти аргументы Декарт парирует простым соображением, что Бог (или анти-Бог - С.П.) мог устроить всё так, «что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяжённости, формы, величины и никакого места, но, тем не менее, всё это существует в моём представлении», «что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата» [4, с. 143]. Казалось бы, индивидуальные кажимости и иллюзии обычно опровергаются свидетельствами других людей, но Декарт резонно замечает, что и другие люди могут так же заблуждаться в том же самом. В конце концов Декарту не остается ничего другого, как констатировать, что «...из всех вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться; к такому выводу я пришёл не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания» [4, с. 143].

Радикализм картезианского сомнения заключается в самом настрое Декарта - идти путём систематического сомнения во всём, что даёт к тому хотя бы малейший повод, до тех пор, пока он не сумеет убедиться в чём-либо достоверном. «Итак, я допускаю, что всё видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим всё, что являет мне обман-

чивая память; я полностью лишён чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяжённость, движения и место - химеры. Но что же тогда остаётся истинным?» [4, с. 145].

Как видим, в существовании решительно всего мы можем и вправе усомниться. Может ли ум зафиксировать нечто такое, в чём сомневаться невозможно (сама постановка вопроса как бы отсылает к формальной логике - инстанции, независимой от эмпирически данной реальности), сомнение в чём выглядело бы абсурдным из-за его самопротиворечивости? Ответ представляется очевидным и Декарту, и нам: конечно, невозможно сомневаться в существовании (специально не договариваем - «реальном») адресата всего, неважно, явного или кажущегося, то есть самогу верховного арбитра проблематизации реальности - ума. Иначе говоря, если злой дух обманывает, то он обманывает всё-таки меня. «Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь?» [4, с. 146]. Могуущественный злокозненный обманщик может ввести меня в заблуждение насчёт наличия у меня тела и его ощущений, и сомнения в собственной телесности ещё не означали бы отрицания самого моего существования, тогда как факт моего мышления тождественен самому моему существованию, и, таким образом, моё существование не может быть лишено мышления без того, чтобы оказаться полностью утраченным. «Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» [4, с. 146]. Для Декарта ум-мышление и «я» - одно и то же, иными словами: «я - вещь мыслящая» [4, с. 146].

В «Первоначалах философии», опубликованных в 1644 году, Декарт приводит свои более ранние размышления в тезисный вид. Из этого трактата нам и известен аргумент *cogitoergosum* в его чеканной формулировке. Седьмой тезис трактата гласит, что мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем. Поскольку сомнение есть акт мышления, то «...полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* - первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [3, с. 316].

Аргумент Декарта кажется убедительным, просто-таки схоластически логичным. Декарт называет его «достовернейшим» (то есть самодостоверным). Однако всё просто здесь только на первый взгляд. Прежде всего в «я» следует различить два

полюса: «я»-объект и «я»-субъект. Такой серьёзный исследователь истории философии, как В. Хёсле, предлагает называть первый - «самостью», второй - собственно «я» [11, с. 115]. Самость (мои восприятия себя, представления о себе) - такой же элемент моего мира, как и всё остальное; в своей самости мы постоянно обманываемся, даже сама уверенность в её существовании вполне может оказаться иллюзорной, то есть насланным злым демоном мороком. Без сомнения, Декарт, говоря о самодостоверности «я», имел в виду «я»-субъект. Но последний в содержательном смысле есть «чистый ветер»; «я»-субъект ни в коем случае не есть элемент реальности, элемент мира, но чистая форма, в которой только и может быть дан мир, - «трансцендентальное Эго», «трансцендентальная субъективность», «свет разума», «неподвижное зеркало ума» (метафорам тут нет числа). Это обстоятельство (оно явствует уже из приведённых метафор) отмечал в своём знаменитом произведении Людвиг Витгенштейн, один из самых значительных мыслителей XX века, в афоризме 5.632: «Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира» [1, с. 56]. В афоризме 5.641 о том же говорится ещё определённое: ««Я» привносится в философию тем, что «мир есть мой мир». Философское «Я» это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница, а не часть мира» [1, с. 57]. Не будучи элементом реальности, наше «чистое «я» - самодостоверное и несомненное - не доказывает своим, так сказать, примером её яви.

Пусть так, пусть наше «я» не есть часть мира и не доказывает своим примером его - мира - реального существования. Но само-то оно реально существовать должно - пусть даже не как часть мира, а в качестве «духовного робинзона» - как «место» идей о мире (для рационалиста вообще и для рационалиста Декарта идеи суть «зеркало мира» - порядок и связь идей отражают порядок и связь вещей мира). Убеждённость в реальности «я» необходима, поскольку именно оно выступает конечным арбитром в вопросе о реальности внешнего мира. Кажется, что здесь-то декартовский вывод о реальности «моего я» вполне состоятелен. Но *самоочевидна* ли реальность «моего я»? Чарльз Пирс, основатель прагматизма и, как кажется, основатель традиции критики Декарта в современной философии, говорит: «Давайте посмотрим, каким образом некоторые из величайших философов решали про-

блему установления мнения и в чём заключался их успех. Декарт, советуя начинать с сомнения во всём, отмечает, что есть только одна вещь, в которой он считает себя не способным усомниться - в том, что он действительно сомневается; и когда он осознаёт, что он сомневается, он уже не может более сомневаться в том, что он существует» [7, с. 118]. Видимость логичности такого аргумента, по Пирсу, вытекает из общего подхода его автора к знанию. Для Декарта знание выражается в идеях, истинных в той мере, в какой они являются ясными и отчётливыми (осознанными - С.П.). Пирс отвергает возможность интуитивного непосредственного знания и, следовательно, возможность «первых начал» знания. В пределах исключительно ума, по Пирсу, нельзя отличить ясную идею от идеи, лишь кажущейся ясной. Иначе говоря, вопрос о ясности идей не может быть решён интуитивно, лишь путём созерцания идеи умом [8, с. 121]. Действительно, если мы имеем в виду не «самость», а именно всамделишное «я» (трансцендентальное «я»), то что же в идее такого «я» - ясного?! Это абстрактная форма единства ментальной жизни. Если же считать данную идею содержательно ясной, то придётся мыслить её как «самость» - то есть как всего лишь феноменальное «я» по отношению к некоему ноуменальному «я». К тому же, если принцип наведения чар злым духом работает применительно к данным внешних чувств, то остаётся непонятным, почему он не должен срабатывать относительно ментальных состояний. Дальнейшая, последекартовская философия показала, что «я - мыслю» - такой же феномен, как и всё остальное.

Трудно избавиться от ощущения, что аргумент Декарта носит не интуитивный характер, а словесно-логический. Согласно В. Хёсле, в *cogitoergosum* мы имеем дело не с интуитивным усмотрением очевидного и не с дедуктивным выводом (из большей посылки: «всё, что мыслит, - существует»), «а с положением, истинность которого явствует из перформативного противоречия в его отрицании» [10, с. 18]. Такого рода противоречие имеет место тогда, когда то, что предполагается тезисом, противоречит его содержанию. «То, что я существую, например, есть условие возможности акта моего сознания, но если я оспариваю своё собственное существование, тогда то, что я говорю, противоречит тому, что я делаю...» [10, с. 18].

Для Декарта анализ *cogitoergosum* имеет далеко идущее значение: он выступает примером достижения аподикти-

ческой достоверности, главной демонстрацией общего подхода Декарта рассматривать интуитивные ясность и отчётливость как критерии истины вообще. Данный элемент, принципиальный для картезианской философии, кажется и наиболее уязвимым её звеном в применении уже к доказательству реальности внешнего мира, природы: переживание ясности и очевидности идеи или чувственного впечатления относится к субъективно-психологическому плану мышления, не имея ничего общего со значимостным измерением. Так, из очевидности умственного состояния «переживания чар», насылаемых на нас злым духом в разбираемых Декартом примерах, и ясного содержания этих чар отнюдь не следует действительность предмета этих чар - то есть существование внешней природной реальности. Как показывает мысленный эксперимент Декарта, проведённый им уже в «Первом размышлении», никакая ясность и отчётливость внешней интуиции (то есть чувственного восприятия) не может служить гарантией реального существования внешнего мира как её причины. «Поскольку отрицание внешнего мира не является логически самопротиворечивым и не может быть опровергнуто каким-либо эмпирическим фактом (который ведь всегда можно истолковать как субъективный факт сознания), наша вера в существование внешнего мира не может быть обоснована ни логически, ни эмпирически <...> следовательно, естественно напрашивается обращение к инстанции, которая трансцендирует эмпирию» [10, с. 24]. В этом отрывке В. Хёсле объясняет логичность того, почему для обоснования реальности внешнего мира (природы) Декарт в дальнейшем ходе своих размышлений прибегает к доказательству бытия Бога, как бы отдавая дань «преодолённой» им схоластике и отказываясь тем самым от провозглашённого им же самим принципа беспредположности исследования (Декарт формулирует «психологическое» доказательство бытия Бога, не видя возможности заключить о Его существовании из наличия мира, которое само нуждается в обосновании). Но как уживаются вместе положения о правдивости бога и том, что во всём видимом и мыслимом можно усомниться? И если Бог не обманщик, то не обманываю ли я себя сам, доверяя субъективной достоверности собственных переживаний? Эти и другие вопросы заставляют думать, что введение в ход рассуждения такой инстанции, как Бог, не облегчает решения задачи. Кажется, таким образом,

что обоснование реальности мира терпит полное фиаско.

Человек познаёт и занимается практической деятельностью, но он оказывается раздвоенным между сферой практики (со свойственной ей повседневной достоверностью) и невозможностью её концептуального обоснования. В сфере разума, видимо, нельзя положительно или отрицательно разрешить применительно к реальности дилемму «явь - иллюзия». Никакие теоретические аргументы не могут убедить в существовании или несуществовании реальности. Реальность - продукт повседневности: повседневной деятельности и повседневного сознания; именно они убеждают в возможности познания мира и в том, что феноменам сознания соответствуют определённые элементы реальности. «Сознание же, взятое в качестве предмета философского анализа, не допускает обоснованного выхода за свои пределы, по сути просто исключая из рассмотрения всякую онтологическую проблематику» [6, с. 166]. Действительно, нам остаётся принять «естественную религию» Юма - веру в то, что кажущееся реальным - реально. В противном случае самые обыденные дела приобретают дополнительное - конспирологическое - измерение (а la Матрица). К счастью, тотальное сомнение в реальности неустойчиво, и «матрица» легко трансформируется в «наивный реализм». Как замечает и Декарт, поддержание установки радикального сомнения «исполнено трудностей, и склонность к праздности призывает меня обратно к привычному образу жизни» [4, с. 144]. Иными словами, от скептицизма, от установки радикального сомнения человек всё равно возвращается к «естественной установке», естественной вере в явь внешней (а с нею и внутренней субъективной, и окружающей социальной) реальности, к здравому смыслу нормального человека, крепко стоящего ногами на земле. Такая вера обосновывается последствиями её принятия в большей мере, нежели чем-то другим: она продуктивна и практически, и теоретически, поскольку открывает дорогу техницистскому отношению к миру, в рамках которого чудо и таинство заменены «законами природы».

Реальным результатом картезианского мысленного эксперимента явилось, как нам представляется, радикальное разделение природы и сознания, физического и психического и полагание через это идеи новоевропейской науки.

Фундаментальной онтологической предпосылкой научного познания является формулируемая Р. Декартом оппози-

ция двух «миров» - внутреннего, психического («вещь мыслящая») и внешнего, физического («вещь протяжённая»). Первый обозначает непосредственно данное сознание (явления, всякий раз связанные с «я» как конечной инстанцией удостоверения истины). Второй обозначает лишь разгадываемый мир протяжённых тел. Каждый элемент внешнего мира репрезентируется через содержание сознания. Реальность с необходимостью должна быть трансцендентной сознанию, ибо научное знание имеет смысл, если при этом раскрывается собственная природа объекта, а не замыслы и конструкции исследователя. Мир рассматривается не только как внешний сознанию, объективный, но и как лишённый всякой внутренней активности (души). События в таком мире рассматриваются как чисто физические, подчинённые объективному, количественно выразимым закономерностям. Эти закономерности - непреложны: их можно только знать (предполагать), но на них нельзя повлиять, нельзя и проигнорировать их.

Картезианское разделение реальности на «вещь протяжённую» (объект) и «вещь мыслящую» (субъект), устранение из описания первой всякой возможности неконтролируемого изменения в процессе познания, всякого предположения непроницаемой внутренней жизни, полагание её абсолютной репрезентированности в сознании есть важнейшие онтологические принципы предметно-представляющего мышления, определяющего специфику естественных наук.

Методологические принципы, характеризующие прежде всего наиболее развитые в отношении методов так называемые «объясняющие науки», в отличие от герменевтических, «понимающих» наук, таковы: 1) предметом науки является «общее», не существует наук о «единичном»; 2) «общее» мыслится как значимое «необходимым» и «абсолютным» образом, то есть «всегда», «повсюду» и «для всех»; 3) в естествознании «общее» принимает форму законов, допускающих математическое выражение [5, с. 45].

Обе группы принципов задают матрицу естественно-научной рациональности в форме предметно-представляющего мышления. В рамках последнего изучаемая реальность замещается идеальным предметным миром (моделью), создаётся теоретический язык для его описания. Вообще говоря, объект реальности может быть каким угодно: он может обладать внутренним источником активности (движения) - душой, может непосред-

ственно управляться каким-нибудь демоном и т.д. Мы этого не знаем и не узнаем, но допущение всего этого не является самопротиворечивым. Однако соблюдение принципа разведения физического и психического, когда первое относится к объекту познания, а второе исчерпывается субъектом познания, означает замену сложной действительности относительно простой, механистической моделью. Такая редукция объекта к модели как раз и означала переход к естествознанию в собственном смысле слова (оставление претензии на знание объекта в действительных его взаимосвязях, в т.ч. со сверхъестественной силой) и формирование новой мыслительной «площадки». Указанная редукция (электрический ток = по-ток «жидкости») обезпечивает постижимость предметного мира науки за счёт умоглядной наглядности, в выгодную сторону отличающей механистическую модель от действительного объекта.

В современной философии наблюдается критическое отношение к картезианской модели умопостижения. Философия постмодерна акцентирует агрессивный характер европейского идеала «полного овладения истиной» [2, с. 29]. В. Хёсле пытается увидеть духовно-исторические корни современного экологического кризиса в мыслительных привычках Нового времени и легитимировавшей его философии [12]. Мартин Хайдеггер, много и последовательно критиковавший новоевропейский концепт «представление», в поздних работах склонен вообще отказать от рациональности, доверившись языку как проводнику в «дом бытия» [9]. То же проделывает «философская герменевтика», вся вышедшая «из Хайдеггера».

Проекты преодоления классической рациональности можно понять как попытки осмыслить связь сознания и мира и вступить в «прямое отношение» с бытием. Очевидно, что подобная установка требует адекватного опыта, в котором могла бы реализоваться более высокая претензия понимаемости по сравнению с предметным научным опытом. Но попытки отойти от картезианских принципов в философии науки сталкиваются с трудностью. Последовательное продумывание антикартезианских интенций приводит к разрушению самой предметной парадигмы мышления, что делает антикартезианские стратегии, взятые в целом, неприемлемыми в качестве универсальных принципов познания и деятельности. Действительно, признание за явлением чего-то принципиально непроясняемого в сознании субъекта может заставить отказаться в теории позна-

ния от концепта предметного представления и заменить последний, например, «переживанием» как инстанцией удостоверения истины. Однако тут возникает принципиальный вопрос - «в какой мере пережитое может быть схвачено в понятийном, логическом, предметном смысле?» [5, с. 48]. Просто же признание «вещи-в-себе» без модификации теории познания с необходимостью принуждает видеть в науке о природе нашу собственную, индивидуально- или коллективно-субъективную конструкцию, что, не смягчая картезианских крайностей, противоречит самой идее объективной науки. Картезианство как философия субъективности, таким образом, тесно связано с основаниями дискурсивного, предметного научного мышления.

Какие выводы можно сделать на основании изложенного? Анализ мысленного эксперимента Р. Декарта и его аргумента *cogitoergosum* приводит к убеждению, что аргумент данного рода - не интуитивный и аподиктический, а из разряда формальных доказательств. Но формальные доказательства - это только формальные доказательства; а доказательство оригинальной интуицией? Без неё моё «я» оказывается доказанным, но бесполезным для доказательства существования внешнего мира («робинзон»). При обосновании реальности внешнего мира Декарту приходится проходить формальный же путь доказательства, прибегать к помощи Бога (Бог не обманщик) - инстанции, психологически столь же «достоверной», что и «я», и более достоверной, чем чувственные вещи (не мир позволяет заключить о Боге, но Бог - о мире). Как нам видится, философию не удаётся основать исключительно (как хотел бы Декарт) на фактах душевной жизни. Декартово обоснование реальности мира «дрейфует» к обоснованию прагматического толка - заставляет в итоге принять тезис «естественной установки», естественной веры в реальность мира как практически продуктивный.

Если мы не покидаем «философской установки» сомнения в реальности мира, то нам остаётся признать, что в последней непосредственно убедиться нельзя, что объекты нашего познания интенциональны. О внешней реальности (самом её существовании и соответствии наших интенциональных объектов ей) мы можем только догадываться, *полагать* такое соответствие. Отсюда преимуущественным способом познания оказывается интеллектуальное моделирование, построенное и совершенствование познавательных моделей. Для этого реальность ис-

кусственно разделяется на «внешнюю» и «внутреннюю», полагается, что «внешнее» без остатка репрезентируется через «внутреннее», что позволяет понять внешнюю реальность (прежде всего, природу) по аналогии с механизмом. Механистическая познавательная модель становится основой научной методологии. Следует отметить, что допущение реальности природы картезианской философией науки остаётся слабым - природа лишена субъектности, представляет собой механизм; онтологически ослаблены также Бог и другие «я». Всё это способствовало победному шествию современного естествознания [12, с. 56]. Кроме того, как подсказывает здравый смысл, реальность может быть не только материальной, но и исторической - данный момент выпадает из внимания Декарта, как и новоевропейской философии науки вообще, которые под познанием фактически подразумевают акт психического восприятия.

Что любопытно, для религиозного мировоззрения существование мира не является проблемой. В рамках религиозного миропонимания чувственно данная реальность (а также реальность ума и реальности социума), так или иначе, вторична. Философией, обосновывающей религиозное миропонимание, является объективный идеализм, который, по-видимому, существует столько же, сколько само религиозное мироотношение. Человек в нём интегрирован в высшую реальность и, равносильно, в природу и общественные коллективы. Идеализм субъективный появляется в Новое время как философская позиция, обосновывающая Новое мироотношение, характеризующееся тем, что человеческая субъективность радикально выделяется из мира, обесценивая три остальных сферы - природу, Бога, другого человека [12, с. 55]. Именно в рамках нового мироотношения появляется проблема реальности как чего-то уже недостижимого и недоказуемого, «потерянного рая». Как бы взамен утраченной связи с целым человек погружается во «внутреннюю реальность» (внутренний мир),

вырабатывая технократическое отношение к природе и обществу, как внешним реальностям, лишённым своего «внутреннего», некоего непроясняемого сознанием остатка. Они всецело репрезентированы во внутреннем мире субъекта и лишены непроницаемых для рефлексии глубин, куда можно было бы интегрироваться. Чёткое онтологическое разделение физического (вещь протяжённая) и психического (вещь мыслящая), полагание первого абсолютно репрезентируемым во втором явилось переворотом философского значения, новой мыслительной площадкой, специфицировавшей интеллектуальную историю Нового времени.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. - В 2 ч. Ч. 1. - М.: Гнозис, 1994. - С. 1-73.
2. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. - 1993. - № 3. - С. 28-35.
3. Декарт Р. Первоначала философии. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. - М.: Мысль, 1989. - С. 297-422.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Сочинения. - СПб.: Наука, 2006. - С. 132-185.
5. Калинин В.В. Онтологические основания научного познания // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. - Рига: Зинатне, 1988. - С. 44-61.
6. Касавин И.Т. Дэвид Юм. Парадоксы познания // Вопросы философии. - 2011. - № 3. - С. 157-171.
7. Пирс Ч. Закрепление верования // Вопросы философии. - 1996. - № 12. - С. 106-120.
8. Пирс Ч. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. - 1996. - № 12. - С. 120-132.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. - 447 с.
10. Хёсле В. Гении философии Нового времени. - М.: Наука, 1992. - 224 с.
11. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. - 1994. - № 12. - С. 112-123.
12. Хёсле В. Философия и экология. - М.: Наука, 1993. - 205 с.