

ОБ УЕДИНЕНИИ ДЕКАРТА

© 2013 А. В. Дьяков

*докт. филос. наук, доцент,
профессор каф. философии
e-mail: a_diakoff@mail.ru, adiakoff@gmail.com*

Курский государственный университет,

Статья посвящена одному из внешних аспектов философии Рене Декарта, который, как показывает автор, имел конститутивный характер для становления традиции рационализма. Автор показывает, что для формирования Декартовой философии «заклучение в скобки» чувственного мира было совершенно необходимо. Такой вынужденный жест был внутренне оправдан и являлся отражением общего духа эпохи, когда человек решил всецело полагаться на собственные силы, не ища опоры ни в чём ином. Тем самым биографическая особенность основателя рационализма предстаёт как основополагающий факт модернистского мироощущения в целом.

Ключевые слова: Рене Декарт, модерн, современность, Новое время, философия, философская практика, субъект, субъективность

*Мы лишь мыслительной субстанции причастны,
А протяжённую принять мы не согласны.*

Мольер «Учёные женщины»

Хотя всем известный философ Декарт был человеком из плоти и крови (и самому ему почти удалось это доказать), универсум его существования составляли скорее математика, физика, астрономия, философия, теология и медицина. За исключением некоторых его, как мы сказали бы сегодня, эзотерических интересов, которые понять непросто, помимо всего прочего, из-за недостатка информации, перед нами предстаёт интеллеktуал-рационалист, во многом схожий с интеллеktуалами XX в. А такому рационалисту трудно избежать отрыва от чувственного мира, его постоянно уносит в сферу чистого мышления, так что жизнь его проходит не столько в чувственном мире, сколько в области сверхчувственного.

У Декарта всё ещё сохраняется платоническое представление о том, что философия позволяет увидеть умственным взором нематериальные сущности, недоступные глазу физическому. Действительно, мир по-прежнему расколот на чувственное и сверхчувственное, и в этом отношении мироощущение Декарта не слишком отличается от платоновского. Ведь мыслящее я не имеет ничего общего с материальным (протяжённым) телом. Поэтому вполне обоснованной представляется сатира иезуита Даниеля «Путешествие в мир Декарта» (1690), где философ предстаёт магом, способным отделять душу от тела. Пока его душа странствовала, его тело похоронили в Стокгольме, а теперь он на третьем небе строит мир из «тонкой материи», залежи которой он здесь обнаружил. Всякий, кто хочет постичь тайны бытия, должен отделить свою душу от тела и посетить г. Декарта в его мастерской.

В настоящей статье мы намерены показать, что для формирования Декартовой философии «заклучение в скобки» чувственного мира было совершенно необходимо. В таком вынужденном жесте не только не было ничего комического, он был внутренне оправдан и сам являлся отражением общего духа эпохи, когда человек решил всецело полагаться на собственные силы, не ища опоры ни в чём ином.

Декарт относил свою склонность к размышлению на счёт некой врождённой особенности («...Я родился с таким умом, что всегда находил величайшее удовольствие от занятий не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями» [Декарт 1989: 108]), признавая, что это правило работает отнюдь не для всех людей. Но, хоть оно действительно и не для всех, человек добропорядочный способен разыскать истину средствами одного лишь своего разума, что и подчёркивается названием Декартова сочинения «Разыскание истины посредством естественного света, который сам по себе, не прибегая к содействию религии или философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук». «Добропорядочный человек, – пишет Декарт, – не обязан перелистать все книги или тщательно усвоить всё то, что преподают в школах; более того, если бы он потратил чересчур много времени на изучение книг, это образовало бы некий пробел в его воспитании» [Декарт 1989: 154]. Ведь в книгах полезное так перемешано с бесполезным и разбросано по такому количеству томов, что нечего и думать успеть разобраться с этим на протяжении земной жизни.

Впрочем, едва ли стоит принимать этот Декартов отказ от книжности всерьёз. Ведь его собственные тексты, занимающая его проблематика и характер философствования весьма чётко обозначают его опору на предшествующую учёность. Недаром К. Ясперс замечает, что «Декарт, заходивший столь далеко, что советовал вовсе не изучать старую философию, однако вплоть до каждого ответвления своей мысли находился под её обаянием» [Ясперс 2000: 94].

Само название трактата – «Разыскание истины посредством естественного света...» указывает на чрезвычайно важный для всего Нового времени элемент. Как замечает А. Робине, «пружина философского гуманизма содержится в этом понятии естественного света, строго отличаемого от света сверхъестественного» [Robinet 1999: 7]. Именно физический свет озаряет отныне душу человека, а «физическая философия и психическая философия естественного света развиваются вместе» [Robinet 1999: 26]. Здесь и радикальный разрыв со средневековым представлением о мире и о человеке, и программа развития новой науки. Но самое главное, это утверждение человеческой автономности и самодостаточности. Совершенно естественным продолжением такой концепции становится утверждение математического по своей сути метода разыскания истины, опирающегося исключительно на способности человеческого разума. А. Робине подчёркивает очень важный и на первый взгляд курьёзный момент: уделяя столь важное значение «естественному свету», Декарт в равной мере отдаёт свои силы исследованию способностей ума и физической оптике. К этому можно добавить увлечение Декарта розенкрейцерской мистикой света, которому, впрочем, не принято уделять сколько-нибудь значительного внимания.

В юности Декарт, воодушевлённый распространившимися по всей Европе розенкрейцерскими манифестами, искал контакта с этим таинственным орденом. Именно эти поиски среди прочего стали причиной его странствий и привели его к знакомству с И. Бекманом и К. ван Хугеландом. Когда же в 1622 г. Декарт вернулся во Францию, в образованном обществе муссировался слух, будто он стал членом таинственного ордена. Возможно, одной из причин враждебного к нему отношения со стороны Гассенди стало неприятие этим последним розенкрейцерства.

Декарт никогда не считал, что наделён умом, превосходящим прочие. А всеми своими успехами в науках, полагал он, он обязан исключительно своему методу. При этом он смолоду решил «искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира» [Декарт 1989: 1: 255]. Став таким образом

руководителем самому себе, он приступил к философии, памятуя о том, что до сих пор все её суждения оказывались более или менее сомнительными. Поэтому занятия философией предполагают для Декарта практику изолированности от мира и высвобождения способностей собственного разума. О том, как это делается, то есть о том, как началась его философия, Декарт рассказывает в знаменитом отрывке, который следует привести и нам:

Я находился тогда в Германии, где оказался призванным в связи с войной, не кончившейся там и донныне. Когда я возвращался с коронации императора в армию, начавшаяся зима остановила меня на одной из стоянок, где, лишённый развлекающих меня собеседников и, кроме того, не тревожимый, по счастью, никакими заботами и страстями, я оставался целый день один в тёплой комнате, имея полный досуг предаваться размышлениям [Декарт 1989: 1: 256].

Декарту было в то время 23 года, и сам он ощущал свою незрелость, так что сознательно откладывал формулировку начал собственной философии. Да и впоследствии, решив, что пришла пора писать, он снова стремился «не лишая себя всех удобств большого города, жить в таком уединении, как в самой отдалённой пустыне» [Декарт 1989: 1: 268]. Он не нуждался ни в похвалах, ни в критике и презирал диспуты, с такой страстью практикуемые в школах, как пустое времяпрепровождение, где не только не стремятся достичь истины, но открыто предпочитают ей внешнее правдоподобие. Он не искал славы, выше всего ценил покой, но и не бежал от известности, полагая её несправедливостью по отношению к себе.

Впрочем, при желании привычку Декарта к уединённому размышлению можно возводить ещё к годам его пребывания в коллеже Ла-Флеш, где он, вместо того чтобы ходить на утренние занятия, размышлял лёжа в постели. Право на такое утреннее времяпрепровождение, полученное им по слабости здоровья, он сохранил и впоследствии, сделав утро своим основным рабочим временем. Сам он был склонен жаловаться на апатию и лень¹, которые, однако, не мешали ему ни изучать право в университете Пуатье, ни служить в армии под началом Мориса Нассау. Впрочем, как не без иронии заметил К. Фишер, «он был не столько солдат, сколько турист, и избрал военную жизнь не как карьеру, а как костюм» [Фишер 2004: 24]. Да и тот он вскоре сбросил ради частной жизни. Когда Декарт завербовался в армию Максимилиана Баварского, его, по-видимому, больше всего привлекала возможность попасть в Ульм, славившийся своей инженерной школой. А кроме того, здесь жил прославленный математик И. Фаульгабер, которого считали розенкрейцером. Они познакомились в начале осени 1619 г., а в ночь на 10 ноября Декарту приснились его знаменитые три сна, и это событие одни толкуют как изобретение универсальной математики, а другие – как мистический кризис.

Впоследствии он постоянно бежал от знакомых и посетителей, уехал в Голландию и постоянно переезжал из города в город, сохраняя связи с научным сообществом через немногочисленных друзей, у которых он время от времени забирал адресованную ему корреспонденцию. Да и в таком большом и многолюдном городе, как Амстердам, он чувствовал себя свободным и одиноким. «Ежедневно я прогуливаюсь среди толпы народа, – писал он Ж.Л.Г. Бальзаку, – с такой же свободой и безмятежностью, с какой Вы гуляете по своим аллеям, причём попадающихся мне навстречу людей я воспринимаю так же, как Вы – деревья Вашего леса или

¹ Так, в письме И. Бекману от 26 марта 1619 г. он говорит, что сможет заняться работой при условии, что сможет «преодолеть свою врождённую апатию и что судьба ниспослёт ему «свободную жизнь» ([Декарт 1989: 1: 582].)

пробегающих там животных. Даже их шумная суета нарушает мои грёзы не больше, чем журчанье ручья» [Декарт 1989: 1: 595].

Неудивительно, что в этом уединении Декарт выносил философию, отрывающую человеческий дух от чувственного мира. Погружённый изо дня в день в собственные раздумья мыслитель неизбежно начинает воспринимать себя как самодостаточную субстанцию.

Декарт настаивает на том, что Я не есть человеческое тело; напротив, чтобы постигнуть Я, нужно «рассматривать себя без рук, ног, головы – одним словом, без тела» [Декарт 1989: 1: 171]. Одно лишь мышление нельзя отделить от Я: «единственное, говорю я, чего я не могу от себя отделить, это то, что я – вещь мыслящая» [Декарт 1989: 1: 172]. Философу удаётся даже «вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы», хотя он «никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую» [Декарт 1989: 1: 269]. Всё, кроме мышления, ненадёжно и может быть отвергнуто. Однако «мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум, дух, интеллект, разум...» [Декарт 1989: 2: 23]

Такой ход мысли с неизбежностью порождает проблему подлинности переживаемого Я. Ведь если с мыслящей вещью всё более или менее ясно, то утверждать, что этой мыслящей вещью является некто Рене Декарт, уже куда сложнее:

Но, может быть, хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, всё же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью 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 тело – мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачён тяжёлыми парами чёрной желчи, 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; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку.

Однако надо принять во внимание, что я человек, имеющий обыкновение по ночам спать и переживать во сне всё то же самое, а иногда и нечто ещё менее правдоподобное, чем те несчастные – наяву. А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина – будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением – спящему человеку всё это не случается ощущать столь отчётливо. Но на самом деле я припоминаю, что подобные же обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличён

от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю [Декарт 1989: 2: 17].

Этот пассаж часто цитируют, но и мы не можем отказать себе в удовольствии воспроизвести его, поскольку здесь формулируется тот ракурс онтологической проблемы, что будет беспокоить философов следующих столетий непрерывно. Анализ метафизической проблематики этого текста предпринимался уже не раз, причём особенное внимание, как правило, привлекает образ спящего¹. Нам же куда больше даёт анализ образа безумца, проделанный М. Фуко в его знаменитой «Истории безумия». Фуко подчёркивает чрезвычайно важный для всей западной философии момент: в картезианском дискурсе онтологическим фундаментом существования субъекта становится его разумность.

Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него за стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии. Декартово сомнение, неизменно ведомое светом истины, разрушает колдовские чары чувств, пронизывает пространства сновидений; но сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать [Фуко 1997: 65].

Именно здесь Фуко усматривает радикальное отличие Декарта от Монтеня, представлявшего ещё ренессансную мысль: для Монтеня неразумие было неотъемлемым спутником разума. Говоря о вере простонародья в привидения, колдовство и тому подобную ерунду, он подчёркивал, что «осуждать что бы то ни было с такой решительностью, как ложное и невозможное, — значит приписывать себе преимущество знать границы и пределы воли господней и могущества матери нашей природы», а потому «нет на свете большего безумия, чем мерить их мерой наших способностей и нашей осведомлённости» [Монтень 1954: 232]. «В XVI в. безумие как форма иллюзии ещё указывает один из самых проторенных в то время путей сомнения», — говорит Фуко [Фуко 1997: 64]. Онтологический статус субъекта оказывается неразрывно связан с его разумностью. Субъектом становится мыслящая вещь (а не какие-то субстантивистские конструкты, как это было в средневековой метафизике), а гарантией её существования оказывается сама её способность мыслить, то есть быть разумной. В свою очередь, её разумность удостоверяется фактом её существования. Субъект может быть только разумным. Только о разумном субъекте можно с уверенностью сказать, что он существует. Всё прочее более или менее сомнительно.

В. Декомб справедливо замечает, что существуют два возможных прочтения *cogito*: реалистическое (трактующее разум как субстанцию) и идеалистическое (утверждающее существование «Я» как субъекта, а не как сущности). Для читателя Декарта очевидно, что тот ясно видел обе эти возможности и всемерно стремился реализовать первую, но непрерывно сталкивался с опасностью второй². Обе

¹ См., например, блестящую работу Х.Дж. Франкфурта, которая, несмотря на своё название, преимущественное внимание уделяет сновидцу, а не безумцу, «демона» же, к сожалению для читателя, понимает лишь как метафизического обманщика [Frankfurt 2008].

² «Декарт не разрабатывал философию субъекта в буквальном смысле слова, поскольку хотел в первую очередь доказать существование души (*res cogitans*), а не чего-то иного, что, возможно, существует только в силу своего отражения в себе через *Cogito*. Декарт, без сомнения, разрабатывал философию разума, которая по сути является философией осознания ментального акта осознания. Он изобрёл этот ментальный акт. В результате у нас нет философии сознания, которая бы давала нам несубстанциализированного субъекта, хотя это всего лишь факт из истории философии, и его нужно интерпретировать» ([Декомб 2011: 166])

интерпретации по-прежнему конкурируют в современной трактовке картезианства. Если В. Декомб полагает, что субъект непременно должен быть «материализован», то, к примеру, Э. Балибар считает вопрос о референции несущественным и утверждает, что лингвистическое событие (утверждение «я мыслю») следует соотносить не с субъектом, но с агенсом [Balibar 1998: 35]. Но, как бы то ни было, даже если сам Декарт сомневался в том, что его *res cogitans* есть конкретный человек, его субъект представляет собой автономную мыслящую единицу, актом мышления удостоверяющую собственное существование.

Этот новый субъект чрезвычайно важен для всей западноевропейской философии Нового времени. Можно даже сказать, что сам модернистский проект стал возможен благодаря конституированию картезианского типа субъективности. Конечно, это не значит, что все интеллектуалы той эпохи сверяли свои чаяния нового мира с Декартовыми «*Meditationes*» или что картезианская философия стала «осмыслением» происходящих в западной цивилизации процессов. Ведь философия никогда не бывает «осмыслением» чего бы то ни было, но, напротив, сама представляет собой проект. М. Хайдеггер очень точно обозначил тот новый элемент, что принёс в пространство западной мысли Декарт:

«*Meditationes de prima philosophia*» намечают предварительные контуры онтологии субъекта в ориентации на субъективность, определяемую как *conscientia*, со-знание. Человек стал субъектом. Поэтому он может, смотря по тому, как сам себя понимает и волит, определять и осуществлять свою субъективность. Разумное человеческое существо эпохи Просвещения не менее субъект, чем человек, который понимает себя как нацию, хочет видеть себя народом, культивирует себя как расу и в конце концов уполномочивает себя быть хозяином планеты [Хайдеггер 2007: 84–85].

В той картине мира, что предлагает картезианство, происходит прежде невиданное возвышение человека, и достигается это не за счёт какой-то метафизической спекуляции, переворачивающей средневековую философию с ног на голову, а благодаря *методу*. Именно *метод* стал тем философским камнем, благодаря которому человек Рене Декарт смог подвергнуть трансмутации свой дух, а заодно проделать то же самое со всем западным человечеством. Человек отныне оказался вырван из мира, став чем-то исключительным, а сама реальность раскололась надвое¹. Эти две половинки – человеческое и нечеловеческое – по сию пору не удаётся склеить, настолько удачно разделил их Декарт.

Декартов метод, состоящий в применении нескольких простых правил, представлялся ему универсальным и безотказным. Декарт полагал, что на свете вообще нет таких вещей, с которыми не совладал бы тот, кто стал бы пользоваться его методом. Равным образом нет и людей настолько тупых, что не смогли бы двинуться по правильному пути, если их вооружить правильным методом. Он и привлекал, и отталкивал от себя философов и учёных тем, что рассчитывал дать в руки любому

¹ «Новое время, в ходе интериоризации трансцендентно-божественного образца, совершило переворот в порядке очевидностей, – пишет Ж.-М. Шеффер. – И переворот этот был совершён именно картезианским жестом, отдавшим саморефлексивному сознанию эпистемическое превосходство над любыми другими способами познания: отныне постулат об онтическом разрыве, опирающийся на гносеоцентрическое определение человека, начал служить для обоснования онтологического дуализма. Иными словами, Декарт начал подпирать дуалистическую онтологию доказательством основополагающего характера *cogito*, то есть мысли, дабы утвердить радикальную особость человека» ([Шеффер 2010: 38–39].

желающему, хотя бы и не блиставшему никакими способностями, такой метод, который позволил бы тому превзойти всех мыслителей прошлого.

Декарт гордился тем, что сделал нечто до него неслыханное: заявил, что «сущность разумной души состоит исключительно в мышлении» [Декарт 1989: 1: 464]. Неудивительно, что он прослыл самозванцем. Б. Фонтенель в своих «Диалогах мёртвых древних и новейших лиц» даже выставил его соперником Лжедимитрия III:

Лжедимитрий. А вы, который задаёте мне столько вопросов и которому так трудно угодить, как осмелились вы выдать себя за родоначальника новой философии, все таинственные истины которой до вас оставались закрытой книгой?

Декарт. Я нашёл многие вещи столь очевидными, что льстил себя надеждой, будто они истинны и достаточно новы для того, чтобы создать отдельную школу.

Лжедимитрий. А не испугал вас пример столько философов, имевших мысли столь же хорошо обоснованные, как ваши, и тем не менее в конце концов прославивших дурными философами? Вам могут назвать длинный список таких имён, а вы мне в состоянии указать только на двух Лжедимитриев, бывших моими предшественниками. Я всего лишь третий в своём роде, попытавшийся одурачить москвитян; вы же даже не тысячный в вашем роде, попытавшийся втереть очки всему человечеству [Фонтенель 1979: 63].

Впрочем, порой его упрекают в излишней осторожности. Ведь после осуждения в 1633 г. учения Галилея он даже отказался от публикации трактата по оптике, опасаясь, что его могут счесть еретическим. «Рассуждение о методе», «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия» были опубликованы четыре года спустя, в 1637 г. При этом, впрочем, Декарт презрительно отзывался о «пустопорожном арсенале схоластических сущностей» [Декарт 1989: 1: 478]. Его метод был явно антисхоластическим, и неудивительно, что, как бы осторожен он ни был, после публикации «Размышлений о первой философии» ему не удалось избежать обвинений в наклонности к атеизму. Даже иезуиты (а Декарт, напомним, учился в иезуитском коллеже) нападали на него, причём так ожесточённо, что философу пришлось обратиться за поддержкой к авторитетному в ордене о. Дине. В протестантской Голландии влияние картезианских идей оказалось куда сильнее, а во Франции их принимали преимущественно гугеноты. Уже после его смерти, в 1663 г., его сочинения были внесены в список запрещённых Ватиканом, а в 1671 г. королевским указом было запрещено преподавание картезианской философии в Сорбонне (в некоторых университетах было запрещено упоминать даже имя Декарта).

Любопытно, как сам Декарт рассказывает о «Первоначалах философии». Во-первых, предвидя недоброжелательные выпады против себя, он, публикуя впервые фрагменты этого сочинения, не указал своего имени. Для той эпохи это был очень частый приём, не всегда объяснявшийся одним лишь опасением неприятностей со стороны Церкви. Декарт поначалу и вовсе не собирался полностью публиковать свою «Философию» при жизни, однако, побуждаемый как своими сторонниками, так и противниками, решился на публикацию. Во-вторых, Декарт ясно сознавал, что сделал то, «что не было осуществлено другими в течение многих веков» [Декарт 1989: 2: 427], хотя и не признаёт за собой радикального новаторства. Таким образом, из привычных для философии тем он выводит то, что в них имплицитно содержалось. В-третьих, он подчёркивает, что философия приносит большую пользу не только частным лицам, но

и государям и целым народам. Для себя же лично он не хочет от собственной философии ничего, кроме разве что более прямого следования к истине.

Конечно, во многом стремление Декарта убедить современников в том, что его «философия – древнейшая» [Декарт 1989: 2: 441], объясняется его стремлением оградить себя от обвинений в непочтительности к авторитетам, а то и в ереси. Ведь ему грозило не более и не менее как обвинение в том, что он занимается магией. Он ни в коем случае не хотел вступать в конфликт с господствующей теологией и настаивал на том, что истины, добываемые при помощи естественного разума, не могут противоречить теологии. Впрочем, дело было не в одних только страхах: Декарт хотел, чтобы его учителя иезуиты одобрили его философию, а может быть, даже рассчитывал занять в сфере церковного образования такое же место, какое занял в нём Фома Аквинский. Ведь он, как ему казалось, сделал как раз то, чего не сумела сделать схоластика, – сделал веру рациональной.

Бежав от шумного света, уйдя в уединение чужбины, Декарт поставил себя в ситуацию, порождающую суверенного мыслящего субъекта не как философский конструкт, но как модель мировосприятия, с энтузиазмом принятую XVII веком. Это принятие, хотя и не носившее всеобщего характера, сегодня представляется чуть ли не какой-то исторической неизбежностью. В момент своего появления она не только не представлялась таковой, но вызывала отторжение у многих виднейших философов той эпохи, которую теперь почти безраздельно представляет картезианство. У философии нет магистральной линии развития, и всякую доктрину, возникающую в её пространстве, нужно рассматривать как сингулярное событие. Событие, носящее сегодня имя Декарта, носило внешне простой характер: молодой дворянин оказался в одиночестве в гостинице, где у него был досуг поразмыслить о себе. Результатом стала философская традиция.

Библиографический список

- Balibar É.* L'invention de la conscience // Locke J. Identité et difference. Paris: Seuil, 1998.
- Frankfurt H.G.* Demons, & Madmen. The Defense of Reason on Descartes's «Meditations». Princeton (NJ): Princeton University Press, 2008.
- Robinet A.* Descartes. La Lumière naturelle: intuition, disposition, complexion. P.: Vrin, 1999.
- Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
- Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица / пер. М. Головановской. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Монтень М.* Опыты. Кн. 1. М.: АН СССР, 1954.
- Фишер К.* История новой философии: Рене Декарт. М.: ФСТ, 2004.
- Фонтенель Б.* Диалоги мёртвых древних и новейших лиц / Рассуждения о религии, природе и разуме / пер. С.Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1979.
- Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / пер. И.К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. В.В. Биbihина. СПб.: Наука, 2007.
- Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. С.Н. Зенкина. М.: НЛО, 2010.
- Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение / пер. К.В. Лощевского. СПб.: Наука, 2000.