

*Елена Ратникова*

## **ПИРС vs ДЕКАРТ: ОПЫТ И МЕТАФИЗИКА**

Поскольку Чарльз Сандерс Пирс не рассматривал картезианство как существенный источник своих идей<sup>1</sup>, то историко-философское сопоставление «Декарт–Пирс» не часто становилось предметом специального исследования. Мы можем отметить в этой связи прежде всего работы Сьюзан Хаак [Haack, 1982] и Лесли Фридмана [Friedman, 1999], а также трактовку критики Пирсом картезианского «бумажного» сомнения, предложенное Черил Мисак [Misak, 2006: p. 13–14]. Эпизодические упоминания Декарта другими авторами (Девид Уиггинс, Даглас Андерсон, Сандра Розенталь) Кембриджского сборника, изданного под научным руководством Ч. Мисак, также относятся преимущественно к критике Пирсом методического сомнения, а заодно и картезианской концепции непосредственной достоверной интуиции. Серьезные попытки подобного сопоставления в отечественной литературе нами не зафиксированы.

Впрочем, пусть и не в качестве источника идей, картезианство все же имело определенную значимость как для Пирса, так и для всей традиции прагматизма. А именно, критика классической философии, в особенности картезианства, составляла один из наисущественнейших пунктов прагматистской самоидентификации. В этой статье мы намерены проанализировать критику Декарта Пирсом преимущественно в текстах 1868–1878 гг.<sup>2</sup>, сконцентрировав основное внимание на статусе понятий «опыт» и «метафизика», применявшихся американским философом. Речь идет о периоде наиболее радикальной критики, поскольку позиция позднего Пирса в вопросе, например, о дознаковом мышлении, несколько смягчилась.

Понятие «опыт» в различных его аспектах получило широкое освещение в новейшей украинской философской литературе. Мы можем упомянуть, прежде всего, о научно содержательных и эвристических монографиях Михаила Минакова [Мінаков, 2007], Вахтанга Кебуладзе [Кебуладзе, 2011] и Андрея Богачева [Богачев, 2011], а также о полемических откликах на книгу Минакова (в особенности хотелось бы отметить статью Алексея Панича [Панич, 2009а]). Впрочем, Пирсовы представ-

---

© Е. Ратникова, 2012

<sup>1</sup> По крайней мере, он не упоминает Декарта (в отличие от Канта, немецкого идеализма в целом, английского сенсуализма и Дунса Скота) в числе философов, существенно повлиявших на становление его взглядов [Пирс, 2000а: с. 9–10].

<sup>2</sup> Мы присоединяемся к тезису Петера Скейджестада о том, что критика картезианства, в частности Декартова учения об интроспекции или «внутреннем взгляде ума», имела для Пирса особую значимость в работах 1868 г., поскольку именно тогда он активно разрабатывал аргументацию относительно невозможности мыслить без посредства знаков [Skagestad, 2006: p. 241].

ления о метафизике и опыте специально рассмотрел лишь М. Минаков [Минаков, 2007: с. 123–140], а отношение Пирса к Декарту практически не затронуто даже в этом исследовании (можно отметить разве что освещение Пирсовой критики понятия апергензии [ibid., с. 127–128]), как, впрочем, и само Декартово учение об опыте, охарактеризованное в стереотипном контексте разрыва рационализм/эмпиризм и отнесенное к «предыстории» опыта, т.е. к сугубо «инструментальному», а не «само-сознающему» статусу этого понятия [ibid., с. 49–50].

Нашей целью является оценка масштаба мировоззренческих изменений, произошедших за три столетия Нового времени в области «научной» философии. Ведь и Декарт, и Пирс стремились сконструировать некую форму союза между философией и математическо-экспериментальным природоведением<sup>3</sup>. Поскольку именно понимание «опыта» во многом определило идеи как прагматизма, так и картезианства, а построение истинной «метафизики» считали своей целью и Декарт, и Пирс, задуманное нами сопоставление представляется весьма плодотворным в плане выявления фундаментальных установок, определяющих мышление сторонников научной философии разных эпох.

### Пирс о метафизике и опыте

В одной недавней монографии справедливо указано, что «Метафизические сочинения Чарльза Пирса, в особенности – относящиеся к его эволюционной космологии, не удостоились столь широкого одобрения, как его вклад в символическую логику, философию науки и теорию знака. [...] Проникшись позитивистским характером философии первой половины XX века, многие люди, немало впечатленные Пирсовыми формально-логическими исследованиями, были шокированы увидев, что его космология весьма и весьма подобна спекулятивной метафизике» [Reynolds, 2002: p. 1]. На страницах Пирсовых сочинений метафизика иногда предстает как название для донаучной формы философствования или для аргументации, основанной на «праздном воображении», «плохой логике» и проч. [Пирс, 2000а: с. 10; 241]<sup>4</sup>. Впрочем, общая принадлежность правильно построенной метафизики к корпусу наук не ставилась Пирсом под сомнение. Так, в довольно позднем тексте «Краткая классификация наук» (1903), метафизике отведена роль интерпретатора «мира духа и материи», а также поставщика принципов для других областей научного исследования [ibid., с. 14–16].

---

<sup>3</sup> «Таким образом, моя философия может быть кратко описана как попытка физика, делающего предположение насчет строения вселенной при использовании методов, дозволенных наукой, и всех достижений предшествующих философов» [Пирс, 2000а: с. 10].

«После того как будет приобретен известный навык в отыскании истины во всех этих [т.е. математических. – Е.Р.] вопросах, должно серьезно отдаться подлинной философии, первой частью которой является метафизика, где содержится начала познания; среди них — объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем. Вторая часть — физика; в ней, после того как найдены истинные начала материальных вещей, рассматривается главным образом, как образован весь универсум; затем, особо, какова природа Земли и всех остальных тел, находящихся около Земли, как, например, воздуха, воды, огня, магнита и иных минералов. Далее должно также по отдельности исследовать природу растений, животных, а особенно человека, чтобы быть в состоянии приобретать прочие полезные для него знания» [Декарт, 1989: с. 309].

<sup>4</sup> Сочинения Пирса я цитирую по наличным русским переводам, сопоставленным с оригинальным изданием [The Essential Peirce, 1992; 1998].

Пирс, впрочем, различает [см., например, «Закрепление верования»<sup>i</sup> (The Fixation of Belief)], 1877] новую, научную метафизику и метафизику прежних времен, основывавшуюся на т.н. «априорном методе»: «Вся его сущность состоит в том, чтобы мыслить согласно своим склонностям. Все метафизики, безусловно, так именно и поступают, как бы они сами ни были склонны считать друг друга ужасно и извращенно неправыми» [ibid., с. 261–262]. Научный метод, приоритетный для американского философа, выглядит совершенно иначе: «Я могу начать с известных и наблюдавшихся фактов с тем, чтобы прийти к неизвестным; и даже правила, которым я следую, поступая подобным образом, могут не быть такими, которые исследование одобрило бы. Критерий того, правильно ли я следую методу, состоит не в его непосредственной привлекательности для моих чувств и целей, но, напротив, он сам включает в себя применение метода. Следовательно, возможно как правильное, так и неправильное рассуждение; этот факт является основанием практической стороны логики» [ibid., с. 262].

Однако, согласно Пирсу, эффективность научного метода не означает, что следует сбрасывать со счетов иные методы «установления верования»: например, априорный или методы «авторитета» и «упорства». Преимущество априорного метода в том, что «что мы принимаем какие угодно верования, к которым мы питаем склонность и в которые все мы верим в силу своей природы потому, что они льстят нашему самолюбию, правда, до тех только пор, пока грубые факты не пробуждают нас от этих сладостных грез [ibid.]». Приоритетность научного метода не лишает значимости более архаические формы мышления именно потому, что человек, в конечном счете, имеет дело лишь с «верованиями» (beliefs), а рациональное познание всегда неразрывно связано с рациональной целью [ibid., с. 298].

Солидаризируясь с позитивизмом в отнесении «бессмысленных» метафизических положений, прагматизм, тем не менее, стремится сохранить рациональное зерно метафизики. В тексте 1905 г. «Что такое прагматизм» указано три элемента, сохраняемые прагматизмом, в отличие от позитивизма: философия как таковая («в очищенной форме»), «основной корпус наших инстинктивных верований», «истина схоластического реализма». «Прагматист извлекает из метафизики саму ее драгоценную сущность, которую использует для того, чтобы подарить жизнь и свет космологии и физике» [ibid., с. 309]. Подобный же вывод находим и в более ранней статье «Тюхизм. Архитектура теорий» (1891): философская теория=метафизика, соответствующая уровню научных открытий XIX века должна быть «Космогонической Философией»<sup>ii</sup>.

Все эти «метафизические» (по способу своего постулирования) предпосылки содер­жательно весьма отличаются от классической метафизики, которую Пирс рассматривает как своеобразный супермаркет, в котором можно купить любые вещи, в любом сочетании и любых количествах. Эта метафизика «из лаборатории», стремящаяся выглядеть максимально «скромной» и научно подтверждаемой, впрочем, весьма современна, в том смысле, что вполне соответствует современным попыткам сказать о мире нечто значимое, не прибегая к «слишком сильным» метафизическим постулатам: мы утверждаем «метафизику верований», весь ее сюжет разворачивается в поле этих наших верований, но мы запрещаем себе говорить об абсолютах, о надмировых гарантиях мировых законов, об эминентных саусае, иными словами – о Боге. Истина для Пирса – это лишь согласие человеческих мыслей и целей [ibid., с. 155]<sup>iii</sup>, исключающее всякую эксплицитную онтологию<sup>5</sup> (почти всякое утвержде-

<sup>5</sup> М. Минаков совершенно справедливо указывает на «подчеркнутый антионтологизм» Пирсовой метафизики [Минаков, 2007: с. 126].

ние «онтологической» метафизики – «бессмысленна тарабарщина» или «откровенный абсурд» [ibid., с. 309]). Пирс, как истинный прагматист, утверждает, что в реальной жизни познанием занят не абстрактный субъект, а живой человек со всеми его страстями, потребностями и интересами. Ему вовсе не безразлично, каким окажется познаваемый им мир, и он отказывается признать его навсегда данным и независимым от него. Активно вторгаясь в мир, он делает из пластического материала такую реальность<sup>iv</sup>, которая ему нужна и которую он может сделать.

Приняв к сведению эти положения, мы могли бы и самостоятельно вывести основные положения Пирсовой концепции опыта. Ведь подобная трактовка истины и верования неминуемо ведут к замене традиционных метафизических представлений о «реальности вещей» представлениями о «реальности верований». **Значение** наших понятий, полагал Пирс, – это совокупность практических следствий принятия какой-либо идеи (веры) для субъекта. Такое понимание значения вполне увязывается со знаменитым «принципом Пирса»<sup>v</sup>. Поэтому истина понимается как верование, которое полезно, приносит успех на практике.

Как об основании истины Пирс говорит о «действительном» или «постоянном» опыте. Особенность последнего состоит в том, «что если человека заставить верить в предпосылки, в том смысле, что он будет действовать, исходя из них, и будет считать, что они истинны, то при благоприятных условиях он также будет готов действовать, исходя из заключения, и считать, что оно истинно. Следовательно, в организме происходит что-то похожее на процесс силлогистического рассуждения» [ibid., с. 52]. Собственно «опыт» фигурирует у Пирса в следующих значениях: а) вся совокупность зафиксированных восприятий, как внутренних, так и внешних; б) вся совокупность усвоенных привычек и навыков; в) экспериментальная практика ученых-естественников<sup>6</sup>; г) эквивалент «реальности», некая сила, «вынуждающая»<sup>vi</sup> нас думать тем или иным образом, подталкивая к принятию мнений, которым «суждено» снискать всеобщее признание. Однако главным, для Пирса, инструментом понимания опыта является семиотика, поскольку опыт следует описывать не как чувственную эмпирию, а как «соотношения знаков, соответствующие его категориальной структуре» [Мінаков, 2007: с. 127–128].

### Критика картезианства

Особенности Пирсового понимания «метафизики» обусловили его позицию по отношению к учениям прошлого. Американский философ в этой сфере стремится не только выделять и заимствовать непреходящие моменты, но и подвергать критике абсурдные и надуманные построения. Вызывает интерес одно автобиографическое признание Пирса: «В метафизике мои занятия были менее систематичными [чем в естественных науках и логике. – *Е.Р.*]; тем не менее я прочитал и глубоко продумал все главнейшие системы, не удовлетворяясь до тех пор, пока не заставлял себя думать о них так, как их приверженцы» [Пирс, 2000а: с. 9]. Это стремление думать об идеях метафизиков прошлого «как их приверженцы» выглядит весьма современно, поскольку предполагает доскональное знакомство с изучаемым материалом, вплоть до раскрытия изучаемых тезисов средствами оригинальной терминологии.

---

<sup>6</sup> Англ. слова *experience* (опыт) и *experiment* (эксперимент) являются однокоренными, что, конечно же, порождает вполне передаваемую в русском языке сеть коннотаций: для этого достаточно заменить заимствованное «эксперименты» на собственно русское «опыты».

гии. В этой части статьи мы рассмотрим вопрос о том, действительно ли Пирс был близок современным историко-философским подходам, ориентированным прежде всего на эмпирические исследования, тексты, всеобъемлющие интерпретации, эрудированность, переосмысление стереотипов [см., например, Хома, 2012: с. 20]?

В статье «Некоторые последствия четырех неспособностей [Some Consequences of Four Incapacities]» (1868) Пирс выделяет четыре ключевых, на его взгляд, черты «духа картезианства», обусловившие его успех в противостоянии со схоластикой [Пирс, 2000а: с. 48]:

- 1) универсальное сомнение как исходный пункт философии;
- 2) «индивидуальное сознание» как вместилище последнего критерия достоверности;
- 3) замена средневекового многообразия видов аргументации «единой цепью логического вывода, часто зависящего от незаметных предпосылок»;
- 4) отказ от объяснения некоторых вещей посредством формулы «Таковыми их делает Бог».

Дальнейший прогресс познания сопряжен, по Пирсу, с отказом от картезианской позиции, который ни в коем случае не должен стать возвратом к схоластике.

Прежде всего стоит оценить адекватность изложение предложенных принципов. Действительно ли Пирс «думает» о положениях Декарта «как его приверженец»? На наш взгляд, американский философ воспроизводит Картезия весьма «дозировано» и нередко примитивизирует его мысль. Не вызывает сомнений достаточно основательное, как для человека «из лаборатории», знакомство Пирса с произведениями Декарта. В конце концов, нет оснований не верить заявлениям Пирса о его многолетнем штудировании «англичан, немцев, французов и т.д.» [Пирс, 2000а: с. 9]. Но это штудирование выглядит весьма субъективным. Проанализируем приведенное только что Пирсово описание «духа картезианства».

Первое положение банально воспроизводит расхожий стереотип, основанный на поверхностном знакомстве с Декартовыми текстами. Пирс утверждает: «Декарт, который полагает начало всякого философствования во всеобъемлющем сомнении, замечает, что есть только одна вещь, в которой он считает себя неспособным сомневаться, – в том, что он действительно сомневается; и когда он осознает, что сомневается, он уже больше не может сомневаться в том, что он существует» [ibid., с. 254]. Может показаться, что Пирс совершенно прав, ведь, например, в «Рассуждении о методе» мы можем прочитать: «из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую» [Декарт, 1989: с. 271]; в «Первоначалах философии» тоже утверждается весьма недвусмысленно: «Мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем: это – первое, что мы познаём в ходе философствования» [ibid., с. 316].

Но дело в том, что всеобъемлющее сомнение – не более, чем методологический прием, позволяющий Декарту установить первую найдостовернейшую истину. Он считает основание для универсального сомнения «весьма слабым и, так сказать, метафизическим» [Декарт, 1994: с. 30], т.е. использует его как некую искусственную иллюстрацию *ego sum*. Суть дела не в сомнении, которое и сам Декарт признавал лишь наиболее удачным приемом изложения достоверной философии, а в обосновании неустранимой достоверности существования мыслящего я. Поэтому Декарт говорит *cogito ergo sum*, а не *dubito ergo sum*. Процедура сомнения не обязательно приводит Декарта к акцентированию самого акта сомнения. Например, в «Медита-

циях о первой философии» он использует формулу *ego sum, ego existo* [ibid., с. 23; подробнее см. Хома, 2012: с. 30–31], а также выстраивает медитацию через акты убеждения и обмана, а не сомнения: «[...] коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто» [Декарт, 1994: с. 21]. Таким образом, по Декарту, чтобы убедиться в существовании мыслящего я вовсе не обязательно «сознавать, что сомневаешься», здесь достаточно любых других мыслительных актов, способных достаточно сильно подействовать для выработки убежденности в том что я неоспоримо существует.

Соответственно, Пирсова попытка критики картезианского сомнения как бесполезного самообмана [Пирс, 2000а: с. 48–49] совершенно неадекватна, поскольку не учитывает принципиально и сознательно «непрактического» характера (см. своеобразный «протопрагматизм» Декарта в *Первоначала философии* I, 3) этого сомнения как предельного мыслительного эксперимента, устраняющего всякую неясность. «Давайте же не будем делать вид, будто бы мы в философии сомневаемся в том, в чем не сомневаемся в глубине души» [ibid., с. 49], – с пафосом восклицает Пирс. Но это восклицание совершенно неуместно, поскольку, Декарт, рассуждая о сомнении сугубо гипотетически, всего лишь подталкивает нас к главному – к инсайту, к неминувости признания того, что мы действительно существуем: «*Hic invenio : cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.* (Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно)» [Декарт, 1994: с. 21]. Впрочем, этот наш вывод справедлив не только относительно «Медитаций», но также для «Первоначал» и даже «Рассуждения»: в обоих последних текстах мотив мышления доминирует над сомнением, как своей риторически наиболее «доходчивой» модификацией. Более того, текст параграфа I, 7 «Первоначал» (в отличие от заголовка) гораздо ближе к стилистике «Медитаций».

Не выдерживает критики и Пирсово приписывание Декарту гиперболизации «индивидуального сознания». Термин «сознание» имеет у Декарта вполне «служебный» характер, совершенно несопоставимый с его значимостью в философии II-й половины XIX века. Впрочем, подробнее останавливаться на этом сюжете не стоит, поскольку он вполне ясно освещен в недавних исследованиях Олега Хома [Хома, 2011, с. 84; 2012, с. 30–32].

Столь же критично следует отнести и к стремлению приписать Декарту «единую цепь логического вывода», поскольку картезианская «дедукция» вряд ли является частью логики, как ее понимал Пирс<sup>7</sup>. В «Первоначалах» Декарт отличает истинную логику не просто от схоластической силлогистики, но и, боюсь, от всякой «формальной» логики. Он предпочитает вести речь о «[...] той логике, которая учит надлежащему управлению разумом для приобретения познания еще не известных нам истин. Так как эта логика особенно зависит от подготовки, то, чтобы ввести в употребление присущие ей правила, полезно долго практиковаться в более легких вопросах, как, например, в вопросах математики. После того как будет приобретен

---

<sup>7</sup> Прекрасное изложение Пирсовой концепции логики см. [Минаков, 2007: с. 126].

известный навык в отыскании истины во всех этих вопросах, должно серьезно отжаться подлинной философии» [Декарт, 1989, с. 309]. О какой «подготовке» говорит Декарт? О той, очевидно, о которой шла речь еще в «Правилах для руководства ума», об упражнении в схватывании очевидности. Поскольку простая дедукция, по Декарту, «осуществляется при посредстве интуиции» [ibid., с. 111], то и длительные цепи «нигде не прерывающихся» рассуждений вполне можно свести к непрерывной цепи интуиций. Научиться же интуиции, по Декарту, можно лишь упражняясь в нахождении истинных решений математических задач, т.е. приобретая практический навык отличения очевидного от неочевидного. Т. о., Декартовы «дедукция» и «логика» не столько «логичны», сколько психологичны, чего решительно не учитывает Пирс. Научиться отличать истинное от ложного, простое от составного и т. д. можно упражнением своей внимательности, а не изучением формальных правил.

Наконец, Бог играет в Декартовой философии весьма существенную роль гаранта доказательности. Поэтому приписывание неких физически или логически необъяснимых явлений, например свободы (*Первоначала философии* I, 41), действию Бога нельзя считать, в рамках его доктрины, отказом от объяснения. Сама возможность Декартового объяснения зиждется на выяснении границ познания, доступного нашему я. Слегка иронические суждения Пирса о Декартовых доказательствах бытия Бога и божественной правдивости вряд ли стоит подвергать специальному рассмотрению, хотя они не столько поверхностны, сколько представляют собой продукт принципиально некартезианской аксиоматики и неполного знакомства с текстами.

Например, в статье «Как сделать наши идеи ясными (How to make our ideas clear)» (1878) Пирс утверждает, что «различие между идеей, только кажущейся ясной, и идеей, и в самом деле ясной, никогда не приходило ему [Декарту. – *E.P.*] в голову» [Пирс, 2000а: с. 268]; вместе с тем, рациональное зерно картезианства – в приписываемом Декарту тезисе, которого тот, понятно, не осознавал: «избежать принятия пропозиций, которые кажутся нам совершенно очевидными, вне зависимости от того, логичны они или нет, мы не можем» [ibid.]. Эти приписывания фактически ошибочны и, к тому же, совершенно чужды картезианскому способу философствования. Можно было бы, при желании, процитировать немало картезианских текстов, опровергающих утверждение Пирса, хотя вряд ли стоит тратить на это печатную площадь. Достаточно заметить, что если бы Декарт не учитывал возможности принимать смутные идеи за ясные, он бы не писал «Медитаций», сама структура которых, при внимательном усвоении, призвана научить их читателя «подлинной» ясности.

Произведенный разбор позволяет заключить, что Пирс понимал Декарта в соответствии с собственными мировоззренческими приоритетами и вовсе не мыслил, «как его приверженец». Это и понятно, ведь Пирс – не историк философии, поэтому предшествующую традицию он рассматривал как своего рода каменоломню для собственных построек. Посему будет интересным выявить Декартово понимание опыта и сопоставить его с Пирсовым, сравнив таким образом базовый уровень обоих учений.

### Опыт и метафизика по Декарту

Ключевое определение опыта [лат. *experientia*, *experimentum*, фр. *expérience*] содержится уже в «Правилах для руководства ума», наиболее раннем из дошедших до нас «больших» Картезианских текстов. В XII-м Правиле дано такое определение: «Мы испытываем [*experimur*] все, что воспринимаем чувством, все, что слышим от

других, и вообще все, что приходит к нашему разуму [intellectum] или извне, или вследствие созерцания, обращенного им на самого себя [sui ipsius contemplatione reflexa]» [Декарт, 1989: с. 121]. Следовательно, Декарт учитывает и внешний, и внутренний опыт, как чувственный (порой вводящий в заблуждение), так и интеллектуальный. Также идет речь о научных «опытах», т.е. экспериментах в собственном смысле (например, Правило XIII), и об «опыте» как сфере проверки надежности наших умственных построений (например, *Правила II; IV*)<sup>8</sup>. Именно из опыта интуитивного усмотрения мы познаем такой фундаментальный для ранней философии Декарта объект, как «простые природы»<sup>vii</sup>. Не чуждо Декарту и понимание опыта как багажа накопленных знаний, умений и проч. [ibid., с. 255, 256, 264].

Хотя в зрелых своих работах Декарт и отказывается от таких терминов, как *intuitus* и «простые природы», их понятийные аналоги продолжают успешно функционировать в его философии. Можно утверждать, что понятие опыта становится решающим в открытии достоверных истин, даже первой из них, т.е. *ego cogito*. Ведь Вторая Медитация построена как последовательный пересмотр непосредственного содержания нашего ума, т.е. как своего рода внутренняя индукция, непосредственное самопознание. И хотя слово «опыт» не встречается в описании акта *cogito*, в других местах своих сочинений Декарт вполне недвусмысленно высказывается о некоем фундаментальном опыте, являющемся синонимом очевидного восприятия. Таковы опыты независимости от моей воли идей «находящихся вне меня вещей» [Декарт, 1994: с. 32]; постепенного возрастания наших познаний [ibid., с. 39]; нашей неспособности самостоятельно поддерживать собственное бытие [ibid., с. 41]; нашей подверженности заблуждению [ibid., с. 45]; присутствующего в нас содержания, ставшего результатом «тесного и глубинного единения нашей мысли с телом» [Декарт, 1989: с. 333]; в конце концов, реальности нашей свободы, логически несовместимой с божественным предопределением [ibid., с. 330].

Итак, по Декарту, мы можем испытывать разнообразнейшие опыты. В том числе и опыт очевидного, первичный источник неопровержимых истин. Картезианская метафизика, вытекающая из этого опыта, есть первая часть «подлинной философии [...], где содержатся начала познания; среди них – объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем» [ibid., с. 309].

### Сравнение метафизических проектов Декарта и Пирса

Легко убедиться, что у Декарта фигурируют все значения «опыта», отмеченные нами у Пирса, включительно с последним пунктом, вполне аналогичным Декартовому опыту ясной интуиции или естественного света. У обоих мыслителей «метафизика» основывается на первичном истинном опыте. Почему же Пирс столь пренебрежительно трактует картезианство? И почему столь несхожи их «метафизики»? Безусловно, различия между Пирсовым прагматизмом и картезианством кроются в мировоззренческих предпосылках, исходных для различения ясного и неясного, сомнительного и несомненного.

Согласно Декарту, мы познаём объект полностью (в идеальном случае, конечно) и во всех его существенных чертах, а если в познавательный процесс вмешиваются

---

<sup>8</sup> О разнообразных аспектах опыта в научном исследовании подробнее см. [Cottingham, 1993: р. 59–60].

наши интересы, склонности, симпатии и антипатии, то познание становится в большей или меньшей степени неадекватным и неточным. Пирс же считал, что познание в принципе не может соответствовать декартовской идеальной модели и всегда в своих специфических чертах обусловлено иррациональным аспектом нашей личности – прежде всего нашими интересами. Эту мысль он сформулировал в упомянутом выше «принципе Пирса» или «прагматической максиме» (см. прим. V). Например, можно сказать, что камень – это предмет, о который можно споткнуться, из которого можно высечь статуэтку, которым можно воспользоваться, чтобы разбить витрину магазина или голову ближнего своего и т. д. Иначе говоря, сущность камня, равно как и сущность любого другого объекта, не заключена изначально в этом объекте и поэтому в процессе познания не раскрывается, а **создаётся** человеком, употребляющим данный объект с той или иной целью.

Впрочем, такая трактовка сущности может быть расценена лишь как некая ослабленная версия этого понятия, своеобразное бегство от проблемы. Ведь Пирс говорит даже не о многообразии возможных «эссенций»: все эти возможные применения камня в языке Декарта предстали бы как акциденции, временные состояния. Но состояния чего? В картезианстве существует «субстанция», т.е. «вещь», обеспечивающая укорененность в бытии. Поэтому в его мире можно говорить о Боге как гаранте очевидности, следовательно, и о самоочевидном опыте. Пирс, в этом смысле, – яркий представитель новейшей философии, не верящей в «субстанции» и, соответственно, стремящейся заполнить пустоту бытия полнотой сущего.

Исходные положения обоих философов равно недоказуемы и неопровержимы как всякие мировоззренческие тезисы (возможной экспериментальной их проверкой могло бы быть разве что Второе Пришествие). Различие же состоит в том, что Пирса интересуют лишь обоснованные «верования», а также способы их обоснования, и никогда – сама природа этих верований. Поэтому его «метафизика» стремится избежать вопроса об абсолютных основаниях, а потому может так называться лишь с изрядной оговоркой. Между Декартом и Пирсом лежит мировоззренческая пропасть, разделяющая веру в правдивый абсолют и мировоззренчески довольно жалкий абсолютизм необъяснимых «верований», неспособный к сильному постулированию.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>i</sup> Мы используем общепринятые названия классических философских произведений, в т.ч. и данного текста Пирса. Тем не менее, мы вполне отдаем себе отчет в проблематичности перевода англ. слова *belief* в философском контексте. Указанная проблематичность прекрасно описана украинским исследователем Алексеем Паньчем [см. Паньч, 2007: с. 20, 92–93, 310–334; 2009] и актуальна не только для украинского, но и для русского языка. К сожалению, объем данной статьи не позволяет рассмотреть этот сюжет сколько-нибудь подробно.

<sup>ii</sup> «Она предполагала бы, что в начале – бесконечно отдаленном – существовал хаос неличностного чувства, который, не имея какой-либо связи или повторяемости, не имел действительного существования. Что это чувство, мутируя так и этак по чистому произволу, стало зародышем обобщающей тенденции. Что другие его мутации были мимолетными, но этот зародыш обладал все возрастающей силой. Что таким образом было бы положено начало тенденции к образованию привычки; а из этого, наряду с другими принципами эволюции, развились бы все повторяемости и закономерности вселенной. Что в любой момент времени, однако, сохраняется элемент чистой случайности; и он будет оставаться до тех пор, пока мир не станет абсолютно совершенной, рациональной и симметричной системой, в которую в бесконечно отдаленном будущем кристаллизуется разум» [Пирс, 2000а: с. 341]. Пока разум в такую систему не «кристаллизовался», то вселенная, по Пирсу сохраняет свой аспект **хаотичности**, в смысле неструктурированности

человеческого опыта. Ведь, в сущности, всё случайно (поистине метафизический тезис!); нет никаких закономерностей, имманентно присущих «самому по себе миру», поэтому ориентироваться в такой Вселенной, опираясь на неё самое, невозможно. И даже если в самой природе существуют какие-то абсолютно необходимые отношения между объектами, у человеческого интеллекта вполне может не хватить сил для их познания. Поэтому познание в любом случае будет существенным образом зависеть от **веры**, то есть от уверенности, убежденности человека в том, что картина реальности, сформированная им для себя, истинна и адекватно отражает саму реальность.

Истоки этой идеи можно найти у Канта в его концепции прагматической веры, т.е. веры случайной, но, тем не менее, служащей основанием действительного применения средств для тех или иных действий [Кант, 1994: с. 482]. Суть её состоит в следующем: человек в определённых ситуациях оказывается вынужден совершать какие-то действия, а для этого он должен обладать полным знанием о той части реальности, в которой ему предстоит действовать. Но в некоторых случаях при настоятельной необходимости действовать, когда получение полного или хотя бы достаточного знания невозможно, человеку не остаётся ничего иного, кроме как убедить себя в достаточности наличного запаса знаний для эффективного действия. Иными словами, «вера всего лишь восполняет недостаток знания при необходимости незамедлительно принять практическое решение; в своей компенсаторной роли вера оказывается случайной, так как эта роль могла бы и не состояться при условии разрешимости ситуации на основе знания» [Сидоров, 1989: с. 94].

<sup>iii</sup> Следует заметить, что истина для Пирса – весьма значимое понятие, и вряд ли стоит ожидать иного от человека, который большую часть жизни провел «в лабораториях». Но что есть для него истина, столь ценная в научном исследовании? Об этом говорит известный пассаж из статьи «Как сделать наши идеи ясными»: «[...] все последователи науки воодушевлены светлой надеждой на то, что процесс исследования, будучи продолжен достаточно долго, даст одно определенное решение каждого вопроса, к которому они его применяют. Первоначально они могут получить различные результаты, однако по мере того, как каждый будет совершенствовать свой метод и свой процесс, результаты будут иметь тенденцию неуклонно приближаться к некоторому предустановленному центру. Так обстоит дело со всяким научным исследованием. Различные умы могут первоначально иметь самые противоположные мнения, однако в прогрессе исследования какая-то внешняя и чуждая им сила приводит их к одному и тому же заключению. Эта деятельность мысли, которая влечет нас не туда, куда мы хотим, но к предопределенной цели, подобна действию судьбы. Никакое изменение принятой точки зрения, никакой отбор других фактов для изучения, ни даже естественная склонность ума не могут позволить человеку избежать предустановленного мнения. Эта великая надежда воплощена в концепции истины и реальности» [Пирс, 2000a: с. 291–292]. Итак, истина – это мнение, которому «суждено» снискать окончательное согласие всех исследователей, а реальное – «объект, представленный в этом мнении» [ibid., 292].

<sup>iv</sup> В философии Пирса сохраняется понятие субстанции как «[...] понятие настоящего вообще, ЭТОГО вообще, передается на философском языке словом «субстанция» в одном из его значений. Прежде чем произвести любое сравнение или различие составляющих настоящего, то, что является настоящим, следует признать как таковое, как это. Затем этому приписываются метафизические части, которые выявляются посредством абстракции, однако само ЭТО не может стать предикатом. Таким образом, ЭТО не является ни внешним, ни внутренним предикатом субъекта и следовательно, идентично с понятием субстанции» [Пирс, 2000a: с. 96–97].

<sup>v</sup> Пирс сформулировал правило достижения по-настоящему ясного понятия о некотором объекте, получившее впоследствии название «принципа Пирса»: «рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» [Пирс: 2000a, с. 278]. Согласно Пирсу, высшей степени ясности идеи можно достигнуть лишь указав на её **значение**. Он сформулировал основные положения концепций сомнения, значения и истины, которые (т.е. эти концепции) повлияли на формирование прагматизма. Мышление рассматривается им как вид приспособления организма к среде; принимаются привычки, способствующие сохранению чувства удовлетворения, верования. Такие верования, по сути, и есть знания. Верования сохраняются, пока не будут опровергнуты. Процесс познания связан с созданием верований, позволяющих избавиться от сомнения. Такая вера и есть истинное знание. Пирсово понятие «верования», по-видимому, можно рассматривать как эквивалент **«убеждений»** эпистемического характера.

<sup>vi</sup> См. лекционный цикл под названием «Феноменология» (1905): «Что касается слова “опыт”, то мы чаще употребляем его в отношении изменений и контрастов восприятия. В частности, мы переживаем в опыте чередования. Мы не можем испытывать чередований, если в опыте нет восприятия, подвергающегося изменению; но понятие опыта гораздо шире, чем понятие восприятия и включает многое из того, что не является, строго говоря, объектом восприятия. Именно принуждение, абсолютное ограничение, заставляющее нас думать иначе, чем мы думали, и образует. Ограничение и принуждение не могут существовать без сопротивления, сопротивление же — это усилие, направленное против изменения. Поэтому в опыте должен присутствовать элемент усилия; и именно он придает опыту особый характер. Однако, как только нам удастся распознать опыт, мы настолько склонны подчиниться ему, что становится чрезвычайно трудно убедить себя оказать ему какое-либо сопротивление. Можно сказать, что мы вряд ли знаем о сопротивлении, разве что благодаря аксиоме, согласно которой не может быть силы там, где нет сопротивления или инерции. [...] присутствие элемента противодействия, логически не очень легко отличимого от волеизъявления, воли [...]» [Пирс, 2000a: с. 149–150]. Об опыте как «событии» см. [Пирс, 2000b: с. 25–26].

<sup>vii</sup> В Правиле VI находим их определение: «[...] существует хотя бы несколько чистых и простых природ, которые можно усмотреть прежде всего и сами по себе, независимо от каких-то других, либо в самих опытах, либо с помощью некоего присущего нам света; и мы говорим, что необходимо старательно подмечать их, ибо они являются теми же самыми природами, которые мы называем наиболее простыми в каждом ряде. Все же прочие могут быть постигнуты не иначе, как если будут выведены из них, и это осуществимо либо непосредственно и ближайшим путем, либо только через посредство двух, или трех, или более того различных заключений, число которых также необходимо заметить, чтобы узнать, на большее или на меньшее число ступеней отдалены они от первого и наиболее простого положения» [Декарт, 1989: с. 94]. В XII Правиле понятие простых природ уточняется: «говоря здесь о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом, мы называем простыми только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т. д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными из этих простых» [ibid., с. 118].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Богачов А.* Досвід і сенс. – К.: Дух і літера, 2011. – 326 с.
- Декарт Р.* Соч. в 2-х тт., Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
- Декарт Р.* Соч. в 2-х тт., Т.2. – М.: Мысль, 1994. – 633 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
- Кебуладзе В.* Феноменологія досвіду / відп. ред. Анатолій Лой. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
- Мінаков М.А.* Історія поняття досвіду. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
- Панич О.* Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми / рец. на кн.: Мінаков М. А. Історія поняття досвіду... // Філософська думка. – 2009а. – № 6. – С. 121–131.
- Панич О.* Про проблемність перекладу «belief» українською мовою // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. – К.: Дух і літера, 2009b. – Т. I. – С. 235–236.
- Панич О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології; Частина перша: Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). – Донецьк: ДонНУ, 2007. – 524 с.
- Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения. – М.: «Логос», 2000. – 448 с.
- Пирс Ч.С.* Начала прагматизма, Том 1 / Пер. с англ., предисл. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. – СПб.: Лабор. метаф. иссл. филос. ф-та СПбГУ; Алетейя, 2000b. – 320 с.
- Пирс Ч.С.* Начала прагматизма. Том 2. Логические основания теории знаков. Пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина, послесл. Сухачева В. Ю. – СПб.: Лабор. метаф. иссл. филос. ф-та СПбГУ; Алетейя, 2000с. – 352 с.
- Сидоров И.Н.* Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи. – Л.: ЛГУ, 1989. – 148 с.

- Хома О.* Декарт і Паскаль: шлях до філософії на тлі Grand Siècle // Філософська думка. – 2012. – № 6. – С. 19–38.
- Хома О.* Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 76–89.
- Cottingham J.* A Descartes dictionary. – Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell Reference, 1993. – 187 p.
- Friedman L.* Doubt & Inquiry: Peirce and Descartes Revisited // Transactions of the Charles S. Peirce Society. – 35 (4). – 1999. – P. 724–746.
- Haack S.* Descartes, Peirce and the Cognitive Community // The Monist. – Volume 65. – Issue 2. – 1982. – P. 156–181.
- Misak Ch.* Charles Sanders Peirce (1839–1914) // The Cambridge Companion to Peirce. – Cambridge, U.K.; New York: Cambridge UP, 2006. – P. 1–26.
- Reynolds A.* Peirce's scientific metaphysics : the philosophy of chance, law, and evolution. – Nashville: Vanderbilt UP, 2002. – 228 p.
- Skagestad P.* Peirce's Semeiotic Model of the Mind // The Cambridge Companion to Peirce..., P. 241–256.
- The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, volume 1 (1867–1893) / ed. by Nathan Houser and Christian Kloesel. – Bloomington: Indiana UP, 1992. – xli, 399 p.
- The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, volume 2 (1893–1913) / ed. by Peirce Edition Project. – Bloomington: Indiana UP, 1998. – 640 p.

Стаття одержана редакцією 14.06.2012

---

***Olena Ratnikova***

### **Peirce vs Descartes: experience and metaphysics**

The article analyzes understanding of metaphysics in C.S.Peirce's philosophy of Pragmatism and describes four main meanings of its basic concept of experience. Peirce's criticism against Descartes is treated from the point of contemporary history of philosophy that strives for detailed reconstruction of terminological resources of past teachings. The author proves that, despite Peirce's deep knowledge of the texts of Descartes, his interpretation of Cartesian philosophy is based on unremovable retrospective modernization of the system of concepts as used by the French philosopher. Peirce treats Descartes' concepts of experience, metaphysics, clarity, consciousness, subject as imperfect versions of similar concepts in the scientific philosophy of the late 19th century.

---

***Olena Ratnikova, Applicant for PhD in philosophy at H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, the National Academy of Science of Ukraine.***

***Олена Ратникова, аспірантка Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.***

***Елена Ратникова, аспирантка Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины.***

---