

Цена истины: взаимность, дар и щедрость в философии Рене Декарта

СЕРГЕЙ ФОКИН

Научный руководитель, кафедра романо-германской филологии и перевода, гуманитарный факультет, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (СПбГЭУ). Адрес: 191023, Санкт-Петербург, Москательный пер., 4. E-mail: serge.fokine@yandex.ru.

Ключевые слова: Рене Декарт; Ансельм Жаппа; Пьер Бурдьё; homo oeconomicus; буржуазная мораль; обмен; дар; аристократизм; щедрость.

Статья представляет собой опыт сопоставления концепции человека экономического (*homo oeconomicus*) с основными положениями моральной философии Рене Декарта. В первой части представлена работа современного западного философа Ансельма Жаппа, в которой философия Декарта предстает краеугольным камнем устоявшихся представлений и актуальных научных построений о человеке экономическом как об основном и неизменном агенте капиталистических отношений. Вразрез с подобным «здравым смыслом» современных социальных наук во второй части работы, исходя из «Экономической антропологии» Пьера Бурдьё (2017), предпринимается опыт демистификации понятия человека экономического. Затем рассматриваются своеобразные преломления в творчестве Декарта ряда мотивов современной философской антропологии, которые регулярно задействуются как в экономической науке, так и в критике экономического мышления: понятия взаимности, дара,

обмена и щедрости как ключевого для моральной доктрины философа.

В заключение автор показывает, что философская доктрина «щедрости» предельно далека от буржуазной идеологии «полезности», подразумевающей инструментальное отношение одного субъекта к другому: в декартовской морали Другой не является ни объектом воздействия, ни средством достижения чьих-либо личных целей, ни монадой без окон и дверей. «Щедрость» не лишена «экономического» аспекта, правда, не в смысле буржуазного стремления к накоплению богатства, а в рамках аристократического габитуса «траты»: весь жизненный путь Декарта может быть размечен знаками особого рода аристократизма, в стихии которого стремление отдать, одарить, пожертвовать берет верх над любым своекорыстным интересом, рвание о благополучии отступает перед поиском праздности, необходимой для умственных занятий, а забота о себе не исключает внимания или любви к Другому, какой бы вид тот ни принимал.

Анти-Эрисихтон: капитализм и автофагия

О СЕНЬЮ 2017 года во Франции вышла в свет новая книга известного итало-немецко-французского философа и публициста Ансельма Жаппа с довольно громким заглавием — «Пожирающее себя общество» — и не менее звучным подзаголовком — «Капитализм, чрезмерность и саморазрушение»¹. Несмотря на заданный таким образом алармистский тон, перед нами не столько очередной опус, посвященный прекраснородушной критике современного капитализма с каких-то общих антропологических, гуманистических или экологических позиций, сколько вполне ответственная попытка помыслить капитализм сквозь призму одного из базисных оснований экономической теории — логики *стоимости-товара-денег*. В прологе парадокс этой логики определяется так:

В то время как всякое производство, нацеленное на удовлетворение конкретных потребностей, находит свои границы в самой природе этих потребностей и возобновляет свой цикл в общем на том же уровне, — производство рыночной стоимости, которая представляет себя в деньгах, границ не знает. Жажда денег не может быть утолена, поскольку у них нет функции удовлетворения определенной потребности. Накопление стоимости и, следовательно, денег не может угаснуть, когда «голод» удовлетворен, наоборот, оно сразу же возобновляется в расширенном цикле. Денежный голод является абстрактным, бессодержательным².

В основе метода исследования лежит так называемая критика стоимости (*Wertkritik*), элементы которой представлены автором

Материалы блока первоначально представлены в виде докладов на международной конференции «Экономика. Литература. Язык» (Санкт-Петербург, 4–6 июня 2018 года, факультет свободных искусств и наук СПбГУ), организованной Центром исследования экономической культуры (руководитель — Данила Расков).

1. *Jappe A. La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction. P.: La Découverte, 2017.*
2. *Ibid. P. 7.*

в предыдущих книгах; среди них выделяются «Приключения товара: новая критика стоимости» (2003, 2011) и «Кредит на смерть: разложение капитализма и его критики» (2015). Речь идет об актуальном варианте фрейд-марксизма, сосредоточенном на анализе товарного фетишизма, исторического характера понятий товара, труда, стоимости, денег, гипертрофированных в идеологии и экономической науке Нового времени, а также на разборе механизма формирования современной субъективности, подчиняющего индивида автодеструктивной логике капитализма.

Для иллюстрации этой логики Жапп использует полузабытый миф о фессалийском царе Эрисихтоне, который за вырубку священной рощи Деметры был обречен богами испытывать неутолимый голод. В «Метаморфозах» Овидия этот сюжет излагается так:

Алчет все большего он, чем больше нутро наполняет.
Морю подобно, что все принимает земные потоки,
Не утоляясь водой, выпивает и дальние реки,
Или, как жадный огонь постоянно питания алчет
И без числа сожирает полен, и чем больше получит,
Просит тем больше еще и становится все ненасытней, —
Так нечестивого рот Эрисихтона множество разных
Блюд принимает и требует вновь: в нем пища любая
К новой лишь пище влечет. Он ест, но утроба пустует.
<...>
После того, как алчба достояние все истошила,
Снова и снова еду доставляя лихому недугу,
Члены свои раздирать, зубами грызть Эрисихтон
Начал...³

Согласно Жаппу, миф об Эрисихтоне предвосхищает автодеструктивную логику капитализма, обусловленную отказом от понятия «меры», лежавшего в основании социального устройства докапиталистических обществ. *Hubris* Эрисихтона заключается в непомерном потреблении (истреблении) производимых благ, выливаясь в самопожирание субъекта промышленного или финансового производства и структур социального воспроизводства. Разрушению подвержено все: от образовательных институтов, обеспечивающих воспроизведение полноценных членов общества, до самих социальных связей, наделявших некогда человека чувством принадлежности к тем или иным микро- или макросо-

3. Овидий. Метаморфозы. VIII. 738–878 / Пер. с лат. С. В. Шервинского; прим. Ф. А. Петровского. М.: Художественная литература, 1977.

обществам; от культурных различий, традиций, языков до самого единства человеческого рода, дробящегося в турбулентностях все более агрессивных меньшинств. Складывается впечатление, что современный капитализм едва ли не сознательно уподобляется баснословной птице Феникс, все время готовясь к самосожжению и возрождению из пепла: правда, в отличие от материального огня Гелиополя, сжигает его неутолимая жажда прибавочной стоимости.

Здесь не место для последовательного и систематического разбора автофагического импульса капитализма, представленного в книге Жаппа, которая, можно надеяться, в скором времени будет переведена на русский язык для книжной серии «Новое экономическое мышление» и вызовет отклики более профессиональных критиков «критики стоимости». В ожидании такого анализа сейчас сосредоточимся сначала на одном из ключевых моментов теоретической концепции Жаппа, в которой философия Декарта предстает краеугольным камнем устоявшихся представлений и актуальных научных построений о человеке экономическом как заглавном и перманентном агенте капиталистических отношений. В противоположность подобным взглядам, которые образуют своего рода *прописную истину* современных социальных наук, мы предпримем, исходя из «Экономической антропологии» (2017) Пьера Бурдьё, попытку демистификации понятия *человека экономического*, после чего в статье рассматриваются своеобразные преломления в творчестве Декарта ряда мотивов современной философской антропологии, которые регулярно задействуются как в экономической науке, так и в критике экономического мышления как такового: речь идет о понятиях взаимности, дара, обмена, равно как и о ключевом понятии моральной доктрины философа — щедрости.

Во всем виноват Декарт?

Так называется, правда в утвердительной форме, один из начальных разделов первой части книги Жаппа, озаглавленной «О фетишизме, что господствует в этом мире»: помимо идей Декарта, там разбираются концепции двух других «застрельщиков» в построении современной конфигурации субъективности, которая, по мысли автора, была задействована в классической практике и теории капитализма: Канта и маркиза де Сада. Интерпретация философии Декарта, представленная в этом разделе, основывается на воспроизведении ряда общих мест, или прописных ис-

тин, характерных для судеб картезианства в европейской культуре: радикальный разрыв между душой, которая сводится к разуму, и телом, которое сводится к природной машине; радикальный нарциссизм *cogito*, ставящий под сомнение существование внешнего мира и других людей; радикальный конформизм моральной философии, оправдывающей незыблемость существующего государственного строя (монархии) вплоть до вынужденного признания существования Бога, отвергнутого, казалось бы, радикальной свободой исходного положения мысли Декарта — «мыслью, следовательно, существую». Несмотря на кричащие противоречия данной «исторической реконструкции», Жапп не останавливается перед тем, чтобы представить Декарта знаменосцем перманентной буржуазной революции, которая сводится к постоянно возобновляемому циклу тотальной деструкции существующего и возрождения капиталистического господства, вплоть до такой его экзотической формы, как «консервативная революция»:

Декарт является исключительным в своем роде представителем буржуазной революции. Он стремится разрушить до оснований существующий мир, чтобы восстановить его по законам разумного субъекта. В то же самое время замыкается в рамках строгого консерватизма в том, что касается нравов и социально-политического устройства. Некоторые уступки в плане церковных догматов сводятся к чистому оппортунизму или страху; напротив, отказ поставить под вопрос существующий порядок является, несомненно, самой сутью его программы. Декарт парадигматическим образом предвещает инновации буржуазного общества: разбить атомы вплоть до ядер, вплоть до самых генов, вызвать «вихри» (не случайно этим словом именуется центральное понятие его физики) перманентной деструкции и перманентной реструктуризации форм жизни и сопровождающих их идеологий. Речь о том, чтобы подорвать природу ради сохранения структур социального господства, а не о том, чтобы подорвать общество: своего рода «консервативная революция»⁴.

В итоге именно на Декарта возлагается вина за конфигурацию современной субъективности, задействованной в построении парадигмы *homo aegropotivus*, в основании которой, таким образом, заложена двойственная структура разрушения/восста-

4. *Jappe A.* La société autophage. P. 30–31.

новления. Последняя вызвана к жизни концепцией «разумного субъекта», которого отличают две главные способности — «мыслить» и «существовать». Эти две конечные достоверности достигнуты ценой радикальной редукции: в субъекте всего телесного, в объекте всего материального. Мир Декарта — мир чистого мышления, стало быть, мир вымышленный, баснословный, фабульный, если вспомнить здесь одно из ключевых понятий его философии⁵.

В такой интерпретации философия Декарта действительно может быть представлена как основание для концепции *homo œconomicus*; ее главная формальная черта — отвлеченное допущение, согласно которому существо человека сводится к рациональному поиску благополучия. Правда, необходимо сразу подчеркнуть, что концепция *homo œconomicus* является, в сущности, концепцией эмпирической и, так сказать, «лейбористской»: труды Джона Локка, Бернарда де Мандевиля, Дэвида Юма и, наконец, Адама Смита объединяет убеждение, что человек призван на землю трудиться. Именно в рамках концепции человека трудящегося возникает понятие человека хозяйственного, занятого домостроительством и находящего спасение не на небесах, а в земном благополучии. Иными словами, важно сознавать, что *homo œconomicus* приходит на смену *homo generosus*: в этом смысле понятие «человека экономического» является понятием преимущественно плебейским, в отличие от предыдущего аристократического понимания человека, в котором доминировали ценности не «труда» и тем более не «бережливости» или «экономии», но ценности «великодушия», «щедрости» и... «праздности». Иначе говоря, в концепции *homo œconomicus* утверждается такое положение, что призвание человека — не в благодеянии, не в великодушии, не в добродетели, а в накоплении богатств. Точнее, единственная добродетель «человека экономического» — труд, единственная форма спасения — богатство. Если традиционные аристократические ценности становятся препятствием на пути накопления богатств, то они отвергаются или замещаются другими. Наука политической экономии уверенно преодолевает свою зависимость сначала от политической философии, а затем от философии вообще, делая ставку на главную движущую силу в эво-

5. Фокин С. Л. «Мир» как «басня» и «представление»: из комментариев к одному понятию в философии Рене Декарта // Романский коллегийум: междисциплинарный сборник научных статей / Под ред. С. Л. Фокина, Е. Е. Везубовой. СПб.: СПбГЭУ, 2018. Вып. 9. С. 106–115.

люции современного знания — неуклонную демократизацию учебного сословия.

Значение и смысл этой эволюции можно представить более наглядно, если взглянуть на концепцию *homo oeconomicus* с точки зрения института научного знания. В «Экономической антропологии» Бурдьё справедливо обращает внимание на то обстоятельство, что *homo oeconomicus* является, по существу, *homo academicus*, а это подразумевает такую интеллектуальную ситуацию, в рамках которой идеи ученого вкладываются в головы обычных социальных агентов: «*Homo oeconomicus* — это что-то вроде сверхэкономиста»⁶. Иными словами, понятие *homo oeconomicus* подразумевает смешение двух режимов темпоральности: времени ученых занятий (согласно этимологии — праздности, от лат. *schola*) и времени реальной жизнедеятельности, включающего в себя не только труд (даже если предположить, что он представляет собой исключительно рациональное занятие), но и другие виды взаимодействия человека и мира — любовь, общение с другими людьми, прием пищи, сон, болезнь и т. п.

Вместе с тем концепция *homo oeconomicus* подразумевает такой подход, при котором человек сводится к *полезности* — поиску пользы для себя и стремлению обратить себя в полезного для другого с тем, чтобы приумножить собственную пользу, богатство. При таком подходе другой — вовсе не Другой, а тот же самый, одинаковый, подобный, он тоже ищет пользы, а отношения между первым и вторым регулируются не писаными «правилами для управления умом» или «наукой благоразумия», а «невидимой рукой» рынков, оценивающих каждого не по абстрактным ценностям (добродетелям), а по реальной стоимости накопленного богатства.

В такой панэкономической перспективе все существование человека есть триумф пользы, в том числе в таком, казалось бы, интимном предпрятии, как создание семьи. Бурдьё цитирует известного американского экономиста Гэри Беккера (1930–2004), специально занимавшегося проблемами брачных отношений и брачных рынков:

Экономический подход к семье предполагает сегодня, что индивиды максимизируют свою полезность, отправляясь от сво-

6. Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992–1993) / Под ред. П. Шампаня, Ж. Дюваля при уч. Ф. Пупо, М.-К. Ривьер; пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Дело, 2019. С. 294.

их базовых предпочтений, которые не претерпевают быстрых изменений во времени, и что поведение разных индивидов координируется явными или неявными рынками. Экономический подход не ограничивается материальными благами и желаниями, рынками, на которых проходят денежные трансакции, он не проводит концептуального различия между малыми и большими решениями, эмоциональными решениями и любыми другими. На самом деле экономический подход задает рамку, применимую к любому человеческому поведению, ко всякому типу решения и к людям, придерживающимся любого стиля жизни⁷.

Панэкономизм зиждется на панрационализме: как индивиды, так и коллективы (фирмы, парламенты, органы государственной власти) сводятся к рациональным агентам, которые просчитывают всё и вся и сами просчитываются вдоль и поперек исходя из критерия поиска максимальной полезности. Эта логика действует как на уровне домохозяйства, так и на уровне госаппарата. Бурдье подчеркивает:

Эта панлогистская философия трактует индивида в качестве суверенного агента, подчиняющегося рациональным ожиданиям, то есть рациональным представлениям о будущем, способного руководить совершенно рациональным отношением к будущему⁸.

В сущности, как утверждает социолог, речь идет о научной фикации, которая основывается на трех китах: во-первых, концепция *homo oeconomicus* предполагает, что индивид обладает системой предпочтений — рациональных, стабильных и экзогенных; во-вторых, всякое человеческое поведение, которое сводится к полезности, предполагает инструментальное отношение к индивиду — человек мыслится в категориях субъект/объект, цель/средство, исключающих всякий иной тип человеческих взаимоотношений (собственно говоря, великодушие, благодеяние, щедрость и тем более — дар, жертву); в-третьих, экономические агенты суть независимые атомы, монады «без окон и дверей», общающиеся друг с другом исключительно под знаком полезного обмена. Диагноз, который Бурдье выносит экономической науке, неутешителен:

7. Бурдье П. Экономическая антропология. С. 295–296.

8. Там же. С. 296–297.

И если государство является изобретением, новым и беспрецедентным универсумом, экономика в том виде, в каком она нам известна, является точно таким же историческим изобретением, в котором поучаствовали и первые теоретики экономики, и не на уровне описания, а на уровне конструирования. Здесь заметен своего рода первородный грех, и я думаю, что и сегодня этот разрыв не завершен: экономисты являются потомками Джона Стюарта Милля, и когда они описывают *homo economicus*, то производят некую воображаемую экономику; *homo economicus* не существует, но должен существовать, чтобы экономика функционировала в полном виде, как она и должна функционировать⁹.

Очевидно, что подобный панлогизм так же далек от мысли Декарта, как сама она далека от мысли Аристотеля: если что-то и роднит новейшую экономическую теорию с философией автора «Рассуждения о методе», то именно эта более или менее сознательная ставка на баснословие, вымысел, фабулу. Однако если в рамках историко-культурной ситуации первой половины XVII века подобный прием естественным образом диктовался поэтикой барокко, то фикциональность первых экономических теорий оказывалась своего рода слепым пятном теоретических построений политэкономов XVIII века¹⁰. Как замечает Жан-Пьер Кавайе, автор одного из самых глубоких исследований о связи мышления автора «Метафизических медитаций» с культурой барокко, басня Декарта, будучи перформативным произведением дискурсивной способности воображения,

... устремляется к тому, чтобы самой стать миром: миром вымышленным, притворным, обманным, миром словесным, замещающим через подражание внеязыковую реальность. Барочная басня, отражающая и воплощающая траур по традиционной онтологии, представляет собой топос общего кризиса культуры, благодаря которому наступает новое время, модерность¹¹.

Чтобы наглядно обнаружить то, что можно было бы назвать «антиэкономическим» характером мышления Декарта, представляется целесообразным остановиться теперь на преломлениях в ней

9. Бурдьё П. Экономическая антропология. С. 114.

10. О фикциональности новейших экономических теорий см., напр.: Chottin M., Pignol C. Fictions rationalistes et fictions empiristes en économie // *Revue d'histoire de la pensée économique*. 2018. № 5. P. 99–137.

11. Cavaille J.-P. Descartes: la fable du monde. P.: Vrin; EHESS, 1991. P. 182.

ряда мотивов философской антропологии, которые задействуются и в экономической науке, и в критике экономического мышления как такового: речь идет о понятиях взаимности, дара, обмена, равно как и великодушия, которые немислимы без понятия Другого.

Три фигуры Другого в философии Декарта

Несмотря на то что философия Декарта традиционно рассматривается как прототипическая эгология, исключающая проблематику Другого¹² и, стало быть, проблематику взаимности, дара, обмена, важно не упустить из виду, что основополагающее для морального учения философа понятие свободы волеизъявления (*libre arbitre*) подразумевает скорее неявно, чем явно, наличие инстанции Другого, перед лицом которого утверждается мое Я. Правда, Другой в философии Декарта может представлять в разных обличьях.

Во-первых, можно сказать, что Другой для Декарта является прежде всего Истиной, ибо, чтобы к ней подойти, человек должен следовать методу гиперболического сомнения, поставив под вопрос все существующее, кроме достоверности существования самого мыслящего Я: «Я мыслю, следовательно, я существую». В этом смысле цена Истины в утверждении ответственности человека перед лицом Другого:

Его первое побуждение — отстоять ответственность человека перед истиной. Истина есть нечто человеческое, ведь для того, чтобы она существовала, я должен ее утверждать. До моего суждения — как решения моей воли, как моего свободного выбора — существуют лишь нейтральные, ничем не скрепленные идеи, сами по себе не истинные и не ложные. Таким образом, человек — это бытие, через которое в мир является истина: его задача — полностью определиться и сделать свой выбор, для того чтобы природный порядок сущего стал порядком истин¹³.

Но Сартр-философ упустил из виду, что эгологический постулат «Я мыслю, следовательно, я существую» не более чем идеальная формула (девиз), буквальное следование которой могло привести

12. Энафф М. Дар философов. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. С. 89.

13. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Ст. / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Академический проект, 2008. С. 201.

мыслителя туда же, куда попал в итоге писец Бартлби, без конца твердивший «Я не предпочел бы». В отличие от Бартлби, существовавшего в режиме пассивного нигилизма, в стихии которого «другие» составляли сущий ад, Декарт жил земной жизнью среди множества, точнее говоря, множеств «других» людей: среди родных и близких, отцов-иезуитов и служилых дворян, ученых мужей и ученых жен, педантов Сорбонны и либертинцев парижских салонов, ревнивых папистов и столь же нетерпимых кальвинистов или лютеран.

Но необходимо уточнить, что «среди» не значит «сообща»: вот почему разыскание Истины, которому посвятил себя мыслитель, сопровождалось поиском такого места отправления мысли, где философ, пребывая среди множеств других людей, скрывается в «пустыне» одиночества, которая в действительности становится реальным топосом философствования. В этом смысле цена Истины в том, чтобы сам философ сделал себя Другим в отношении себя самого, стал для себя и близких чужим: чужим своему отцу, в своей семье, в своем отечестве. Как известно, в семье Декарта-философа называли не иначе, как «посторонний», «чужак», «чужестранец»¹⁴.

Хорошо известно также, что землей обетованной стала для Декарта раннекапиталистическая Голландия, реальные преимущества которой он ярко живописал в одном из писем Жану-Луи Гезу де Бальзаку (1597–1654), знаменитому писателю, члену Французской академии и владельческому сеньору знаменитого шарантского замка и прилегающего к нему имения¹⁵. Противопоставляя Амстердам Парижу и французской провинции, где соседи могут оказаться даже более докучливыми, чем в столице, философ писал:

В этом большом городе, где я нахожусь, нет ни одного человека, за исключением меня, кто не занимался бы торговлей, здесь всякий человек так озабочен своей выгодой, что я могу прожить тут целую жизнь и никому не попасться на глаза. Каждый день я прогуливаюсь среди столпотворения многочисленного народа с такой же свободой и покоем, с какими вы могли бы это делать

14. *Hildesheimer F.* Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. P.: Flammarion, 2010. P. 391.

15. Подробнее об отношениях Декарта и Бальзака см.: *Фокин С. Л.* Рене Декарт и Жан-Луи Гез де Бальзак в контексте интеллектуального либертинства // Вопросы литературы. 2018. № 6. С. 194–225.

среди аллей вашего замка, и я смотрю на людей, которых здесь вижу, не иначе как на деревья, что встречаются в ваших лесах, или как на зверей, что в них кормятся¹⁶.

В «Рассуждении о методе» (1637) этот вид деловитого Амстердама глазами праздного философа дополняется образом «пустыни», которую находит для себя одинокий мыслитель среди суеты капиталистического города,

... где среди многочисленного и весьма деятельного народа, куда более озабоченного собственными делами, нежели любопытного до дел другого человека, не лишая себя ни одного из удобств, свойственных самым многолюдным городам, я смог жить в такой же уединенности и отдаленности, как в самых далеких пустынях¹⁷.

Заметим в довершение этого портрета философа на фоне капиталистической Голландии, что «Рассуждение о методе» вышло в свет в год пика знаменитой тюльпаномании, когда за луковицу цветка торговцы просили и были готовы отдать состояние всей жизни. Разумеется, на это обстоятельство можно посмотреть как на курьезное совпадение, однако приведенные автобиографические фрагменты наглядно свидетельствуют, что философ разрабатывал свой метод как бы в противовес той заботе о прибыли, которой были одержимы окружавшие его голландцы.

Вместе с тем можно обратить внимание, что одна из первых капиталистических маний была своего рода декорацией для той мизансцены крайне честолюбивой философии, которую Декарт вынашивал в Амстердаме в своеобразной экзистенциальной диалектике «далекого» и «близкого», «своего» и «чужого», «иностранного» и «родного»: как бы то ни было, он уединился в Голландии, чтобы оттуда дать волю новой французской философии. Таким образом, очевидно, что, хотя мысль Декарта никоим образом не обуславливала подъем капитализма, развивалась она на фоне экономического подъема, вызванного одной из первых буржуазных революций в Европе. Разумеется, ее не стоит рассматривать в качестве теоретической программы становления буржуазного общества, хотя уже философия Готфрида Вильгельма Лейбница

16. *Descartes R. Correspondance, 2 // Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2013. T. VIII. P. 352.

17. *Descartes R. Discours de la méthode // Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2009. T. III. P. 101.

(1646–1716), последователя и критика Декарта, прямо соотносится с формированием духа капитализма¹⁸.

Фигуры «пустыни», «уединения», «удаления», необходимые для достижения Истины, не исчерпывают семантики отношения философа к Другому, равно как последний не сводится к образу Истины. Не приходится сомневаться, что именно Бог выступает главной фигурой Другого в мысли Декарта. Хотя Эдмунд Гуссерль (1859–1938), а впоследствии Марсель Энафф сводили мысль Декарта к эгологии¹⁹, исключаящей Другого из сферы философствования, следует твердо настаивать на том, что, наряду с Истиной, фигура Бога является для него фигурой Другого по преимуществу. Однако проблема существования Бога не есть истинная проблема Декарта. Почти все, когда-либо писавшие о Боге Декарта, замечали, что он невзрачен, невиден, невообразим именно как Бог. Сартр справедливо замечал, что «картезианский Бог — самый свободный из всех богов, порожденных человеческой мыслью; это единственный Бог-созидатель»²⁰. Паскаль, со своей стороны, говорил, что Бог Декарта — это Бог геометра, чистая абстракция, это не Бог теолога или тем более страстно верующего человека. Действительно, именно в отношении метафизических доказательств существования Бога Паскаль расходился с Декартом как нельзя более решительно: для него неприемлем Бог Декарта, Бог Философа, Бог Разума, которому он противопоставил Бога Христа, Бога Сердца, Бога Стенания²¹.

Чтобы как-то подтвердить это спорное суждение, напомним, что 22 февраля 1638 года Декарт, незадолго до этого опубликовавший «Рассуждение о методе», писал отцу-иезуиту Антуану Ватье (1591–1659), пытаясь оправдать темноту доказательств существования Бога в своем трактате, которую не преминул отметить в отзыве на него ревнивый теолог:

Это правда, что я был слишком темен в том, что писал о существовании Бога в сем трактате о «Метод», и, хотя речь идет о самой важной части, признаю, что она была наименее разработана во всем произведении; что частично объясняется тем, что я ре-

18. *Elster J. Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. P.: Aubier-Montaigne, 1975.

19. *Энафф М. Дар философов*. С. 89.

20. *Сартр Ж.-П. Картезианская свобода*. С. 212.

21. Подробнее об этом: *Фокин С. Л. Декарт и Паскаль: ум, разум, недоразумение // Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля*. СПб.: Алетейя, 2020. С. 178–193.

шился ее присовокупить к нему лишь под конец и когда книгопродавец меня торопил. Но главная причина сей темноты в том, что я не осмелился ни распространяться о доводах скептиков, ни высказать все необходимые вещи *ad abducendam mentem a sensibus...* и такого рода мысли не показались пригодными для того, чтобы вложить их в книгу, в которой, как мне хотелось, даже женщины могли бы что-нибудь понять и где, тем не менее, самые изощренные умы нашли бы достаточно материи, чтобы занять свое внимание²².

Таким образом, приведенный эпистолярный фрагмент свидетельствует в предельной смысловой перспективе, что в определенный момент в мысли философа доказательство существования Божьего могло оказаться на одной чаше весов со знаком внимания к женской аудитории. При этом необходимо уточнить, что это признание следует воспринимать не столько в регистре оправдания или покаяния мыслителя перед авторитетом вышестоящей религиозной инстанции, сколько как указание на определенный прагматический аспект текста «Рассуждения о методе», обращенного, в частности, к читателям-женщинам.

Более того, если вникнуть в то, как философ объяснял оппоненту, почему он был столь маловразумителен относительно существования Божьего, то возникает предположение, что Декарт сознательно предпочел быть понятым скорее женщинами, чем богословами; что в своем методе, то есть своем пути, он двигался скорее в направлении женщин, нежели философов. Необходимо добавить также, что это эпистолярное откровение не было чем-то исключительным или единичным. В статье «Декарт и женщины», принадлежащей перу Женевьевы Родис-Лёвис (1918–2004), одной из самых авторитетных французских специалисток по Декарту, приводится целый ряд свидетельств постоянного и все время крепнущего внимания философа к «ученым женам»²³. Отметим также, что в одной из самых интересных публикаций на тему «Декарт и ученые жены», красноречиво озаглавленной «Является ли картезианство феминизмом?», подчеркивается, что именно Декарт первым представил антропологическое учение, где сексуальность не имела определяющего значения: «Декарт представил

22. *Descartes R. Correspondance, 1 // Œuvres complètes. T. VIII. P. 574–575.*

23. *Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth // Donne filosofia e cultura nel seicento / P. Totaro (dir.). Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 1999. P. 155–170.*

полностью обновленную антропологию, в которой пол не влияет на произведения ума»²⁴.

Таким образом, не будет большим преувеличением сказать, что третьей фигурой Другого в мысли Декарта была фигура женщины, как она сложилась в его эпистолярных и личных связях с принцессой Елизаветой и королевой Кристиной. В свете этого замечания можно было бы вернуться к знаменитой максиме Декарта: формула «Я мыслю, следовательно, я существую» никоим образом не сводится к основополагающему постулату эгологии — она произносится не только про себя или для себя, но и перед лицом Другого или даже для Другого.

Приблизительно такую мысль Декарт высказывал в одном из писем к принцессе Елизавете:

Если мы думаем лишь о себе, мы можем пользоваться лишь теми благами, что нам принадлежат; напротив того, если мы себя рассматриваем в виде частей какого-то другого тела, мы становимся причастны тем благам, что являются для него общими, не лишаясь при этом ни одного из тех, что являются нашими собственными²⁵.

Итак, «мы принадлежим к какому-то более общему телу»: речь идет о политическом аспекте совместного человеческого существования, в котором «мое-я» существует вместе с «мы», не просто принимая других во внимание, но определяя себя через определенное отношение к Другому²⁶. Уже эта формула убедительно свидетельствует, что мышление Декарта, при несомненном тяготении к абсолютной автономности субъекта, отнюдь не исключает Другого из горизонта самоутверждения, что некая идея взаимности и, следовательно, обмена присутствует, пусть и на заднем плане, в метафизике Декарта. Более того, следует полагать, что наряду со свободой волеизъявления и с методом понятие Другого, равно как и понятие взаимности, входит на равных в одну из самых сложных философских конструкций Декарта, строго говоря, центральную для его моральной философии. Речь идет о понятии

24. Pellegrin M.-F., Lotterie F. Le cartésianisme est-il un féminisme? Autour de Poullain de La Barre. Entretien avec Marie-Frédérique Pellegrin // *Littératures classiques*. 2016. Vol. 2. № 90. P. 166.

25. Descartes R. *Correspondance*, 2. P. 233.

26. О понятии «мы» среди иных, нежели представленные здесь, фигур Другого см.: Guenancia P. Les différentes sens de l'autre chez Descartes // *Cheminer avec Descartes. Concevoir, raisonner, comprendre, admirer et sentir* / Th. Gress (dir.). P.: Classiques Garnier, 2018. P. 371–389.

générosité, которое, если взять его в контексте нашей темы, наглядно обнаруживает то, что мы называем «антиэкономическим» настроением мысли Декарта.

Щедрость против полезности

В свое время «грузинский Сократ» Мераб Мамардашвили (1930–1990), размышляя о центральной «клеточке» философии Декарта, где сходятся вместе «метафизика, эпистемология, этика», говорил:

В этой клеточке, в которую — как бы памятью о древнем метафизическом завете античной философии, связывавшем вместе истину, добро и красоту, — свернулась вся мысль Декарта. Ее можно увидеть в таинственном моральном качестве, которое венчает у него (даже в теории, а не только в жизни) все другие моральные качества. У этого качества несколько необычное название, поэтому оно и таинственно. Это качество — *générosité* — по-русски можно перевести как благородство, щедрость, великодушие. Скорее подходит, конечно, великодушие, хотя сам Декарт употреблял не этот термин, потому что по-французски тогда было бы *magnanimité* (от латыни), но он имел в виду именно великодушие²⁷.

С такой оценкой ключевого понятия моральной философии Декарта трудно поспорить, хотя дополнить ее можно и даже необходимо как в лексико-семантическом отношении, так и в плане истории идей.

Во-первых, почему философ отдает предпочтение слову *générosité*, отказываясь, хотя и не повсеместно, от лексемы *magnanimité*, буквальное значение и внутренняя форма которой ближе к понятию «великодушие»?

Ответ на этот вопрос достаточно сложен, то есть предполагает несколько толкований. Прежде всего, слово *magnanimité* отмечено печатью не только средневековой латыни, но и античной философии, в которой оно означает высшую добродетель мудреца. Делая выбор в пользу лексемы *générosité*, Декарт как бы сглаживает резкую оппозицию между языческим понятием «величия души» и христианским идеалом «униженности». Вместе с тем, останавливаясь на *générosité*, философ выбирает понятие, более

27. Мамардашвили М. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. С. 15.

тесно связанное с природой, естеством, генезисом человеческого существа, нежели *magnanimité*, сложносоставная лексема ученого происхождения. Важно указать, что в латыни лексема *generosus* обозначает также существо — животное или человека, — породистое, благородного рода. Таким образом, «щедрого человека» (*homme généreux*) Декарта следует отчетливо отличать от «великодушного человека» (*homme magnanime*) античной и ренессансной традиции, подразумевающей жесткую оппозицию «величие/ничтожество». «Щедрость» есть человеческое качество, или добродетель, посредством которой каждый человек как субъект действия находится в согласии со всеми другими людьми: она есть форма абсолютной взаимности. «Щедрость» представляет собой синтез единичности и универсальности: она позволяет каждому быть истинно другим для всякого другого, обеспечивая возможность справедливого обмена ценностями. «Щедрость» не ищет опоры в другом, не ожидает от него поддержки, не требует подчинения. Она предполагает, что Другой — такой же, как Я, что он во мне не нуждается, на меня не рассчитывает, от меня не зависит: речь идет если не о равноправии, то о такой взаимности, которая основывается на признании суверенности друг друга. «Щедрость» — не страсть, а добродетель, которая достигается познанием себя и других:

Те, кто обладают этим знанием и этим самоощущением, без труда убеждают себя, что каждый из других людей также способен обладать ими в отношении самих себя, ибо нет в этом ничего, что зависело бы от другого²⁸.

Очевидно, что в этом признании равноправия Другого нет ничего от прекраснодушного альтруизма, напротив, речь идет о своего рода героизме суверенного Я, для которого Другой не обязательно друг, но, при надлежащих условиях, равный противник: напомним, что одним из первых сочинений молодого Декарта был трактат об искусстве фехтования, в котором делался упор на двоих соперников «равного величия, равной силы, равного оружия» (*deux hommes d'égal grandeur, d'égal force, et d'armes égales*). Словом, Шарль Пеги (1873–1914), один из самых значительных мыслителей Франции XX века, был недалек от истины, когда писал, что в истории европейской мысли Декарт навсегда останется «этим

28. *Descartes R. Les passions de l'âme / Présentation de Pascale d'Aurcy. P.: Flammarion, 1996. P. 195.*

французским шевалье, который двинулся вперед такой бодрой иноходью»²⁹.

Во-вторых, важно напомнить, что, выбирая для обозначения высшей человеческой добродетели слово *générosité*, Декарт так или иначе откликался на одно из ключевых понятий современной ему культуры классицизма, — например, в трагедиях его младшего современника Пьера Корнеля (1606–1684) представлена моральная доктрина «щедрости», или «героизма». «Щедрость моя должна твоей отвечать!» — восклицает Химена в «Сиде», обнаруживая, с одной стороны, равные права на высшее моральное качество, с другой — необходимость героического усилия волеизъявления, способного восстановить внутреннюю гармонию героини, разрываемую враждующими страстями.

Сложные связи моральной философии Декарта и трагической поэзии Корнеля исследовались многократно, при этом ученые приходили к взаимоисключающим выводам: одни доказывали влияние мыслителя на автора трагедий³⁰, другие, наоборот, утверждали, что поэзия первого трагика эпохи не могла не сказаться на моральном учении философа, представленном, в частности, в трактате «Страсти души» (1649)³¹. Наиболее взвешенной представляется позиция Эрнста Кассирера (1874–1945), который в 1939 году опубликовал книгу «Декарт. Доктрина. Личность. Влияние», включавшую главу «Декарт и Корнель»³², где справедливо обращал внимание на то, что поэт и философ, не оказывая и не испытывая взаимных влияний, сходились в идентичной интеллектуальной ситуации, ставившей перед ними не просто аналогичные, но, в сущности, одни и те же проблемы:

Перед глазами обоих находилась некая духовная и моральная реальность, которая моделировала их мышление и творчество, указывая обоим вполне определенное направление, в котором оба должны были двигаться³³.

29. Péguy Ch. Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne // Œuvres complètes. T. IX: Œuvres posthumes. P.: Éditions de la Nouvelle Revue française, 1924. P. 62.

30. Krantz E. Essai sur l'esthétique de Descartes, étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII siècle. P.: Germer-Baillière, 1882.

31. Lanson G. Le héros cornélien et le «Généreux» selon Descartes // Revue d'histoire littéraire de la France. 1894. № 1. P. 396–411.

32. Cassirer E. Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence. P.: Serf, 2008.

33. Ibid. P. 50.

Двигаясь в данном направлении, поэт и философ практически одновременно встречают героический идеал «щедрого человека»: «Сид» и «Рассуждение о методе» выходят оба в свет в 1637 году.

Как правило, основной конфликт классицизма представляет так, будто разум торжествует над страстями, воля — над свободой, долг перед другими — над суверенностью Я. Как это ни парадоксально, но в такого рода интерпретациях, которые до сих пор встречаются в университетских курсах и пособиях, не принимается во внимание историческая эволюция семантики ключевых лексем эпохи: французские понятия «разум», «страсть», «воля», «свобода», «долг», «суверенность» в XVII веке не равнозначны тем же самым словам в XIX–XX веках, когда в их употреблении владел буржуазный образ мысли. По сути дела, после утверждения лозунга Французской революции «Свобода. Равенство. Братство» в виде предельного горизонта буржуазного существования произошла семантическая девальвация целого ряда понятий «великого века», отмеченных печатью аристократизма.

В этом отношении необходимо подчеркнуть, что доктрина «щедрости» является доктриной преимущественно аристократической в том смысле, который отнюдь не исключает, но предполагает равноправие, когда даже монарх — не более чем «первый среди равных». Строго говоря, ни Декарт, ни Корнель (последний, по крайней мере, в эпоху творческого подъема) не знали абсолютизма, зато оба прекрасно знали Фронду, так или иначе разделяя настроения родовитых аристократов, не желавших мириться с усилением монархии.

Поскольку «щедрость» является не врожденной идеей, а добродетелью, достигаемой индивидуальным волеизъявлением, познанием, разумом, важно представлять себе значения понятий, которые Декарт, равно как и Корнель, мог вкладывать в эти слова. Как замечал в свое время Поль Бенишу (1908–2001), один из самых авторитетных исследователей классической французской литературы, буржуа «понимают под волей способность обуздывать себя, подавлять свои желания»³⁴. У Декарта речь идет не о такой воле (*volonté*), а о «свободном волеизъявлении» (*libre arbitre*): собственно говоря, «щедрость» обусловлена надлежащим «употреблением свободного волеизъявления», которое, ничуть не умаляя свободы других людей, делает человека если не равным, то подобным Богу:

34. Bénichou P. *Morales du grand siècle*. P.: Gallimard, 1948. P. 32.

Ибо лишь за те действия, которые зависят от этого свободно-волеизъявления, нас возможно на разумном основании превозносить или порицать, и оно делает нас подобными некоторым образом Богу, обращая в господ над нами самими, при условии, что мы не утратим из трусости прав, которыми оно нас наделяет³⁵.

Ключевое слово здесь — «трусость», поскольку его употребление отсылает к противоположным понятиям мужества и героизма, в стихии которых человек способен достичь поистине божественного достоинства. Именно для этого служит свободное волеизъявление, которое никоим образом не сводится к воле как негативному аффекту, призванному подавлять человеческие страсти. Напротив, упор на понятии *arbitre* (судья) указывает на возможность выбора — между истинной свободой, суверенностью «моего Я», и рабской зависимостью от той или иной внутренней страсти или внешней силы.

Что же до разума, то отнюдь не выливаясь в репрессивный орган ограничения, подавления или наказания, он представляет собой способность критического суждения, помогающую человеку отличать истинное благо от ложных представлений, обнаруживать разнообразные отношения, которые связывают «мое Я» с миром, познавать те или иные виды необходимости, господство которой над нами мы притязаем упразднить, верно оценивать то, что находится в нашей власти, а что остается нам неподвластным. Главное в разуме — ставка на свободу, означающую независимость как от внешних сил, так и от внутреннего насилия слепых, темных страстей. Природа человека не в природе, а в героическом поиске гармонии между частными желаниями и истинным достоинством, которое сказывается в щедрости — способности дать больше, чем требуют обстоятельства. Такова основная максима «аристократического гуманизма»³⁶ Декарта.

Как можно убедиться, философская доктрина «щедрости» как нельзя более далека от буржуазной идеологии «полезности», подразумевающей инструментальное отношение субъекта к Другому: в морали Декарта Другой не является ни объектом воздействия, ни средством достижения каких-то личных целей, ни монадой «без окон без дверей». «Щедрость» не лишена «эко-

35. *Descartes R. Les passions de l'âme. P. 195.*

36. *Bénichou P. Morales du grand siècle. P. 33.*

номического» аспекта, правда, не в смысле буржуазного стремления к накоплению богатства, а в рамках аристократического габитуса «траты»: начиная с решительного отказа следовать отцовской стезе, приобретя или унаследовав должность королевского советника при парламенте Бретани или Пуату, и кончая ролью учителя философии при дворе Кристины Шведской, за которую философ отказался брать плату и принимать монаршие милости, весь жизненный путь Декарта может быть размечен знаками особого рода аристократизма, в стихии которого стремление отдать, одарить, пожертвовать берет верх над любым своекорыстным интересом, рвение о благополучии отступает перед поиском праздности, необходимой для умственных занятий, а забота о себе не исключает внимания или любви к Другому, какой бы вид ни принимал последний — ближнего или дальнего, государя или отчизны:

Как бы то ни было, когда частное лицо по своей воле примыкает к своему государю или к своей стране, ежели его любовь совершенна, оно должно оценивать себя не иначе, как малую часть целого, которое составляет с ними, и потому если и бояться пойти на верную смерть, чтобы им послужить, то не более чем когда у него берут немного крови из руки с тем, чтобы всему телу стало лучше. И примеры такого рода любви можно видеть каждодневно, даже среди людей низшего сословия, которые с чистым сердцем отдают свою жизнь ради блага своей страны или для защиты высокогородного мужа, к которому они чувственно привязаны³⁷.

Хорошо известно, что Декарт не принадлежал к родовой аристократии, унаследовав от отца дворянское звание, полученное за службу Франции. Но философ сумел обратиться в истинного аристократа разума, который знал себе цену и признавал равноценность Другого, правда, только при том условии, если последнему доставало мужества следовать свободному волеизъявлению, каковое и есть истинная человеческая щедрость.

Работа подготовлена при поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Рене Декарт и моральная философия: метафизика, политика, теология и этика в переписке философа с принцессой Елизаветой Богемской, королевой Швеции Кристиной и несколькими современниками», грант № 17-03-50205а(ф).

37. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 684.

Библиография

- Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992–1993). М.: Дело, 2019.
- Мамардашвили М. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.
- Овидий. Метаморфозы. М.: Художественная литература, 1977.
- Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Он же. Проблемы метода. М.: Академический проект, 2008.
- Фокин С. Л. «Мир» как «басня» и «представление»: из комментариев к одному понятию в философии Рене Декарта // Романский коллегийум: междисциплинарный сборник научных статей / Под ред. С. Л. Фокина, Е. Е. Верезубовой. СПб.: СПбГЭУ, 2018. Вып. 9. С. 106–115.
- Фокин С. Л. Декарт и Паскаль: ум, разум, недоразумение // Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля. СПб.: Алетейя, 2020. С. 178–193.
- Фокин С. Л. Рене Декарт и Жан-Луи Гез де Бальзак в контексте интеллектуального либертинства // Вопросы литературы. 2018. № 6. С. 194–225.
- Энафф М. Дар философов. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015.
- Bénichou P. *Morales du grand siècle*. P.: Gallimard, 1948.
- Cassirer E. *Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence*. P.: Serf, 2008.
- Cavaillé J.-P. *Descartes: la fable du monde*. P.: Vrin; EHESS, 1991.
- Chottin M., Pignol C. *Fictions rationalistes et fictions empiristes en économie // Revue d'histoire de la pensée économique*. 2018. № 5. P. 99–137.
- Descartes R. *Correspondance, 1 // Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2013. T. VIII.
- Descartes R. *Correspondance, 2 // Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2013. T. VIII.
- Descartes R. *Discours de la méthode // Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2009. T. III.
- Descartes R. *Les passions de l'âme*. P.: Flammarion, 1996.
- Elster J. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. P.: Aubier-Montaigne, 1975.
- Guenancia P. *Les différentes sens de l'autre chez Descartes // Cheminer avec Descartes. Concevoir, raisonner, comprendre, admirer et sentir / Th. Gress (dir.)*. P.: Classiques Garnier, 2018. P. 371–389.
- Hildesheimer F. *Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. P.: Flammarion, 2010.
- Jappe A. *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. P.: La Découverte, 2017.
- Krantz E. *Essai sur l'esthétique de Descartes, étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII siècle*. P.: Germer-Baillièrre, 1882.
- Lanson G. *Le héros cornélien et le «Généreux» selon Descartes // Revue d'histoire littéraire de la France*. 1894. № 1. P. 396–411.
- Péguy Ch. *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne // Œuvres complètes*. P.: Éditions de la Nouvelle Revue française, 1924. T. IX: Œuvres posthumes.
- Pellegrin M.-F., Lotterie F. *Le cartésianisme est-il un féminisme? Autour de Poullain de La Barre. Entretien avec Marie-Frédérique Pellegrin // Littératures classiques*. 2016. Vol. 2. № 90. P. 165–170.
- Rodis-Lewis G. *Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth // Donne filosofia e cultura nel seicento / P. Totaro (dir.)*. Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 1999. P. 155–170.

THE PRICE OF TRUTH: RECIPROCITY, GIVING,
AND GENEROSITY IN THE PHILOSOPHY OF RENÉ DESCARTES

SERGUEI FOKINE. Academic Supervisor, Department of Romance-Germanic
Philology and Translation, Faculty of Humanities, serge.fokine@yandex.ru.
St. Petersburg State University of Economics (UNECON), 4 Moskatelny In,
St. Petersburg 191023, Russia.

Keywords: René Descartes; Pierre Bourdieu; Anselm Jappe; homo œconomicus;
bourgeois morale; exchange; gift; nobility; generosity.

The article provides a comparison of the concept of *homo œconomicus* with the core theses of René Descartes' moral philosophy. The first section draws on the work of the contemporary Western philosopher Anselm Jappe in which Descartes' philosophy is held to be the cornerstone of the established view and current scientific definitions of *homo œconomicus* as the fundamental and indispensable agent of capitalistic relations. As opposed to this "common sense" position in the modern social sciences, the second section of the article builds upon Pierre Bourdieu's *Anthropologie économique* (2017) to demystify the notion of *homo œconomicus*. The article then examines some aspects of modern philosophical anthropology that show odd traces of Descartes' thinking and that are regularly applied in economic science as well as in the critique of economic thinking as such. These are the concepts of mutuality, giving, exchange and generosity, and they are regarded as central to the philosopher's moral doctrine.

The author concludes that the philosophical doctrine of generosity has very little in common with the bourgeois ideology of utility which implies an instrumental relationship between subjects: in Cartesian moral philosophy the Other is neither an object of influence nor a means to achieve someone's personal goals nor a windowless monad. Generosity certainly has its economic aspects, but these do not include accumulating wealth in the bourgeois sense. It is more in the realm of the aristocratic practice of making dispensations. All throughout his life Descartes may be viewed as exhibiting a peculiar kind of nobility in which the desire to give, endow and sacrifice outweighs any selfish interest. The vigorous pursuit of well-being gives way to a quest for the leisure required to pursue intellectual activity, and care for oneself does not preclude attending to and loving the Other, whatever form it may take.

DOI: 10.22394/0869-5377-2019-6-147-168

References

- Bénichou P. *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
Bourdieu P. *Ekonomicheskaia antropologiya: kurs lektzii v Kollezh de Frans (1992–1993)* [Anthropologie économique: Cours au Collège de France (1992–1993)], Moscow, Delo, 2019.
Cassirer E. *Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence*, Paris, Serf, 2008.
Cavaillé J.-P. *Descartes: la fable du monde*, Paris, Vrin; EHESS, 1991.
Chottin M., Pignol C. Fictions rationalistes et fictions empiristes en économie. *Revue d'histoire de la pensée économique*. 2018, no. 5, pp. 99–137.
Descartes R. Correspondance, 1. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013, tome VIII.
Descartes R. Correspondance, 2. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013, tome VIII.
Descartes R. Discours de la méthode. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2009, tome III.

- Descartes R. *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996.
- Elster J. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- Fokin S. L. "Mir" kak "basnia" i "predstavlenie": iz kommentariiev k odnomu poniatiiu v filosofii Rene Dekarta ["World" as "Fairy Tale" and "Representation": From the Comments to One Concept from Philosophy of René Descartes]. *Romanskii kollegium: mezhdistsiplinarnyi sbornik nauchnykh statei* [Roman Collegium: An Interdisciplinary Collection of Scientific Articles] (eds S. L. Fokin, E. E. Verezubova), Saint Petersburg, SPbGEU, 2018, iss. 9, pp. 106–115.
- Fokin S. L. Dekart i Paskal': um, razum, nedorazumenie [Descartes and Pascal: Reason, Understanding, Misunderstanding]. *Frantsiia i Rossiia: vokrug Bleza Paskalia* [France and Russia: Around Blaise Pascal], Saint Petersburg, Aleteiia, 2020, pp. 178–193.
- Fokin S. L. Rene Dekart i Zhan-Lui Gez de Bal'zak v kontekste intellektual'nogo libertinstva [René Descartes and Jean-Louis Guez de Balzac in the Context of Intellectual Libertinage]. *Voprosy literatury* [Questions of Literature], 2018, no. 6, pp. 194–225.
- Guenancia P. Les différentes sens de l'autre chez Descartes. *Cheminer avec Descartes. Concevoir, raisonner, comprendre, admirer et sentir* (dir. Th. Gress), Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 371–389.
- Hénaff M. *Dar filosofov* [Le Don des philosophes], Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 2015.
- Hildesheimer F. *Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*, Paris, Flammarion, 2010.
- Jappe A. *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.
- Krantz E. *Essai sur l'esthétique de Descartes, étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII siècle*, Paris, Germer-Baillière, 1882.
- Lanson G. Le héros cornélien et le «Généreux» selon Descartes. *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1894, no. 1, pp. 396–411.
- Mamardashvili M. *Kartezianskie razmyshleniia* [Cartesian Meditations], Moscow, Progress, Kul'tura, 1993.
- Ovidius. *Metamorfozy* [Metamorphoses], Moscow, Art Literature, 1977.
- Péguy Ch. Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne. *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1924, tome IX: Œuvres posthumes.
- Pellegrin M.-F., Lotterie F. Le cartésianisme est-il un féminisme? Autour de Poulain de La Barre. Entretien avec Marie-Frédérique Pellegrin. *Littératures classiques*. 2016, vol. 2, no. 90, pp. 165–170.
- Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. *Donne filosofia e cultura nel seicento* (dir. P. Totaro), Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 155–170.
- Sartre J.-P. Kartezianskaia svoboda [La liberté cartésienne]. *Problemy metoda* [Questions de méthode], Moscow, Akademicheskii proekt, 2008.