

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.А. Кротов

Картезианство и проблема существования внешнего мира

В истории философии Нового времени проблема доказательства существования внешнего мира занимает особое место. Декарт, требовавший рассмотрения всех ранее принятых мнений сквозь призму радикального сомнения, поставил ее с классической ясностью. Однако предложенное им решение подверглось затем пересмотру внутри картезианской школы (Мальбранш, Ланьон). Причины и последствия отмеченной трансформации картезианства составляют предмет настоящей статьи.

В «Размышлениях о первой философии» (1641) Декарт доказательство существования внешнего мира выстраивает исходя из данных человеческого сознания. Мы воспринимаем «непосредственно и прямо» твердость, движение, теплоту и прочие многообразные качества. Идеи указанных качеств входят в наш ум без «всякого согласия» человека. При этом невозможно чувственно воспринимать по своему желанию отсутствующий объект, равно как и избежать соответствующих ощущений, когда он воздействует на органы чувств. Восприятия, не находящиеся в нашей власти, должны иметь внешний источник своего происхождения. «И поскольку идеи, воспринимаемые чувством, были гораздо более живыми и выразительными, да и к тому же в своем роде более отчетливыми, нежели некоторые из тех, что я сам, при всех своих познаниях и опыте, мог измыслить путем рассуждения или же отыскать в своей памяти как отпечатки, становилось вполне очевидным, что эти идеи не могли исходить от меня самого; таким образом, оставалась лишь одна возможность – а именно что

они исходили от каких-то других вещей»¹. Каков же этот внешний источник независимых от нашей воли восприятий? Гипотетически в качестве такового мог бы выступать всемогущий Бог. Но поскольку он является высшей истиной, его природа исключает стремление намеренно вводить в заблуждение людей. «Поскольку Бог не обманщик, совершенно ясно, что не он непосредственно посылает мне эти идеи... я не вижу, каким образом можно было бы представить себе, что он не обманщик, в том случае, если бы указанные идеи проистекали не от телесных вещей, а из какого-либо другого источника. Итак, телесные вещи существуют»².

Один из крупнейших представителей картезианства, Никола Мальбранш (1638–1715) существенно видоизменяет подход к обоснованию реальности внешнего мира. Его позиция довольно четко выражена уже в первом из его значительных трудов – «О разыскании истины» (1674–1678), особенно в последнем томе, названном «Разъяснения». Прежде всего, по Мальбраншу, наличие внешнего мира проблематично обосновать с помощью чувств. Чувственные данные никогда не могут быть названы вполне достоверными. Хотя бы нам и казалось, что чувства нас полнее убеждают в наличии внешних тел, разум отнюдь не согласен с ними в этом вопросе. Большинство же людей более склонно прислушиваться к своим чувствам, чем к разуму: «Они думают, что достаточно только открыть глаза, чтобы убедиться в том, что имеются тела»³. По Мальбраншу, недостоверность подобной позиции ясна уже из того, что с точки зрения чувств, цвета расположены на поверхности тел, а свет находится в воздухе или же на солнце. В действительности же все ощущаемые качества присутствуют в уме, но не во внешнем мире. На чем же основано доверие к чувствам, постоянно вводящим нас в заблуждение? Разве достаточно их свидетельства, чтобы заключить о реальном внешнем бытии материальных объектов, да еще обладающих свойствами, похожими на те, что мы замечаем при помощи ощущений?

На первый взгляд может показаться, что легче всего с помощью чувств убедиться в существовании своего собственного тела. Но так ли это? Самые сильные ощущения, казалось бы, с несомненностью свидетельствующие о нашем теле, связаны с болью. «Тем не менее, часто случается, что те, кто потерял руку, чувствуют там

¹ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 60–61.

² Там же. С. 64.

³ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. Т. I. P., 1979. P. 832.

очень сильные боли, даже спустя длительное время после потери этой руки»⁴.

В конечном счете, нужно согласиться, что ни наше собственное, ни внешние тела не могут выступать непосредственными объектами познания для нашего ума. Поэтому не существует никаких непосредственных данных, удостоверяющих наличие, скажем нашего мозга, или же иных материальных сущностей. Несомненно, что высший разум способен воздействовать на нас, но необходимы ли для этого какие-либо тела?

Хорошо известно, что Декартом было предложено доказательство существования материального мира. «Но хотя г. Декарт предоставил наиболее сильные доказательства, которые разум... мог бы доставить для существования тел; хотя очевидно, что Бог вовсе не обманщик... однако можно сказать, что существование материи еще не доказано совершенством, я подразумеваю, с геометрической строгостью»⁵.

В области философии, настаивает Мальбранш, нужно соглашаться только с очевидностью. При этом суждения не должны идти далее восприятий: если мы воспринимаем тела, мы только это и должны утверждать. Переход от воспринимаемого к реальному, от внутреннего к внешнему, не выглядит чем-то очевидным, само собой разумеющимся.

Требую геометрической точности в вопросе о существовании внешнего мира, Мальбранш выделяет, с его точки зрения, важный недостаток в рассуждениях Декарта: «Материальный мир ни видим, ни умопостигаем сам по себе. Таким образом, чтобы быть полностью убежденным, что имеются тела, нужно, чтобы нам доказали не только, что существует Бог и что Бог вовсе не обманщик, но еще и что Бог нас удостоверил, что он их действительно сотворил; чего я совсем не нахожу доказанным в произведениях г. Декарта»⁶.

Мальбранш подчеркивает, что Бог сообщает истины нашему уму двумя способами: через очевидность или через веру. В случае с доказательством материального мира очевидность никогда не может быть полной. С очевидностью можно констатировать наличие Бога и наших душ. Есть ли в мире что-нибудь еще? У нас есть «крайняя склонность» думать, что мы окружены внешними телами. Какой бы естественной ни казалась эта склонность, она все же не имеет «силы

очевидности». В своих метафизических суждениях мы не вправе опираться на нее. Существование тел вероятно, правдоподобно, но не очевидно.

На чем же основана такого рода вероятность? «Вполне определено что, по крайней мере, может быть так, что имеются внешние тела. Мы не имеем ничего, что доказывало бы их отсутствие и, напротив, мы имеем сильную склонность считать, что они существуют. У нас, следовательно, больше оснований считать, что они есть, чем думать, что их вовсе не существует»⁷. Но каким бы основательным ни казалось приведенное рассуждение, оно все-таки не включает в себе «совершенного», т. е. геометрически безупречного, строгого доказательства.

«Несомненно, только вера может нас убедить, что действительно имеются тела»⁸. Можно выстроить «совершенное» доказательство существования некоторого бытия только в случае его необходимости. Но мир нельзя считать «необходимой эманацией» Бога. Высший разум свободен в своем выборе, он мог и не творить мира, но если все-таки его создал, то исключительно в силу свободы воли, а не по необходимости. «Вера учит нас, что Бог сотворил этот мир»⁹. Вера предполагает пророков, апостолов, Священное писание, чудеса. Конечно, можно заявить, что все это – лишь видимость, феномены сознания, объективное бытие которых не доказано. Но ведь то, что мы узнаем посредством этих так называемых видимостей, – «абсолютно бесспорно, поскольку, как я доказал в нескольких местах этого произведения, только Бог может представить уму эти предполагаемые видимости и что Бог вовсе не обманщик»¹⁰. Так или иначе посредством указанных предполагаемых видимостей узнаются истины веры. Остается сделать последний шаг: «Итак, в видимости Священного писания и через видимость чудес, мы узнаем, что Бог сотворил небо и землю, что Слово стало плотью, и другие подобные истины, которые предполагают существование сотворенного мира. Следовательно, очевидно благодаря вере, что имеются тела»¹¹.

Таким образом, в учении Мальбранша налицо смена приоритетов: вместо сугубо рационального обоснования существования матери-

⁷ Ibid. P. 840.

⁸ Ibid. P. 841.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 841–842.

⁴ Ibid. P. 833.

⁵ Ibid. P. 837.

⁶ Ibid. P. 838.

ального бытия решающее значение в итоге придается аргументации теологического плана.

Линию рассуждений Мальбранша по вопросу о внешнем мире продолжил другой представитель картезианской школы, Франсуа де Ланьон (1650 – ок. 1706). В своих «Размышлениях о метафизике» (1678) он говорит о Декарте как об «одном из наиболее ученых людей мира», с успехом занимавшемся исследованиями в области метафизики. Согласно Ланьону, «Размышления о первой философии» Декарта – «одно из наиболее прекрасных и наиболее полезных произведений», оно наполнено восхитительными рассуждениями и верными, точными мыслями¹². Вместе с тем Ланьон высказывает критические замечания в адрес Декарта: последний, по его мнению, «в некоторых местах» 1) стремится «установить и доказать» сразу «столько вещей», что разум читателя не в состоянии уследить за ходом мысли; 2) пользуется смутными схоластическими терминами и доводами, затрудняющими понимание рассуждения; 3) формулирует иной раз неточные, недостаточно доказанные суждения. Как бы то ни было, начальные «размышления» Ланьона находятся вполне в русле идей Декарта. Построение метафизики должно начинаться с методического сомнения. Каждый человек рожден свободным. Правильное использование свободы предполагает сомнение во всем, кроме очевидного. Прежде всего, необходимость сомнения вытекает из того, что нам не раз доводилось убеждаться в ложности вещей, принимаемых прежде за истинные. Во сне нам часто кажется, будто мы воспринимаем нечто ясно и отчетливо, пробудившись же, понимаем, насколько ошибались. Кроме того, правомерно усомниться даже в существовании самых простых вещей (место, время, протяженность и т. д.), так как мы слышали о всемогущем Боге, которому, конечно же, под силу внушать нам любые восприятия при отсутствии реальных внешних объектов. Указанное сомнение вовсе не самоцель, оно должно либо привести к признанию чего-то бесспорного, либо к итоговому заключению, что не существует ничего достоверного. Фиксируя собственные мысли, мы вправе задуматься об их природе. «Но, хотя бы я совсем не знал ни каков их создатель, ни каким способом они произведены, я не могу сомневаться, что я их воспринимаю. Однако, чтобы воспринимать, нужно существовать»¹³. Таким образом, достоверное знание суще-

ствует и в первую очередь оно касается нашего собственного бытия. Причем речь идет о бытии мыслящей вещи, которой свойственно воспринимать, постигать, утверждать, отрицать, желать. Нашему бытию присущи разнообразные модусы мышления. Далее, в качестве базового принципа познания провозглашается следующий: «Все, что я постигаю ясно и отчетливо, истинно и несомненно»¹⁴. Этот шаг позволяет перейти к доказательству бытия Бога. Обнаруживая в собственном уме идею бесконечно совершенного существа, легко заключить, что она не могла бы быть образована нашими силами, так как наш разум ограничен и конечен. Подлинная причина должна содержать не меньше совершенства и реальности, чем присутствует в упомянутой идее бесконечного существа. Следовательно, необходимо, чтобы бесконечно совершенный прообраз названной идеи, или Бог, существовал.

Далее, отступая от позиции Декарта, Ланьон вслед за Мальбраншем утверждает отсутствие у человека ясной идеи собственной души. Мы можем иметь ясные и отчетливые идеи отношений между идеями; познание же самого себя весьма смутно и возможно оно только через внутреннее чувство. Принимает Ланьон и учение Мальбранша о «видении вещей в Боге». Идеи о вещах приходят в наш разум независимо от нас, поэтому человека нельзя считать их творцом. Не могут, по Ланьону, наши идеи вещей производиться и внешними телами, поскольку невозможно постичь тот способ, с помощью которого эти протяженные сущности сделались бы ощущаемыми для нашего ума. Протяженные вещи, – настаивает французский философ, – не имеют в себе никакой силы сделаться умопостигаемыми. Остается искать в Боге источник и происхождение всех наших идей о вещах. Такого рода идеи постигаются нашим умом в самой «субстанции Бога». Но в этом случае возникает новая проблема: разве для Бога невозможно снабдить нас идеями вещей, не создавая никаких внешних объектов? Возможно ли доказать наличие материального мира? Декарт ссылаясь на то обстоятельство, что Бог не может быть обманщиком, а значит, идея материи, воспринимаемая нами ясно и отчетливо, «образуется в нас по поводу вещей внешнего мира, которым она совершенно подобна»¹⁵. Ланьон считает, что данный тезис не в состоянии помочь найти удовлетворительное решение проблемы реальности материальных тел. Ведь мы ясно и отчетливо никогда не воспри-

¹² Lanion F. Méditations sur la métaphysique. Fédé R. Méditations métaphysiques. P., 2009. P. 81.

¹³ Ibid. P. 84.

¹⁴ Ibid. P. 87.

¹⁵ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 349.

нимаем сами вещи, но всегда только их идеи. «Однако имеется большая вероятность, что существует протяжение вне меня, хотя бы я не мог этого доказать безусловно»¹⁶. Как и Мальбранш, Ланьон утверждает невозможность «абсолютного» философского доказательства бытия материальных вещей. Их реальность с точки зрения нашего ума – «весьма вероятна», но все же средствами одного разума не может быть безупречно доказана. Согласно Ланьону, только вера, располагающаяся выше разума, заставляет безоговорочно признать наличие внешних тел.

Концепция материальных тел получает в философии Ланьона весьма своеобразное преломление. Особый интерес с этой точки зрения представляют одиннадцатые «размышления» Ланьона, присутствующие лишь в части тиража 1678 (вероятно, почти одновременно были выпущены два отличающихся издания его основной книги). Они посвящены следующей проблеме: в каком состоянии пребывал человеческий ум до появления в теле и чем он станет, будучи отделен от тела? Согласно Ланьону, всеовершенное существо не имеет ни прошлого, ни будущего, оно творит в вечности. Сотворенный разум извечно зависит от Бога. Чем же он является до своего соединения с телом? «Я уверен, что я был мыслящим существом, поскольку я существую только потому, что я мыслю»¹⁷. Воля Бога всегда одна и та же, его действия просты и подчинены небольшому числу повелений. Если наш разум сейчас соединен с телом, нужно признать, что такое положение дел соответствует его природе. Следовательно, Бог извечно предназначил человеческий разум к союзу с некоторым телом. «Я всегда был и всегда буду соединен с телом»¹⁸. Правда, не с одним и тем же, так как материальные объекты недолговечны. Душе свойственно последовательное соединение с различными телами. Данный тезис, по Ланьону, можно подтвердить следующим рассуждением. Протяжение делимо до бесконечности и беспредельно. Бог изначально сотворил бесчисленное количество тел, предназначенных к соединению с мыслящими субстанциями. Если же души не способны к последовательной смене тел, нужно согласиться с большинством философов в том, что сформированное должным образом тело принимает вновь сотворенную духовную сущность. Такого рода вывод неприемлем, поскольку маловероятно, чтобы

Бог, использующий наиболее эффективные средства, постоянно умножал бы свои действия, извлекая из небытия различные мыслящие создания. По мнению Ланьона, непостижима идея творения, согласно которой Бог каждый момент творит заново различные сущности. Принцип простоты божественных действий подсказывает совсем другую идею: последовательное соединение сотворенного разума с разными протяженными телами.

Извечный закон, установленный Богом, требует, чтобы всякое бытие сохраняло свое состояние. Коль скоро все известные нам сотворенные умы связаны в той или иной степени с телами, нужно признать, что такого рода состояние для них будет свойственно всегда. Было бы даже противоречием считать, что Бог способен отделить совершенно душу от тела: это значило бы приписать ему противоположные устремления, взаимоисключающие решения. По Ланьону, помнить о своих пребываниях в прежних телах мы не можем. Память так или иначе связана с движениями «животных духов», с мозгом. Когда ум теряет связь с конкретным телом, он теряет и связь с мозгом, лишается возможности вспоминать о всех событиях, характеризующих союз с утраченной телесной оболочкой.

В своем стремлении последовательно развить защищаемый Мальбраншем принцип единообразия и простоты божественных действий Ланьон приходит к идее «трансмиграции», переселения душ. Таким путем он получает выводы, с одной стороны, теологически неоспорные, с другой – далекие от точки зрения большинства приверженцев картезианства.

Исследователи, изучавшие картезианские воззрения на проблему доказательства существования внешнего мира, неоднократно указывали на их важность с точки зрения дальнейшего развития западноевропейской философии. Фр. Пиллон рассматривал Мальбранша как родоначальника «радикального и абсолютного идеализма, учения, которое отрицает протяженную субстанцию, материю». Пиллон утверждал, что названная форма идеализма представляет «значительный прогресс по сравнению с картезианским дуализмом», из которого, тем не менее, исторически происходит¹⁹. Жорж Лион отмечал значительность влияния выдвинутой Мальбраншем концепции внешнего мира на британскую философию (Норрис, Колиер, Беркли)²⁰. Льюис

² Lanion F. Méditations sur la métaphysique. Fédé R., Méditations métaphysiques, P., 2009. P. 96.

¹⁷ Ibid. P. 119.

¹⁸ Ibid. P. 120.

¹⁹ Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques // L'année philosophique—1893. P., 1894. P. 109.

²⁰ Lyon G. L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. P., 1888. P. 195–239, 250–280, 361–368.

Робинсон усматривал теоретическую связь картезианской аргументации с последующим солипсизмом, который, по его мнению, вовсе не следует считать совершенно лишенным основания²¹. Робинсон также говорил о том, что именно картезианские размышления о существовании внешнего мира послужили источником для идеализма нового типа, неизвестного ни античности, ни средним векам²². Максим Шастен отмечал, что Ланьон, следуя Мальбраншу, оказывается довольно близко к позиции Беркли, превосходящая ее²³. Фердинанд Алкье полагал, что рожденная в рамках картезианской школы концепция, утверждавшая невозможность бесспорного доказательства существования материального мира, находит свое логичное завершение в кантовском учении о вещи самой по себе²⁴. Ричард Экворт подчеркивал, что картезианская убежденность в наличии внешнего мира, пройдя через ряд последовательных теоретических этапов, постепенно уменьшалась в плоть до того, что привела наконец к учению о невозможности существования материи (Колиер)²⁵.

В чем же причина охарактеризованной трансформации позиции картезианской школы по вопросу о существовании внешнего мира? Можно предположить, что ее исходным пунктом послужила психофизическая проблема. Как известно, Декартом не было дано удовлетворительное объяснение психофизического взаимодействия. Его концепция шишковидной железы неоднократно подвергалась критике как противниками, так и сторонниками картезианства. В качестве альтернативного решения Мальбраншем была выдвинута теория окказиональных причин. Она была призвана дать более последовательное и убедительное истолкование учения Декарта о субстанциях. Но в рамках окказионализма, проводившего жесткое разграничение разнородных субстанций, естественное взаимодействие души и тела признавалось невозможным. За материальными вещами отрицалась способность воздействовать на человеческий разум. Познание внешних объектов, согласно Мальбраншу, осуществляется посредством «виде-

ния в Боге» их идей. Таким образом, материальные объекты утрачивают свои важнейшие, казавшиеся прежде бесспорными, гносеологические функции. Отсюда лишь один шаг до потери ими своего прежнего, признававшегося многими философами, онтологического статуса. Сомнения в возможности обосновать этот статус средствами разума вполне закономерно возникают как у Мальбранша, так и у Ланьона. Можем ли мы доказать существование того, что не действует на наш разум? Отметим, что отказ от понятия материи в области метафизики приверженцам Декарта представлялся неприемлемым (иначе последовательное укрепление картезианского дуализма с помощью окказионалистской теории оборачивалось бы его разрушением). Отсюда апелляция к Св. Писанию как единственно возможному средству решения запутанной теоретической проблемы. Разумеется, такого рода решение многим философам представлялось незаконным, приводящим к недопустимому смешению областей веры и разума. В результате широкое распространение получает феноменализм, все большее влияние в последующей европейской мысли приобретают учения, утверждающие невозможность познания внешнего мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1994.
- Acworth R.* La disparition de la matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier // *La passion de la raison.* P., 1983.
- Alquié F.* Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974.
- Chastaing M.* L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1951. № 4–6.
- Lanion F.* Méditations sur la métaphysique. *Fédé R.*, Méditations métaphysiques. P., 2009.
- Lyon G.* L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. P., 1888.
- Malebranche N.* Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. I. P., 1979.
- Pillon F.* L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques // *L'année philosophique-1893.* P., 1894.
- Robinson L.* Un solipsiste au XVIII siècle // *L'année philosophique,* XXIV, 1913.
- Robinson L.* Le "cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1937. № 5–8.

²¹ *Robinson L.* Un solipsiste au XVIII siècle // *L'année philosophique,* XXIV, 1913. P. 15–26.

²² *Robinson L.* Le "cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1937. № 5–8. P. 308.

²³ *Chastaing M.* L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1951. № 4–6. P. 229.

²⁴ *Alquié F.* Le cartésianisme de Malebranche, P., 1974. P. 81–82, 90.

²⁵ *Acworth R.* La disparition de la matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier // *La passion de la raison.* P., 1983. P. 272–273.