

О.А. Козырева

СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ И ПРИВАТНОСТЬ МЕНТАЛЬНОГО В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА: КРИТИКА ПОВЕРХНОСТНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00324.

Статья посвящена критике традиционного для аналитической философии сознания представления об основных метафизических положениях философии Р. Декарта – субстанциальном дуализме и приватности ментального. В первой части демонстрируется, что дуализм Р. Декарта следует рассматривать как дуализм свойств, а не субстанций. Во второй части опровергается идея, что у Р. Декарта наличествует переход от тезиса о непосредственном эпистемическом доступе агента к ментальному к тезису о приватности ментального.

Ключевые слова: Декарт; приватность; дуализм; метафизика; субстанция; ментальное.

Становление аналитической философии сознания во многом происходило в рамках борьбы с картезианством. Подчеркнутое неприятие философии Р. Декарта в качестве главенствующей доктрины ментального, ставшей основанием выделявшейся в отдельную дисциплину психологии, выразилось в двух основных аспектах [1]¹. Первый аспект касался традиционного представления о философии Р. Декарта как о субстанциальном дуализме, суть которого сводится к постулированию двух несводимых друг к другу субстанций – физической и ментальной которые исчерпывают собой весь универсум. Дуализм подобного рода не рассматривался философами сознания в качестве адекватного способа описания природы ментального (mind) в целом и сознания (consciousness) в частности, так как породил множество проблем, на которые он не способен дать удовлетворительный ответ ни с концептуальной точки зрения, ни с точки зрения современной науки. Среди наиболее явных проблем субстанциального дуализма обычно называют онтологическую проблему взаимоотношения ментального и телесного и проблему ментальной каузальности.

Второй аспект неприятия картезианской философии был связан с постулируемой приватностью сферы ментального и возникающими из этой приватности затруднениями с познаваемостью ментальных состояний извне, как того требовали стандарты научного познания. Эти затруднения выросли в философии сознания в проблему спецификации знания о себе (self-knowledge problem) и проблему знания других сознаний (problem of other minds).

Однако за последние несколько десятилетий дуалистический подход смог составить конкуренцию считающимся наиболее адекватными теориям тождества и функционализму. Достаточно упомянуть, что дуализм свойств Д. Чалмерса – позиция, согласно которой у одной и той же субстанции имеются два различных по своей природе свойства, – может быть совмещен с материалистической наукой, так как феноменальные свойства супервентны на физических свойствах, а не являются их нефизическими коррелятами. Современные дуалистические концепции подобного рода способны предложить адекватное описание ментального и сознания и обойти часть затруднений монистических материалистических концепций.

Насколько же оправданна критика декартовской системы в рамках философии сознания с историко-философской точки зрения? Другими словами, действительно ли дуализм самого Р. Декарта был субстанциальным, и постулировалась ли им приватность ментального?

1. Дуализм субстанций или дуализм свойств?

Основных понятий, которыми Р. Декарт пользуется для развертывания своей дуалистической метафизики, всего три: субстанция, атрибут и модус. Эти понятия, безусловно, не являются декартовским нововведением. Они были известны философам со времен Аристотеля и наибольшее употребление получили в схоластической философии, которую сам Р. Декарт критиковал и стремился преодолеть.

Р. Декарт дает следующие формальные определения субстанции, атрибута и модуса:

Субстанция – это «та вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [2. С. 333]; «всякая вещь, в которой нечто содержится непосредственно, как в субъекте, или посредством которой существует нечто, нами воспринимаемое – т.е. какое-то свойство, качество или атрибут, реальную идею которых мы имеем» [3. С. 128]; «вещь, в которой формально или по преимуществу содержится то, что мы воспринимаем, или, иначе говоря, то, что объективно содержится в какой-либо из наших идей» [Там же]; «вещь, которая может существовать сама по себе» [3. С. 178].

Атрибут – это неизменное свойство субстанции. Таких атрибутов может быть несколько, «однако каждой субстанции присуще какое-то одно главное свойство, образующее ее природу и сущность, причем с этим свойством связаны все остальные» [2. С. 334]. Атрибуты функционируют у Р. Декарта в качестве сущностных свойств любого объекта, что, в свою очередь, означает, что атрибуты являются необходимыми свойствами.

Модус – это также свойство субстанции, но оно, в отличие от атрибута, не является неизменным и необходимым. Модусов всегда как минимум два, они представляют собой преходящие состояния, в которых может находиться субстанция, т.е. это такие атрибуты, которые «воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки» [Там же. С. 336].

Модус не является самостоятельным по отношению к субстанции, он есть лишь временный способ ее существования.

Представленные выше формальные определения получают конкретное содержание, когда Р. Декарт переходит к построению онтологии. Субстанцией в подлинном смысле является только Бог, так как он один не нуждается для своего существования ни в чем ином кроме самого себя. Ментальное и физическое именуются Р. Декартом субстанциями на том основании, что им не требуется дополнительных условий существования, кроме Бога. Несмотря на то что Р. Декарт мог бы отказать ментальному и физическому в статусе субстанций, закрепив этот статус только за Богом, он выбирает другой способ справиться с несоответствием между данной им самим дефиницией субстанции как независимого существования и конкретизацией этой дефиниции. Этот способ он наследует из схоластической философии, различающей смыслы, в которых одно и то же понятие относится к Богу и к сотворенным им вещам. В соответствии со схоластической традицией Р. Декарт настаивал на отсутствии общего понятия субстанции для Бога и сотворенных вещей. Ментальное и физическое как сотворенные вещи могли называться субстанцией, с его позиции, только в том случае, если дефиниция субстанции претерпевала изменения и звучала как «общее понятие вещи, нуждающейся для своего существования лишь в содействии Бога» [2. С. 335].

Основным атрибутом, определяющим сущность ментального, является мышление, атрибутом, описывающим сущность физического, – протяженность. Среди модусов ментального наиболее часто встречаются воображение, память, восприятие, воление, среди модусов физического – величина, ширина, фигура, движение. У ментального и физического нет общих атрибутов и модусов, так как эти субстанции несводимы друг к другу. Универсум в этом случае описывается как состоящий из двух принципиально различных областей, объекты которых не могут одновременно принадлежать и той и другой области.

Тем не менее в рамках философской системы Р. Декарта существует, по крайней мере, один такой объект, который объединяет в себе обе субстанции. Это человек, который понимается как композит ментального (души) и физического (тела). Считается, что между телом и душой имеется каузальная связь, но отсутствует связь логическая, так как их возможно помыслить существующими друг без друга. Именно возможность помыслить² разные объекты существующими вне зависимости друг от друга является для Р. Декарта основанием для определения того, являются эти объекты субстанциями или нет: «Мы воспринимаем субстанции как реально различные на том единственном основании, что можем одну из них ясно и отчетливо мыслить без другой» [Там же. С. 338].

Субстанция отличается от атрибута и модуса, согласно Р. Декарту, тоже в эпистемологическом смысле. Различие между субстанцией и атрибутом (и между двумя атрибутами одной и той же субстанции) является лишь мысленным. Наши познавательные способности устроены таким образом, что «мы не можем

образовать ясную и отчетливую идею <...> субстанции, если исключим из нее данный атрибут; более того, мы также не сможем ясно воспринять идею одного из упомянутых атрибутов, если отделим его от другого» [2. С. 340].

Различие между субстанцией и модусом (и между двумя модусами одной и той же субстанции) Р. Декарт именуется модальным. Речь идет о возможности ясно и отчетливо помыслить субстанцию без какого-либо модуса и невозможности сделать это в отношении модуса без субстанции. Так, память и воображение являются модусами ментального и не могут существовать без него. Ментальное, напротив, может существовать без них обоих, так как для его существования необходимым является лишь наличие главного атрибута – мышления, без которого помыслить понятие ментального было бы невозможно.

Исходя из того что Р. Декарт допускал возможность помыслить ментальное и физическое (душу и тело) существующими отдельно друг от друга, традиционно считается, что он занимал дуалистическую позицию в отношении природы человека. Однако при более подробном анализе становится понятно, что природа человека, с точки зрения Р. Декарта, характеризуется не столько дуалистическим образом, сколько монистическим. Р. Декарт ясно определял, что тело и душа находятся друг с другом в отношении структурного единства [3. С. 311], и такое единство являлось одним из первичных понятий в его онтологии наряду с понятиями двух субстанций [Там же. С. 492], что, по сути, означает введение третьего элемента в структуру, ранее состоящую только из двух элементов. Как раз на основании того, что Р. Декарт ставил единство души и тела в один ряд с базовыми понятиями мышления и протяженности, Дж. Коттингем именуется декартовскую систему триализмом. Он обращает внимание на то, что помимо физических и ментальных свойств в философии Р. Декарта существуют еще и смешанные свойства, которые приписываются не телу и не ментальному, а человеку как воплощенному существу [4. Р. 174]. Такими смешанными свойствами являются ощущения и воображение, которые, с одной стороны, входят в множество ментальных состояний, но, с другой стороны, требуют наличия тела и возможны благодаря активности мозга.

Однако интерпретация Дж. Коттингема не получила большой поддержки в аналитической философии сознания, и последняя продолжает придерживаться представления о том, что онтология Р. Декарта носит исключительно дуалистический характер. Более того, ментальное и физическое рассматриваются как субстанции, поняты в смысле вещества (stuff), из которого состоит универсум. Именно такое понимание субстанциальности ментального и физического привело к формулировке онтологической проблемы взаимоотношения ментального и физического, так как если постулируется принципиальная несводимость двух субстанций (в смысле вещества) друг к другу и одновременно утверждается, что существует такой объект, который соединяет в себе обе этих субстанции (этим объектом у Р. Декарта является человек), то необходимо прояснить, в каких отношениях они находятся между собой.

Подобного прояснения, по мнению многих философов, сознания Р. Декарт предоставить не сумел, тем самым оставив в наследство проблему взаимоотношения ментального и физического.

Однако в философии Р. Декарта присутствует иной смысл понятия субстанции, на который философы сознания зачастую не обращают внимания³. Этот смысл напрямую восходит к аристотелевской традиции и отсылает к представлению о субстанции как о субъекте предикации. Такой условно названный логическим смысл понятия субстанции не влечет за собой метафизических утверждений о природе универсума, как то происходит, когда субстанция понимается в смысле вещества.

Аргумент в пользу указанной интерпретации понятия субстанции в философии Р. Декарта можно реконструировать следующим образом:

1. Сущность объекта познается через его атрибуты (свойства).

2. У всех без исключения объектов существует один из двух основных атрибутов – либо мышление, либо протяженность.

3. Атрибуты не существуют сами по себе, так как небытию нельзя приписать никаких свойств.

4. Необходимо наличие двух субстанций, понятых как субъект атрибуции.

Необходимо отметить, что первая посылка этого аргумента возникает из определения атрибута, даваемого Р. Декартом, и проводимого им мысленного различия между субстанцией и атрибутом. Эти определения и различие касаются возможности познания объектов, и «если же мы после этого пожелали бы оголить субстанцию и лишити ее тех атрибутов, благодаря которым мы ее познали, мы разрушили бы все добытое нами ее познание» [3. С. 175]. Вторая посылка исходит из утверждения о невозможности описания ментальных состояний тем же способом, которым описывается функционирование физических тел. А именно атрибут протяженности невозможно приписать убеждениям, желаниям и эмоциям, поэтому для описания последних требуется иной атрибут – мышление. Наконец, третья посылка отсылает к высказыванию Р. Декарта о том, что «субстанцию нельзя изначально постичь лишь на том основании, что она – существующая вещь, ибо непосредственно это на нас не воздействует; однако мы легко постигаем ее по какому-либо атрибуту благодаря известной аксиоме, гласящей, что у небытия не может быть никаких атрибутов, свойств или качеств» [2. С. 335].

Реконструированный ранее аргумент позволяет сделать несколько выводов относительно дуализма Р. Декарта. Первый вывод касается того, что этот дуализм не выглядит настолько субстанциальным, насколько о нем привыкли думать в философии сознания. Это обусловлено тем, что понятие субстанции не имеет эпистемологической значимости для Р. Декарта, так как познание объектов осуществляется через атрибуты. Понятие субстанции, однако, не является избыточным, как то полагает, например, Д. Кларк. Он утверждает, что понятие субстанции у Р. Декарта – это лишь наследие схоластической философии, и это понятие не имеет объяснительной силы ни в его натур-

философии, ни в его метафизике. Обращение к схоластическому языку субстанций было обусловлено только его распространенностью в философии и теологии того времени [5. Р. 234]. Д. Кларк утверждает, что именно по этой причине познание объектов у Р. Декарта происходит через познание атрибутов, а не через познание субстанциальных форм. В результате Д. Кларк приходит к такому же выводу, что предлагается в данной статье, а именно что система Р. Декарта не является субстанциальным дуализмом. Несмотря на совпадение выводов, у меня есть возражение к утверждению Д. Кларка об избыточности понятия субстанции для декартовской системы. Аргумент Д. Кларка основан на критике Р. Декартом схоластического понятия субстанциальной формы и отсутствующей у этого понятия объяснительной силы для описания и предсказания поведения объектов окружающего мира. Но нетрудно заметить, что субстанциальная форма и субстанция – это неоднородные понятия, и их возможные роли в теории тоже различны. Д. Кларк смешивает эти два понятия, чтобы прийти к достаточно радикальному выводу о том, что субстанционального дуализма у Р. Декарта никогда не существовало, и обосновывает это за счет утверждения о том, что и само понятие субстанции рассматривалось Р. Декартом как устаревшее.

Однако такой же радикальности вывода можно достигнуть и без смешения понятий. Р. Декарт действительно отвергал субстанциальные формы, но, тем не менее, от использования понятия субстанции он не отказывался. И это не означает, что дуализм Р. Декарта все-таки был субстанциальным. Поскольку, как уже было продемонстрировано выше, познание для Декарта начинается с познания атрибутов, а не с познания субстанций, то такой дуализм на самом деле является дуализмом свойств. Онтология Р. Декарта – это онтология не объектов, но свойств, т.е. разговор о некоем объекте – это разговор о его предикатах. И само понятие объекта мы получаем только тогда, когда собираем достаточный набор необходимых предикатов, из которых складывается сущность этого объекта. Случайные предикаты (модусы в схоластической и картезианской терминологии) также могут быть добавлены в описание объекта, но они несущественны в определении и познании его сущности.

Само различие между двумя субстанциями у Р. Декарта, на мой взгляд, носит чисто теоретический характер. Иными словами, постулирование ментального не является постулированием некоей метафизической сущности, это эвристический и прагматически оправданный прием, который приобрел метафизическую значимость. Неслучайно в аналитической философии сознания нет как таковых исследований ментального в целом, а исследуются так называемые аспекты ментального – сознание, память, восприятие, мышление и т.д. Это прямое и зачастую неосознаваемое наследие Р. Декарта, заключающееся в том, что ментальное, будучи теоретическим допущением, необходимо для построения теории человеческого поведения, не может быть исследовано само по себе как субстанция, так как познание субстанции эквивалентно познанию ее атрибутов и модусов.

Второй вывод касательно дуализма Р. Декарта состоит в том, что он не является классической дуалистической системой, в которой постулируются исключительно два основных элемента. Полагая две несводимые друг к другу сущности, Р. Декарт с неизбежностью приходит к необходимости объяснения их взаимодействия. В случае с дуализмом ментальной субстанции и физической субстанции дополнительным принципом, регулирующим их взаимоотношения, оказывается Бог. Именно Бог является субстанцией в первичном смысле, так как только он не нуждается ни в чем ином, кроме самого себя, для того, чтобы существовать. И ментальное и физическое являются субстанциями во вторичном смысле, так как их существование зависит от Бога. Поэтому допустимо предположить, что любой последовательный дуализм вынужден преодолевать себя в пользу монизма на более базовом уровне.

После обозначенных выводов имеет смысл обсудить несколько возражений на представленную интерпретацию понятия субстанции как субъекта предикации в философии Р. Декарта. Первое из возражений может звучать следующим образом: как совместить между собой заявляемое Р. Декартом неприятие аристотелевской философии и утверждаемую в данной статье идею о том, что Р. Декарт использовал понятие субстанции в близком Аристотелю смысле субъекта предикации? Ответ на это возражение достаточно прост: фактически при разработке онтологии Р. Декарт действительно пользовался категориальным аппаратом метафизики схоластической философии, который корнями уходит в философию Аристотеля. Но его критика Аристотеля не была направлена на категориальный аппарат схоластики, на котором он описывал более фундаментальный уровень онтологии, но была направлена только на метафизический способ объяснения природных явлений (в частности, движение тел) в натурфилософии. Так как данное возражение не затрагивает уровень онтологии, то оно оказывается нерелевантным по отношению к предлагаемой в данной статье интерпретации.

Второе возражение мог бы выдвинуть П. Марки, который полагает, что Р. Декарт употреблял категорию субстанции не в двух смыслах, а в трех: в смысле независимого существующего, в смысле субъекта предикации и в смысле простой, несоставной вещи [б. Р. 63–87]. Несмотря на то что анализ П. Марки представляется мне в высшей степени точным и оправданным, я полагаю, что смысл понятия субстанции как субъекта предикации является наиважнейшим, что, однако, подчеркивал и сам П. Марки. Исходя только из одного этого смысла, возможно вывести и два других.

Во-первых, субъект предикации уже по определению должен быть независимо существующим в отличие от предикатов, навешиваемых на этот субъект. Именно это не учел Т. Гоббс в своем возражении Р. Декарту о неправомерности утверждения тождества между способностью и агентом – мыслящий есть мышление, воображающий есть воображение, и – самый радикальный пример Т. Гоббса – шагающий есть шаг [3. С. 136]. С точки зрения английского философа, эта ошибка приводила к тому, что у Р. Декарта шаг

шагал сам себя, чего быть не может. Декарт, отвечая на это возражение, вновь указывал на то, что он признает различие между субстанцией (агентом) и атрибутами (способностями), и важно оно, прежде всего, с эпистемической точки зрения, так как познание субстанции складывается из познания ее атрибутов.

Во-вторых, референтом субъекта предикации как раз и должен быть только один простой объект. Безусловно, мы можем приписывать атрибуты (предикаты) сложному объекту, т.е. такому объекту, который состоит из других объектов, например, столу, понятию как совокупность столешницы и ножек, однако при приписывании свойств столу мы чаще всего рассматриваем его как единый объект, не выделяя в нем составных частей. Тот факт, что для Р. Декарта ментальное отдельного индивида (Ego) действительно выступало объектом референции местоимения «Я», удачно продемонстрировала Э. Энском. Рассматривая специфику местоимения «Я» как такового, она обнаружила, что Р. Декарт придерживался референциальной концепции «Я», т.е. такой концепции, которая утверждает, что местоимение «Я» функционирует в языке точно так же, как и другие реферирующие выражения (собственные имена, определенные дескрипции, демонстративы и часть местоимений), и, следовательно, тоже нуждается в объекте для референции. В рамках референциальной концепции у Р. Декарта не было иного кандидата на роль референта «Я», кроме нематериального Ego [7. С. 30–31], так как референция к телу или к человеку как совокупности тела и души нарушала бы выбранную им самим логику единобразия природы предикатов и субъектов.

После того как было продемонстрировано, что в философии Р. Декарта допущение субстанций ментального и физического не предполагает их постулирования как объектов универсума и, следовательно, не должно рассматриваться как метафизическое положение (что зачастую происходит в философии сознания), а дуализм Р. Декарта является скорее дуализмом свойств, нежели дуализмом субстанций, остается проанализировать приписываемый французскому философу тезис о приватности ментального.

2. Приватность или публичность ментального?

На первый взгляд, может показаться, что между дуализмом и тезисом о приватности ментального нет прямой связи: дуализм касается наших онтологических убеждений, в то время как приписывание или неприписывание ментальному свойства приватности определяет нашу эпистемологическую позицию по отношению к познаваемости определенных объектов. Однако в действительности содержательная дефиниция дуализма предполагает обращение к понятию приватности, поскольку оно является сущностной характеристикой одного из элементов дуализма, а именно ментального. Смысл тезиса о приватности ментального состоит в том, что некоторый объект обладает свойством приватности тогда и только тогда, когда непосредственным эпистемическим доступом к такому объекту обладает исключительно один агент. Если опосредованным эпистемическим доступом к объекту обладают как минимум два агента, ни один из которых не имеет приоритета в восприятии и позна-

нии этого объекта, то такой объект является публичным. В системе Р. Декарта такими объектами являются все физические объекты.

Наделение ментального свойством приватности принято считать философским нововведением Р. Декарта. В качестве иллюстрации такого традиционного представления можно указать на позицию Э. Кенни, утверждавшего, что «установление *cogitatio* в качестве определяющей характеристики ментального равносильно замене рациональности в качестве признака ментального на приватность» [8. Р. 360]. Британский философ подчеркивает, что Р. Декарт представил новую концепцию ментального, отличную от той, что придерживались схоласты. Ментальное, которое еще со времен Аристотеля приписывалось исключительно человеку, переставало определяться через доступные для внешнего наблюдения другими агентами действия. Основной характеристикой ментального отныне становилась приватность, ведущая к утверждению о несомненности агента в наличии у него определенных ментальных состояний – так называемый *тезис о прозрачности ментального* для его носителя, где под прозрачностью имеется ввиду эпистемологическая характеристика непосредственного знания агента о некоем объекте, достаточного для того, чтобы дать отчет об этом объекте. Так, у меня имеется непосредственное знание о том, что мне больно, и я не могу сомневаться в этом, в то время как другие имеют лишь опосредованное знание о моей боли, поскольку им доступны лишь ее внешние проявления, но не сама боль, которую я испытываю. Этот достаточно сильный тезис предполагает, что у агента имеется не только осведомленность обо всех его ментальных состояниях, но и абсолютно достоверное знание о них. Со временем в философии этот тезис трансформируется в более умеренный *тезис о привилегированном* доступе к содержанию ментального у его носителя по сравнению с другими агентами.

Из того, как Э. Кенни понимает идею приватности ментального в философии Р. Декарта, становится очевидно, что приватность может быть задана только через эпистемический контекст. Другими словами, ментальное задается через следующие эпистемологические свойства: быть известным носителю лучше, чем телу; быть полностью или частично (в зависимости от того, какой версии – сильной или слабой – мы придерживаемся) познаваемым носителем; быть познаваемым носителем лучше, чем другими агентами. При таком подходе онтология оказывается подчиненной эпистемологии, что действительно дает основания утверждать так называемый эпистемологический поворот в философии Нового времени, отчасти связываемый как раз с именем Р. Декарта.

Подобное доминирование эпистемологии над онтологией, однако, не эквивалентно тому, что при построении философской системы эпистемология первичнее онтологии. В любом случае сначала необходимо указать на то, что имеется такая часть универсума, как ментальное, и перечислить объекты, входящие в нее, и только затем можно указывать на то, как мы (в данном случае те, кто сделали приведенное выше утверждение) получили знание о существова-

нии этой части универсума и как это знание возможно. В картезианстве источником такого знания принято считать интроспекцию – способность, позволяющую «схватывать» внутренние ментальные состояния и функционирующую наподобие когнитивных способностей, направленных вовне и «схватывающих» внешние физические объекты. Но если в случае с физическими объектами внешнего мира, доступного для наблюдения и познания всем агентам, мы корректируем наши представления об объектах и связях между ними в соответствии с представлениями других агентов, то в случае с ментальными состояниями – при условии, что они являются приватными, – коррекцию произвести невозможно. Тот, кто обладает ментальными состояниями, в соответствии с определением ментального как приватного, является единственным, кто обладает доступом к этим ментальным состояниям. Однако сделать подобное утверждение возможно лишь при условии, что мы принимаем дополнительное допущение о том, что ментальное вообще доступно познанию так же, как и объекты внешнего мира. Единственное различие между способами познания будет состоять в том, что с объектами внешнего мира мы имеем дело опосредованно (с позиции третьего лица), а объекты «внутреннего мира» даны нам непосредственно (с позиции первого лица).

Исходя из понимания приватности в обозначенном выше смысле, Э. Кенни делает вывод о том, что Р. Декарт наделяет ментальное приватностью на основании того, что ментальное – а в него включаются пропозициональные установки и качественные состояния – известно своему обладателю лучше, чем телу. Таким образом, идея непосредственного эпистемического доступа к ментальному, с точки зрения Э. Кенни, ведет к принятию тезиса о приватности ментального.

Подобный ход мысли – от утверждения специфического доступа к ментальному к постулированию приватности ментального – часто можно встретить в философии сознания. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что, во-первых, этот ход является ошибочным, а во-вторых, сам Р. Декарт его не совершал.

Для начала следует продемонстрировать ошибочность такого хода. Во-первых, приватность ментального не следует с необходимостью из наличия непосредственного доступа к ментальному. Возможно допустить такую философскую систему, в которой ментальное доступно познанию в большей степени, чем телу, однако этот доступ имеет не только сам носитель ментального, но и другие агенты (неважно, насколько полным доступом они могут обладать), что предполагает как минимум отсутствие свойства приватности у ментального, а как максимум – его общедоступность.

Во-вторых, точно так же и приписываемое всей сфере ментального свойство приватности напрямую не влечет за собой эпистемический тезис о прозрачности ментального для его носителя и наличии у последнего особого привилегированного доступа к нему. Допустима философская система, в которой ментальное будет так же считаться приватной сферой, но будет

полностью недоступно для его носителя, как, например, происходит с бессознательным в психоанализе.

Теперь можно продемонстрировать, почему позиция, согласно которой Р. Декарт осуществлял переход от тезиса о привилегированном доступе к ментальному к тезису о приватности ментального, выглядит необоснованной.

Сначала придется обратиться к тезису о привилегированном доступе к ментальному у его носителя по сравнению с другими агентами. Р. Декарт действительно придерживался идеи того, что мы обладаем привилегированным доступом к содержанию своего ментального: «Наш ум⁴ познается не только раньше и достовернее, но также и с большей очевидностью, чем тело» [2. С. 317]. Но этот доступ является привилегированным не по сравнению с доступом других агентов к нашему ментальному, но по сравнению с нашим доступом к собственному телу. Другими словами, Р. Декарт если и придерживался тезиса о привилегированном доступе, то в отличии от предлагаемого Э. Кенни варианта этого тезиса.

На это можно возразить, что привилегированный доступ агента к своему ментальному по сравнению с доступом к своему телу не отрицает возможности наличия у этого агента привилегированного доступа к своему ментальному по сравнению с наличием доступа к нему у других агентов, и, следовательно, оснований отрицать, что Р. Декарт не постулировал последний тезис, нет.

Для того чтобы ответить на это возражение, требуется рассмотреть проблему других сознаний (problem of other minds), которая, согласно Э. Кенни, возникает в философии Р. Декарта как раз из-за эпистемической нагруженности понятия приватности ментального. Это связано с тем, что, не имея возможности получить прямой доступ к ментальному других агентов, мы вынуждены выбирать между двумя вариантами: либо занимать скептическую позицию, находящуюся в опасной близости от солипсизма, либо допускать существование ментального у других агентов только на основании косвенных признаков (например, на основании схожих с нашими собственными поведением или речью).

Дабы в метафизической системе возникала проблема других сознаний, надо, чтобы отправной точкой этой системы являлся методологический солипсизм. Иначе необходимо, чтобы такая система началась с утверждения ментального конкретного индивида, Ego, которое обнаруживает себя посредством операции Cogito. После утверждения Ego становятся возможными постановка вопроса о специфике его природы (ментальной или физической) и задание основных категорий для познания мира: «Из того, что в идеях телесных вещей есть ясного и отчетливого, мне кажется, кое-что может быть заимствовано от идеи меня самого, а именно субстанция, длительность, количество и прочее в том же роде; ибо когда я мыслю камень как субстанцию, или как вещь, которая сама по себе способна к бытию, а также и себя как субстанцию, то хоть и постигаю себя как вещь мыслящую и непротяженную, а камень – как вещь протяженную, но не мыслящую, из чего возникает пре-

дельное различие между тем и другим понятием, в смысле субстанции понятия эти совпадают» [3. С. 37].

Источником, из которого индивид получает знание о своем Ego, Р. Декарт называет интуицию, в то время как дедукции он отводит роль способа приобретения концептуального знания. Эти два способа приобретения знаний отличаются друг от друга по степени самоочевидности и наличию процедуры вывода: «Мы отличаем здесь интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение или некая последовательность, чего нет в первой, и, далее, потому, что для дедукции не требуется наличной очевидности, как для интуиции» [Там же. С. 85]. Именно интуицией, а не построением дедуктивного умозаключения схватывается истинность «Cogito, Ergo Sum». Однако это интуитивное схватывание первичных принципов мышления может происходить только в полном одиночестве и исключительно в процессе солипсического по своей природе акта Cogito, который реализовывает индивид. Из такой солипсической природы Cogito, в свою очередь, возникает идея о том, что у индивида нет и не может быть способов обнаружения ментального у других существ, а все попытки найти такие способы оказываются безуспешными, поскольку интуиция принципиально индивидуалистична.

Но действительно ли метафизическая система Р. Декарта развивается описанным выше образом и поэтому предполагает возникновение проблемы других сознаний, как считает Э. Кенни? Ответ на этот вопрос отрицательный. Фактически обнаружение Ego не является первичным актом философского мышления для Р. Декарта. Это обнаружение способно осуществиться только в условиях уже имеющегося у индивида представления о базовых принципах концептуального мышления: «Когда я сказал, что положение Я мыслю, следовательно, я существую является первичным и самым достоверным, какое только может представиться кому-либо в ходе философствования, я тем самым не отрицал необходимости знать до него, что такое мышление, существование, достоверность, а также что немислимо, чтобы то, что мыслит, не существовало и т.п., но поскольку все это – простейшие понятия, кои сами по себе не дают познания ни одной из сущих вещей, я не счел нужным их перечислять» [2. С. 317].

Решение Р. Декарта ввести идею Ego в свою метафизику без предварительного перечисления базовых категорий концептуального мышления, делающих возможным начало всякого познания, связано с представлением Р. Декарта о том, что сам акт мышления «прозрачен» для того, чтобы за ним увидеть мыслящего субъекта, Ego: «Ибо поскольку душа представляет собой, как я показал, вещь мыслящую, мы не можем когда-либо помыслить о чем-то и не получить в то же самое время идею нашей души как вещи, способной мыслить все то, что мы мыслим» [Там же. С. 614]. Именно это представление о «прозрачности» акта мышления доказывает, что метафизика Р. Декарта основывается не на методологическом солипсизме, а на методологическом реализме. Это означает, что для того чтобы вести речь о своем ментальном (о своем Ego), индивиду необходимо уже обладать более

общим, универсальным понятием ментального, под которое возможно подвести собственное ментальное.

Таким образом, для Р. Декарта первичностью обладает концептуальное пространство, в котором лишь впоследствии происходит уникальный опыт обнаружения индивидом своего Ego. Само же Ego уникальным не является, оно лишь одно из множества других Ego, которые точно так же имеются у других индивидов. Фактически концептуальное пространство уже предполагает наличие других ментальных, так как в нем существует понятие ментального, и тем самым делает постановку проблемы других сознаний нерелевантной. Вслед за этим снимается и первоначальный вопрос о возможности наличия у индивида привилегированного доступа к своему ментальному по сравнению с доступом к нему у других индивидов: доступ к ментальному как теоретическому понятию из общего концептуального пространства у всех агентов одинаковый⁵. Это значит, что Р. Декарт не придерживался тезиса о привилегированном доступе к ментальному у агента, а это, в свою очередь, ведет к тому, что он не совершал перехода от этого тезиса к тезису о приватности ментального.

Описывая подобный методологический реализм как объективацию ментального, Т. Нагель проводит интересную аналогию с концепцией бесцентрового пространства: «Первый этап объективации ментального состоит в том, чтобы каждый из нас смог ухватить идею всех наличествующих у людей перспектив, включая свою собственную, не лишая их присущего им характера перспективности. Для ментального это аналог концепции бесцентрового пространства у физических объектов, в котором ни одна из точек не занимает привилегированного положения» [10. Р. 20]. Бесцентровое пространство является теоретическим конструктом, понятием, пригодным для описания, объяснения и предсказания поведения объектов, и не предполагает принятия ученым каких-либо онтологических обязательств. Точно так же дело обстоит и с ментальным в философии Р. Декарта: это понятие является методологически необходимым для построения метафизики (как это уже было продемонстрировано в первой части данной статьи), но его онтологический статус может быть вынесен за скобки. В философии сознания схожей позиции относительно природы ментального придерживался Д. Армстронг. Он предлагал видеть в ментальном теоретическое понятие, т.е. «нечто, постулируемое для того, чтобы связать воедино все индивидуальные события, о которых мы становимся осведомленными благодаря интроспекции» [11. Р. 337]. В акте интроспекции невозможно обнаружить ментальное как таковое; интроспекция может предоставить индивиду только информацию об отдельных ментальных состояниях, в которых он находится или находился ранее. Тем не

менее способность обусловленного наличием языка мышления приводит нас к осознанию того, что все эти ментальные состояния должны принадлежать одному субъекту, некоей субстанции – ментальному.

Примечательно, что развиваемая в данной статье идея первичности концептуального пространства над интроспекцией у Р. Декарта совместима со значимостью методологического сомнения в его философии. В этой связи невозможно не упомянуть Т. Дадди, который отмечал, что традиционное представление о Р. Декарте как о стороннике интроспекции и полагания Ego в качестве начала мышления упускает из виду контекст, в котором данные идеи были введены французским философом. Этот контекст – методологическое сомнение, осуществление которого, с точки зрения Р. Декарта, должно было привести к обнаружению достоверных оснований для дальнейшего построения системы знания: «Самость и сознание (consciousness) обладают значимостью только потому, что представляют собой привилегированные отправные точки в систематической борьбе против методологического сомнения, а не потому, что являются объектами, чье содержание можно безошибочно обнаружить с помощью интроспекции. В таком случае Cogito лучше всего понимать как окончательный результат процесса предположительно универсального скептического рассуждения, а не как данные акта интроспекции. Оно вовсе не является объектом психологического эмпирического знания о себе, результатом чувственного близкого знакомства с нашей самостью, отчетом из областей приватности и интроспекции. Его несомненность имеет смысл только в специфическом контексте методологического сомнения относительно нашего знания существования и сущностной природы вещей» [12. Р. 522].

В качестве общего заключения хотелось бы отметить, что представленная в данной статье критика традиционной для философии сознания интерпретации двух основных аспектов метафизики Р. Декарта – субстанциального дуализма и приватности ментального – носит историко-философский характер, т.е. эта критика имеет своей целью борьбу с устоявшимся и во многом поверхностным представлением о философской системе Р. Декарта. Безусловно, при решении конкретных проблем в рамках философии сознания фигура Р. Декарта и картезианство в качестве общего стиля аргументации играют вспомогательную роль и зачастую призваны лишь для того, чтобы выгодно представить концепцию самого исследователя. Тем не менее необходимо осознавать, что теоретические проблемы в какой бы то ни было области философского знания не должны решаться в условиях упрощенного прочтения источников, в которых, зачастую уже содержатся первые формулировки этих проблем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В указанной статье К. Кассам отмечает, что философия сознания Р. Декарта строится вокруг трех основных положений – субстанциального дуализма, доктрины привилегированного доступа к ментальному от первого лица и индивидуализма относительно содержания ментальных состояний. Тем не менее два последних положения допустимо объединить и рассматривать в качестве одного – эпистемологического – аспекта философии сознания Р. Декарта, в то время как дуализм составляет ее второй аспект – онтологический. Именно такой вариант рассмотрения представлен в данной статье. Несмотря на то что эпистемологический аспект философии сознания Р. Декарта включает в себя,

с позиции К. Кассама, два положения, основное внимание в настоящей статье больше уделено только одному из них – доктрине привилегированного доступа к ментальному.

² Под возможностью помыслить (*conceive*) подразумевается логическая возможность, согласно которой нечто является логически возможным, если оно непротиворечиво.

³ Можно предположить, что такое невнимание к наличию второго смысла понятия субстанции обусловлено структурой текстов самого Р. Декарта. Его логика изложения не совпадает с его логикой исследования, т.е. Р. Декарт почти всегда начинает с утверждения субстанций и лишь затем описывает их атрибуты и модусы. Исходя из данной последовательности введения понятий, можно сделать вывод о том, что базовой для познания универсума является как раз субстанция. Однако далее в статье будет продемонстрировано, почему такой вывод неправомерен.

⁴ В русскоязычном переводе сочинений Р. Декарта ум эквивалентен используемому в данной статье понятию ментального, которое в англоязычном переводе Р. Декарта передается как *mind*. Сам Р. Декарт использовал латинское слово «*mentis*» и французское «*esprit*». На мой взгляд, русскоязычный перевод данного понятия как «ум» не совсем адекватен, так как имеет большое количество коннотаций, неуместных в рамках преимущественно англоязычной философии сознания. По этой причине и был выбран вариант перевода этого понятия как «ментальное».

⁵ С определенной долей условности можно сказать, что предпринятая в настоящей статье попытка продемонстрировать важность концептуального пространства в философии Р. Декарта пересекается с известной проблемой неопределенности, присутствующей в его текстах и связанной с природой «*Cogito, Ergo Sum*»: Р. Декарт заявляет о том, что это высказывание не является дедуктивным умозаключением, а представляет собой пример интуитивного знания о самоочевидных вещах, и в то же время утверждает, что для того чтобы осознать истинность данного высказывания, необходимо быть знакомым с пропущенной посылкой «то, что мыслит, должно существовать», а это предполагает, что подобное высказывание все-таки является умозаключением. На мой взгляд, эта неоднозначная позиция Р. Декарта успешно анализируется Я. Хинтикка, который полагает, что аргумент «*Cogito, Ergo Sum*» зависит от экзистенциальных пресуппозиций и носит перформативный характер, т.е. функция *Cogito* заключается в том, чтобы продемонстрировать перформативность акта мышления, благодаря которому вторая часть данного высказывания – «я существую» – может верифицироваться самостоятельно [9].

ЛИТЕРАТУРА

1. Cassam Q. Contemporary Reactions to Descartes's Philosophy of Mind // *A Companion to Descartes*, ed. by J. Broughton, J. Carriero. Oxford : Blackwell Publishing, 2008. P. 482–495.
2. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / пер. с лат. и фр. С.Ф. Васильева, М.А. Гарнцева, Н.Н. Сретенского, С.Я. Шейнман-Топштейн. М. : Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / пер. с лат. и фр. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М. : Мысль, 1994. Т. 2. 640 с.
4. Cottingham J. Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2008. 332 p.
5. Clarke D.M. Descartes's Theory of Mind. Oxford : Oxford University Press, 2005. 267 p.
6. Markie P. Descartes's Concepts of Substance // *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics* / ed. by J. Cottingham. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 63–88.
7. Anscombe G.E.M. The First Person // *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol. 2: Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford : Basil Blackwell, 1981. P. 21–36.
8. Kenny A. Cartesian Privacy // *Wittgenstein. Philosophical Investigations* / ed. by G. Pitcher. London : Palgrave Macmillan, 1968. P. 352–370.
9. Hintikka J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? // *The Philosophical Review*. 1962. Vol. 71, № 1. P. 3–32.
10. Nagel T. The View from Nowhere. New York : Oxford University Press, 1986. 244 p.
11. Armstrong D.M. A Materialist Theory of the Mind. London : Routledge & Kegan Paul, 1968. 372 p.
12. Duddy T. Privacy, Self-knowledge, and the Inner Eye: The Cartesian Project Revisited // *History of European Ideas*. 1995. Vol. 21, № 4. P. 515–526.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 5 мая 2019 г.

Substance Dualism and the Privacy of Mind in Rene Descartes's Philosophy: A Critique of the Superficial Interpretation

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 452, 79–87.

DOI: 10.17223/15617793/452/9

Olga A. Kozyreva, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russian Federation). E-mail: olgakozyreva@mail.ru

Keywords: Descartes; privacy; dualism; metaphysics; substance; mind.

In this article, the author questions the traditional reading of Descartes's metaphysical principles by analytic philosophers of mind. In this reading, Descartes is considered to be the father of substance dualism and the defender of the privacy of mind. The author argues that such reading is controversial and needs to be revisited. The first part of the article deals with Descartes's ontology. Here, the author examines the concepts of substance, attribute, and mode by Descartes and argues that his dualism is not substance dualism but property dualism. The reason behind this is twofold. First, according to Descartes, a substance cannot be known without its attributes. It means that attributes play a key role in the knowledge of any substance and are epistemologically prior to it. Second, Descartes did not employ the concept of substance in the sense of the "stuff" things are made of. He was more inclined to the logical sense of this concept as the subject of predication. The author supports her last claim by reconstructing Descartes's argument for the existence of two different substances, i.e., mind and matter, based on the difference between two kinds of attributes, i.e., mental and physical ones, co-existing in a human being. The logical sense of the concept of substance does not force us to take any ontological commitments about the "stuff" of mind and matter. In such interpretation, mind and matter are just different subjects of predication for mental and physical properties that cannot exist independently of any subject. The second part of the article is devoted to Descartes's epistemology. Challenging the common idea that the privacy of mind was Descartes's invention, the author the shift from the privileged access to mind to the privacy of mind he allegedly made. In Descartes's view, we enjoy the privileged access to our minds as compared with the access we have to our bodies and not to the minds of other human beings. However, this argument still leaves the possibility for the problem of other minds to be posed. The more decent argument the author develops later is that Descartes's philosophical system avoids the problem of other minds because the main theoretical assumption built into it concerns the primacy of conceptual thinking over the Ego principle. In short, one needs to know how to apply the concept of mind before one is able to reveal the existence of one's Ego and mind itself. Since the problem of other minds is no longer a threat to Descartes's system, it could be argued that he did not adopt the thesis of the privacy of mind. The article concludes by pointing out the necessity to focus more on the philosophical figures of the past to avoid the misinterpretation of many contemporary philosophical problems.

REFERENCES

1. Cassam, Q. (2008) Contemporary Reactions to Descartes's Philosophy of Mind. In: Broughton, J. & Carriero, J. (eds) *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 482–495.
2. Descartes, R. (1989) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 Vols]. Translated from Latin and French by S.F. Vasil'ev, M.A. Garntsev, N.N. Sretenskiy, S.Ya. Sheynman-Topshteyn. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
3. Descartes, R. (1994) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 Vols]. Translated from Latin and French by S.Ya. Sheynman-Topshteyn et al. Vol. 2. Moscow: Mysl'.
4. Cottingham, J. (2008) *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
5. Clarke, D.M. (2005) *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
6. Markie, P. (2001) Descartes's Concepts of Substance. In: Cottingham, J. (ed.) *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. pp. 63–88.
7. Anscombe, G.E.M. (1981) *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*. Vol. 2: Metaphysics and the Philosophy of Mind. Oxford: Basil Blackwell. pp. 21–36.
8. Kenny, A. (1968) Cartesian Privacy. In: Pitcher, G. (ed.) *Wittgenstein. Philosophical Investigations*. London: Palgrave Macmillan. pp. 352–370.
9. Hintikka, J. (1962) Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? *The Philosophical Review*. 71 (1). pp. 3–32.
10. Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
11. Armstrong, D.M. (1968) *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.
12. Duddy, T. (1995) Privacy, Self-knowledge, and the Inner Eye: The Cartesian Project Revisited. *History of European Ideas*. 21 (4). pp. 515–526.

Received: 05 May 2019