

УДК 130.121

Е.В. Малышкин**УСЛОВИЯ ВЫПОЛНИМОСТИ УНИВЕРСАЛЬНОЙ
ХАРАКТЕРИСТИКИ**

*Рассматриваются два условия для выполнения лейбницевского проекта универсальной характеристики (*characteristica universalis*). Таковыми признаются: выполненность первого счета, т.е. сосчитанность мира Богом и различие между метафизической и моральной достоверностью.*

Ключевые слова: универсальная характеристика, первый счет, достоверность метафизическая и моральная.

В общем корпусе философии Лейбница есть некий проект, который принято считать невыполнимым, а именно универсальная характеристика. В самых общих чертах этот проект можно описать следующим образом: имеется возможность создать такой язык, имена которого были бы не случайным обозначением вещей, но выражали бы сущность вещи, так что в имени содержалось бы определение вещи, причем определения должны согласовываться между собой. Ясно, что такой язык потребовал бы обращения с бесконечностью определений, с одной стороны, и с бесконечным содержанием определения – с другой. Однако, создав инфинитезимальное счисление, Лейбниц убедился, что непротиворечиво рассуждать о бесконечности возможно. Мышление, обращенное к реальному, таким образом, можно заменить счетом названного, так что счетом могут быть устранены все споры, а всякий дельный разговор станет продвижением науки. Первоначально Лейбниц пытается выстроить модель такого языка, употребляя числа в качестве первых определяемых понятий, с тем чтобы в дальнейшем числа заменить на слова искусственного языка, построенного на основе латинского, в котором флексии выполняли бы роль простейших арифметических операций. Второй образец успешного обращения к бесконечности Лейбниц видит в двоичном счислении, в котором можно описать не только числа, но и любые знаки и которое наиболее простым образом, т.е. с помощью только нуля и единицы, выражает фундаментальное различие воображаемого и реального, ничто и сущего, лжи и истины, т.е. само различие нуля и единицы есть различие, демонстрирующее природу бесконечности. Мы не станем напрямую оспаривать тезис о невыполнимости всеобщего языка, просто предположим, что задумка немецкого мыслителя все же выполнима. При каких условиях этот проект был бы выполнен, если начинаем мы с фикции, т.е. с заведомо неполного определения, а направлен проект на реальность саму по себе?

Под выполнимостью проекта здесь следует понимать не принципиальную возможность его завершения (проект универсальной характеристики бесконечен, поскольку бесконечно разнообразие мира), а выполнимость отдельных процедур, созданных универсальной характеристикой. Выполнимость же процедуры есть, во-первых, ее предсказательная сила, а во-вторых, яркость,

живость и многогранность самих рассматриваемых феноменов, разрешающая способность наблюдения. Сама по себе выполнимость процедуры не дает метафизической достоверности реальности вещей, с какими мы имели бы дело, описывая их на универсальном языке. Что же тогда будет свидетельством полноты описания? Конечно, возможность универсального счета: тем более универсален язык описания, т.е. чем к большему числу феноменов он относится, тем обширнее наше понимание реального. Однако первым, более существенным условием универсальной характеристики является не наш счет, а то, что мир, если только он существует, уже сосчитан, и это условие двояко: исполненность счета, но и исполненность счета согласно определенным правилам тому, что принято называть принципом *minimax*: максимум разнообразия при простоте связи. Первое есть особый акт, элемент творения, второе же можно истолковать и как наивный антропоцентризм Лейбница, а именно, Лейбниц будто бы полагает, что Бог создает мир для того, чтобы его замысел можно было понять конечным человеческим умом. Однако мы видим, что Лейбниц сторонится такого истолкования, когда утверждает, что внятное нам и реальное могут быть различны [1. Т. 3. С. 112]. Монадология Лейбница не представляет собой версию антропоцентризма. Спинозовский принцип «порядок идей есть тот же самый, что и порядок вещей» невыполним в монадологии: соответствие, устанавливаемое предустановленной гармонией, устанавливается не между «вещами» и идеями, а между различными рядами причин: начальных и конечных. В «Монадологии» Лейбниц пишет: «81. По этой системе тела действуют так, как будто бы (предполагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто одно влияет на другое» [1. Т. 1. С. 427]. Здесь важно это «предполагая невозможное»: мир одних только протяженных вещей есть нечто, что мы можем предположить, но их существование, если следовать схоластической терминологии, только мыслимое. Что, собственно, описывает, в таком случае, различие причинных рядов, если оно не описывает действительное различие между сущим протяженно и сущим мысляще? Только способы действия: способ понимания и способ изготовления: чтобы изготовить ложку, сначала нужно набить баклуши, затем одну из них разметить и т. д. А чтобы понять, что такое ложка, начинать нужно с чувства голода, с того, что в голоде ты не одинок... Или обратимся к декартовскому примеру: огонь, подносимый к щеке, жжется – но не огонь является причиной боли. Лейбниц мог бы добавить: но огонь, отличный от души, – это только мыслимое, такого огня нет, потому и протяженность – не субстанция, а «порядок сложенного вокруг души как центра».

Итак, мы уже получили два условия: во-первых, сосчитанность мира (то предпочтение бытия перед небытием, сообразно которому в гонке за существование побеждает мир наиболее совершенный, т.е. содержащий в себе наибольшее количество сущности) и, во-вторых, принципиальная нерешенность относительно того, воспринимаем ли мы реальность саму по себе, каковую сам Лейбниц описывает также как различие, никогда полностью не преодолимое, между достоверностью моральной и достоверностью метафизической. Присмотримся повнимательнее ко второму. Его не так непросто принять: ведь если мы не воспринимаем реальное, тогда, выходит, мы ничего и не

имеем в виду, когда говорим о самом совершенном из возможных миров? Ответом на это сомнение может быть то соображение, что Лейбниц под миром понимает то, что дано нам только в полноте всякого восприятия, а именно весь универсум. Всякая монада воспринимает весь универсум, но воспринимает его смутно, так что нет возможности решить, является ли тот порядок, в котором мы воспринимаем феномены, порядком действительным или воображаемым.

В поисках свидетельства существования воспринимаемого можно предположить, что таковым является чувственное восприятие, т.е. «только мыслимое» бытие дополняется до реального в чувственном восприятии. С одной стороны, Лейбниц сам дает повод так думать:

«Филалет. Я уже заметил вслед за замечательным английским автором “Опыта о... разумении”, что собственное наше существование мы знаем посредством интуиции, бытие Божие – посредством демонстрации, а существование других вещей – посредством ощущения. § 3. Но интуиция, посредством которой мы познаем наше собственное существование, приводит к тому, что мы познаем его с полной очевидностью, не допускающей доказательства и не нуждающейся в нем. Если бы я даже захотел усомниться во всех вещах, то само это сомнение не позволило бы мне сомневаться в моем существовании. Словом, по этому вопросу мы обладаем величайшей степенью достоверности, какую только можно вообразить.

Теофил. Я вполне согласен со всем этим. И прибавлю к этому, что непосредственное осознание нашего существования и наших мыслей доставляет нам первые апостериорные, или фактические, истины, т.е. первые опыты, подобно тому как тождественные предложения содержат в себе первые априорные, или рациональные, истины, т.е. первые прозрения (*lumières*). И те и другие не допускают доказательства и могут быть названы непосредственными: последние – потому, что имеется непосредственное отношение между разумом и его объектом; первые – потому, что имеется непосредственное отношение между субъектом и предикатом» [1. Т. 2. С. 444].

Если мы развернем такое предположение, тогда интерпретация Лейбницевской монадологии может выглядеть таким образом: «Отличая «явление реальное от воображаемого», мы «считаем его за одно», пытаемся развернуть его понятие до конца и, конечно, не можем этого сделать – обозреть своим конечным умом бесконечность вселенной, но только логос определения, прослеженный нами до известных пределов, показывает нам, что такая вещь действительно может существовать. В действительном существовании вещи нас убеждает её чувственное восприятие. Вместе они составляют достаточное основание для заключения о том, что такая вещь существует на самом деле» [2. С. 68]. Но тогда получается, что Лейбниц говорит как бы о двух восприятиях: одно – восприятие в определении, которое всегда «до известных пределов», другое – восприятие чувственное, которое пределов не имеет, поскольку беспределен телесный универсум. Но даже если и так, «счет за одно» не будет полон: дополняя неполное смутным, никак не получить реального. Сам Лейбниц указывает: «абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел и ничто не мешает тому, чтобы нашему уму представлялись некие хорошо упорядоченные сновидения, которые признавались бы

нами истинными и вследствие согласованности между собой практически были бы равносильны истинным» [1. Т. 3. С. 112]. Кроме того, трудно себе представить чувственное восприятие вне логоса определения: чувственное восприятие и есть логос, только наиболее смутный: это так и для Лейбница, и для его оппонента, Локка. Можно было бы описать некий опыт восприятия без сознания того, что воспринимается (и отличить этот опыт от Лейбницевского «большого количества малых восприятий» – т.е. как раз от восприятия универсума в целом), например, когда мы слышим только звуки, не слушая того, что их издает: мы при этом, действительно, осознавали бы, что воспринимаем вообще что-то (и этим что-то можно назвать и универсум, почему нет), т.е. не находились бы в обморочном состоянии, по аналогии с которым Лейбниц предлагает понимать смутные и неотчетливые восприятия простых субстанций, лишенных не только апперцепции, но и памяти, этого «рода связи по последовательности». Но такой модус восприятия не может быть ничем дополнен, поскольку мы либо попросту не знали бы, что именно дополнять, либо же это восприятие вовсе не нуждается в дополнении и требует не размышления, уточняющего определения, а беспредметного размышления, но это иная традиция. Итак, истины опыта, коль скоро мы должны понимать под ними нечто определенное, не обеспечивают достоверного восприятия реального и не могут быть дополнены до такового конечным логосом определения.

Быть может, реальность дана нам иначе, ведь Лейбниц утверждает, что свидетельством существования некой вещи является полный перечень ее предикатов, так что реальное дано нам в тождественных высказываниях, поскольку в них субъект и предикат совпадают? Да, тождественные высказывания являются образцом всякого вообще восприятия. Но и здесь, как ни странно, мы встречаемся с нерешительностью Лейбница в суждениях. Выстраивая классификацию ясности идей, существенную иерархию света в сочинении, озаглавленном «Размышления о познании, истине и идеях», Лейбниц пишет: «Познание бывает или темным, или ясным, ясное в свою очередь бывает смутным и отчетливым, отчетливое – неадекватным или адекватным, а адекватное бывает символическим или интуитивным. Самое совершенное знание то, которое в одно и то же время (*simul*) адекватно и интуитивно» [1. Т. 3. С. 101]. Затем он осуществляет феноменологию перечисленных модусов познания, указывая, что без таковой не понятен ни Декарт с его принципом «воспринимаемое ясно и отчетливо истинно», ни Паскаль, когда говорит, что долг математика — «определять все мало-мальски (*parumper*) темные термины» [1. Т. 1. С. 104], т.е. выполняет заведомо полезную для науки работу, но в конце своей классификации говорит: «...если же все, что входит в отчетливое понятие, в то же самое время познано отчетливо, или если анализ понятия может быть доведен до конца, то такое познание есть адекватное. Я не знаю, можно ли найти у людей пример такого познания, но понятие числа очень близко подходит к этому» [1. Т. 3. С. 102]. И чуть ниже: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, т.е. может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям... – этого я теперь не берусь решать (*non ausim*)». Мы видим, что Лейбниц неоднократно утверждает, что реальное понятие вещи недостижимо для конечного ума. Мы

здесь застаем немецкого мыслителя в той же ситуации, в какой заставляли и Декарта [3. С. 59 и далее]: прямо указать не можем, но есть способы для непрямого указания, поскольку есть указательная сила, или, как выражается Лейбниц, первые прозрения, в том, что доступно нам, прежде всего в числе.

Чего мы, собственно, добиваемся, когда ищем свидетельства существования феномена? Прибавляет ли экзистенция что-либо к «что» сущего? Прав ли, другими словами, Юм, когда утверждает, что бытие есть пустой предикат? Нет, не прибавляет, за одним исключением: если мы в силах высказываться о существовании вещи, значит, тот набор свойств, который мы высказали о ней, верен. В противном случае он, этот набор, верен лишь до некоторой (не вполне определенной) степени. Перефразируя известную поправку Лейбница, можно сказать: в существовании вещи нет ничего, чего прежде не было бы в ее сущности.

В этом пункте необходимо отличать учение Лейбница от кантовского критического проекта. Для последнего существенно «прибавление» знания, каковое достигается только в синтетических суждениях. Лейбницевская же монадология ничего не прибавляет, она только осознает: определяет, вспоминает, считает. Поэтому, с одной стороны, нельзя не согласиться с замечанием Г.Г. Майорова: «Надо сказать, что Лейбниц смотрел на соотношение синтеза и анализа значительно реалистичнее, чем впоследствии Кант» [4. С. 273]. С другой – нужно понимать, что в отношении Лейбница и Канта слово синтез является омонимом: для последнего синтез означает расширение знания, причем основанием для такого расширения является деятельность разума, для первого же синтез – только комбинаторика, эргономика взглядывания, тогда как знание прирастает не расширением, а уточнением (и лейбницевская критика картезианского понятия силы – хороший тому пример) уже известного. Поэтому для Канта ведущей дисциплиной оказывается антропология, тогда как для Лейбница – теодицея. И спор между этими мыслителями (если только есть язык для такого спора) нельзя признать разрешенным.

Наше наблюдение за различиями между моральной и метафизической достоверностью можно подытожить тремя пунктами: во-первых, метафора мира как картины есть только метафора, во-вторых, проект универсальной характеристики есть проект существенно неполного перехода от достоверности моральной к достоверности метафизической, а следовательно, есть не дополнительный элемент в монадологии, а замковый, и, в-третьих, этот проект связан с понятием памяти как возобновляемой последовательности счета, отыскивающего наилучшее. После хайдеггеровского анализа метафизики Нового времени, и для русскоязычного читателя – прежде всего после публикации работы «Время картины мира» стало общим местом, что бытие вещи получает свое удостоверение в субъективном восприятии. Но и когда мы говорили о Декарте, и теперь мы видим, что вовсе не субъект оказывается основанием для бытия сущего, а то, благодаря чему мы и себя-то знаем, т.е. свет истин факта, позволяющий дальнейшее прояснение, но вовсе не удостоверяющий бытие объектов. Мыслящий, поскольку имеет опыт мышления, получает удостоверение, но только моральное, картинка в представлении, указывает Лейбниц – полна только в возможности, а в том, что она двоятся и

не ясна вполне, можно быть уверенным уверенностью метафизика. Его *cogito* и *cogito varia* суть приглашения, дающие возможность последовательности, но сам характер этой последовательности есть проект, набросок, риск. Реализация рискованного предприятия – это обращение с терминами, коль скоро последние определены лучше, чем числа в математике. Замысел универсальной характеристики, в котором все сущее получает определенность в своей виртуальности, т.е. в предпочтении, и призван прояснять само предпочтение, но не предпочтение «субъекта», а преимущество упорядоченности по своей природе сущего перед простотою ничто.

В книге «Онтология времени» А.Г. Черняков с присущей ему выдержанностью указывает: «Совсем аккуратно следовало бы это положение Декарта сформулировать так: то обстоятельство, что *ego cogitans* не может оказаться недостоверным для себя (обмануться в отношении своего существования), не зависит от Бога» [5. С. 274]. Если мы читаем только Декарта, то следует, нам кажется, выразиться еще более осторожно: не зависело, тогда не зависело, в порядке описания (даже и не рассуждения), приближавшего к пониманию ясности и отчетливости. А теперь, когда узнаём мысль как возобновляющуюся, последовательную, зависит. А если мы принимаем лейбницевскую критику картезианского понятия ясности и отчетливости, то и вовсе оказывается, что без сосчитанности мира в творении не сможем установить и вовсе никакой размерности. Потому любое рассуждение, претендующее на истину, есть проект воспоминания этого самого дара, первого прозрения, неполного, но длящегося. Таким образом, от второго условия выполнения универсальной характеристики мы с необходимостью обращаемся к первому.

Литература

1. Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982–1985.
2. Погоняйло А.Г. Техника себя и философия Нового времени // Человек.гу. Гуманитарный альманах. Новосибирск, 2009. № 5. С. 67–80.
3. Малышкин Е.В. Понятие *dosta* у Николая Кузанского и картезианский проект новой науки // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 340 (ноябрь). С. 57–62.
4. Майоров Г.Г. Теоретические основания философии Г.В. Лейбница. М.: КДУ, 2007.
5. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.