

---

**Н.В. Рожин**

---

**ПРОБЛЕМА  
ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

**(от Р. Декарта до Л. Витгенштейна)**

---



Белорусский государственный университет

**Н.В. Рожин**

**ПРОБЛЕМА**

**ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(от Р. Декарта до Л. Витгенштейна)**

**Минск  
2001**

УДК 1(4X091)

ББК 87.3

P62

Рекомендована к публикации Ученым советом факультета философских и социальных наук БГУ

**Рецензенты:**

доктор философских наук, профессор, действительный член  
Национальной академии наук Республики Беларусь А.А. Михайлов;  
доктор философских наук, профессор А.И. Зеленков

**Рожин Н. В.**

P62 Проблема объективной достоверности знания в европейской философии (от Р. Декарта до Л. Витгенштейна). - Мн.: БГУ, 2001. - 246 с.

Автором книги еще в 80-е годы впервые в русскоязычной философской литературе был представлен анализ причин возникновения и средств преодоления проблемы объективности знания в ее наиболее ярких проявлениях в истории европейской философии. В результате этого анализа выяснена и обоснована зависимость каждого конкретного проявления анализируемой проблемы от фундаментальных основоположений той философско-гносеологической модели, в связи с которой она возникла. В книге анализируются причины возникновения "старой" проблемы объективности знания в процессе движения философской мысли от Р. Декарта к Д. Юму. Характеризуются особенности "новой" проблемы объективности, берущей начало в творчестве И. Канта и переходящей в различные ее модификации, обусловленные философскими идеями У. Куайна и Л. Витгенштейна.

Книга адресуется научным работникам, преподавателям, аспирантам и студентам философских и психологических специальностей, а также специалистам в области методологии и истории науки.

УДК 1(4)(091)

ББК 87.3

© И. В. Рожин, 2001

## Предисловие

Одним из основных результатов гносеологических исследований двадцатого столетия, несомненно, является глубокий сдвиг в представлениях о процессе познавательной деятельности. «Схема «индивид - познание - объект» с точки зрения специалистов не только исчерпала свою эвристическую ценность», но и оказалась ошибочной в целом ряде случаев [35, с. 3]. На смену ей пришло убеждение в том, что процесс познания представляет из себя многомерное образование, структурированное не только по горизонтали, но и по вертикали. Согласно современным представлениям познавательный процесс всегда осуществляется «в определяющей системе когнитивных координат... определяемых соответствующими стилями мышления, «парадигмами»... определенными «картинами мира», составляющими исходные предпосылки формирования конкретного содержания научных концепций, теорий, объяснительных схем и пр.» [83, с. 3]. Эти исходные предпосылки служат не только своеобразной экспозицией для развертывания познавательной деятельности; в определенной мере они являются средствами конструирования как мира познания, так и познающего этот мир человека.

Только с точки зрения наивно-натуралистического, созерцательного подхода мир как универсум объектов возможной познавательной деятельности предзадан и в этом смысле противостоит человеческому сознанию. Фактически же, как свидетельствуют современные исследования, на каждом историко-культурном этапе он предстает перед субъектом познавательной деятельности в виде определенной картины мира, сложившейся на основе принятых методологических и философско-гносеологических установок. В этом смысле каждая историческая эпоха в развитии познания имеет свою, присущую только ей нормативную формулу движения «к самим вещам». Ее выражением служат как характерные для данной эпохи условия и средства производства нового знания, так и общие философские принципы, в терминах которых эти условия и средства осознаются.

Среди факторов, определяющих формулу движения «к самим вещам», особое место занимает идеал объективной достоверности знания. Его специфика состоит, прежде всего, в том, что он непосредственно не причастен к производству знания. Выполняя преимущественно регулятивную, направляющую роль, этот идеал одновременно

является фундаментальной характеристикой всякого познания - установки на получение знания, адекватного своему предмету.

Однако подобное знание, в свете характерных для определенного периода времени представлений о процессе познавательной деятельности, оказывается проблематичным. Только при условии, когда мир реальности понимается как «метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека» [1, с. 154], а сознание - «вполне натуралистическим, просто как нечто данное, заранее противопоставленное бытию, природе» [4, с. 34], объективно достоверное знание может являться познающему субъекту почти само собой, автоматически. Но если предмет знания, как и условия и средства его познания, носят исторически преходящий, культурно обновленный характер, то обретение объективно достоверного знания составляет весьма серьезную проблему. Ее основанием, по нашему убеждению, являются исходные методологические и философско-гносеологические установки. Разумеется, это не значит, что на уровне наивно-натуралистического понимания реальности и сознания такой проблемы не возникает. Вовсе нет! Наивно-натуралистическое понимание и есть не что иное, как философско-гносеологическая установка.

Исследованию зависимости возможностей реализации идеала объективной достоверности знания от философско-гносеологических основоположений познавательной деятельности и посвящена данная работа. Причем сама эта проблема понимается как возможность когнитивного доступа человека к миру реальности. Точнее говоря, речь пойдет о том, какого рода гарантии мы имеем или можем иметь относительно того, что наши представления о мире имеют или могут иметь объективное значение, т.е. быть истинными по отношению к миру реальности для всех населяющих этот мир людей.

## ВВЕДЕНИЕ

Каждая крупная историческая эпоха в развитии познавательной деятельности человека характеризуется своей, присущей только ей, нормативной формулой движения познания «к самим вещам». Ее выражением служат как специфические для данной эпохи условия и средства производства нового знания, так и основополагающие философские принципы и допущения, в терминах которых познание осознает свой предмет, свои условия, средства и результат. Но какой бы ни была эта формула, ее философскую конфигурацию в конечном счете всегда определяет ответ на вопрос о том, как знание относится к познаваемой реальности. В этом ответе, по крайней мере имплицитно, содержится представление как о природе знания и познаваемой реальности, так и об условиях реализации идеала объективно достоверного знания как установки на получение знания, адекватного своему предмету.

Однако, если само отношение знания к реальности является фундаментальным свойством любой философско-гносеологической конструкции, то конкретный вид или тип этого  $x=ъх11$  отношения всегда служит основополагающей характеристикой как данной гносеологической модели, так и всего философского учения. Иными словами, любая познавательная модель имеет смысл лишь постольку, поскольку она содержит по крайней мере претензию на то, что знание имеет отношение к так или иначе понятой реальности. Следовательно, сама возможность обоснования объективно достоверного знания всегда находится в зависимости от некоторых философско-гносеологических основоположений познавательной деятельности. Именно эти основоположения задают значения всех тех языковых элементов, с помощью которых выражено знание, и, соответственно, детерминируют данное конкретное представление о природе истины и путях ее достижения. Поэтому только с точки зрения наивно-натуралистического, созерцательного подхода, отождествляющего предметность познания с предметностью действительности «самой по себе» и предполагающего наличие совершенно определенной процедуры для различения реальных и воображаемых феноменов, объективная достоверность как фундаментальная ха-

характеристика знания может представляться тривиальной. В самом деле, если термином «реальность» обозначить природу, показанную сквозь призму той или иной метафизической системы, а сознание интерпретировать как нечто данное, изначально противопоставленное природе, то объективная достоверность является познающему субъекту почти что сама собой: остается только предположить или постулировать способ его взаимодействия с объектом. Фактически же мир как универсум объектов возможной познавательной деятельности не предстает человеческому сознанию в качестве некоторой метафизической реальности. На каждом историческом этапе он предстает перед субъектом познания в виде определенной картины мира как системы общих представлений, сложившихся в результате предшествующей познавательной деятельности и опирающейся, в свою очередь, на деятельность предметно-практическую. Имея в виду этот мир, можно говорить о возможности соответствия или несоответствия знания своему предмету. Более того, процесс познания подразумевает не только характерную для данной эпохи интерпретацию эмпирических данных и теоретического знания, но и связь их с лежащими в фундаменте культуры эпохи ценностными и мировоззренческими установками. А это означает, что представления о наиболее общих чертах системы объектов и характере отношения знания к реальности, о принципах, идеалах и нормах познавательной деятельности встраиваются в конечном счете в определенную философско-гносеологическую модель.

Следовательно, и механизм реализации идеала объективно достоверного знания определяется исходными предпосылками той философско-гносеологической концепции, которая сознательно или бессознательно принимается данным сообществом. Очевидно, что решающее значение здесь имеет соответствие или несоответствие средств и их предельных оснований требованиям идеала объективности. В случае их несоответствия друг другу складывается проблемная ситуация, чреватая взрывом всей философско-гносеологической конструкции.

Здесь, вероятно, наступила пора ответить в возможной мере на вопрос о том, в чем, по нашему разумению, состоит суть проблемы объективно достоверного знания? Самая общая формулировка ответа на этот вопрос может гласить: проблема объективно достоверного знания имеет в виду возможность когнитивного доступа человека к миру объективной реальности. Точнее говоря, когда говорится о проблеме объективно достоверного знания, подразумеваются главным образом те гарантии, которые человек имеет или может иметь, что его мнения, представления и т.п. о мире реальности имеют или могут иметь объективное значение - быть истинными относительно мира реальности и признаваться в этом своем качестве любым человеком, живущим в этом мире. Таким образом, в данном исследовании термином объективная достоверность знания мы обозначаем соответствие или несоответствие его познаваемой реальности и, соответственно, усматриваем проблему там и тогда, где и когда возникает сомнение в логической возможности надежного обоснования данной конкретной формы отношения знания к реальности.

История европейской философии свидетельствует, что относительно содержания понятия «реальность» философы придерживаются столь же различных мнений, что и в отношении любого другого вопроса: шкала их взглядов на природу реальности простирается от монизма Парменида до реализма здравого смысла Д.Э. Мура. Что касается представлений о возможности доступа познающего субъекта к миру реальности, то эти взгляды занимают пространство от абсолютного скептицизма на одном полюсе до непосредственного реализма на другом.

Очевидно, что в одной работе невозможно обсудить как все эти взгляды и представления, так и их следствия для обоснования возможности объективно достоверного знания. По той же причине мы не можем претендовать на систематический охват этих представлений даже в пределах избранного исторического периода. Наше внимание концентрируется на исследовании средств и методов обоснования возможности объективно достоверного знания в творчестве ряда философов - основоположников наиболее влиятельных

гносеологических моделей, начиная с Р. Декарта и кончая ведущими представителями современной западной философии аналитической ориентации. В порядке реализации этого замысла мы попытаемся выяснить и проанализировать причины, в силу которых возникает та или иная разновидность проблемы объективной достоверности, а также показать способы ее преодоления. Следовательно, основная задача и цель данной работы состоит не столько в анализе проблемы как таковой, сколько в исследовании ее различных исторических проявлений. При этом безусловный приоритет отдается исследованию новейших форм проблемы, возникших в недрах аналитической философии. Можно указать по крайней мере два основания для данного предпочтения. Первое из них состоит в том, что проблема объективной достоверности знания в силу ряда объективных причин заняла центральное место в поисках философов-аналитиков. Второе сводится к тому, что попытки преодоления возникшей проблемы вызвали к жизни ряд радикально новых, плодотворных, по нашему мнению, подходов к решению фундаментальных эпистемологических вопросов.

Проблема объективной достоверности знания не существует сама по себе. Она всегда вплетена в контекст конкретной философской системы. То есть, что представляет собой та проблема, с которой встречается философ, как он понимает ее, какие меры принимает по ее преодолению - все это в значительной мере определяется его философскими фундаментальными предположениями. Многое здесь оказывается функцией от общего философского климата, находится в зависимости от состояния фактуального знания. Поэтому уяснение каждой конкретной формы проявления проблемы объективной достоверности знания предполагает исследование того контекста, в котором она возникла.

Эти положения отчетливо просматриваются в западноевропейской философии Нового времени. Преимущественно усилиями Р. Декарта в семнадцатом веке были очерчены контуры и разработаны механизмы функционирования той философско-гносеологической модели, под воздействием которой находилась преимущественная часть философии в последующие примерно сто

пятьдесят лет. Однако с течением времени, по мере того, как его последователи модифицировали основополагающие картезианские предпосылки и механизмы познавательной деятельности, постепенно начали размываться гарантии объективной достоверности знания, пока в конечном счете не стало очевидным, что возникающая проблема не поддается решению средствами картезианской гносеологии. Скептицизм и агностицизм философии Д. Юма по существу явились своеобразным сигналом, свидетельствующим о невозможности преодоления проблемы объективно достоверного знания в рамках того контекста, в котором она возникла. В этом смысле теоретико-познавательное учение Д. Юма явилось своеобразным итогом развития гносеологических представлений, основанных на картезианской модели.

Чтобы найти путь для выхода из тупика, к которому философию подвел Д. Юм, необходимо было, во-первых, полностью отказаться от картезианской познавательной модели и, во-вторых, основать на ее месте новую систему основоположений для сознания и знания. Именно этим путем пошел И. Кант. Его преодоление картезианской разновидности проблемы базируется на признании активной роли субъекта в конструировании объектов познания: так как мир объектов эмпирического знания конституируется средствами концептуализации данных чувственного опыта, а эти средства имеют всеобщий и необходимый характер, объективно достоверное знание об этом мире оказывается возможным.

Но, преодолев картезианскую разновидность проблемы, И. Кант, в силу неадекватности исходных установок, создал свою, «кантианскую» проблему объективной достоверности. Если признать исторический характер и, следовательно, изменчивость того, что мы назвали средствами концептуализации, то тем самым будет открыта возможность для появления различных типов познающих субъектов, конструирующих и конституирующих различные миры. Именно в этом и состоит существо «кантианской проблемы», которую в западной философии нередко именуют проблемой концептуального релятивизма.

Для того, чтобы такая возможность стала реальностью, и, соответственно, чтобы «кантианская» разновидность проблемы заняла центральное место в современной философской мысли, на интеллектуальную жизнь Европы должны были оказать влияние по меньшей мере два следующих фактора. Первый из них связан с интенсификацией исследований в двадцатом веке различных языков и культур (особенно так называемых «примитивных»). Результатом этих исследований явились утверждения о принципиальных различиях между «европейским» и «неевропейским» типами «ментальностей». Среди утверждений подобного рода наибольшую известность получила знаменитая гипотеза Сэпира-Уорфа, которая в приблизительном переводе на язык интересующей нас проблемы гласит, что как характер опыта, так и концептуальные средства, с помощью которых этот опыт осознается, представляют собой функцию от соответствующего языка. Иначе говоря, различные типы языков содержат в себе различные метафизические системы.

Выводы подобного рода породили целый ряд вопросов, которые оживленно обсуждаются в западной философии в течение последних примерно пятидесяти лет: детерминирует ли язык мир реальности того, что говорит на нем? Можно ли убедиться в такой детерминации, если она имеет место? Что представляет собой подобная «реальность»? Могут ли люди на самом деле иметь различные системы понятий и если да, то детерминированы ли эти различия языком? Как можно было бы зафиксировать различия в системе понятий или представлений о «реальности»? Имеют ли смысл подобные различия? Причем, острота обсуждения и, соответственно, настойчивость поиска ответов на вопросы этого рода особенно обострилась за последние годы в связи с тем, что преимущественным предметом исследований философов аналитической ориентации становятся проблемы, связанные с природой и функционированием так называемых концептуальных каркасов.

Содержание второго фактора связано с тем, что в течение первой половины XX столетия широкое распространение получила идея о возможности достижения однозначного, точного соответствия между языком и описываемой им реальностью. Значительные

усилия были направлены на конструирование так называемых «идеальных» языков как средства экспликации этого соответствия и выяснения подлинных значений терминов языка науки. Наиболее ярким проявлением данной тенденции явилась концепция "Логико-философского трактата" Л. Витгенштейна, которая была воспринята и положена в основу исследований логического позитивизма, занимавшего господствующее положение в аналитической философии вплоть до начала шестидесятых годов.

Начиная примерно с начала тридцатых годов параллельно с логическим позитивизмом формируется радикально иной взгляд на природу языка, реальности и характер их взаимоотношений. Одним из наиболее важных приобретений «поздней» философии Л. Витгенштейна явился отказ от уходящего корнями в седую древность представления о метафизической или гносеологической основе значения языковых элементов и переход на позиции их функциональной, культурно и социально обусловленной интерпретации. Очевидно, что в этом контексте объективная достоверность в виде соответствия знания познаваемой реальности оказывается проблематичной.

Приблизительно в это же время начали возникать сомнения в правомерности некоторых фундаментальных допущений, лежащих в основе конструирования «идеальных» языков. В результате критического анализа У. Куайном неопозитивистского различения вопросов факта и вопросов значения, аналитического и синтетического возникло то, что иногда называют «новым эмпиризмом», исходным пунктом которого становятся не идеи (как у Д. Локка и Д. Юма, например), а физические объекты. Значения, согласно мнению У. Куайна, всегда «встроены» в лингвистическое и другие виды поведения человека. Следствием этого мнения явился вывод о том, что только в пределах данного языка и данного образа жизни можно установить содержание представлений, которых придерживается человек, и понятий, которыми он пользуется. А это значит, что У. Куайн, подобно Л. Витгенштейну, в состоянии признать знание объективно достоверным только в пределах определенного языка и образа жизни сообщества, говорящего на нем.

Кроме того, осознание зависимости знания от социокультурного контекста, задающего как видение мира, так и способы и средства его познания, породило недоверие к принципу соответствия как критерию объективно достоверного знания. Иначе говоря, в условиях концептуального релятивизма требование соответствия знания познаваемой реальности было признано излишне жестким, может быть даже неприемлемым в силу принципиальной нереализуемости. В связи с этим в настоящее время ведутся широкие поиски иных форм отношения знания к реальности. Да и сама реальность в современных философско-гносеологических конструкциях обретает иные функции.

В последние десятилетия в поисках наиболее адекватных форм связи знания с реальностью и, соответственно, средств достижения объективно достоверного знания, западные философы все больше и больше начинают отдавать предпочтение теориям референции.

В хронологическом отношении исследование проблемы объективной достоверности знания начинается с анализа картезианской философско-гносеологической модели. Этот анализ, помимо естественного историко-философского интереса, преследовал цель хотя бы опосредованного освещения данной проблемы в ее современной конфигурации. Вслед за картезианской рассматривается кантианская гносеологическая модель, которая, как оказалось, явилась не только средством преодоления «картезианской» разновидности проблемы, но и основанием той же проблемы в ее современной разновидности. Безуспешной попыткой преодоления этой разновидности проблемы явилась философия «раннего» Л. Витгенштейна и связанная с ней философия логического эмпиризма. И наконец во всей своей остроте и сложности рассматриваемая проблема встала перед современной аналитической философией в связи с выводами «позднего» Л. Витгенштейна и У. Куайна о зависимости знания от исторически определенных концептуально-лингвистических контекстов, которые, естественно, не могут иметь всеобщего и необходимого характера.

Таким образом усилиями Л. Витгенштейна, а вслед за ним и У. Куайна современная аналитическая философия лишилась тех га-

рантий возможности объективно достоверного знания, которыми располагали их предшественники в свете соответствующих философско-гносеологических моделей. Если знание обретает свое значение только в рамках определенного концептуально-лингвистического контекста, то оно, следовательно, характеризуется значительной долей релятивности. Задача преодоления релятивизма, поиск возможности восстановления утраченных гарантий объективной достоверности знания и составляют существо поисков философов-аналитиков за последние десятилетия.

В то время как поиск средств преодоления релятивизма и, соответственно, обоснования возможности объективно достоверного знания в аналитической философии продолжается, уже сейчас имеются основания сделать следующие три вывода. Во-первых, в современной западной философии, особенно в ее аналитической разновидности, вызревает идея о недостаточности критерия соответствия в решении вопросов истинности знания. Во-вторых, анализ понятия «альтернативная концептуальная схема» дает основание утверждать, что если это понятие не является пустым, то релятивизм как следствие возможности альтернатив не обязательно представляет смертельную угрозу объективной достоверности знания. Такая угроза логически допустима только в случае, когда различные концептуальные каркасы не содержат общих для них фундаментальных мнений и представлений и, соответственно, влекут за собой радикально отличающиеся друг от друга объяснения одного и того же (общего для всех их) мира реальности. В-третьих, сам по себе факт признания фундаментальных мнений и представлений должен оказать влияние на то, как следует понимать гносеологию. Очевидно, она должна брать свое начало в этом самом общем базисном знании о мире.

Требование объективной достоверности знания безусловно является одним из наиболее фундаментальных в любой философской теории, так или иначе пытающейся ответить на вопрос об отношении познающего или знания к познаваемой реальности. Тем не менее, русскоязычные публикации, посвященные непосредственному исследованию этой проблемы самой по себе или в ее историко-

философском выражении, крайне малочисленны. Из числа исследований подобного рода автор может назвать работы В.В. Будко, Л.Б. Хачатряна и Н.Б. Шулевского. При этом следует отметить, что вопросы объективности в гораздо большей мере освещены в исследованиях проблем обоснования. Безусловным лидером здесь является Е.П. Никитин. Сюда же относятся работы И.С. Алексева, Н.Ф. Овчинникова, А.А. Печенкина, А.А. Касьяна и А.Ф.Кудряшева, М.С. Козловой, А.Е. Конверского, А.М. Кравченко, В.А. Лекторского и др.

Очевидно, что проблема объективной достоверности знания имеет по крайней мере два измерения. Первое из них связано с проблемой как таковой, с выделением ее в контексте определенной системы философско-гносеологических представлений. Второе измерение связано с ее конкретными проявлениями на разных этапах истории философии. Предметом анализа в данной работе явились историко-философские разновидности проблемы, а поэтому общая цель исследования состояла в реконструкции процессов осознания, выбора подходов и средств ее решения, включая оценку предлагаемых решений.

В рамках историко-философского подхода в определении цели своего исследования автор исходит из того, что в течение последних десятилетий исследуемая здесь проблема неизменно привлекает к себе пристальное внимание философов-аналитиков. Обеспокоенные угрозой скептицизма, они ведут интенсивные поиски средств для преодоления концептуального релятивизма, для обоснования возможности знания, соответствующего своему предмету. Осмысление причин создавшейся ситуации обусловило необходимость анализа ее философско-гносеологических предпосылок и, соответственно, осуществить отбор материала, выработать типологию форм рассматриваемой проблемы и показать их историческую преемственность. В этом контексте закономерным, по мнению автора, должен представляться и кризис картезианской гносеологии, и кантианский «переворот» в философии с его собственной разновидностью проблемы объективной достоверности, и попытки ее преодоления современными философами аналитической ориентации.

Исходя из предположения о том, что обоснование возможности объективно достоверного знания в каждом случае осуществляется средствами соответствующей системы философско-гносеологических ориентаций, в исследовании ставилась цель экспликации механизма, ответственного за возникновение проблемной ситуации в рамках каждой философско-гносеологической модели. Осуществление этой цели в качестве сопутствующего результата должно было, по замыслу, выявить фундаментальные основоположения эпистемологической концепции современной аналитической философии, складывающейся на основе освоения идей «поздней» философии Л. Витгенштейна.

Иными словами, сама логика поисков объективных оснований знания подводит к необходимости выхода за рамки самого знания, в область общечеловеческих представлений о мире и месте в нем человека. Именно этим путем пошли П. Стросон и Х. Патнэм; в этом же русле ведутся интенсивные исследования по теории референции, концептуализации и т.д. Поэтому не будет преувеличением сказать, что проблема объективной достоверности знания в ее современном виде вводит нас в самый эпицентр философских перестроев настоящего времени. Автор отдает себе отчет в том, что ориентировка в этой ситуации потребует от читателя определенных усилий. Вместе с тем он надеется, что затраченные усилия наверняка окупятся, так как книга, по крайней мере по замыслу, является не столько критическим обзором логики развития проблемы, сколько преследует цель уяснить возможные направления объективного обоснования знания.

## **Часть первая**

# **В ПОИСКАХ АБСОЛЮТНЫХ НАЧАЛ ПОЗНАНИЯ И УСЛОВИЙ ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ**

### **Глава первая**

## **ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ КАРТЕЗИАНСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ И ИХ ЭВОЛЮЦИЯ**

Проблема объективной достоверности знания в той или иной форме сопутствует всей истории познавательной деятельности как в ее непосредственно-практическом, так и в теоретико-познавательном измерениях. Исходя из современных представлений о природе, структуре и механизме познания совершенно определенно можно утверждать, что почти всякая перестройка гносеологических моделей, чем бы непосредственно она ни вызывалась, в конечном счете направлена на достижение наибольшей степени адекватности воспроизведения предмета в знании о нем и субъективно призвана способствовать выработке наиболее достоверного знания.

Требование объективной достоверности знания на разных этапах истории реализовывалось различными средствами и осознавалось в формах, свойственных философско-гносеологическим представлениям данной эпохи. Соответственно и проблемы, связанные с этим, предопределялись теми фундаментальными положениями, которые вытекали из общемировоззренческих ориентаций, из соответствующего для данной эпохи понимания отношения мира и человека.

Тот конкретный тип проблемы объективной достоверности знания, с которым имеет дело современная аналитическая философия, своим происхождением обязан гносеологии И. Канта. Поэтому в качестве исходного пункта берется анализ основополагающих философско-гносеологических установок познавательной деятельности эпохи Нового времени.

Одной из наиболее характерных особенностей научного сознания этой эпохи (в отличие от средневековой традиции) считается признание самоценности научного знания, требование оценки результатов познания с точки зрения его соответствия или несоответствия внутринаучным критериям и практической результативности. Для того, чтобы знание могло служить практическим потребностям, оно прежде всего должно быть непредвзятым, объективным, извлеченным, хотя бы предположительно, из самой природы. «Перед лицом этих требований, как подчеркивает Н.В. Мотрошилова, - оказывался явно непригодным, абсолютно дискредитировался такой способ мышления, такой метод объяснения природы, когда догматы веры определяли и предваряли все высказывания о природе и человеке» [48, с. 121]. Кроме того, по мнению мыслителей Нового времени, знание, чтобы быть объективно достоверным, должно быть свободным не только от догматической ориентации на мировоззренческие установки предшествующих эпох. Его содержание должно исключать какие бы то ни было внешние или внутренние компоненты, помимо тех, которые определяются предметом познания. Непосредственным выражением этой абсолютной чистоты знания была установка на очищение его от всех наслоений, обусловленных как авторитарно-традиционными, мировоззренческими и ценностными установками, так и социокультурными и субъективно-индивидуальными ориентациями.

На этом основании сложилось иллюзорное представление о беспредпосылочности знания как в мировоззренчески-метафизическом, так и в теоретическом отношениях, т.е. мир «сам по себе», взятый как целое, ничем не отличается от той картины мира, которая складывается в теоретическом сознании. И поскольку реальный мир по своему содержанию совпадает с миром познанным, принципы системно-структурной организации того и другого полностью совпадают, постольку можно говорить об отождествлении в философии Нового времени «связей познания и связей бытия, связей логических и связей онтологических» [63, с. 405].

Методологические и гносеологические ориентации подобного рода должны были привести и привели к целому ряду весьма существенных следствий. Прежде всего, как объект, так и субъект познания должны быть независимыми друг от друга. Содержание знания должно полностью определяться своим объектом. Независимость субъекта познания от внешнего мира должна вместе с тем означать его пассивность в процессе познания. В этих условиях подлинно достоверное, объективное знание возможно только тогда, когда процесс познания основывается на некоторого рода абсолютном фундаменте и по существу своему носит непосредственно-интуитивный характер, что в свою очередь предполагает определенную интерпретацию механизма познавательной деятельности. При всех различиях в понимании природы и функций сознания, характерных для сторонников как собственно рационалистической, так и эмпиристской ориентаций, общей для них была специфическая интерпретация понятия «идея». Причем именно понимание роли и места идей в механизме познавательной деятельности, взятом в контексте определенных онтологических и гносеологических допущений и предположений, представляет собой ключ к уяснению характера и причин возникновения соответствующей проблемы объективной достоверности знания.

История философии Нового времени со всей очевидностью свидетельствует, что объективная достоверность знания в период от начала XVII в. до начала XVIII в. становилась все более проблематичной по мере того, как философами этой эпохи модифицировалась заложенная Р. Декартом система фундаментальных основоположений мира и человеческого познания. И чтобы объяснить те проблемы, в которые упирается философская мысль XVII и XVIII вв., анализ фактического материала целесообразно начинать с понятия идеи и сложившихся на ее основе гносеологических теорий. Именно они явились фундаментом для понимания не только языка и значений языковых выражений, но и всего спектра контактов познающего субъекта с внешним миром в теоретических построениях философов различных ориентаций.

Введение терминологии идей в философию Нового времени обычно связывается с именем Р. Декарта, хотя сам он теории идей не отводил существенного места в своей философии. В предисловии к «Метафизическим размышлениям» Р. Декарт перечисляет то, что ему представляется наиболее значительным в его труде: доказательства существования бога и различий между душой и телом, обоснование «нового метода», заложившего «основание первой философии» [24, с. 328] и являющегося фундаментом для «достоверного и очевидного знания истины» [24, с. 329]. Однако фактически его обоснование оказалось иллюзорным, его доказательства ничего не доказали, картезианская физика уступила место ньютоновской. А то, что явилось наиболее существенным вкладом в философию, придало ей определенную форму и доминировало в ней на протяжении полутора столетий, - теория идей - в «Метафизических размышлениях» даже не упоминается.

Возможно, Р. Декарт не называет теории идей потому, что она не была его созданием. Тем не менее, он был первым среди философов Нового времени, кто поместил эту теорию в центр философской системы.

По мнению многих исследователей, картезианский вариант теории идей в более последовательной и строгой форме представлен в так называемой логике Пор-Рояля. Создатели этой логики - А. Арно и И. Николь - видоизменили исходную картезианскую позицию, придав тем самым теории идей то значение, которого она заслуживает. Последовательно и строго вписанная в общий контекст философского учения Декарта, эта теория у А. Арно и И. Николя выглядит вполне респектабельной и защищенной от критики. Лишь анализ основополагающих допущений и предположений картезианской философии как целого обнажает ее ущербность.

Наилучшим и наиболее известным образцом теории идей в философии XVII столетия в мировой литературе признается та разновидность, которая представлена Д. Локком в его «Опыте о человеческом разумении». Несмотря на различие философских целей, фи-

лософские средства, с помощью которых он преследует свои цели, оказываются почти аналогичными декартовским, что можно сказать и о проблемах, связанных с природой знания и источниками его объективности.)

Однако уже в философии Д. Беркли и Д. Юма отчетливо просматриваются как существенные изменения в самой теории идей, так и постепенное размывание тех исходных общеполитических картезианских установок, на основании которых она первоначально была введена в оборот. К тому времени, когда у Д. Юма возникли «скептические сомнения», теория идей утратила все свои основания. Ее первоначальный контекст и общеполитический фон исчезли, а без них юмовский вариант утратил какую бы то ни было достоверность. В результате та самая теория идей, которая первоначально служила средством для объяснения доступа человека к внешнему миру, переродилась в бесплодный феноменализм.

Однако не всякая философская теория исчезает бесследно. Теория идей пережила XIX в. в лоне ассоцианистской психологии, а в начале XX в. в несколько видоизмененной форме была возрождена в философии Б. Рассела и Д. Мура. Ее последним прибежищем в Западной философии XX в., вероятно, следует считать «Проблему познания» А. Айера. Как средство для объяснения познавательного отношения, а точнее говоря - доступа познающего субъекта к внешнему миру, теория идей в настоящее время не используется. Однако она сохраняет свое значение не только как исторический факт. Современные дискуссии в западной философии по проблемам сознания, языка, объективной достоверности знания во многом представляют собой непосредственную реакцию на учения сторонников теории идей. Именно кантовское решение проблемы объективности знания вызвало к жизни ту ее разновидность, которая обсуждается современной аналитической философией.

## 1. Познающий субъект и природа познавательной деятельности

Нет, пожалуй, нужды подробно анализировать представления Р. Декарта о знании, познании и познающем субъекте. Его аргументация на этот счет широко известна, поэтому ограничимся кратким обзором, привлекая лишь те положения, которые необходимы для уяснения картезианской системы исходных философско-гносеологических установок.

«Особенность философии Р. Декарта, отличающая его от предшествующих ему идеалистов, - писал В. Ф. Асмус, - в том, что для Р. Декарта первым вопросом философии представлялся вопрос о возможности достоверного научного знания и о методе, посредством которого может быть получено такое знание. По Р. Декарту, философия должна ответить на вопрос, существует ли достоверное знание, на которое могло бы опереться, как на фундамент, все здание науки» [11, с. 88].

В поисках абсолютно достоверного знания Р. Декарт считает необходимым проверить посредством радикального сомнения все свои идеи, мнения, убеждения и т.п. «Мое стремление, - писал он, - было целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенности, отмечая зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву» [24, с. 280]. В этом поиске, по замыслу Р. Декарта, необходимо достичь такого уровня, где обнаруживается тот элемент знания, в существовании объекта которого у нас не может быть сомнения. На пути к цели Р. Декарт в своем сомнении преодолевает по крайней мере три так называемые ступени. Первая - это выявление иллюзий чувственного познания, так как в известных случаях наши чувства обманывают нас. Разумеется, отсюда вовсе не следует, что чувствам нельзя доверять вообще, или, иначе говоря, что у нас есть какие-либо основания для сомнения в правильности наших знаний о внешнем мире на основе чувственных восприятий. Но дело не только в этом, считает Р. Декарт. Гораздо важнее ответить на вопрос, существуют или не существуют такие условия, которые дают возможность сделать вывод о соответствии чувственных воспри-

ятий предметам и явлениям внешнего мира. Очевидно, что отдельные случаи, когда данные чувственного восприятия оказываются ложными, не могут быть доказательством того, что чувства обманывают всегда. С логической точки зрения вполне правомерным может быть вывод о том, что должно быть и противоположное - когда данные чувственных восприятий говорят о реальности. Иными словами, рассуждения об обмане возможны только на фоне отсутствия обмана. Если же чувства вводят в заблуждение всегда, то это - уже не заблуждение, не обман, а нечто иное.

Но и те случаи, когда чувственные восприятия указывают, как нам кажется, на объективную реальность, не являются, по мнению Р. Декарта, основанием для абсолютно достоверного и истинного знания, примером чего служит его попытка выяснить, есть ли вообще критерии для установления различий между бодрствованием и сном. «Остановившись на этой мысли, - пишет Р. Декарт, - я так ясно убеждаюсь в отсутствии верных признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна, что прихожу в изумление, и мое изумление так велико, что я почти готов верить, будто бы сплю» [24, с. 337]. По сути здесь он ставит вопрос: (существуют ли логические средства, с помощью которых можно было бы четко разграничить сновидение и реальное восприятие? Если их нет, считает Р. Декарт, можно с полным на то правом усомниться в надежности чувственного познания быть средством, обеспечивающим доступ к объективному миру. В таком смысле его вывод вполне справедлив: не существует «верных признаков, посредством которых можно было бы отличить бодрствование от сна» [24, с. 337]. Понятно, что Р. Декарт здесь апеллирует к критерию ясности и отчетливости, однако, он не видит каких-либо доказательств тому, что в содержании этих опытов нам дана объективная реальность.

Обосновывая это, Р. Декарт, таким образом, не только повторяет аргументы чувственного опыта реальной жизни, но и продвигается вперед в своем сомнении. Если мы иногда, несмотря на отдельные случаи обмана со стороны наших чувств, все-таки сопри-

касаемся с объективной реальностью и даже знаем, когда имеем с ней дело, то аргументация «от сновидения» снимает эту вторую часть предположения. А отсюда мы даже предположительно лишаемся возможности представить себе, что мы знаем, когда имеем познавательный доступ к объективно существующему миру. Следовательно, для сомнения есть все основания, но и на этот раз без предположения, что наш познавательный опыт, по крайней мере иногда, своим содержанием обязан объективной реальности. «Если даже столь общие вещи, как тело, глаза, голова, руки и т.п., - пишет Р. Декарт, - могут быть воображаемыми, то все-таки существуют некоторые другие вещи, еще более простые и всеобщие, которые истинны и реальны и через смешение которых... возникли все находящиеся в нашем уме образы вещей как истинных и реальных, так и ошибочных и фантастических» [24, с. 337]. Если даже мы и не в состоянии знать, когда наш познавательный опыт по своему содержанию является результатом соприкосновения с объективным миром, то все-таки следует предположить, что мы знаем, что мир существует.

Однако и это предположение, рассуждает Р. Декарт, может оказаться ложным: не исключено, что «какой-нибудь злой гений, настолько же обманчивый и хитрый, насколько могущественный, употребил все свое искусство для того, чтобы меня обмануть. Я стану думать, что небо, воздух, земля, цветы, формы, звуки и все остальные внешние вещи - лишь иллюзии и грезы, которыми он воспользовался, чтобы расставить сети моему легковерию» [24, с. 340].

Гипотетический «злой гений» в логике рассуждений Р. Декарта выполняет по крайней мере две функции. Прежде всего, с помощью этой гипотезы окончательно обрывается связь познающего субъекта с внешним миром, а это, в свою очередь, дает возможность предположить, что содержание знания вполне может оставаться одним и тем же и без объективного мира. Отсюда следует, что какую бы связь позднее Р. Декарт ни предположил между содержанием сознания познающего и объективной реальностью, эта связь не

может не быть случайной. Кроме того, «злой гений» дает Р. Декарту право утверждать, что познающий, кем бы фактически ни был, логически всегда независим от каких-либо контактов с объективным миром.

Испытав свой ум гипотезой «злого гения», Р. Декарт по существу обнаруживает возможность усомниться во всем фактическом содержании своего сознания. Но что же следует считать истинным, говорит он, если ложны все «видимые... вещи», если ложно все, о чем свидетельствует память, если нет «никаких чувств», если «тело, фигура, протяженность, движение и место суть только вымыслы моего ума»? [24, с. 341]. Существует ли в принципе что-либо, не подвластное сомнению? Поиски ответа на этот вопрос, как известно, приводят Р. Декарта к убеждению, что единственно истинным является положение «я есмь, я существую» [24, с. 342]. Причем это положение, независимо от его формы, нельзя считать логическим выводом. Его «неизбежная истинность» заключается в выражении логического отношения, существующего между актом мышления и существованием. Иначе говоря, *cogito ergo sum*, по мнению Р. Декарта (да и фактически), - это такое высказывание, относительно которого нет оснований для сомнения.

Положение «я существую», согласно Р. Декарту, имеет то специфическое свойство, что если кто-либо воистину сомневается в истинности этого высказывания, то оно безусловно истинно. Здесь важно отметить, что та достоверность, которой достигает Р. Декарт на основе *cogito* не есть простое отсутствие сомнения; речь должна идти о его невозможности. Иначе говоря, дело не в том, что анализ начинается с сомнения и заканчивается отсутствием сомнения. Р. Декарт в действительности начинает с ложного предположения о том, что он может сомневаться в собственном существовании и заканчивает показом ложности такого предположения, т. е. показом того, что он не может сомневаться в собственном существовании,

В определенном смысле верно, что я не могу поставить под сомнение ни того, что я мыслю, ни того, что я существую, не доводя дело до абсурда. Однако этого недостаточно, чтобы доказать, что

аргумент *cogito* в любом случае представляет собой логическую истину. По мнению Р. Декарта, все, что характеризуется логической истинностью, должно иметь необходимый характер. Логическая возможность ложности высказывания при этом просто исключается. Кроме того, подобное высказывание должно иметь такое содержание, истинность которого подразумевает определенное существование - существование духовной, или мыслящей, субстанции, имеющей некоторого рода идеи, в особенности идеи бога и материальных объектов. Только после этого и на этой основе Р. Декарт может обосновать убеждение в существовании данных объектов.

Следовательно, Р. Декарт, по существу, говорит, что человек может сомневаться во всем, кроме факта самого сомнения. Так как сомнение является формой мысли, он (человек) не может сомневаться в том, что мыслит. И поскольку мысль предполагает мыслящее тело, постольку он не может сомневаться в своем существовании как мыслящего субъекта. Однако и здесь возможно следующее возражение: если даже нет оснований для отрицания подобной ситуации, то этим еще не доказан ее необходимо истинный характер. То, что человек не может сомневаться в том, что он сомневается, вполне может быть делом случая, а не необходимости. Тем не менее, Р. Декарт, достигнув уровня *cogito*, пользуется этим положением в качестве посылки для вывода, подтверждающего наше убеждение в существовании независимого от нашего сознания мира.

При этом, разумеется, необходимо иметь в виду, что Р. Декарт в данном случае занят не поиском решения проблемы существования, реальности предмета мышления. Он вовсе не отрицает, что для того, чтобы мыслить, надо существовать. Его проблема носит абстрактно-философский характер: принцип всеобщего сомнения, а затем и *cogito* служат цели осмысления такого фактора, с помощью которого открывался бы путь к поискам истины. Иначе говоря, Р. Декарт занят не поиском ответа на вопрос, существует ли человек, но стремится «отыскать внутреннюю гарантию всяких утверждений о существовании или несуществовании вещи» [43, с. 109]. Только с помощью мышления человек способен сначала решить

вопрос о существовании или несуществовании вещи, а затем и познать ее сущность.

Анализируя аргументацию Р. Декарта, нельзя не отметить ту легкость, с которой он переходит от заключений о несомненности к выводам о знании и наоборот. Его поиск оснований знания осуществляется в терминах сомнения и несомненности, и как только обнаруживается нечто, не вызывающее у него сомнения, он тут же заявляет, что знает это нечто [24, с. 345].

Эта легкость переходов от одного к другому кажется поразительной для современного читателя, привыкшего проводить хотя бы относительно четкую грань между явлениями просто психологического и эпистемологического характера. Однако очевидно, что Р. Декарт апеллирует здесь не просто к несомненности в ее обычном психологическом смысле. Как показывает анализ связанной с положением *cogito* аргументации, он имеет в виду тот вид несомненности, в котором сомнение не только отсутствует, но логически исключено. Дело в том, что ситуация *cogito* весьма специфична: существует строго ограниченное количество случаев, о которых можно разумно сказать, что сомнение является самопротиворечивым, исключаяющим себя. Тот вид несомненности, которым оперирует Р. Декарт при обсуждении вопросов знания - вопросов, лежащих за пределами фактического смысла *cogito* (невозможности сомнения), - представляет собой такую ситуацию, которая поддается объяснению и пониманию только в терминах «непосредственного схватывания» - понятия, широко применявшегося в философии Нового времени не только одним Р. Декартом.

Смысл этого понятия наилучшим образом объясняется, по нашему мнению, с помощью термина «мысленное видение». В условиях, когда наука фактически еще не располагала данными об особенностях чувственного восприятия и абстрактного мышления, мысль философов вполне логично искала опоры в принципах здравого смысла. При всем недоверии к показаниям органов чувств, современники Р. Декарта склонны были истолковывать механизм мыслительной деятельности таким же образом, как и зрительное

восприятие: ум видит идею так же, как глаз видит предмет внешнего мира. Отношение между умом и идеей, следовательно, имеет непосредственный характер.

С подобным пониманием отношения между умом и идеей, помимо критерия ясности и отчетливости, в философии Нового времени связаны два, сомнительных с современной точки зрения, принципа, которые, по существу, принимаются без каких-либо доказательств, как нечто само собой разумеющееся. Первый из них состоит в том, что при непосредственном «схватывании» идей достигается состояние убежденности или несомненности не только в психологическом смысле, но и такое состояние, в котором полностью отсутствуют основания для сомнения. «Все, постигаемое мною ясно и отчетливо, - говорит Р. Декарт, - должно быть истинным» [24, с. 387]. Поскольку на линии «видения» между умом и идеей нет ничего, постольку, по его мысли, нет оснований для предположения о том, что восприятие идеи является несовершенным. В силу этого убеждение относительно данной идеи не может не быть несомненным.

С представлением о мысленном видении связан и второй принцип, принимаемый опять-таки без каких-либо доказательств: в случае непосредственного схватывания ошибка автоматически исключена. С наибольшей определенностью на этот счет высказываются авторы логики Пор-Рояля. Ум не может ошибаться в восприятии, так как оно представляет собой непосредственное схватывание. Ошибка возможна только в результате некорректного суждения [91, р. 80, 295]. И в этом случае, как и в предшествующем, принятая модель служит средством для объяснения: совершенное восприятие, являющееся результатом непосредственного схватывания, не оставляет места для ошибки. Ее появление возможно только в том случае, когда суждение выходит за рамки идей.

Большинство философов Нового времени единодушны и в том, что отношение между умом и идеей, проявляющееся как непосредственное схватывание, создает знание в его собственном смысле. Их мнения различаются лишь по степени, в которой можно гово-

речь о знании в случаях, когда наше суждение выходит за рамки непосредственно воспринятых идей. Все они, кроме Д. Юма, сюда включали знание бога. Р. Декарт, хотя и признавал возможность знания материальных тел, но вместе с тем считал, что «познание бога гораздо яснее и легче нашего знания о сотворенных вещах» [24, с. 322]. По существу, этой же точки зрения придерживался А. Арно. «Мы, - утверждал он, - более уверены в тех восприятиях и идеях, которые обнаружены с помощью рефлексивной деятельности ума, чем в восприятиях каких-либо объектов наших чувств» [91, р. 295]. Д. Локк в своем «Опыте о человеческом разумении» неоднократно заявляет, что знание в собственном смысле ограничено восприятием связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости наших идей. Хотя, по правде говоря, он не был последовательным на этот счет: в состав знания в собственном смысле иногда он включал знание бога, своего «я», а также утверждал, что наше убеждение в существовании «других вещей» есть тоже знание [45, гл. 3 и 11]. Для Д. Юма же вера в существование объектов, внешних по отношению к сознанию, есть не что иное, как фикция.

Вслед за обоснованием существования Р. Декарт приступает к исследованию своей сущности, и не удивительно, что безусловный и несомненный характер результатов этого второго обоснования в точности повторяет первое. Говоря о природе человеческого духа, он заявляет: «Я вычеркну из своих прежних взглядов на самого себя все, что может быть хотя слегка задето доводами, на которые я только что ссылался, так чтобы осталось только то, что вполне достоверно и несомненно» [24, с. 342 - 343]. Иными словами, согласно Р. Декарту, любой признак или свойство, в отношении истинности которого можно усомниться, не может быть частью его собственной сущности. И наоборот, признаки или свойства, в истинности которых нельзя усомниться, могут считаться составляющими его сущность.

Естественно, что в соответствии с процедурой сомнения и особенно в свете гипотезы «злого гения», любой признак или свойство,

предполагающее существование внешнего мира, должно быть поставлено под сомнение. И на этот раз единственное, в чем нельзя усомниться, есть акт его собственного сознания: Р. Декарт не может сомневаться в том, что он мыслит. Всякое сомнение лишь подтверждает этот факт. Следовательно, мышление и только мышление составляет его сущность. На вопрос: «Что же я такое?», Р. Декарт отвечает: «Мыслящая вещь. А что такое мыслящая вещь? Это вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует» [24, с. 345].

Однако вряд ли было бы справедливо полагать, что «открытие» Р. Декартом собственной сущности представляет собой хотя бы в какой-то мере результат метода сомнения. Дело в том, что сомнение, описанное в первом метафизическом размышлении, своим адресатом имеет связь между опытом (т. е. идеями) и объективным миром. Р. Декарт нигде и никогда не выражал сомнения в наличии этих идей и в то же время нигде не признавал какой-либо связи между тем, что он есть, с одной стороны, и независимой от него реальностью, - с другой. Во всей процедуре сомнения как в случае доказательства существования, так и в случае обоснования сущности, познающий субъект у Р. Декарта всегда и везде был умом, содержащим идеи. Поэтому аргументация от *cogito* при обосновании сущности познающего лишь придает доказательствам Р. Декарта дополнительную уверенность в том, что ум и его идеи составляют его сущность.

Это фундаментальное положение картезианской философии о логической независимости познающего субъекта как со стороны существования, так и сущности, было принято всеми сторонниками теории идей, кроме Д. Юма. И когда последний, кстати говоря, попытался опровергнуть это положение в своем «Трактате о человеческой природе» (см. четвертую часть первой книги), то оказалось, что вместе с данным положением падает и вся остальная часть его метафизики. Осознание этого обстоятельства было одной из причин восстановления в «Исследовании о человеческом уме» познающего субъекта в основном в картезианских измерениях и од-

новременно ограничение собственных взглядов более умеренной формой эмпиризма.

## **2. Идея как универсальное средство выражения отношения знания к реальности**

Объединение всех форм духовной деятельности в одну категорию мышления имело ряд существенных следствий. Разумеется, это объединение не означает, что его философский арсенал исключал обычное различие ощущений, восприятий, представлений, волеизъявлений, понятий, суждений и т.п. «Такие различия признавались, но дело в том, что у Р. Декарта нет им объяснения. По существу он ничего не может сказать, как и почему волеизъявление, например, или какое-либо другое состояние может быть идеей.

Первое из этих следствий состояло в том, что вслед за Р. Декартом пошли многие сторонники теории идей, независимо от их общепhilosophических ориентаций и предпочтений (например, А. Арно, если судить по логике Пор-Рояля). Значительное внимание различным модусам мышления уделяет Д. Локк, считая их вариациями одной и той же операции. Всю духовную деятельность свел к ассоциированию идей Д. Юм.

Второе и гораздо более существенное следствие состоит в том, что декартовское уподобление различных форм познавательной деятельности значительно обеднило, сузило те концептуальные ресурсы, которыми располагала философия Нового времени для исследования сознания и его познавательных механизмов. Для Р. Декарта эти последствия не были столь серьезными, поскольку он не ставил перед собой цели исследования аппарата познания. Но для философии Д. Локка, и особенно Д. Юма, это оказалось настоящим бедствием, поскольку их исследования не ограничивались сферой бога и необходимой истины. И Д. Локка, и Д. Юма в значительной мере занимала проблема «человеческого разума»; они пытались найти объяснение всей духовной деятельности, но эти попытки предпринимались (возможно, неосознанно) в рамках картезианских предписаний и установок. Более того, лишь с началом

XX столетия философия начала освобождаться от тех довольно узких рамок, которые делали исследование структуры сознания и познавательных механизмов бесплодным занятием на протяжении почти трехсот лет.

В философии Нового времени термином «идея» обозначается довольно широкий класс иногда разнородных вещей, явлений, свойств, отношений и т. п. Сюда входят и отдельные мысли, и объекты отдельных мыслей, и «формы» мыслей, и ощущения, и многочисленные объекты восприятий, и понятия, и образы воображения, и различные акты духовной деятельности, и значения терминов.

Чем же обусловлена столь широкая категоризация, что служит основанием для подведения под одну фундаментальную категорию столь очевидно разнородных вещей? Ответ на этот вопрос, вероятно, следует искать в декартовской трактовке познающего субъекта. Если вслед за Р. Декартом допустить, что познающий субъект есть проявление нематериальной мыслящей субстанции, и если допустить также, что основная функция сознания состоит в «духовном видении», тогда вполне оправданным окажется и допущение о необходимости особого рода объектов, с которыми ум человека может находиться в непосредственном духовно-визуальном контакте. Объекты этого рода и есть как раз то, что Р. Декарт и его последователи называют идеями.

Однако представление о «видении умом» у различных философов эпохи наполняется разным содержанием. Для Р. Декарта и А. Арно, например, понятие «видения умом» представляет собой не более, чем метафору: оно означает нечто, подобное «усмотрению умом» [24, с. 348] или «обнаружению в уме», в то время, как у Д. Юма это понятие приобретает буквальное значение: его идеи есть образы сознания, что объясняется прежде всего его эмпиристской ориентацией и одновременно характерной для него тенденцией отдавать предпочтение визуальному опыту перед другими формами чувственности.

Вместе с тем, не будет преувеличением и утверждение о том, что один из корней трактовки «идей как образов» восходит к декар-

товскому понятию «видения умом» как фундаментальной форме проявления сознания. Дело в том, что и сам Р. Декарт первоначально был склонен трактовать идеи как образы. Подтверждение этому - третье метафизическое размышление, где он отмечает следующее: «...среди моих мыслей некоторые суть как бы образы вещей» и только им именно и подобает называться «идеями» [24, с. 354]. Правда, Р. Декарт здесь говорит не о всех, а лишь о «некоторых» мыслях. Желания, аффекты, суждения, говорит Р. Декарт, «отличаются от представлений какого-либо человека, или химеры, или неба, или ангела, или даже бога» [24, с. 354] тем, что «когда я желаю, страшусь, утверждаю или отрицаю, то я мыслю какую-либо вещь как субъект деятельности моего духа, но этой деятельностью я прибавляю кое-что к своей идее этой вещи» [24, с. 355].

Во всяком случае, если воспринимать термин «видение умом» буквально, то можно прийти к выводу об «идеях как образах». Однако Р. Декарт, вступив на этот путь, очень скоро оказался в затруднительном положении. Критики «Метафизических размышлений» указали, что представление об «идеях как образах» ниспровергает наиболее значительную часть его философской конструкции. Т. Гоббс, например, отмечал, что если идеи представляют собой образы, то невозможной оказывается идея бога [102, р. 66 - 67]. Р. Декарт вынужден был признать несостоятельность своей первоначальной точки зрения. «Не только образы, запечатлевшиеся в воображении, я называю идеями, - говорит он в «Возражениях и ответах». - Более того, подобным образом я решительно отказываю в имени «идея», поскольку они представляют собой отображения в телесном воображении, то есть в некоторой части мозга» [102, р. 52]. В своем ответе на возражения Т. Гоббса он заявляет: «Для меня термин «идея» обозначает все то, что воспринимается умом непосредственно» [102, р. 68].

Итак, Р. Декарт вынужден избегать трактовки идей как образов. Уже сам по себе факт признания им, что большинство наиболее значительных идей не обусловлено опытом, заставляет его впредь воздерживаться от их образной трактовки. Бессмысленно было бы

полагать, что идеи, возникшие вне зависимости от опыта, могут оказаться чем-то подобным образам.

Р. Декарт стремится избежать образной трактовки идей не только потому, что признает существование объектов, относительно которых образы невозможны, но и потому, что идеи выполняют многие такие функции, которые не свойственны единичным образам. Яркой иллюстрацией этого положения может служить его спор с Т. Гоббсом о том, что такое «желание» и «страх». Р. Декарт на этот счет заявляет следующее: «Когда я желаю или когда я страшусь, поскольку я одновременно с этим воспринимаю, что я желаю и страшусь, это самое желание и опасение оказываются в ряду моих идей» [102, р. 68].

Особый интерес представляет также толкование понятий сторонниками теории идей. Согласно их взглядам, идея может репрезентировать объект в уме, в виде копии определённого предмета внешнего мира или в виде общего представителя некоторого класса объектов (в этом случае она «репрезентировывает» объекты в том же смысле, в каком понятие представляет соответствующий ему круг объектов). Все сторонники этой теории осознают различие этих двух возможностей, и все они пытаются дать свое толкование данным различиям.

По мнению большинства философов Нового времени, различие между знанием предмета и простым созерцанием его в опыте состоит по крайней мере частично, в способности познающего субъекта идентифицировать объект наблюдения как объект определённого рода. Возможность или способность идентифицировать объект вместе с тем служит и доказательством наличия в сознании познающего субъекта соответствующего понятия. Так, с точки зрения логики Пор-Рояля, например, свидетельством, наличия в уме ясной и отчетливой идеи является тот же показатель, что и в случае наличия понятия. Иначе говоря, осознание наличия ясной и отчетливой идеи равнозначно знанию ее смыслового значения, а это знание, в свою очередь, определяется способностью субъекта делать заключения относительно ее экстенсии [91, р. 65].

Следствием этих представлений очевидно должно быть убеждение в том, что идеи сингулярного типа не могут выступать в роли понятий. Фактически такое представление о понятии дает лишь возможность объяснить подобие среди единичных идей и последующее объединение их как «вещи определенного рода». Но если понятие, как гласит эта точка зрения, представляет собой всего лишь другую единичную идею (допустим, в виде образа), то проблема объяснения осознания этого подобия неизбежно остается не только не решенной, но даже и не затронутой.

Следовательно, недостаточно четкое, расплывчатое определение идей могло «прикрывать», маскировать проблему объективной достоверности знания, создавать иллюзию благополучия относительно функционирования идей как фундаментального понятия гносеологии. Подтверждением этого вывода может служить и то, что когда Д. Беркли и Д. Юм, в силу своих мировоззренческих и общефилософских ориентаций, приняли достаточно четкое определение идей - как образов, - они тут же встретились с существенными затруднениями в определении сущности понятия. Если не может быть неединичных образов, то понятия при их образной трактовке, и по природе, и по выполняемой в познании функции могут быть только единичными идеями [87, с. 20 - 22]. Суть проблемы здесь состоит в том, что понятия как образы перестают выполнять свою роль, оказываясь инструментами, не выполняющими никаких функций. Следовательно, наличие понятия не равнозначно наличию идеи в сознании субъекта, так как первое, согласно характерным для той эпохи представлениям, определяется способностью субъекта установить сферу корректного приложения того или иного общего термина. Но корректность приложения как критерий для установления наличия понятия имеет некоторую степень интерсубъективности и в силу этого оказывается в противоречии с одним из наиболее общих принципов теории идей - положением о безусловно истинном характере непосредственного восприятия. Если мы принимаем данный принцип, то тем самым соглашаемся с тем, что

только тот индивид, который воспринимает идею, может иметь знание и соответственно заявлять о наличии идеи в своем сознании.

По сравнению со своими предшественниками, Д. Юм придерживался этого принципа в более строгом смысле и поэтому не смог дать своего толкования «корректности приложениям общих терминов. Гораздо больше смысла, судя по логике Пор-Рояля, содержится в картезианском толковании, но здесь это приобретается ценой непоследовательности в истолковании принципа безусловной истинности непосредственного восприятия и создает для идеи угрозу оказаться несоответствующей фактическому положению дел.

### **3. «Картезианская» проблема объективной достоверности знания**

Как ни парадоксально, но фактом является то, что сами основатели и последователи картезианской модели познавательной деятельности не осознавали или по крайней мере не придавали существенного значения проблеме объективной достоверности знания. Разумеется, это не значит, что данная проблема не существовала объективно. Она просто не осознавалась или выступала в сублимированной форме. Когда Р. Декарт, например, в своем обзоре шести метафизических размышлений перечисляет наиболее важные проблемы философии, он ничуть не сомневается в том, что его собственная философия может породить серьезные затруднения в истолковании доступа познающего субъекта к внешнему миру. Не усматривают каких-либо оснований для скептических выводов ни авторы Пор-Рояля, ни Д. Локк. Скептический взгляд на возможность объективного познания внешнего мира А. Арно считает «бесплодной забавой» [91, р. 294], а Д. Локк в специально посвященной этому вопросу главе (книга четвертая) заявлял, что «если наше познание идей ограничивается самими идеями и не простирается дальше, то... наши самые серьезные мысли окажутся немногим полезнее, чем фантазия больного мозга, а построенные на них истины несколько не ценнее рассуждений человека, который

ясно видит вещи во сне и с большой уверенностью излагает их» [45, т. 2, с. 40-41].

Однако ситуация меняется самым радикальным образом в философии Д. Беркли и Д. Юма, поскольку проблема связи идей с реальностью становится одной из собственно философских проблем. Отсюда возникает вопрос: почему Д. Беркли и Д. Юм усмотрели серьезную проблему там, где никто ее не видел прежде? То, что Р. Декарт, А. Арно, Д. Локк нигде не рассматривали всерьез даже самую возможность сомнения в объективном характере знания, вряд ли можно назвать философской небрежностью или интеллектуальной недобросовестностью. Дело здесь, вероятно, в том, что в силу тех или иных причин на историческом пути теории идей от Р. Декарта к Д. Юму произошли существенные изменения в картезианской трактовке отношения познающего субъекта к миру. Здесь прежде всего необходимо обратить внимание на то, что для обоснования и объяснения связи идей с внешним миром Р. Декарт имел в своем распоряжении такие философские средства, которыми не располагал Д. Юм. Наиболее существенное место среди них у Р. Декарта занимал всеблагий бог. Однако это - лишь часть объяснения: в конце концов, у Д. Беркли бог играет не менее существенную роль в обеспечении гарантии объективности знания, однако Д. Беркли смотрел на репрезентативную теорию знания как на пагубное пристрастие к скептицизму.

В поисках ответа на вопрос, почему возможность объективно достоверного знания приобретает проблематичный характер в философии Д. Беркли и Д. Юма, необходимо возвратиться к картезианской точке зрения. Выше уже отмечалось, в какой мере неясной для Р. Декарта была природа идей. Он знает, что идеи должны быть такими объектами, с которыми разум может находиться в непосредственном контакте и которые выполняют по преимуществу репрезентативную функцию. За этими пределами ничего определенного сказать о них Р. Декарт не может, не впадая в противоречия. В его философии идеи призваны играть столь много ролей, что

их более четкая и определенная характеристика сделала бы эти идеи несоответствующими некоторым из этих ролей.

Согласно картезианской точке зрения, для познающего субъекта осознавать нечто, значит иметь в уме соответствующую идею. Этот познающий не может, например, мыслить, не осознавая того, что он мыслит, и мышление как объект его ума является (по определению) идеей.

Однако в этом нет бесконечного регресса, поскольку сознание само по себе не есть идея. Оно есть мысленное видение - выражение непосредственного контакта между умом и идеей. Хотя речь идет об объектах духовного характера, остается неясным, считать или нет возникающую в уме идею этого явления уму тождественной ему самому. На этот счет точка зрения Р. Декарта противоречива: в одном случае он склонен отождествлять идею с ее объектом [102, р. 68], а в другом - идея и представляемый ею объект хотя и связаны, но не являются одним и тем же [102, р. 52].

Подобной же непоследовательностью характеризуется и декартовское понимание идей, представляющих в уме предметы внешнего мира. В предисловии к «Метафизическим размышлениям» Р. Декарт пытается прояснить свою точку зрения на сущность и природу идей. «В слове «идея», - говорит он, - заключается двойкий смысл. Оно может быть взято или в материальном смысле, как действие моего разума... или же оно может быть взято в объективном смысле, как тот объект, который представляется через это действие...» [24, с. 327]. Несколько иная интерпретация идей содержится в ответах Р. Декарта на возражения. Здесь он, указывая на неадекватное понимание критиками термина «идея», заявляет, что «идея есть вещь, мыслящая себя, коль скоро она объективно оказывается в сфере разумения» [102, р. 9]. Так, например, «идея солнца будет само солнце, существующее в уме, не обязательно формально, как оно существует на небе, а объективно, то есть в том смысле, в каком объекты обыкновенно считаются существующими в уме» [102, р. 10]. По существу, та же точка зрения характерна и для А. Арно. «Понять вещь, - заявляет он, - значит просто рассмат-

ривать ее как представляющую самое себя уму. Например, мы понимаем, когда представляем себе солнце, землю, дерево и т.п. как круглое, квадратное... Форма, посредством которой мы представляем вещь себе, называется «идеей» [91, р. 29].

Таким образом, несмотря на утверждение, что слово «идея» имеет «двойкий смысл», Р. Декарт и А. Арно в данном случае, по существу, воспринимают его однозначно: то, что является объектом сознания, т.е. представление объекта в уме с помощью идеи, и есть сама идея.

Несомненное достоинство концепции тождества идеи и ее объекта состоит в том, что она дает возможность если не избежать, то, по крайней мере, не замечать тех очевидных сложностей, к которым ведет репрезентативная теория природы знания, особенно когда речь идет об интерпретации связи идей с предметами внешнего мира. Вместе с тем, концепция тождества и основанное на ней решение проблем, связанных с репрезентативной теорией знания, может служить ключом к пониманию того, почему позднейшим сторонникам теории идей проблема объективной договоренности знания представлялась в совершенно ином свете.

Но как бы ни была привлекательна данная интерпретация, в конечном счете она не согласуется со многими положениями картезианской модели знания и познания. Как показывает анализ природы и структуры познающего субъекта, мир его идей у Р. Декарта логически отделен от мира внешней реальности. Очевидно, что если бы Р. Декарт всерьез и осознанно придерживался точки зрения тождества идеи и ее объекта, он не должен был бы воздвигать между ними непреодолимую стену. Кроме того, в сочинениях Р. Декарта и А. Арно имеется достаточно большое количество примеров, свидетельствующих о том, что понятия «идея» и «объект» они различали.

В принципе концепция тождества идей и их объектов оказывается логически непротиворечивой лишь в ограниченном числе случаев, когда речь идет о восприятии или познании наличных объектов (деревьев, треугольников и т.п.). В то же время она оказывается

совершенно непригодной, когда речь идет о несуществующих, неналичных или неэмпирических объектах.

О случайном, не обусловленном всей гносеологической моделью характере концепции тождества идеи и ее объекта свидетельствует и то, что во всех случаях, когда Р. Декарт и А. Арно так или иначе говорят о гарантиях объективной достоверности знания, их взгляды предполагают не только функциональное, но и субстанциональное различие идеи и объекта. Более того, о нетождественности последних свидетельствует и третье метафизическое размышление самого Р. Декарта. Вслед за установлением несомненного знания факта собственного существования и выявлением аргументов в пользу знания собственной сущности, Р. Декарт задается вопросом: что он знает еще? В связи с этим выдвигается тезис об истинности всего того, что он знает ясно и отчетливо. Сомнение в истинности этого положения, по его мнению, было бы возможно лишь в том случае, если бы бог был обманщиком и как таковой побуждал бы нас верить в ложь, которую мы воспринимали бы как истину. Если бы удалось отвергнуть такую возможность или, что то же самое, - доказать существование всеблагого бога, тогда это положение могло бы быть принято как установленное.

Первое доказательство существования бога у Р. Декарта связано с обсуждением проблемы отношения идей к объективной реальности. Свои доказательства он начинает с выяснения вопроса о возможных основаниях для естественного предположения о том, что некоторые из идей порождены предметами внешнего мира и напоминают их. Какими причинами могут быть вызваны подобные предположения? На этот вопрос Р. Декарт отвечает, что их может быть две. Первая - это своего рода кажимость: человеку кажется, что обусловленность идей предметами внешнего мира внушена ему природой; вторая обусловлена опытом, «свидетельствующим, что эти идеи, - подчеркивает Р. Декарт, - совершенно не зависят от моей воли. Ибо они часто представляются мне вопреки моей воле... И мне кажется самым разумным заключить, что эта чуждая вещь посылает и запечатлевает во мне скорее свое подобие, чем что-нибудь

иное» [24, с. 356]. Однако ни та, ни другая из возможных причин не может быть принята всерьез; обе они не имеют фактических доказательств.

Наша естественная склонность верить в существование таких объектов, которые вызывают в нас сходные с ними идеи, не подтверждает вывод о том, что действительно есть такие объекты. Если бы этот вывод и подтверждался, у нас все равно не было бы оснований заключать, что объекты и идеи похожи друг на друга. Но так как у Р. Декарта опыт субъекта логически отделен от внешнего объективного мира, в опыте субъекта самом по себе не может быть ничего, что напоминало бы объективный мир.

Таким образом, Р. Декарт по существу вынужден признать, что для него, как и для всякого сторонника теории идей, существует проблема связи идей с реальностью. Но решает он ее единственным доступным для него способом - апеллируя к помощи бога. Декартовское доказательство существования бога тесно связано с предположением о том, что любая мера объективной реальности, которую содержит в себе идея, должна иметь своей причиной нечто, содержащее в себе не меньшую меру реальности формальной. Содержащаяся в идее объективная реальность по сути тождественна тем характеристикам, которыми обладает идея как объект сознания. При этом использование Р. Декартом термина «объективный» прямо противоположно обычному. Для него «объективная реальность» означает «реальность как объект сознания». Так, например, объективная реальность идеи равностороннего треугольника состоит в его трехсторонности, в равенстве трех его углов, в сумме составляющих  $180^\circ$  и т.д. Исследуя природу идей и их отношение к реальности, Р. Декарт не делает каких-либо допущений или предположений в отношении причин идей самих по себе. Он лишь настаивает на том, что существует причинное отношение между объективной реальностью идеи и формальной реальностью некоторой сущности более высокого порядка. Об этом недвусмысленно свидетельствуют примеры, на которые он ссылается в «Возражениях и ответах»: «Если кто-либо имеет идею машины, заключающей в се-

бе все возможные выдумки, которые может придумать изобретательность, то будет абсолютно правильно заключить, что это - продукт некоторой причины, в которой фактически содержалась абсолютная вершина механической изобретательности, хотя в идее она существует только объективно» [102, р. 11 - 12]. Значит, в идее существует эта «абсолютная вершина механической изобретательности» и между этой «абсолютной вершиной», рассматриваемой объективно, и «абсолютной вершиной», рассматриваемой формально, существует каузальное отношение. Следовательно, здесь речь идет о причине совершенства, содержащегося в этой идее. Ясно, что сам Р. Декарт не может быть причиной этого совершенства (поскольку совершенство не существует в нем формально). Значит должен существовать формально, т.е. актуально, бог, являющийся причиной совершенства в идее.

Бог служит гарантией истинности всего того, что представляется Р. Декарту ясно и отчетливо. Поскольку существование бога доказано, у Р. Декарта не остается более возможных причин сомневаться в том, что, в конечном счете, лишь бог гарантирует объективную достоверность знания.

Однако тут возникает интересный вопрос: зачем Р. Декарту нужно было вводить бога для обоснования объективности знания, если он уже имел в своем распоряжении принцип каузального отношения и если, как он говорит, «только на него мы полагаемся полностью, что вещи, находящиеся вне ума, обладают реальным существованием» [102, р. 35]. Р. Декарт был вынужден апеллировать к принципу каузального отношения, чтобы доказать существование бога, а затем он пользуется богом как гарантом объективности знания. Но если у него есть принцип каузального отношения, ему, безусловно, не нужен бог. Картезианский выход из этого положения сводится к следующему. Если я знаю, что объективная реальность или совершенство какой-либо из моих идей не существует во мне ни формальным, ни каким-либо иным образом и поэтому я не могу быть ее причиной, то отсюда следует, что в мире помимо меня «существует еще какая-то вещь, которая есть

причина этой идеи. Если же вместо того во мне не найдется такой идеи, то у меня не будет никакого доказательства, которое могло бы меня убедить и уверить в существовании какой-нибудь другой вещи, кроме меня самого» [24, с. 360]. Следовательно, только на основе идеи бога, причина которой содержит в себе формально и действительно всю реальность, мы обретаем возможность вывести причину, внешнюю по отношению к познающему объекту.

Однако этот способ аргументации в качестве своего условия предполагает способность познающего субъекта делать заключение о степени содержащейся в идее «объективной реальности», или совершенства. Но если даже допустить, что познающий субъект так или иначе силой «естественного света» своего ума может «усмотреть» эту степень, то все-таки остается невыясненным один фундаментальный вопрос. Дело в том, что некоторые имеют несовместимые с субъектом характеристики. Поскольку у картезианцев познающий субъект представляет собой исключительно субстанцию духовную, постольку затруднительным для него должно быть суждение об идеях, имеющих, например, свойство протяженности. Чем и как здесь может помочь бог? А это, по существу, вопрос о его гносеологической функции, т. е. о том, осознавалось ли Р. Декартом требование объективной достоверности знания как одно из фундаментальных положений его философии?

Как показано выше, Р. Декарт достаточно подробно обсуждает проблему отношения идей и реальности, но обсуждение это у него преследует не столько гносеологические, сколько метафизические цели. Иначе говоря, проблема отношения идей к реальности у Р. Декарта возникает не как собственно гносеологическая проблема, не сама по себе, а как средство для доказательства существования бога.

Как воспринималась, осознавалась и решалась проблема объективной достоверности знания сама по себе в среде философов картезианской ориентации, более ясное и четкое представление можно составить на основе взглядов А. Арно, основной философский труд

которого в конечном счете посвящен исследованию природы идей и их роли в познании и знании.

В логике Пор-Рояля большое место занимает обсуждение связи и отношения идей и их объектов, но абсолютно нигде не говорится о том, что эта связь или отношение может быть проблематичной или требующей подтверждения. Помимо неявного и негласного допущения существования этой связи, здесь обнаруживается и то, что все обсуждение идей осуществляется в терминах, относящихся к их объектам. «Мы не знаем, - говорит А. Арно, того, что вне нас, кроме как при посредничестве идей, находящихся внутри нас» [91, р. 31]. Двумя страницами ниже он определяет идею как «нечто, находящееся в уме, когда у нас есть основание считать, что мы мыслим некоторую вещь вне зависимости от способа, которым мы мыслим ее» [91, р. 33]. Судя по контексту, здесь идет речь о вещах внешнего мира.

Еще ниже, когда А. Арно пытается категоризовать различные типы идей, он использует терминологию не самих идей, а их объектов [91, р. 38]. При этом его определение ясности и отчетливости идей предполагает знание «объектов, по отношению к которым слово, выражающее идею, может быть применено» [91, р. 51]. Наконец, он считает, что слова хотя и выражают идеи, но фактически именуют вещи.

Очевидно, что ни одно из этих положений не может рассматриваться как доказательство или подтверждение связи идей с предметами внешнего мира. Да А. Арно и не стремится к этому. Его точка зрения базируется на предположении о том, что знание уже имеется, что познающий способен делать истинные или ложные заключения об объектах внешнего мира, что слова относятся к объектам. Механизм идей у него используется как философское средство для объяснения, но не оправдания этого знания. Идеи для него, таким образом, не исходный пункт, а своего рода инструменты познания. При этом необходимо иметь в виду и то, что, по мнению Р. Декарта и А. Арно, хотя идеи и представляют в уме внешние объекты, это не означает, что между ними существует совершенное соответст-

вие. Оба они считали, что мы можем иметь ясные и отчетливые идеи первичных качеств объектов (признавая при этом возможность ошибок в отдельных случаях), однако, если речь идет о вторичных качествах, наши идеи, как правило, вводят нас в заблуждение. Поэтому есть все основания полагать, что объекты могут быть источниками возникновения у нас этих идей, но считать, что они фактически имеют те свойства, которые мы им приписываем, нет никаких оснований.

Несмотря на кардинальные различия исходных замыслов и конечных целей гносеологических исследований, некоторые из основных положений картезианской теоретико-познавательной модели были приняты и Д. Локком. В отличие от Р. Декарта, гносеологическое учение которого было посвящено главным образом выяснению и обоснованию условий истинности знания. Д. Локка преимущественно интересуют вопросы происхождения истинного знания, его источников. В соответствии с требованиями общего замысла, состоящего в исследовании «происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия» [45, т. 1, с. 91], у Д. Локка складывается иное, по сравнению с Р. Декартом, представление о познающем субъекте, об отношении содержания его сознания к познаваемой реальности и соответственно - о характере логической связи между субъектом познания и объективной реальностью.

В начале «Опыта о человеческом разумении» он заявляет, что в своем исследовании будет руководствоваться «историческим» методом [45, т. 1, с. 91]. Это заявление, вероятно, означает прежде всего то, что Д. Локк, в отличие от Р. Декарта, например, намерен исследовать не логическое отношение между идеей и ее объектом, а фактически наблюдаемые формы познавательной деятельности человека. Иначе говоря, исходным пунктом для построения системы знания для него является не абстрактный познающий субъект, а реальный индивид. Именно в познавательной деятельности этого индивида необходимо отыскать реальные формы ее осуществления.

Исторический метод, по замыслу Д. Локка, должен служить надежным средством для классификации наших идей и выяснения их источников как необходимого предварительного условия для оценки претензий человека на обладание различными видами знания. С помощью этого метода он надеется определить логический статус различных идей.

По Д. Локку, вся совокупность идей, которыми располагает индивид, по происхождению делится на два рода: идеи чувств и идеи рефлексии. При этом вторые возникают в результате воздействия ума на идеи первого рода. Других источников идей не существует. Кроме того, идеи обоих родов, согласно Д. Локку, делятся на простые и сложные, причем последние представляют собой результат деятельности ума по комбинированию и перекомбинированию первых. Таким образом, вся совокупность идей в конечном счете сводится к простым идеям чувств. Именно ими обусловлены как сложные идеи чувств, так и простые и сложные идеи рефлексии.

Путь возникновения простых идей чувств представляется Д. Локку довольно ясным: такая идея есть результат осознания определенного свойства того предмета, который воздействует на органы чувств. Таким образом, разум абсолютно пассивен в процессе возникновения простых идей; лишь некоторую активность проявляет он при образовании сложных идей.

Среди простых идей Д. Локк выделяет идеи первичных и вторичных качеств. Первичные качества - величина, объем, количество, фигура, движение - неотделимы от соответствующих тел. Представить себе тела без них просто невыносимо. Вторичные качества - цвет, звук, запах, вкус, тепло, холод и т.п. - в объектах не существуют; они представляют собой силы, способные вызывать в нас различные ощущения посредством воздействия первичных качеств. Другими словами, первичные качества вещей вызывают такие ощущения, которые являются идеями вторичных качеств. Следовательно, согласно Д. Локку, идеи первичных качеств фактически соответствуют свойствам тех вещей, которые обладают ими, а идеи

вторичных качеств, хотя и вызываются предметами, последним не соответствуют.

Сложные идеи, по мнению Д. Локка, могут быть разделены на идеи модусов, субстанций и отношений. Материалом и основанием для их образования служат те же простые идеи. При этом сложные идеи модусов характеризуются тем, что они «не имеют в себе предпосылки самостоятельности их существования, а считаются либо зависимыми от субстанций, либо свойствами последних» [45, т. 1, с. 214]. Сложные идеи субстанции представляют собой «такие сочетания простых идей, относительно которых считают, что они представляют собой различные отдельные вещи, существующие самостоятельно, и в которых всегда первой и главной бывает предполагаемая, или неясная идея субстанции как таковой» (там же), а сущность идеи отношения «состоит в рассмотрении и сопоставлении одной идеи с другой» [45, т. 1, с. 215]. Таким образом, во всей этой классификации отчетливо просматривается мысль о том, что все идеи, кроме простых, создаются умом человека из простых идей.

Идеи телесных (в отличие от духовных) субстанции, согласно Д. Локку, являются не сущностями, а силами. Поскольку все то, что мы знаем о телесных субстанциях, по большей части является результатом воздействия на нас или на другие субстанции, постольку эти идеи субстанций есть идеи силы. Из-за несовершенства наших чувств, считает он, мы не в состоянии постигать природу тех причин, которые вызывают идеи телесных субстанций. У нас не может быть знания «реальных сущностей» вещей. Мы знаем только лишь их «номинальные сущности» - их природу в отношении той классификации, под которую мы подгоняем их. Подобные классификации могут далеко не соответствовать природе вещей. В соответствии с научными представлениями своего времени Д. Локк считает, что классификации указывают путь к природе вещей, но слабость наших органов чувств не позволяет нам достичь большего, чем составить самое общее представление о соответствующих физических процессах. Поэтому нам не остается ничего, кроме как доволь-

ствоваться упорядочением вещей в соответствии с их воздействием на нас и на другие вещи, а не тем, что они есть сами по себе.

Итак, в интерпретации и классификации идей Д. Локк, в отличие от Р. Декарта, безусловно придерживается эмпиристской ориентации: все идеи в конечном счете вытекают из простых идей чувств или непосредственно, или в результате воздействия ума. Однако его понимание знания, изложенное в четвертой книге «Опыта о человеческом разумении», по характеру своему в меньшей мере свидетельствует о последовательно эмпиристской ориентации.

Зависимость взглядов Д. Локка от картезианства проявляется в данном случае прежде всего в том, что познание, по его мнению, есть «восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости любых наших идей» [45, т. 2, с. 3]. Это соответствие или несоответствие может иметь четыре вида: тождества или различия; отношения; совместного существования или несуществования; реального существования. Наибольшую трудность для объяснения представляет последний вид. Вопрос здесь состоит в том, что если знание есть не что иное, как восприятие соответствия или несоответствия только идей, то как возможно в этом случае знание существования вещей? Как возможно знание существования чего-либо, если единственным материалом, «кирпичиками» для его построения служат только идеи? Пытаясь найти ответ на этот вопрос, Д. Локк иногда заявляет, что такое знание состоит в восприятии соответствия определенных идей идее существования, но в общей сложности он склонен признать, что для ответа на этот вопрос необходимо опираться не только на воспринимаемое, но и на реальное существование.

Пытаясь оправдать положение о том, что знание о существовании чувственно воспринимаемых вещей возможно, Д. Локк заявляет, что наши идеи действительно соответствуют тем вещам, которые вызвали их. В то время как сложные идеи могут не всегда соответствовать вещам, поскольку к их возникновению в определенной мере причастен и разум, простые идеи ни в коей мере не за-

висят от разума - но происхождению они являются результатом воздействия определенных свойств предметов на органы чувств при абсолютной пассивности разума. Однако все это вряд ли доказывает, что простые идеи с необходимостью соответствуют действительности. Хотя он и приводит ряд соображений для объяснения пассивности разума при возникновении идей и возможности соединения показаний различных органов чувств, но ни одно из них не является достаточным для доказательства соответствия идеи своему объекту.

Несмотря на все попытки, Д. Локк, по существу, не смог дать гарантии или привести какого-либо общего довода в пользу соответствия показаний органов чувств независимой от них реальности. Иными словами, у него нет иных доказательств независимого доступа к объектам восприятия, кроме показаний самих органов чувств. Подобно большинству эмпиристов он признает соответствие в качестве критерия истинности, но вместе с тем не может найти оснований для доказательства этого соответствия. Более того, как свидетельствует глава одиннадцатая четвертой книги «Опыта о человеческом разумении», Д. Локк и сам признает ненадежность собственной аргументации. Поскольку он в большей мере занят исследованием и описанием ума, чем решением вопроса о критериях соответствия идей своим объектам, вопроса, по его убеждению, не имеющего практического значения, постольку он считает возможным ограничить свои доказательства ссылкой на субъективную уверенность человека в показаниях органов чувств. Для «реальности» познания вовсе нет необходимости в знании о существовании того, что познается [45, т. 2, с. 43]. «Достоверность того, что вещи существуют *in regum Natura* (когда для этого имеется свидетельство наших чувств), велика не только в той мере, какая возможна при нашем строении, но и настолько, насколько это требуется для нашего положения» [45, т. 2, с. 113].

Таким образом, в той мере, в какой проблема объективной достоверности знания осознается приверженцами репрезентативной модели познавательной деятельности (Р. Декарт, А. Арно, Д. Локк),

ее анализ и решение осуществляются примерно одинаковым образом. Все они убеждены в том, что представили столько доказательств в пользу объективного характера идей, сколько было возможно.

Однако гораздо большего потребовали Д. Беркли и Д. Юм. Причиной тому явилось иное понимание природы и функции идей. Если для представителей картезианской традиции идея, как показано выше, имеет ренрезентативную природу, то для Д. Беркли и Д. Юма идеи есть единственная реальность.

Именно в отрицании одного из фундаментальных положений картезианской гносеологической традиции - положения о том, что идеи представляют уму нечто, - Д. Беркли видит путь для решения вопроса об объективном характере знания. Идеи, говорит он, не представляют уму ни свойств, ни сил неведомой и непознаваемой телесной субстанции. Существование материальных тел состоит исключительно в их воспринимаемости: быть для них означает быть воспринимаемыми. Поэтому, говорит Д. Беркли, материальные вещи следует рассматривать как комбинации идей, причиной которых не может быть какая-либо субстанция. В их основании лежит дух - единственно активная сущность. Так как идеи содержат то, что люди обычно считают объективным, их конечной причиной должен быть высший дух, т.е. бог. Законы природы, в соответствии с которыми организованы идеи, есть результат божественной деятельности.

Все, что обычно считается вещами, на деле представляет собой комбинации идей в уме «некоторого духа». Эти комбинации могут сохранять стабильность и тогда, когда мы не воспринимаем их, поскольку существует бог.

Ощущения и идеи (эти термины Д. Беркли употребляет как взаимозаменяемые) абсолютно пассивны. Их *esse* есть *percipi*. С другой стороны, дух или ум, божественный или человеческий, может быть активным.

Таким образом, Д. Беркли единым махом хочет разрешить все сомнения, заблуждения, трудности, непоследовательности, проти-

воречия всей предшествующей и современной ему философии. При условии, что идеи как объекты непосредственного восприятия представляют собой единственно возможные и при том реальные предметы, с которыми имеет дело познающий ум, не остается места для сомнений в отношении фактической природы вещей. Более того, поскольку то, что воспринимается непосредственно, не может быть ошибочным по определению, единственная возможность ошибки может быть связана с суждением. Иными словами, ошибка - это продукт воображения. В той мере, в какой мы опираемся на наши чувственные восприятия как на нечто непосредственно данное, мы застрахованы от ошибок и заблуждений.

Спасение для философии Д. Беркли видит в самом решительном отказе от репрезентативного представления о восприятии, равно как и от предположения о том, что наши идеи представляют уму нечто. Однако отказ от такой трактовки восприятия и элиминация из гносеологии репрезентируемой реальности еще не решает вопроса о том, что следует считать объектом непосредственного восприятия. Д. Беркли, как видим, встречается здесь с теми же затруднениями, что и его последователи в наши дни, когда они пытаются основать восприятие на понятии чувственно данного (*sense datum*). Если основания знания лежат в том, что сообщают нам наши чувства, то среди восприятий должны быть абсолютно несомненные (когда сомнение в их содержании логически невозможно). Тогда встает вопрос: что считать абсолютно несомненными восприятиями? Д. Беркли пытается ответить на этот вопрос с помощью отождествления восприятия с ощущением. Но беда в том, что и ощущения, несмотря на их интерпретацию как абсолютно независимых от разума (в силу его пассивности в период ощущения), не гарантируют от ошибок.

По тому же пути отказа от репрезентативной природы идей пошел и Д. Юм. При этом он пытается решать гносеологические проблемы с помощью иных философских средств. Среди них у Д. Юма нет бога как гаранта объективной достоверности знания.

Отказывается он и от картезианского представления о познающем субъекте.

В определенном смысле причиной того, что проблема объективности знания в философии Д. Юма приобретает очевидный характер, служит его последовательно бескомпромиссное отношение к трактовке природы идей. Свой «Трактат о человеческой природе» Д. Юм начинает с заявления, сути которого он твердо следует во всем труде: «Все перцепции (восприятия) человеческого ума сводятся к двум отличным друг от друга родам, которые я буду называть впечатлениями (*impressions*) и идеями... Те восприятия (перцепции), которые входят в сознание с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем впечатлениями... Под идеями же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении» [87, т. 1, с. 89].

Это заявление - не только основополагающий принцип его философии, но и орудие главного калибра в борьбе с репрезентативной интерпретацией идей. В этом, собственно, и главная причина неудачи Д. Юма в решении проблемы объективной достоверности знания. Точнее, роковую роль тут сыграли две причины: во-первых, цитированное выше заявление предполагает традиционное, картезианское но своей сущности понимание сознания. Дело здесь в том, что без картезианского познающего субъекта - без непротяженной, нематериальной мыслящей (в случае с Д. Юмом - воспринимающей) субстанции нет оснований вести речь об идеях. Идеи (если разуметь под ними то, что Д. Юм называет как впечатлениями, так и идеями) есть то, что ум воспринимает непосредственно. Но вместо того, чтобы пользоваться этим принципом подобно правоверным сторонникам теории идей в рамках картезианского контекста, Д. Юм оборачивает его против себя. Он пользуется этим принципом как инструментом для исследования правомерности идеи «я» - то есть картезианского познающего субъекта. В результате он приходит к следующему выводу: «Когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мной своим «Я», я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или

тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое «Я» как нечто, существующее помимо восприятий... Начиная наблюдать себя, свое «Я», я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их и образует «Я» [87, т. 1, с. 366, 397]. Все это создает затруднение, которое Д. Юм осознает вполне отчетливо: без «Я» у него не остается ничего, кроме пучка идей. Но что их связывает в пучок? Кто или что воспринимает идеи более или менее отчетливо, чтобы отличить внешнее от внутреннего? Кто или что есть то, что сравнивает идеи, признает их сходство и различие, хранит их про запас и вспоминает их? Что есть то самое, направляющее поток идей в унифицированное русло опыта, без которого сознание, вера, объективность невозможны? Д. Юм утратил картезианского познающего субъекта, а без него рассыпается аргументация.

Но допустим, что Д. Юм философствует в рамках картезианского контекста, что он неявно предполагает познающего субъекта. Как он должен был бы обходиться с проблемой объективности знания в подобном случае? Ответ на этот вопрос содержится в главе под названием «О скептицизме по отношению к чувствам». Предварительно доказав невозможность теоретического оправдания верования в непрерывное и отчетливое существование объектов, Д. Юм объясняет, как мы приходим к этому убеждению. Он говорит, что наша склонность трактовать отчетливые впечатления как восприятия соответствующих объектов связана с воображением, а апелляция к способности воображения - еще одно доказательство, что ему нужен картезианский субъект. Наша мысль, считает Д. Юм, легко скользит вдоль последовательности сходных восприятий, соединяя их посредством ясной идеи, извлеченной из памяти. «Тот факт, что наше воображение беспрепятственно проходит ряд идей сходных восприятий, - подчеркивает он, - заставляет нас приписывать последним полное тождество» [87, т. 1, с. 316].

Таким образом, решение проблемы объективности у Д. Юма представляет собой феноменализм: он показывает, как последова-

тельность дискретных восприятий может быть трансформирована в то, что называется опытом независимых внешних объектов. Это - самое большее, что может дать философия Д. Юма в отношении объективной достоверности знания, которая по существу является решающей для всей философии Д. Юма. Без метода установления сходства одной идеи с другой идеей (или впечатлением) он утратил бы прежде всего возможность устанавливать различие между идеями и впечатлениями, в котором содержится как различие внутреннего и внешнего) так и различие восприятия и понимания. Кроме того, он утратил бы свое понимание зависимости идей от предшествующих впечатлений: без метода установления сходства идей невозможным оказалось бы и юмовское положение о том, что следует понимать под определением наличия или отсутствия идеи, (у него - это способность индивида припомнить соответствующее впечатление).

Но возвратимся к нашему допущению. Предположим, что в философии Д. Юма имеется картезианский познающий субъект и что этот субъект способен осознать и зафиксировать случаи схожести двух наличных идей. Случаями, где схожесть действительно имеет место, вероятно, будут такие, когда субъект полагает, что наличная идея сходна с ранее имевшимся впечатлением или идеей. По существу, это ситуация, характерная для юмовского понимания объективности знания. Примером такой ситуации, вероятно, может быть следующая: сначала я смотрю на огонь, а потом отворачиваюсь и, так сказать, обращаю свой взор к прошлому. Здесь мое изображение как бы «проскальзывает» через провал, отделяющий эти два различных восприятия, и в результате образует то, во что я верю как в непрерывно существующий объект - огонь.

Первое, что здесь следует отметить, это то обстоятельство, что юмовские собственные основания не допускают возможности предшествующего впечатления или идеи и, следовательно, возможности сравнения. Самое большее, что допускает точка зрения Д. Юма, так это копию предшествующей идеи. Но подобный ход вновь возвращает на передний план все ту же проблему. На основе

чего индивид может заявлять, что копия достаточно хороша или вообще что это копия? На этот счет у Д. Юма ответа нет, да и быть не может. Если идея покинула сознание, она более недоступна уму. Подобно всем сторонникам теории идей, Д. Юм просто предполагает, что идеи каким-то образом могут извлекаться из хранилища памяти. Но чтобы это было возможно, идеи должны быть открыты для своего рода идентификации и переидентификации. Очевидно, что такая открытость возможна только по отношению к тем объектам, которые не зависят от индивидуального сознания.

Основной итог анализа точек зрения сторонников теории идей, вероятно, может быть сведен к тому, что всем этим точкам зрения в трактовке условий получения объективно достоверного знания присущ ряд слабостей, обусловленных заблуждениями фундаментального характера, наиболее очевидным из которых является так называемый гносеологический индивидуализм. В самом фундаменте теории идей лежит желание иметь дело только с абсолютной несомненностью. Это желание, естественно, заставляет сторонников теории идей искать абсолютно не подлежащие сомнению основания в виде таких объектов знания, по отношению к которым ошибка полностью исключается. Это положение, взятое вместе с фундаментальной для XVII в. предпосылкой, согласно которой человек не может ошибаться относительно того, что воспринимается непосредственно, в результате дает царство индивидуальных мысленных объектов как объектов непосредственного «видения умом». Но если искомое основание оказывается не тем, что делает истинными соответствующие представления, а просто логической невозможностью ошибки, тогда нет места для независимых от индивидуального сознания объектов, так как суждение о них открыто коррекции со стороны других познающих. Наши представления об этих объектах могут быть истинными, но мы никогда не достигнем абсолютной уверенности в том, что они истинны. В любом случае сохраняется возможность ошибки. Именно эти характеристики индивидуальных объектов обусловили их существенное место в картезианской теории знания.

Вместе с индивидуальными объектами неизбежно встает и проблема объективной достоверности знания. Прежде всего, здесь утрачиваются все гарантии доступа к объективному миру. И если даже представитель репрезентативной теории заявляет, что его индивидуальные идеи представляют уму объекты реального мира, у него нет средств установить, является ли реальный объект, представляемый уму его идеей, тем же, что и представляемый чьей-либо еще идеей. По крайней мере, этого сказать нельзя, поскольку критерий для установления наличия идеи и ее идентификации является индивидуальным. Создается почва для массы сопутствующих проблем. Не существует возможности для сравнений идей, если они по самому существу своему являются индивидуальными объектами.

Не решается эта проблема и на уровне понятия, так как значения слов опять-таки являются индивидуальными объектами. Если даже допустить, что объект объективного мира таков, каким нам представляется, то у нас все-таки нет доказательств, что это представление об объекте истинно, так как понятия, в терминах которых мы организуем наш опыт и выражаем наши представления, являются индивидуальными.

Гносеологический индивидуализм своим результатом имеет то, что сторонник теории идей натывается на проблемные ситуации на каждом уровне подхода к объективному миру. Независимо от того, сколько его допущений мы примем, всегда остаемся последующий барьер на пути к истине и к миру независимых от сознания объектов.

Но кроме связанных с теорией идей проблем гносеологического индивидуализма, в самом ее основании существует и другой вид индивидуализма, который создает свои собственные трудности. Это прежде всего строго индивидуальный статус познающего субъекта. Все сторонники теории идей помещают его в «мир» опыта, который логически независим ни от мира общественного сознания, ни от других познающих. Это значит, что какую бы связь они позднее ни установили между познающим субъектом и объективным миром, она всегда будет случайной. Кроме того, это значит, что они

вообще лишены возможности устанавливать какую-либо связь между миром индивидуальным, который по природе своей является субъективным, и миром объективным. В поисках объективности они вынуждены апеллировать к своего рода метафизическим принципам. И какой бы принцип они не избрали, будь то бог или принцип априорной каузальной связи между идеей и ее объектом, он всегда может быть подвергнут сомнению в той же мере, как и та связь, которую они пытаются установить.

Кроме того, когда познающий субъект логически независим, довольно странный, мягко говоря, смысл приобретает понятие реальности. Если наш опыт (идеи) не имеет необходимой связи с реальным миром, тогда сам этот реальный мир становится, в лучшем случае, мистической причиной индивидуального мира познающего. Трудно вести речь о реальном мире (или иметь представления о нем), поскольку к нему применяются понятия, выведенные из царства идей.

Другой аспект проблемы объективной достоверности знания состоит в объяснении представлений. Очевидно, что идеи для этой цели не годятся; здесь необходимы понятия. Все сторонники теории идей материализуют идеи. Все они превращают их в некоторый вид мысленных объектов. Поэтому не будет ошибкой трактовать вещи как восприятия, мысли и акты мышления, как мысленные объекты. Однако идеи как средства для объяснения способностей, диспозиций, состояний сознания и понятий не годятся. Они просто не в состоянии выполнять функции этих необъективируемых атрибутов ума.

Даже наше исходное заявление о том, что идеи служат всего лишь инструментами для объяснения, трудно оправдать. Если они и являются таковыми, то, как было показано выше, ничего не могут объяснить. В лучшем случае они - бесполезное сопровождение при объяснении восприятия или понятия, которое фактически всегда должно осуществляться в терминах критерия, являющегося объективным.

Все это в наиболее общем виде можно представить как вывод о том, что теория идей не оправдала возложенных на нее надежд. Более того, она создала такие проблемы в отношении объективной достоверности знания, каких ее сторонники сами никак не ожидали. Эти проблемы стали очевидными с падением эмпиризма Д. Юма.

Чтобы выйти из тупика, нужна была фундаментальная перестройка в самой философии, и такая перестройка была осуществлена И. Кантом.

**Глава вторая**  
**«ПЕРЕВОРОТ» В ФИЛОСОФИИ**  
**И «КАНТИАНСКАЯ» ПРОБЛЕМА**  
**ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ**

Чтобы обосновать возможность знания, имеющего всеобщий и необходимый характер, по мысли И. Канта, в метафизике, подобно математике и естествознанию, необходимо осуществить глубокие изменения в способе мышления. «До сих пор, - пишет он, - считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами». Все попытки обосновать знание, исходя из этого принципа, кончались неудачей. «Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием» [28, т. 3, с. 87]. Несмотря на то, что метафизика древнее и логики, и математики, и тем более естествознания, она, считает И. Кант, еще не вступила на истинно научный путь. До сих пор она продвигалась наугад и «ощупью», и поэтому не может похвалиться существенными приобретениями.

Переворот в метафизике, или новый подход к решению наиболее фундаментальных проблем познания и знания, включая критерии его достоверности, у И. Канта предполагает решительный отказ от многих основополагающих принципов гносеологических учений Нового времени. На место характерного для своих предшественников представления о логической независимости субъекта познания от объективной реальности он выдвигает идею о необходимом характере связи познающего субъекта с объектом познания, а исходя из этого, отвергает мнение сторонников картезианской гносеологической модели о непосредственном характере осознания объекта с помощью идей. Как содержание сознания, так и внешние по отношению к сознанию объекты, считает он, не могут быть восприняты непосредственно. Картезианскому отождествлению восприятия и рационального осмысления И. Кант противопоставляет мнение об их радикальном различии. Если для сторонников теории идей условием решения проблемы объективной достоверности знания была

возможность обоснования связи сознания познающего субъекта с объективной реальностью, то И. Кант претендует на ее решение, не выходя за пределы сознания. Иными словами, в «Критике чистого разума» И. Кант по-новому поставил эту проблему, что навсегда изменило способы подхода к ней у философов последующих поколений.

Обсуждая вопросы, связанные с отношением И. Канта к своим философским предшественникам, необходимо принимать во внимание то, насколько он был связан с гносеологией XVII - начала XVIII вв. А это обстоятельство нередко упускается из виду. Более или менее стандартный взгляд на философию И. Канта сводится к представлению, согласно которому он, побуждаемый так называемым «вызовом» Д. Юма, перешел от рационализма лейбнице-вольфовского типа к критическому идеализму. В этом случае зрелая философия И. Канта представляется в виде гегелевского синтеза, как результат столкновения двух эпистемологических устоев, как «третий путь» между этими крайностями. Но рассматривать И. Канта как философа, пытающегося примирить два противостоящих друг другу взгляда на познавательную способность человеческого разума, значит упускать из виду значение совершенного им переворота в философии, реальное значение которого заключается в полном отрицании подхода его философских предшественников к проблемам знания.

### **1. Пути и средства решения «картезианской» проблемы объективной достоверности знания**

Фундаментом гносеологического учения И. Канта, как известно, является традиционный принцип различения чувственности и рационального мышления как двух основных познавательных способностей человека. Однако точке зрения И. Канта свойственны и свои специфические черты, отличающие ее от всей предшествующей традиции. Его ближайшие философские предшественники (называемые здесь с определенной долей условности сторонниками теории идей) были склонны если не отождествлять, то смешивать

названные выше познавательные способности человека, либо трактуя восприятие как интеллектуальную деятельность низшего уровня (В. Лейбниц и картезианцы), либо рассматривая мышление как особый вид восприятия (Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм). В понимании Р. Декарта, например, мышление есть «обозначение специфики духовной деятельности как таковой, специфически человеческого в человеке, от ощущения и «хотения» до познания» [48, с. 148]. При этом высшие формы, поскольку в них специфика духовного наиболее очевидна для непосредственного наблюдения, содержат в себе и представляют собой «образец», «закон» низших форм [48, с. 149]. У Д. Локка, наоборот, сама суть мышления сводится к «соединению устойчивых чувственных впечатлений», а истины науки «оказываются своеобразным продолжением чувственного знания» [48, с. 255].

При всех, однако, различиях в понимании природы разума и рациональной деятельности, общим как для картезианской, так и для эмпиристской разновидностей философии Нового времени было фундаментальное гносеологическое положение, согласно которому основу познания составляет знание о бытии. И. Кант первым в истории европейской философии обнаружил, что данное допущение неизбежно ведет к ситуации порочного круга. Знание о бытии, об устройстве мира, считает он, не может предшествовать познанию этого мира, оно может быть только результатом опыта как единства созерцания и рационального мышления.

Но И. Кант не ограничивается лишь констатацией разграничения этих двух познавательных способностей человека. Чтобы выявить условия возможности опыта как единства чувственного созерцания и рационального мышления, необходимо, считает он, рассмотреть эти познавательные способности в их, так сказать, трансцендентальном измерении - выявить присущие им априорные формы как правила, которые «я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы» [28, т. 3, с. 88], которые придают объективное значение как чувственным восприятиям, так и понятиям рассудка.

К необходимости более четкого (по сравнению с предшествующей традицией) различения и разграничения двух основных познавательных способностей человека и, соответственно, их функций в едином процессе познавательной деятельности И. Кант пришел задолго до публикации «Критики чистого разума». Уже в 1770 г. в диссертации «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» причину падения престижа метафизики он связывал с неумением своих предшественников осознать различие между «чувственностью» и «рассудочностью» [27, т. 2, с. 416]. Хотя причины, заставившие И. Канта разграничить эти понятия, несомненно не были «критическими», но сделанный шаг был важен не только тем, что с него началось радикально новое понимание природы и функций сознания, но и тем, что открылся путь для нового понимания природы объекта человеческого знания.

В диссертации чувственность определяется как «восприимчивость субъекта, при помощи которой возможно, что на состояние представления самого субъекта определенным образом действует присутствие какого-либо объекта» [27, т. 2, с. 389 - 390]. Это определение по существу повторяется и в «Критике чистого разума». Вряд ли с этим не согласились бы сторонники картезианской модели, тем не менее новая роль чувственности (взятой совместно с рассудочностью) служит показателем отхода И. Канта от теории идей: только воздействие рассудочной способности на материал, доставляемый чувственностью, утверждает он, делает возможным опыт, т.е. осознание объектов такими, какими они являются нам.

Хотя в диссертации и появляется идея конституирующей роли рассудка, но функционирует он здесь таким способом, который обнаруживает, что И. Кант все еще придерживается некоторых основоположений теории идей: очевидно, что рассудок все еще рассматривается как вид созерцания. Свидетельством этому прежде всего является определение рассудочности как способности познающего субъекта, «при помощи которой он в состоянии представлять себе то, что по своей природе недоступно чувствам... что

не содержит в себе ничего, кроме познаваемого рассудком» [27, т. 2, с. 390].

И. Кант, как видим, убежден в том, что через чувственность и рассудок человек может обретать знание вещей, взятых в том виде, в каком они нам являются, а с помощью одного только рассудка - лишь некоторое знание вещей самих по себе, как они есть.

Позднее в «Критике чистого разума» мы найдем замечания И. Канта о том, что в подходе к проблеме объективности знания теория идей неизбежно наталкивается по крайней мере на два непреодолимых препятствия. Первое из них состоит в обосновании доступа познающего субъекта к объекту познания. Любая форма идеализма, согласно И. Канту (сюда он относил взгляды всех сторонников теории идей, кроме Лейбница), делает проблематичным, если не невозможным, знание о существовании внешних предметов и их свойств. Можно сказать с уверенностью, что сам И. Кант уже в диссертации наполовину «устранил» это препятствие, предложив различать объекты, какими они являются (феномены) и объекты, как они есть (ноумены). При этом И. Кант полагал, что достоверность нашего восприятия объектов опыта обеспечивается их каузальной связью с реальными объектами [27, т. 2, с. 397]. Значит, статус эмпирического объекта здесь все еще находится под сомнением.

Другим аспектом этой же проблемы доступа к объективной реальности И. Кант считал трактовку природы и функций познающего субъекта. Эта трактовка у него в значительной мере опирается на логическую взаимозависимость познающего субъекта и объективной реальности. Но данный вывод сделан им значительно позднее. В диссертации И. Кант все еще оперирует лейбницевым типом субъекта, взятым в лейбницевом мире. Правда, его взгляды на пространство и время, а также различение чувственности и рассудка решительно демонстрируют отход от Лейбница, однако познающий субъект и трактовка объектов познания (простые субстанции) остаются в русле традиционных взглядов.

Вторым препятствием в подходе к объективности знания является то, что вывело самого И. Канта из «догматической дремоты» и,

## Глава вторая. «Переворот» в философии и «картезианская» проблема объективной достоверности знания

по его словам, толкнуло на путь кардинальных преобразований в философии. Конечно же, речь идет о вызове, брошенном Д. Юмом. Этот вызов в различных формах выражен как в «Трактате о человеческой природе» (см. 87, т. 1, кн. 1, часть III), так и в «Исследовании о человеческом познании» (см. 88, т. 2, гл. IV, V, VII). Его сущность, как известно, состоит в «неопровержимом» доказательстве, что та необходимость, которую мы приписываем взаимоотношениям внутри опыта или отношениям друг к другу вещей в мире природы не является ни самоочевидной, ни выводится из опыта. Но откуда она берется? Ответ Д. Юма на этот вопрос представляет собой своего рода «историческое» объяснение происхождения идеи необходимой взаимосвязи элементов в разуме познающего индивида. Однако эта аргументация не подтверждает, а просто объясняет идею как субъективную предрасположенность человека видеть необходимую связь там, где объективно ее нет.

И. Кант вынужден был признать, что без преодоления выводов Д. Юма под угрозой окажется не только правомерность наших претензий на признание необходимого характера взаимосвязей в мире природы, но и необходимый характер отношений почти во всех математических высказываниях [28, т. 3, с. 117 - 118]. В то же время он был настолько убежден в правомерности признания природной и математической необходимости, что был уверен если не в ошибочности, то, во всяком случае, в сомнительности выводов и доказательств Д. Юма. Поэтому не случайно, что переворот в философии состоял, по его собственному определению, в опровержении выводов Д. Юма, с одной стороны, и обосновании такого понимания человеческого познания, в пределах которого могли бы найти оправдание оба вида необходимости, - с другой.

Окончательное решение поставленной Д. Юмом проблемы заключалось в признании того, что источником необходимости в утверждениях математики и естествознания является априорный вклад двух способностей - чувственности и рассудка - в природу и структуру нашего опыта. Иначе говоря, И. Кант признает, что наш опыт есть опыт в рамках пространственного мира, и организован он в соответствии с определенными фундаментальными принципами.

Однако и в диссертации имеется много доказательств того, что уже в этот период И. Кант находился на пути, ведущем к своему решению проблемы. Во-первых, в отличие от лейбницианцев и ньютонианцев, он считает, что пространство не есть ни отношение существующих вещей, ни независимая реальность. Оно есть чистая форма чувственности, условие возможности внешних восприятий. Подобным же образом обосновывается и время [27, т. 2, с. 398 - 406]. Во-вторых, выясняя роль рассудка в конституировании опыта. И. Кант заявляет: «Для того, чтобы различные действия объекта чувств слились в некоторое целое представление, необходим какой-то внутренний принцип ума, при помощи которого эти различные действия принимают некоторый вид по неизменным и врожденным законам» [27, т. 2, с. 391]. А несколько выше при обсуждении вопроса о том, как разум налагает форму на материал, доставленный чувственностью, он отмечает: форма чувственного «представления непременно свидетельствует о некотором отношении или связи чувственно воспринятого. Однако она, собственно, есть не очертаение или некоторая схема объекта, а только некоторый присущий уму закон для координирования между собой ощущений, возникших от присутствия объекта» [27, т. 2, с. 390].

Очевидно, И. Кант хочет сказать, что непрерывный и законообразный характер нашего опыта является функцией разума, а не объектов опыта. Однако столь же очевидно и то, что он еще не осознает полностью тех следствий, которые влечет за собой данная точка зрения. Когда речь идет о врожденных законах разума, он не придает значения тому, что эти законы предполагают особый вид необходимости, возникающей в результате применения априорных понятий. Кроме того, тот вид понятий, который, согласно позднему взгляду, лежит в основании опыта - «возможность», «бытие», «необходимость», «субстанция», «причина» и т.п. - здесь считается метафизическим, неприложимым к опыту [27, т. 2, с. 394]. Следовательно, утверждение о том, что И. Кант уже в диссертации подошел к решению проблемы систематического характера опыта, но к 1700 г. еще не сделал окончательного вывода, будет вполне оправданным.

Теперь для уяснения следствий, вытекающих из его окончательного отказа от того специфического подхода к решению проблем познания и знания, которым характеризуется картезианская модель, и для оценки влияния этого отказа на собственно кантовский подход к вопросу об объективной достоверности знания необходимо обратиться к «Критике чистого разума».

Исходным теоретическим пунктом этого главного философского труда И. Канта не без основания признаётся различие «чистого» и «эмпирического» знания. Дело здесь в том, что все его предшественники, признававшие существование чистого, то есть априорного знания, считали это знание не только независимым от опыта, но и не имеющим для него никакого значения. Его сфера – сверхопытное, мир умопостигаемых сущностей. В противоположность этим философам И. Кант утверждает, что сверхопытное не есть сверхчувственное. Не отрицая самого факта существования в знании сверхопытного компонента, он настаивает на том, что все человеческое знание, в том числе и априорное, привязано к миру опыта. Связь априорного знания с опытом выражается в том, что в отрыве от мира явлений оно лишено содержания. Априорное потому и является сверхопытным, что оно составляет не содержание, а форму как эмпирического, так и теоретического знания.

Следовательно, основная задача И. Канта заключается не в доказательстве существования априорного знания. Его существование, как говорит Г.И. Ойзерман [28, т. 3, с. 15 - 16], независимо от критических интенций, принимается И. Кантом совершенно догматически, без каких-либо доказательств и оправданий, лишь при помощи ссылки на то, что «опыт никогда не дает суждениям истинной или строгой всеобщности» [28, т. 3, с. 107]. Свою задачу И. Кант видит в поисках ответа на вопрос: что делает возможным априорное синтетическое знание? Если докантовская философия все априорное знание и, соответственно, априорные суждения считала аналитическими, то И. Кант настаивает на том, что не только специальное знание, но и обыденное сознание содержат в себе независимые от опыта всеобщие и необходимые истины. Более того, если бы, считает И. Кант, априорное знание носило только анали-

тический характер, то у нас не было бы возможности объяснить рост не только теоретического, но и эмпирического знания. И то и другое было бы обречено на вечное круговращение в рамках одного и того же содержания.

Для того, чтобы найти ответ на вопрос об условиях возможности априорного синтетического знания, нужно, по мнению И. Канта, сначала отрешиться от старых метафизических представлений и только потом пытаться решать вопрос «о возможности или невозможности метафизики вообще», определять ее источники, объем и границы «на основании принципов» [28, т. 3, с. 76]. Прежде всего ему представляются недостаточно обоснованными как рационалистическая, так и эмпирическая гносеологии. Рационализм, например, исходя из тождества мышления и бытия, полагает, что разум, извлекая знание из себя, неизбежно дает результаты, по содержанию и форме соответствующие познаваемому миру. В подобном случае, считает И. Кант, метафизика пытается оперировать за пределами опыта, поскольку предполагает некоторый элемент знания существующим до начала процесса познания, то есть до опыта. В действительности же знание, по мнению И. Канта, может быть только результатом познавательной деятельности человека. Но если знание основано только на опыте, на чем настаивает эмпирическая гносеология, то оно не может характеризоваться признаками всеобщности и необходимости.

Для выхода из этого противоречия необходимо, полагает И. Кант, обратиться к анализу познающего субъекта, его познавательных способностей, проявляющихся в процессе познавательной деятельности. При этом нельзя ограничиться ни одной из этих способностей, взятой вне зависимости от другой. В противном случае неизбежно повторение тех ошибок, которые совершались как рационалистической, так и эмпирической гносеологиями. Следовательно, нужно предположить, что знание может быть только единством созерцания и рационального мышления. В соответствии с этим необходимо, кроме того, допустить наличие в сознании субъекта двух разных априорных начал - созерцательного и рассудочного (понятийного). Иначе говоря, у И. Канта речь идет об из-

менении самого способа мышления. «Если бы наши созерцания, - говорит он, - должны были согласоваться со свойствами предметов (как того требует старый способ мышления - *H. P.*), то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах: наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания» ([28, т. 3, с. 87 - 88]. Но созерцания еще не есть знание. Чтобы стать знанием, они не должны быть определены с помощью понятий. И на этот раз, - подчеркивает И. Кант, - «либо понятия... соотносятся с предметом, и тогда я вновь впадаю в... затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать априори о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, опыт... соотносятся с этими понятиями» [28, т. 3, с. 88].

Итак, априорное знание возможно только при условии, если объекты познания подлежат контролю со стороны способности субъекта познания к созерцанию и если эти созерцания в процессе их определения как предметов согласуются с понятиями субъекта. Следовательно, гносеологическая концепция И. Канта отличается от представлений сторонников картезианской теории знания прежде всего тем, что здесь чувственность сама по себе не обеспечивает ум объектами непосредственного осознания. Только тогда, когда содержание ощущения, воспринятое в формах пространства и времени, соединяется с формальными концептуальными условиями рассудка, мы получаем, во-первых, объект опыта в собственном смысле и, во-вторых, опыт в собственном смысле.

Кроме того, кантовская концепция познавательной деятельности отличается от теории идей тем, что познавательные способности человека выполняют в ее рамках совершенно новые функции. Они предполагают новый взгляд как на чувственность, так и на рациональное мышление. Совершенно новым является и представление И. Канта о том, что познающий субъект в определенном смысле конституирует объекты знания. Наконец, новой является и идея И. Канта о логической связи единства сознания с объективностью опыта. Здесь, как отмечает В.А. Лекторский, «И. Кант действитель-

но нащупал важную проблему... Если опыт разрывен, если его последующая стадия не вытекает из предыдущей и не обусловлена ею, то у нас нет никаких оснований говорить о его объективности» [43, с. 133]. Следовательно, идея И. Канта представляет собой значительный шаг в направлении исследования природы, структуры и функций человеческого сознания - темы, игнорировавшейся не только сторонниками картезианской теории познания.

В связи с этим рассмотрим некоторые основоположения кантовского понимания механизма функционирования рассудка как одной из познавательных способностей человека.

Рассудок, по определению И. Канта, есть «способность... мыслить предмет чувственного созерцания... Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [28, т. 3, с. 155]. Поскольку доля участия каждого из них в возникновении знания различна, постольку И. Кант выделяет эстетику как науку о правилах чувственности вообще и логику как науку о правилах рассудка вообще.

Помимо чувственных созерцаний, в основе которых лежит «восприимчивость к впечатлениям», существует только один способ познания - познание посредством понятий, основывающееся на спонтанности мышления. Поэтому если созерцания зависят от внешних воздействий, то понятия - от функций как «единства деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление» [28, т. 3, с. 166]. Существо познания посредством понятий, в отличие от чувственных созерцаний, состоит в том, что если созерцания относятся к предмету непосредственно, то понятия относятся не к предмету непосредственно, а к другому представлению. Именно в этом состоит специфика суждения: оно есть «опосредствованное знание о предмете,... представление об имеющемся у нас представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее силу для многих представлений, среди которых находится также данное представление, относящееся в свою очередь непосредственно к предмету» [28, т. 3, с. 167].

Таким образом, рассудок как одна из двух познавательных способностей человека по существу есть способность составлять суж-

дения [28, т. 3, с. 167]. Именно эта характеристика рассудка позволила И. Канту «открыть» фундаментальные понятия, посредством которых организуется или под которые подводится материал чувственности. Здесь И. Кант делает допущение, которое может считаться вполне правомерным для его времени, но вызывать серьезные возражения в настоящее время: он считает что формальная логика имеет дело со всеми возможными формами суждения и поэтому представляет собой науку «о правилах рассудка вообще» [28, т. 3, с. 155]. Исследование основных форм суждения, по мнению И. Канта, может дать список всех способов, которыми понятия могут соединяться в суждении. Это был бы список всех основополагающих действий рассудка в том виде, как он функционирует в человеческом знании. Но здесь необходимо другое допущение: И. Кант считает, что «та же функция, которая сообщает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в чистой форме, называется чистым рассудочным понятием» [28, т. 3, с. 174].

Оценка правомерности этих допущений не входит в сферу нашего исследования. Отметим лишь, что у И. Канта нет доказательств, что это один и тот же рассудок и еще менее, что это - одна и та же операция, совершаемая рассудком при выполнении функций объединения. Нас должны интересовать следствия, вытекающие из второго допущения. Чистые рассудочные понятия, согласно И. Канту, по существу представляют собой основные виды деятельности рассудка, различные способы, которыми представления чувственности могут быть соединены и представлены сознанию. Для своего времени это был поистине революционный взгляд на понятия. Выше, при обсуждении картезианской гносеологии, отмечалось, что понимание ее сторонниками понятий как мысленных объектов затрудняет или вообще делает невозможным объяснение механизма функционирования понятия в организации нашего знания и опыта (простое сравнение мысленных объектов или их сходство не в состоянии ни образовать, ни объяснить приложения понятий к чувственным данным). И. Кант фактически первым объяснил

это. В специальной главе «Критики чистого разума», посвященной обсуждению вопросов о схематизме чистых рассудочных понятий, он ставит вопрос: «Как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. применение категорий к явлениям» [28, т. 3, с. 221]. Его ответ гласит, что для подведения чувственных созерцаний под чистые понятия необходимо «посредствующее представление», являющееся однородным, «с одной стороны, с категориями и, с другой - с явлениями» [28, т. 3, с. 221]. Иными словами, эти «посредствующие представления» есть не что иное, как правила приложения понятий. Схемы эмпирических понятий служат правилами для производства образцов; схемы чистых понятий детерминируют временные условия, в силу которых понятия прилагаются к объектам опыта вообще. Поэтому перечисленные И. Кантом схемы являются основополагающими правилами для приложения этих истинно основных понятий.

Здесь важно отметить, что кантовская теория рассудка вовлекает познающего в конструирование объекта его знания и в силу этого создает вполне удовлетворительную для своего времени возможность как для решения проблемы доступа познающего к реальности, так и для выяснения проблемы необходимости. Кантовские объекты знания являются продуктами функционирования двух познавательных способностей человека - чувственности и рассудка. А это, в свою очередь, означает возможность априорной связи между основными свойствами объектов знания, что в конечном счете оказывается подходом к гарантии объективности.

Но поскольку есть основания говорить, что познающий «создает» свой объект, можно сказать, что у И. Канта объект создает познающего. И здесь мы подошли к последнему революционному шагу. В отличие от сторонников теории идей, Кант считал необходимым подвергнуть тщательному анализу природу и деятельность познающего субъекта.

Для сторонников теории идей (от Р. Декарта до Д. Юма), как отмечалось выше, одним из основных предположений было представление о познающем субъекте как единстве сознания, находящегося по отношению к идеям в состоянии непосредственного осоз-

вания. Выше указывалось и на то, что далеко не все сторонники картезианской теории всерьез рассматривали это отношение, за исключением описания его как «мысленного видения». Ни один из них не задумывался о необходимости исследовать условия, необходимые для самой возможности этого единства познающего сознания. И. Кант не только считал такое исследование важным, но и установил, что условия, необходимые для единства познающего субъекта, являются условиями объективной достоверности знания. В знаменитых характеристиках трансцендентального единства апперцепции [28, т. 3, с. 194 - 199] он указывает, что единство многообразия созерцаний (т.е. продукта деятельности рассудка с материалом чувственности) предполагает единство сознания, которому дано это многообразие. Иначе говоря, согласно И. Канту, не может быть «это», если нет «я», осознающего «это», и следовательно самого себя. Следовательно, существует логическая связь между единством опыта и единством сознания «я». Их взаимосвязь имеет существенные следствия: исходное единство сознания включает в себя объективность знания.

## **2. Объективная достоверность знания: пути и средства достижения**

Согласно И. Канту, «есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, созерцание, посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-вторых, понятие, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится» [28, т. 3, с. 187]. При этом если созерцание представляет собой априорную основу объектов в душе познающего, то понятия составляют априорную и в то же время объективную возможность для предмета быть объектом опыта. Поэтому объективная значимость априорных понятий, по замыслу И. Канта, должна основываться на возможности всякого опыта только с помощью этих понятий. Чистые понятия или категории «необходимо и а priori относятся к предметам опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще» [28, т. 3, с. 188].

Итак, все многообразие чувственных представлений дается нам в чувственном созерцании. Чтобы стать знанием, это многообразие должно приобрести характер некоторой связности, а связь эта, как и отношение понятия к своему объекту, не даны нам в опыте. «Всякая связь..., - говорит И. Кант, - есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием синтеза» [28, т. 3, с. 190]. Иными словами, все связи в объекте создаются самим познающим субъектом.

В результате перед И. Кантом встает вопрос: «Каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют объективную значимость?» [28, т. 3, с. 185]. Чтобы быть объективным, знание должно продемонстрировать свою возможность соотнесения с соответствующим предметом. Однако вне знания, по И. Канту, нет ничего, что можно было бы противопоставить знанию как соответствующему ему. Выход из этого положения он видит в одном: если отнесение знания (понятие) к своему предмету (многообразию) осуществляется самим рассудком, то необходимо выяснить условия, которые создают возможность подвести все многообразие чувственных представлений под априорные понятия единства.

Высшим условием возможности всех синтезов, а, следовательно, и условием объективной достоверности знания является «трансцендентальное единство апперцепций». Именно это единство является формальным условием синтеза чувственности и рассудка, т.е. как знания вообще, так и его объективности. «Синтетическое единство сознания, - пишет И. Кант, - есть... объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании» [28, т. 3, с. 195].

Однако очевидно, что при всех названных выше условиях (изложенных, естественно, кратко, фрагментарно и лишь в той мере, в какой это необходимо для решаемой нами задачи) знание обретает объективную значимость лишь в специфически кантовском смысле. Синтез чувственности и рассудка, осуществляющийся в соответст-

вии со схемой чистых понятий рассудка, своим результатом имеет знание, обладающее признаками всеобщности и необходимости. Причем эти признаки используются для характеристики знания не потому, что оно соответствует реальности, а потому, что основано на априорных принципах как условиях возможности естественно-научного знания. Иными словами, согласно И. Канту, рассудок, опираясь на так называемый схематизм чистых рассудочных понятий, и в соответствии с правилами категориального синтеза вносит единство в природу и таким образом «порождает природу». Естественно, речь идет о порождении природы не в ее физической форме, а в виде знания о ней. Такое знание не может не иметь объективного характера, поскольку оно имеет всеобщий и необходимый характер. Оно не может иметь субъективных характеристик, поскольку возникло в процессе реализации наиболее общих априорных условий всякой познавательной деятельности. «То, что сам И. Кант называет «объективностью», - пишет В.Ф. Асмус, - сводится им всецело к всеобщности и необходимости, понимаемым как априорные определения рассудка. Конечный источник всей «объективности» - не сам внешний мир, отражающийся в абстракциях познающей мысли, а тот же субъект» [12, с. 33].

В основе своей мысль И. Канта довольно прозрачна: «Рассудок, - говорит он, - есть... способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание» [28, т. 3, с. 195].

Все просто: И. Кант говорит о том, что между единством сознания (познающий субъект) и единством многообразного (чувственные представления объекта опыта) существует отношение необходимой зависимости. При условии принятого здесь И. Кантом определения объекта как многообразия чувственных созерцаний, связанных с помощью понятий рассудка, может возникнуть и иногда

возникает соблазн считать эту точку зрения не более, чем попыткой совершить обходной маневр - уйти от проблемы.

В самом деле, если здесь что-либо и оказывается в проблемном поле, так это объективность самого многообразия. Следовательно, в первую очередь необходимо выяснить, не пытается ли И. Кант на самом деле обойти проблему, совершить, так сказать, обходной маневр?

Чтобы уяснить его фактическую позицию, необходимо проследить, как развитие кантовской мысли привело к изменению его концепции объекта опыта (и соответственно объективного опыта). В докритический период его взгляд на отношение между тем, что дано посредством чувственности, и объективной реальностью самой по себе почти полностью совпадает с точкой зрения сторонников картезианской гносеологии. Согласно этому взгляду, объекты - т.е. реальные объекты, кантовские субстанции, вещи в себе - воздействуют на чувственность и вызывают ощущения. Последние организуются рассудком в мир явлений (феноменов). На этой стадии отношение И. Канта к «объективности» феноменов по существу было как у Д. Локка, по крайней мере, в плане трактовки отношения между явлением и реальностью. Он считал, что объективность нашего опыта состоит в нашем осознании подлинных представителей объектов. Это была точка зрения, которой придерживались большинство сторонников теории идей. В работе «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира», говоря о феноменах, И. Кант замечал: «Познание их в высшей степени истинно. Ведь, во-первых, будучи чувственными понятиями или восприятиями, они как действия свидетельствуют о присутствии объекта» [28, т. 2, с. 396]. Однако это - не более чем слабая попытка решения «картезианской» проблемы объективной достоверности знания. Здесь то, что является «представленным» посредством явлений, есть вещь в себе. Сами же явления - только мысленные объекты.

Данная точка зрения с некоторыми модификациями перешла и в первое издание «Критики чистого разума». В первоначальном варианте «Дедукции чистых рассудочных понятий» И. Кант отмечает, что «явления суть не что иное, как чувственные представления, ко-

которые сами по себе должны рассматриваться таким же образом не как предметы (вне способности представления). Что же имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию, стало быть также и отличается от него?... Этот предмет должно мыслить только как нечто вообще =  $x$ , так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему». Чистое понятие этого объекта есть то единственное, что может наделять все эмпирические понятия вообще отношением к объекту, то есть объективной реальностью [28, т. 3, с. 704].

Два аспекта этого положения заслуживают особого внимания. Во-первых, на данной стадии философского развития И. Кант, очевидно, отождествляет представления и явления. Во-вторых, проблема объективности представляется ему в терминах отношения этих представлений к тем ноуменальным объектам, которые они представляют. Кроме того, здесь содержится указание, хотя и не вполне отчетливое, на то, что понятия, посредством которых представления организуются, имеют некоторого рода отношение к вещам самим по себе.

Вполне очевидно, что рассматриваемое положение еще не является критическим в полной мере. Оно не содержит ни нового восприятия проблемы объективности, ни каких-либо нетрадиционных средств для ее решения. Или может быть следовало бы сказать, что здесь мы имеем дело с ранней попыткой критического решения, но контекст проблемы еще не является критическим. Во всяком случае, исходная точка зрения И. Канта, вероятно, состояла в признании того, что субъективная сфера должна иметь такие характеристики, которые допускали бы возможность доступа познающего к объективной сфере. Его зрелая точка зрения сводится к признанию того, что мир явлений есть объективная сфера, а субъективные представления - лишь часть этого мира. Именно этот подход к решению проблемы объективной достоверности знания со временем становится господствующим. С ним связан и ряд фундаментальных гносеологических и онтологических преобразований: различение представлений и явлений, обоснование новой сфе-

ры объектов - «эмпирических объектов», - расположенных, условно говоря, между субъективным представлением и вещью в себе. Эти объекты, естественно, образуют эмпирический мир - они воздействуют на познающего и вызывают ощущения, которые «представляются» сознанию. Представления же, в свою очередь, соединяются с помощью категорий в «то знание объектов, которое называется опытом» [28, т. 3, с. 88].

Сравнение «ранних» и «поздних» взглядов И. Канта на объект опыта безусловно может служить одним из доказательств в пользу того, насколько упорно он искал приемлемые пути решения проблемы объективной достоверности знания. В первом издании «Критики чистого разума» он склонен полагать, что внешние предметы (тела) «суть лишь явления, стало быть, они не что иное, как вид моих представлений, предметы которых составляют нечто только благодаря этим представлениям, а отдельно от них они ничто. Следовательно, внешние вещи существуют точно так же... как я... Чтобы судить о действительности внешних предметов, я не нуждаюсь в умозаклчениях, так же как и по отношению к действительности предметов моего внутреннего чувства (моих мыслей), так как и те и другие предметы суть не что иное, как представления...» [28, т. 3, с. 735 - 736].

Но это доказательство реальности внешних объектов, как было отмечено комментаторами в свое время, в значительной мере зависит от «игры» со значением слова «внешний». Если внешние объекты есть «не что иное, как мои представления», тогда они не имеют независимой реальности. Объекты, реальность которых здесь доказывает И. Кант, не есть тот род вещей, достичь которых пытались сторонники картезианской гносеологии посредством различных доводов и выводов. Не удивительно поэтому, что некоторые из современных И. Канту критиков отнесли его к разряду берклианцев. Не удивительно и то, что И. Кант в дальнейшем вынужден был искать другие аргументы, которые служили бы одновременно и средством обоснования собственной позиции, и средством опровержения теории идей. Именно с этой, надо полагать, целью второе издание «Критики чистого разума» было дополнено разделом «Оп-

ровержение идеализма», включающим в себя как общее представление о статусе эмпирического объекта, так и иллюстрацию его гносеологических функций.

Существо позиции И. Канта сводится теперь к следующему: «Определение моего существования во времени, - подчеркивает он, - возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне меня... Иными словами, сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» [28, т. 3, с. 287]. Очевидно, что эти «другие вещи не могут быть просто представлениями, поскольку последние так же преходящи, как и эмпирическое «я», характер детерминации которого рассматривается в данном случае. Должно быть нечто «постоянное», «внешние предметы» [28, т. 3, с. 288 - 289].

Здесь важно обратить внимание не столько на достоинства или недостатки этой позиции, сколько на те следствия, которые извлекаются из нее И. Кантом. Чтобы избежать обвинений в берклианстве, он вынужден провести различие между представлениями и их объектами. Но с другой стороны, чтобы самому не впасть в репрезентативный идеализм, он должен воздержаться от того, чтобы считать объекты представления (т.е. явления, эмпирические объекты) независимыми от этих представлений. Без этого вся критическая программа разрушается. В противном случае он столкнулся бы с проблемой, характерной для картезианства - проблемой взаимосвязи представления с эмпирическим объектом. Был ли И. Кант в состоянии совершить все это? Удалось ли ему реализовать свой замысел? Не будет преувеличением положительный ответ на эти вопросы. Более того, именно осуществление этой задачи превращает кантианство как философское движение в принципиально новое направление в решении проблемы объективной достоверности знания.

В процессе обоснования этого нового направления И. Кант приходит к целому ряду весьма существенных выводов. Прежде всего, он показывает, что между индивидуально-субъективным представлением и интересубъективным эмпирическим объектом

существует отношение логической взаимозависимости. Они не тождественны, но и не независимы друг от друга. Кроме того, взаимосвязь между представлением и объектом, считает И. Кант, зиждется на априорных компонентах двух познавательных способностей человека - пространстве и времени, как априорных формах чувственности, и категориях, как априорных формах рассудка. Эти компоненты априорными являются потому, что они по природе своей универсальны и необходимы, представляют собой то, что каждое человеческое существо приносит с собой в свой опыт. Ясно, что в опыте есть элементы, которые не являются универсальными и необходимыми: одно дело - объективные характеристики отдельного эмпирического объекта (например: «то дерево») и другое - индивидуально-субъективные черты опыта.

Принимая эти соображения, И. Кант отмечает, что некоторые представления «принадлежат только к субъективным свойствам данного вида чувственности, например, зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не дают знания ни о каком объекте» [28, т. 3, с. 134].

Другими словами, определенные вещи могут быть истинными в свете наших представлений и неистинными относительно объекта представления. Но это обстоятельство, считает И. Кант, не делает объект логически независимым от наших представлений, поскольку некоторые представления, а также понятия, посредством которых они организуются в опыт, являются априорными; они принадлежат всем познающим. Именно это и есть как раз то, что требуется от любой теории когнитивного или перцептуального взаимодействия с миром реальности. Следовательно, путь взаимозависимости и различия есть единственно приемлемый путь, коль скоро мы признаем, что познающие представляют собой индивидов, для которых общими являются как знание о мире, так и мир объектов знания.

### **3. «Кантианская» проблема объективной достоверности знания**

Очевидно, что достигнутый И. Кантом результат в «решении» «картезианской» проблемы объективной достоверности знания обусловлен рядом новых положений, не известных философии до него. Среди них, как показано выше, следует прежде всего назвать отказ от картезианской концептуальной модели как познавательной деятельности, так и ее результата - знания, а также выдвижение и обоснование трансценденталистской концепции знания. Соответственно, поскольку И. Кант строит знание на новом фундаменте, в рамках новой концептуальной модели, постольку картезианская проблема объективности знания автоматически оказывается закрытой, так сказать, снятой с повестки дня. А новая модель познавательной деятельности предполагает и новый подход к пониманию тех источников, которые сообщают знанию объективно достоверный характер.

Иными словами, И. Кант, вместо того, чтобы начать анализ с определенных предположений в отношении разума и на этой основе показать, что они дают для знания, как это делали сторонники картезианской познавательной модели, начинает с факта существования человеческого знания (с того, что мы имеем общее для нас знание общего для нас мира, включая необходимое знание) и затем исследует условия, необходимые для того, чтобы такое знание было возможным.

Некоторые из кантовских фундаментальных предположений, в пределах разумного подхода, не подлежат сомнению. Сюда, вероятно, следует отнести положение о том, что наше знание о мире характеризуется intersubjectивностью, поскольку каждый познающий имеет одинаковую природу и имеет дело с одним и тем же миром. Ни одна теория познания, не принимающая истин этого рода либо как допущений, либо как следствий, не может быть оправдана. Однако другие предпосылки И. Канта, может быть несомненные в восемнадцатом веке, оказались сомнительными или ложными в свете современных представлений о знании. Возьмем хотя бы по-

ложение о том, что пространство как условие чувственного созерцания с необходимостью является евклидовым. Вполне возможно, что в рамках здравого смысла оно является евклидовым, но отсюда вовсе не следует, что оно безусловно должно быть евклидовым.

Подобным же образом, вероятно, дело обстоит и с кантовской уверенностью относительно статуса традиционной логики, которую он описывает как науку вполне законченную и завершенную [28, т. 3, с. 82], излагающую «формальные правила всякого мышления» [28, т. 3, с. 83]. В настоящее время известно много нетрадиционных систем вывода, разработанных в текущем веке. Сюда относятся интуиционистская и многозначная логики, различные виды модальных логик и т. д. Да и традиционная логика, кстати говоря, никогда не характеризовалась «непробиваемостью». Философы со времен Аристотеля спорят по вопросу о том, какие выводы или виды выводов считать оправданными и какие логические системы наилучшим образом представляют эти выводы? Подобным же образом развитие физики в течение двухсот лет после И. Канта свидетельствует, что некоторые понятия и принципы, признававшиеся им важными для понимания физического мира, позднее оказались или не столь важными, или попросту неприемлемыми. Но все это, разумеется, не значит, что кантовское описание концептуальных оснований опыта не имеет отношения к истине. Оно лишь доказывает, что не является необходимо истинным.

Однако тот факт, что некоторые допущения И. Канта оказались не столь безусловными, как хотелось ему, не разрушает его общего замысла. Если признать на самом деле революционным тот путь, когда исследование начинается с факта существования человеческого знания, при условии, что исследователь имеет представление о познании, логике, математическом естествознании и т.п., тогда нельзя не согласиться с тем, что попытка И. Канта в объяснении всего этого увенчалась успехом. В то же время, нельзя не признать и ограниченности его замысла. И. Кант представляет гарантии объективной достоверности знания для познающих с определенной чувственностью и рассудком. Но он не гарантирует, да и не может

гарантировать того, что все познающие должны вносить один и тот же априорный вклад в процесс познания. Еще хуже дело обстоит с доказательствами того, что каждый познающий должен иметь в точности один и тот же перцептуальный и концептуальный аппарат. Иначе говоря, философ, опирающийся на выдвигаемые им трансцендентальные доводы, должен предполагать, что любое и каждое мыслящее существо оперирует в пределах одних и тех же категориальных схем, что и сам выдвигающий этот довод, и при этом пытается показать, что использование данных категориальных схем носит необходимый характер. Недостаток всех трансцендентальных доказательств состоит в неспособности представить доводы в пользу «единственности», т.е. доказать универсальный характер категориальных схем. И. Кант и его сторонники, вероятно, находились под влиянием иллюзии, что само по себе определение категориальных схем уже включает доказательства их «единственности».

Первую из этих проблем И. Кант вполне сознавал. Вторая из них представляет собой то, что мы называем «кантианской» проблемой объективности знания. Отложим на время вторую проблему и займемся первой.

В «Критике чистого разума» И. Кант многократно обсуждает возможность другого рода познающих и другого рода зренья. Доказывая, например, априорный характер пространства и времени, он говорит, что «только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п.... Мы не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас» [28, т. 3, с. 133, 134]. Вполне возможно, считает он, что «нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека» [28, т. 3, с. 152 - 153], однако доказать этого И. Кант не может да и не интересуется этой стороной дела. Очевидно, что вовсе не с целью поисков доказательств берется он за обсуждение вопросов о возмож-

ности альтернативных видов созерцаний. Поскольку речь у него идет не только о чувственном, но и «нечувственном» созерцании, постольку И. Кант, надо полагать, имеет в виду познающих, отношение которых к объектам неизбежно подчинено определенным условиям, однако их чувственное созерцание не имеет пространственно-временных характеристик. Свойственные им формы чувственности могут отличаться от человеческих (см. 28, т. 3, с. 133, 144, 153, 202 - 203, 292), но что они могут представлять собой - «мы не можем решить этого вопроса» [28, т. 3, с. 153]. Причиной введения этой возможности является, вероятно, стремление заострить вопрос о границах человеческой чувственности и одновременно подчеркнуть нерасторжимость связи между чувственностью и ее объектом. Познающий с другим видом чувственного созерцания не осознавал бы те же объекты, что и познающий человек. Каковы бы ни были объекты этой альтернативной чувственности, мы не в состоянии их себе представить. «Других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять; а если бы нам это и удалось, то такие формы все же не принадлежали бы к опыту как единственному способу знания» [28, т. 3, с. 292]. Иначе говоря, другие виды чувственного созерцания и их объекты, хотя они и допустимы логически, не представляют собой «реальной» возможности другой такой человеческой формы созерцания, в пределах которой могли бы иметь значение наши понятия.

Однако И. Кант, возможно, излишне поспешно отказывается от этих альтернатив как реальных возможностей. В конце концов не столь уж бессмысленным было бы такое предположение, где альтернативные формы чувственности были бы допустимыми. Как отмечает В.А. Лекторский, вполне допустимо представление об иной организации опыта, «который был бы внутренне связан, непрерывен и последователен», но вовсе не имеет необходимого характера, на чем настаивает И. Кант. События подобного опыта могут быть «подчинены определенной внутренней логике», но эта логика не

соответствует ни кантовским представлениям, ни «реальным связям объективного предметного мира». Поэтому марксистская философия показателем объективности знания считает не только и не столько единство опыта, сколько связь этого опыта «с предметной практической деятельностью» [43, с. 133]. Кроме того, среди людей имеется немало индивидов с различными видами перцептуальной способности, не свойственными большинству людей. Если следовать кантовской постановке вопроса, то речь, вероятно, должна идти не о том, существует или нет альтернативная возможность, а о том, имеет ли смысл альтернативная способность, если большинство людей ею не обладает. Здесь И. Кант, вероятно, поддался очарованию ошибочного предположения в отношении фундаментальных способностей к знанию, принял это предположение в качестве краеугольного камня для объяснения всего знания, но само это предположение осталось необъясненным [28, т. 3, с. 145 - 146]. В наше время признается, что этот «краеугольный камень» может быть объяснен в рамках более широкой теории, благодаря которой можно вообразить или объяснить другие возможные формы чувственности и рассудка.

Это же отрицание «реальной возможности» у И. Канта распространяется и на то, что он называет «нечувственным» или «интеллектуальным» созерцанием. По существу это вид интуиции абсолютно не опосредованной и не обусловленной.

Отсутствие доказательств в пользу универсального и необходимого характера априорного компонента чувственности и рассудка означает признание того, что на человеческой шкале открывается сфера альтернативных возможностей. Мы просто не можем иметь гарантии в том, что вся человеческая чувственность имеет пространственно-временной характер, тот характер, который указан И. Кантом. Точка зрения И. Канта фактически предполагает, что эта способность - необходимое условие для того, чтобы данное существо можно было назвать человеком: сначала мы идентифицируем нечто как человеческое существо, а потом исследуем свойства его чувственности.

Подобным же образом доверие И. Канта к формам суждения как ключа к открытию категорий предполагает, что эти формы суждения универсальны. Это допущение еще в большей мере вызывает сомнения.

Все это означает, что здесь вновь возникает новая проблема объективности, та самая проблема, которая стала предметом особого внимания философов двадцатого века. Некоторые из них пытаются решить ее, некоторые отрицают ее, а другие утверждают, что проблема объективной достоверности знания - это то, с чем мы вынуждены жить всегда.

**Часть вторая**  
**СОВРЕМЕННЫЕ ГНОСЕЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ.**  
**РЕЛЯТИВИЗМ И ОБЪЕКТИВНАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ**  
**ЗНАНИЯ**  
**Глава третья**  
**КОНЦЕПТУАЛЬНО-КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД**  
**И РЕЛЯТИВИЗМ**

Содержание двух предшествующих глав составляет предельно общий и в определенной мере огрубленный анализ философско-гносеологических корней той проблемы объективной достоверности знания, которая в настоящее время стоит перед западной философией науки. Этот анализ не есть история вопроса как таковая. Строго говоря, он представляет собой изображение основных тенденций или логики его развития. Поэтому анализируются взгляды лишь тех философов, творчество которых представляет собой поворотные пункты в истории проблемы. По этой причине не рассматривались взгляды Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Б. Спинозы, В. Лейбница, И. Фихте, Г. Гегеля и др. Этими соображениями обусловлены и временные рамки исследования. При желании или необходимости с помощью рациональной реконструкции можно обнаружить попытки выявить источники, сообщающие знанию характер объективной истинности, не только в средневековой, но и в античной философии. Однако в качестве исходного пункта нами принята философия Р. Декарта. Дело в том, что именно в Новое время и именно в его философии проблема объективной достоверности знания приобретает относительно самостоятельное гносеологическое содержание. Поиски путей ее решения становятся насущной необходимостью для развития конкретных наук, разработки методов научного исследования. Разумеется, при этом необходимо иметь в виду и то, что как выбор конкретного материала, так и определение временных границ исследования диктовались и внутренними потребностями исследования.

Анализ показывает, что проблема объективности знания возникла в философии XVII - XVIII вв. как неизбежное и непосред-

венное следствие той гносеологической модели, внутренний механизм которой составляла теория идей. Именно ее модификации - от Р. Декарта к Д. Юму - трансформировали исходную гносеологическую модель в такой мере, что сложившуюся ситуацию И. Кант с полным на то правом назвал «скандалом в философии» [28, т. 3, с. 101].

В связи с результатами анализа картезианской гносеологической модели показано, как и почему решение проблемы объективности в ее исходной форме могло быть только «переворотом» в философии, а также как и почему кантовское решение «картезианской» проблемы могло привести и привело к возникновению новой разновидности рассматриваемой проблемы - той разновидности, которая сохраняет свое значение и для современной западной философии науки.

Следовательно, очередная задача состоит в доказательстве тезиса о кантианском характере современной проблемы объективной достоверности знания, с одной стороны, и в выяснении того, насколько успешны подходы философов XX в. к решению этой проблемы - с другой.

Проблеме объективной достоверности знания, характерной для современной философии, посвящен критический анализ двух основополагающих для аналитической традиции концепций - концепций Людвиг Витгенштейна и Уилларда ван Ормана Куайна.

Выбор этих персоналий обусловлен рядом причин. Во-первых, их философские труды безусловно представляют две наиболее значительные ветви в современной аналитической мысли. Именно они определили как проблемы, которыми занимаются современные философы аналитической ориентации, так и подходы к ним. В частности, непосредственно на результатах их исследований основываются последние из наиболее заметных трудов по рассматриваемой проблеме. Во-вторых, эти два философа интересны тем, что их взгляды, существенно различные по общей ориентации, совпадают или по крайней мере стремятся к единству в поисках путей решения проблемы объективности знания. Каждый из них, объясняя знание, допускает элементы релятивизма, но ни тот, ни другой не

рассматривает релятивизм как нечто пагубное для решения вопросов гносеологического характера. В-третьих, хотя ни Л. Витгенштейну, ни У. Куайну не свойственна историческая ориентация, тем не менее в их трудах просматриваются следы эволюции анализируемой проблемы.

Независимо от того, что вся предыдущая глава посвящена «перевороту» в философии, ее повороту от картезианской модели к трансцендентализму, а также несмотря на утверждение о том, что подход к проблеме объективности в философии XX столетия имеет по существу кантовскую ориентацию, анализ характерной для этого века разновидности рассматриваемой проблемы целесообразно начать с сопоставления ее с картезианским и кантианским подходами. Дело в том, что самое существенное, что отличает подход философов двадцатого века от предшествующей философии, состоит в том, что именно язык, а не какой-либо вид мысленного представления, функционирует здесь в качестве средства, связывающего познающего субъекта с миром. Отличие этой точки зрения от теории идей очевидно. Что касается И. Канта, то современные взгляды сохраняют связь с его представлениями и решениями, поскольку, как мы видели, И. Кант тоже основывал свою точку зрения в отношении понятий на суждении. Однако он вынужден был допустить, что унифицирующая роль понятия одинакова как в случае восприятия, так и в случае суждения; именно на этой основе он пытался решить проблему объективной достоверности знания преимущественно в терминах восприятия и «опыта».

В наше время восприятие отодвинуто в сторону, и все формы когнитивного отношения человека к реальности обсуждаются в терминах языка. Более того, в настоящее время в странах Запада довольно широкое распространение получило мнение о том, что философия языка представляет собой Первую философию: считается, что большинство философских проблем языка можно решить без апелляции к традиционным философским положениям. Да и сама возможность ответа на многие философские вопросы ставится в зависимость от решения философских проблем языка.

Трудно дать точное историческое объяснение этого обстоятельства, так как ни одна из центральных фигур аналитической философии не приняла ту или иную ориентацию в результате явно выраженной критики своих предшественников, как альтернативу их взглядам. Правда, довольно резкие атаки велись на понятие идеи (в самом широком смысле) как не имеющее сколь-либо значительной роли в объяснении восприятия, значения или знания. Но эта критика не была критикой принятия нового взгляда. Скорее она осуществлялась в связи с новым взглядом на язык.

Тот факт, что проблема объективной достоверности знания в философии XX в. выражается в новых терминах, имеет некоторые довольно значительные следствия. Первое из них заключается в том, что вопрос об отношении между мыслью и языком приобретает новое значение. Далее, подход к проблеме объективности в терминах языка принуждает нас рассмотреть вопрос о том, какого рода отношение должно существовать между познающим и миром внешней реальности, чтобы был возможен язык. А это значит, что новая проблема объективности, поскольку здесь в фокусе оказывается язык, открыта интересубъективному исследованию и оценке, чего лишены идеи, верования или понятия.

### **1. Язык и реальность: логический аспект**

Достаточно бросить беглый взгляд на современную философию англоязычных стран, чтобы убедиться в том, что она находится преимущественно под влиянием идей Л. Витгенштейна. Несколько упрощая общую картину, можно сказать, что два ведущих направления в английской академической философии двадцатого века - логический позитивизм и аналитическая философия - своим возникновением и укоренением обязаны Л. Витгенштейну.

Наиболее характерную и фундаментальную черту всей его философии безусловно составляет взаимоотношение языка с реальностью. Метафизика его «Логико-философского трактата» по существу своему есть не что иное, как понимание того, какими должны быть язык и внешний мир, чтобы первый был значимым, а его предложения истинными или ложными. Решение этой проблемы

своим основанием имеет, во-первых, так называемую корреспондентную теорию истины и, во-вторых, трактовку предложения как образа реальности. Истинность или ложность предложения состоит в его соответствии или несоответствии реальности. Причем соответствие, по мнению Л. Витгенштейна, реализуется только тогда, когда предложение, так сказать, прикасается к реальности. Но прикосновение это понимается Л. Витгенштейном весьма специфично. Оно значительно отличается как от традиционных представлений, так и от взглядов многих современников.

Согласно традиционным представлениям язык состоит из слов; каждое из них обладает значением лишь постольку, поскольку обозначает нечто, относится к чему-либо. С этой точки зрения знание языка тождественно знанию того, к чему относится каждое его слово. Иначе говоря, слова выполняют функцию именованя, и если мы знаем, что именуют слова, мы знаем язык. Соответственно, слово, которое ничего не обозначает, по существу своему не является словом; оно есть простой звук, оно не несет никакого значения.

Это традиционное представление долгое время занимало господствующее положение в европейской философии. Согласно философским воззрениям Д. Юма, например, значение имеют только те слова, которые обозначают нечто. Такие слова, как «я», «душа», «сила» не могут иметь значения, поскольку никто и никогда не видел и не увидит того, что обозначается ими - человеческое «я», душу, силу.

Однако и в рамках теории, согласно которой слова являются именами, допускалось, что функцией именованя не исчерпывается вся суть языка. Наряду со словами-именами в языке существуют так называемые «логические постоянные» - слова типа «если», «и», «или», «нет».

Но оказалось, что подобное простое сведение всего словаря того или иного языка к этим двум функциональным группам далеко не исчерпывает решение всех языковых проблем.

Если я говорю, например, что третий стол в среднем ряду сломан, то очевидно, что это мое высказывание относится к конкретному столу, что этот конкретный стол сломан. Согласно традици-

онным теориям языка высказывания подобного рода соответствуют субъект-предикатной модели - в нашем примере слова «третий стол в среднем ряду» представляют собой субъект высказывания, а слово «сломан» - его предикат. Но раскладывается ли всякое предложение по субъект-предикатной схеме?

Допустим, я говорю: «Круглый квадрат не существует». Можно ли утверждать, что выражение «круглый квадрат» есть субъект моего высказывания? Можно ли считать, что слова «круглый квадрат» именуют круглый квадрат? Точнее, допустимо ли утверждать, что слова «круглый квадрат» именуют круглый квадрат и в то же время заявлять, что такой квадрат не существует? Ведь очевидно, что нельзя именовать то, что не существует. Именованно можно только нечто: если нет ничего, то не может быть и имени.

Как спасти именную теорию языка перед лицом подобных противоречий? Все предлагавшиеся в европейской философии пути решения этой проблемы можно свести к двум. Первый из них - путь австрийского философа и логика Алексиуса фон Мейнонга, согласно которому следует признать существование по крайней мере концептуальной сущности - носителя имени «круглый квадрат». В противном случае выражение «круглый квадрат» не относится ни к чему существующему и, соответственно, не именует ничего.

Вряд ли кто-либо отважится отрицать истинность предложения «круглый квадрат не существует». Но утверждая, что предложение истинно, мы тем самым признаем, что выражение «круглый квадрат» не лишено значения. Если бы оно не имело значения, оно не могло бы быть ни истинным, ни ложным. Следовательно, выражение «круглый квадрат» имеет значение, хотя и не именует ничего.

Второй путь спасения именной теории языка был приложен Бертраном Расселом: выражение «круглый квадрат» не есть субъект предложения, и поэтому нет необходимости в признании мистической концептуальной сущности. Предложение «круглый квадрат не существует» вообще не имеет субъекта. Вся суть проблемы в его грамматической форме, которая заставляет нас полагать, что субъектом данного предложения является круглый квадрат. Чтобы грамматическая форма не вводила в заблуждение, необходимо с

помощью философского анализа выявить истинную, то есть логическую форму этого предложения. В результате анализа обнаруживается, что фактически наше предложение не имеет субъекта, что не существует такого субъекта, который был бы одновременно и круглым, и квадратным.

Б. Рассел считает, что для выявления логической формы предложения «круглый квадрат не существует», достаточно переформулировать его с таким расчетом, чтобы в его грамматической форме проявился образ формы логической. Согласно Б. Расселу логическая форма предложения «круглый квадрат не существует» отчетливо выявится в предложении «нет такой сущности, которая была бы одновременно и круглой, и квадратной».

Таким образом, если повседневный язык нарушает логическую форму предложения, то необходимо сконструировать такой язык, который гарантировал бы сохранение этой формы. Таков вывод Б. Рассела.

Л. Витгенштейн, в отличие от своих предшественников и современников, не был сторонником конструирования искусственного языка. Он полагал, что существует только один язык. С точки зрения логических условий, которым должен удовлетворять всякий язык, нет языков, есть язык. Именно эти условия и интересовали Л. Витгенштейна в первую очередь.

В «Логико-философском трактате» он исходит из того, что язык отображает реальность, а это, в свою очередь, означает, что должно существовать структурное тождество или по крайней мере подобие между тем, что отображает и тем, что отображается. Другими словами, осмысленное, имеющее значение высказывание можно сформулировать только при условии, когда языковая форма находится в соответствии со структурой реальности. Именно в этом смысле следует понимать замечание, содержащееся в предисловии к «Логико-философскому трактату»: «Весь смысл книги можно выразить приблизительно в следующих словах: то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [17, с. 29]. Этот же смысл содержит и пятый комментарий к шестому афоризму: «Для ответа, который не

может быть высказан, не может быть высказан вопрос... Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать. Потому что сомнение может существовать только там, где существует вопрос, вопрос - только там, где существует ответ, а ответ - только там, где что-нибудь может быть сказано» [17, §§ 6.5; 6.51].

Первый из семи афоризмов «Логико-философского трактата» гласит: «Мир есть все то, что имеет место» [17, § 1]. То, что имеет место, Л. Витгенштейн называет фактом. Поэтому «мир есть совокупность фактов, а не вещей» [17, § 1.1]. Факт не есть вещь или объект, хотя они и взаимосвязаны. Фактом является то, например, что книга лежит на столе. При этом ни книга, ни стол сами по себе не являются фактами. Они есть вещи и только взятые в определенном отношении друг к другу составляют факт. Именно это имеется в виду, когда говорится, что мир состоит из фактов, а не из вещей.

Во втором афоризме трактата Л. Витгенштейн говорит: «То, что имеет место - факт - есть существование положения дел» [152, § 2]. «Положение дел» есть факт, который сам по себе не состоит из фактов. Хотя и является фактом то, например, что я был в Лондоне и Париже, но эти два факта еще не составляют положения дел. Последнее представляет собой соединение, комбинацию вещей как простых, не редуцируемых более ни к чему сущностей или, как говорит Л. Витгенштейн, субстанций. Однако вещи в этом смысле не следует отождествлять с обычными объектами, такими, как стол, камень, животное, растение. Объекты этого рода, согласно Л. Витгенштейну, являются сложными образованиями, состоящими из объектов, которые, может быть, и сами являются сложными, в конечном счете редуцируемыми к простым нередуцируемым объектам.

Итак, мир состоит из существующих положений дел, (но не объектов). Объекты как таковые есть составные части положений дел. Поэтому изменение сочетаний объектов влечет за собой изменение в положении дел.

Теперь о языке. Язык есть образ или модель фактов. С помощью языка «мы создаем для себя образы фактов», а «образ есть мо-

дель действительности» [152, §§ 2.1; 2.12]. Иными словами, язык есть образ не объектов, а их сочетаний, соединений, образующих факты.

Объекты можно именовать, но назвать не значит отобразить. Вместе с тем, объект нельзя описать, так как описание объекта своим результатом имеет факт. Допустим мы имеем некоторый объект *A*. Его описание может констатировать, что он, например, красный. А то, что объект *A* красный, это есть факт. Следовательно, в любой языковой ситуации перед нами только два выбора: мы можем либо назвать объект, либо отобразить факт.

Далее. Язык состоит из предложений, а предложения, в которых отображается то или иное положение дел, есть элементарные предложения. Сказать, что элементарное предложение есть модель или образ положения дел, значит сказать, наряду со всем прочим, что положение дел существует. Поэтому каждое предложение представляет собой утверждение. «Простейшее предложение, элементарное предложение, утверждает существование положения дел. Смысл предложения состоит в его согласии или несогласии с возможностью существования или несуществования положения дел» [152, §§ 4.21; 4.2]. Если элементарное предложение истинно, то положение дел, о котором идет речь, наверняка существует. Если такое предложение ложно, то соответствующее положение дел не существует.

Естественно, считать, что язык состоит только из утверждений, значит существенно ограничивать сферу его деятельности. Но это ограничение безусловно представляет собой неизбежное следствие исходного положения Л. Витгенштейна о том, что язык отображает факты.

Кроме того, поскольку, по мнению Л. Витгенштейна, «из существования или несуществования одного положения дел нельзя вывести существование или несуществование другого» [152, §§ 2.061; 2.062], постольку соответствующие им истинные элементарные предложения также логически независимы друг от друга.

Обычно, когда речь идет об образе, имеется в виду нечто, хотя бы отдаленно напоминающее то, что отображается. В этом смысле

ситуация более или менее ясна, когда речь идет о рисунке, живописном или скульптурном изображении. Но как может и может ли вообще быть похожим на факт языковое предложение? Живописное изображение может быть квадратным, голубым, белым и т. п. Но сам по себе факт, что это изображение квадратное, голубое, белое, не является ни квадратным, ни голубым, ни белым. Факт не имеет внешнего вида. Было бы бессмыслицей утверждать противоположное.

Выше отмечалось, что положение дел есть сочетание объектов. Отображение положения дел есть сочетание имен. Каждый объект имеет соответствующее ему имя, а каждое имя - соответствующий ему объект. Когда говорится, что высказывание является образом положения дел, вовсе не имеется в виду произнесение входящих в его состав слов. Когда речь идет о предложении как образе, имеется в виду то, как входящие в его состав имена соединены между собой. «То, что элементы образа соединяются друг с другом определенным способом, показывает, что так же соединяются друг с другом вещи. Эта связь элементов образа называется его структурой, а возможность этой структуры - формой отображения этого образа» [17, § 2.15]. Факт характеризуется тем, что в нем его объекты соединены определенным образом, а предложение характеризуется тем, что в нем имена объектов соединены определенным образом. Иначе говоря, подобие структур делает лингвистическое отображение образом того, к чему оно относится, что оно обозначает. То сочетание имен, которое делает предложение образом (истинным или ложным) факта, называется логической формой предложения [17, §2.18]. Высказывание и факт имеют тождественную логическую форму [17, § 2.161].

Чем определяется логическая форма факта (та логическая форма, которая, так сказать, повторяется в предложении)? Согласно Л. Витгенштейну она определяется типом объектов, образующих данный факт. Различные типы фактов оказываются возможными благодаря различным типам объектов. Природа объекта управляет тем положением дел, в котором оказывается данный объект. «Если я знаю объект, - говорит Л. Витгенштейн, - то я также знаю все

возможности его проявления в положении дел. (Каждая из этих возможностей должна быть составной частью природы объекта). Новая возможность не может обнаружиться позднее» [152, § 2.0123]. Это не значит, что знание объекта тождественно знанию того, что имеет место, какое положение дел истинно или какое из элементарных предложений истинно. Природа объекта или то, что Л. Витгенштейн иногда называет формой объекта, говорит нам лишь о возможном. Она ничего не говорит о фактической истинности. «Чтобы узнать, истинен или ложен образ, мы должны сравнить его с действительностью. Из образа самого по себе нельзя узнать, истинен он или ложен. Нет образа, истинного априори» [17, §§ 2.223; 2.224; 2.225]. Другими словами, отображение остается образом независимо от того, отображает ли оно существующий или возможный факт.

Природой объекта определяется и возможность фактов. Знать природу объекта, значит знать его внутренние свойства [17, § 2.01231] - все те свойства, без которых данный объект немислим [17, § 4.123]. Таковы, например, свойства для карандаша иметь по крайней мере два измерения, быть в движении или неподвижным, находиться в определенном месте в каждую единицу времени. В этом смысле элементарное предложение, которое говорит нечто о каком-либо свойстве карандаша, является образом, хотя только один из этих образов может быть истинным, а именно тот, который наиболее корректно выражает то или иное свойство карандаша.

Вопрос о логической форме, довольно простой сам по себе, подводит к весьма сложным философским проблемам. Хотя Л. Витгенштейн и считает большинство философских утверждений и вопросов бессмысленными [17, § 4.003], тем не менее он ставит философскую задачу. Исторически сложившийся язык повседневного общения, по мнению Л. Витгенштейна, одет в такие одежды, которые скрывают логическую форму. Эта форма может быть выявлена только с помощью логико-философского анализа. «Язык, - пишет он, - переодевает мысли. И делает это в такой мере, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме скрытой

под ней мысли, так как внешняя форма одежды рассчитана не на то, чтобы выявлять формы тела... Молчаливые соглашения, на которых зиждется понимание повседневного языка, являются чрезвычайно сложными» [152, § 4.002]. Наиболее ярким образцом выявления скрытой за внешними чертами реальной логической формы Л. Витгенштейн признает расселовский анализ предложений типа «круглый квадрат не существует» [152, § 4.0031].

Другим важным свойством языка он считает различие между тем, что может быть сказано, и тем, что может быть показано. Иногда создается впечатление, что это положение составляет центральный пункт всего его логико-философского построения.

Каждое предложение, чтобы быть таковым вообще, должно иметь определенную логическую форму и, следовательно, смысл. Для выяснения истинности или ложности его следует сравнить с реальностью. Но чтобы сравнивать с реальностью, необходимо знать смысл предложения. Мы не можем решить, является ли высказывание истинным, если не знаем его значения. Поэтому всякое высказывание, в той мере, в какой оно на самом деле является высказыванием, уже имеет смысл, уже значит нечто [17, § 4.064]. Однако ни одно высказывание не может выразить свой собственный смысл - ничего не говорит о собственной логической форме.

Логическая форма может быть только показана, а поэтому задача философии состоит не в выражении логической формы высказываний, а в анализе их с таким расчетом, чтобы их логическая форма была выявлена и показана. «Цель философии, - говорит Л. Витгенштейн, - логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений. Результат философии - не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений» [17, §4.112].

Когда Л. Витгенштейн настаивает на том, что логическая форма языка может быть только показана, он прежде всего имеет в виду то, что язык выполняет не только функцию отображения. Топографическая карта, например, являясь отображением конкретной местности, не может показать, как ее знаки репрезентируют раз-

личные элементы ландшафта. Конечно, в так называемой легенде может быть объяснено, как, с помощью каких знаков на карте обозначены леса, луга, болота, холмы, реки, дороги и пр., но, все эти объяснения значений знаков не могут быть выражены самими знаками. «Ни одно предложение не может высказать что-либо о самом себе, так как пропозициональный знак не может содержаться в самом себе (тут вся «теория типов»)» [152, § 3.332]. Иными словами, Л. Витгенштейн, настаивая на том, что высказывание представляет собой отображение, одновременно признает, что всякие объяснения того, как образы отображают факты, сами по себе ничего не говорят.

В связи с этим возникает сложная проблема. Согласно Л. Витгенштейну логической единицей языка является элементарное предложение, отображающее положение дел. Но большинство предложений в любом языке представляет собой сочетания или соединения элементарных предложений. Сочетаниями они являются в том смысле, что их значения истинности, то есть истинны они или ложны, полностью зависят от значений истинности тех элементарных предложений, соединением которых они являются. Любое предложение, считает Л. Витгенштейн, не может быть более или менее того, из чего оно состоит (более или менее тех элементарных предложений, из которых оно составлено). Составные предложения он называет функциями истинности, поскольку их значения истинности зависят от значений истинности элементарных предложений или представляют собой функции истинности этих предложений. Предложение, например «дверь распахнута, но в доме никого», представляет собой функцию истинности, так как его значение истинности есть функция значений истинности двух предложений «дверь распахнута» и «в доме никого».

Вряд ли можно ставить под сомнение правомерность положения Л. Витгенштейна о зависимости функции истинности от значений истинности. Однако существует немало сомнений в отношении универсального характера этого положения. В частности, являются ли функциями истинности высказывания неограниченной общности типа «снег всегда тает при нуле градусов по Цельсию»? То же

следует сказать и в отношении так называемых условно-гипотетических предложений, типа «если это снег, то он должен таять при нуле градусов по Цельсию». Короче говоря, как показывает специальный анализ, встречается ряд непреодолимых трудностей на пути интерпретации всех неэлементарных предложений как функций истинности предложений элементарных.

Истинность или ложность элементарного предложения, согласно Л. Витгенштейну, может быть установлена только в результате сравнения его с реальностью. Следовательно, у нас не может быть предварительного знания (до сравнения с реальностью), является ли данное элементарное предложение истинным или ложным. Иными словами, любая функция истинности состоит из элементарных предложений, истинность которых устанавливается эмпирически.

Однако и это положение не является универсальным. Не все предложения, относящиеся к реальности, представляющие собой «образы фактов» являются необходимо истинными или ложными. И наоборот, не все необходимо истинные или ложные предложения являются предложениями о реальности. Все предложения логики, считает Л. Витгенштейн, представляют собой тавтологии. Они, точнее говоря, предложения дегенеративного характера. «Тавтологии и противопоставления не есть образы реальности. Они не представляют каких-либо возможных ситуаций... В тавтологии условия соответствия миру - репрезентативные отношения - отрицают одно другое и поэтому не находят в каком-либо репрезентативном отношении к реальности» [152, § 4.462]. Если одно предложение является логическим следствием другого, то и в этом случае сохраняется форма тавтологии.

Иными словами, логическая необходимость или логическая невозможность определяются не реальностью, не тем, что отображается, а формой предложения. Предложение и отображаемый им факт имеют одну и ту же логическую структуру. Предложение может отобразить факт именно в силу тождества их логических структур. Вместе с тем, логическая структура того или иного положения дел не есть проявление логической необходимости. Она не

выводится с помощью рациональных средств доказательства, а непосредственно наблюдается. В определенном смысле язык при помощи своей логической формы выявляет логическую структуру реальности. Решение вопроса о том, какие предложения следует отнести к разряду тавтологий, определяется логическими свойствами языка. Правда, согласно Л. Витгенштейну, тавтологии, а, следовательно, и логика, несут на себе некоторую информацию о реальности. «Предложения логики описывают строительный каркас мира, а точнее - представляют его. Они не имеют своего предмета. Они предполагают, что имена имеют значение, а элементарные предложения смысл, а это и есть их связь с миром. Ясно, что некоторая информация о мире должна содержаться в том факте, что некоторые комбинации символов... представляют собой тавтологии. В этом заключен решающий смысл. Мы отмечали ранее, что в символах, которыми мы пользуемся, некоторые вещи произвольны, а другие нет. В логике выражает себя только последнее, а это означает что логика не есть такая сфера, в которой с помощью знаков мы выражаем то, что хотим. В сфере логики выражает себя природа естественно-необходимых знаков. Если мы знаем логический синтаксис любого знака языка, то тем самым нам уже даны все предложения логики» [152, § 6.124].

Итак, язык характеризуется своей логической формой, и поскольку его предложения отображают реальность, постольку логическая форма языка определяется логической формой (структурой) реальности. Практически ничего нельзя сказать вне выражения формы. В самом деле, язык способен описывать (выражать, характеризовать) только что-либо реальное, то, что возможно фактически или логически. Все то, что лежит за пределами логически возможного, не может быть описано. Его не только нельзя описать. Его нельзя помыслить, так как «логический образ фактов есть мысль. Положения вещей доступны мышлению, следовательно, мы можем создать их отображения. Совокупность всех истинных мыслей есть образ мира. Мысль содержит возможность той ситуации, которая в ней мыслится. То, что мыслимо, то также и возможно. Мысль никогда не может быть чем-то алогичным, в противном

случае мы должны были бы мыслить нелогично» [152, §§ 3; 3.001; 3.01; 3.02; 3.03].

Говоря о «логическом образе» факта, Л. Витгенштейн понимает такое предложение, которое имеет ту же логическую форму, что и факт. Ясно, что сам факт не может быть мыслью. Фактом является то, например, что книга лежит на столе. Но этот факт (то, что книга находится на столе) ничуть не зависит от того, мыслит ли кто-либо ее находящейся там или нет.

В каком же смысле предложение является мыслью? Совокупность черных знаков на бумаге или последовательность звуков, производимых голосом, это ведь тоже предложения. Неочевидно, что абсурдным было бы отождествлять подобные предложения с мыслью. Предложением является и то, о чем говорится в нем. Предложение остается неизменным, если я, вместо того, чтобы говорить, что книга лежит на столе, запишу или зарисую это. Предложение не зависит от того, сформулировано оно в соответствии с требованиями стиля или нет. Единственное важно: оно должно быть недвусмысленным. Кроме того, предложение, если оно формулируется, всегда подчиняется требованиям грамматической формы. То есть, в одном смысле предложение есть нечто лингвистическое, в другом - оно представляет собой нечто не лингвистическое. Сюда относится независимость предложения от конкретного национального языка (русского, немецкого, английского и т.п.), независимость от того, чем и как оно записано, произнесено вслух или нет. В то же время, предложение несет в себе лингвистические характеристики в том смысле, что оно требует выражения.

Подобно тому, как понятие «мысль» логически зависит от человека, способного мыслить, понятие «предложение» находится в логической зависимости от человека, способного пользоваться языком. В этом смысле вовсе не абсурдным является отождествление предложения с мыслью.

Согласно Л. Витгенштейну положение о том, что логический образ факта есть мысль, не имеет исключений. Оно абсолютно при условии, что «логический образ факта» есть предложение. А это значит, что все, что может быть помыслено, может быть выражено

лингвистически. Соответственно классическая проблема определения условий и границ мысли и познания здесь превращается в проблему установления условий и границ того, что может быть сказано и чего сказать нельзя. В результате исследование логической структуры мысли и знания превращается в исследование логической структуры языка,

Л. Витгенштейн считает, что границы (или пределы) языка и реального мира совпадают. Логические пределы языка есть пределы как того, что может быть сказано, так и того, что может быть помыслено, и поэтому все то, о чем можно говорить, существует. Всякое утверждение о том, что нечто не существует, должно базироваться на фактическом исследовании. Иначе говоря, допустимо отрицание только такого существования, которое можно помыслить, так как в принципе нельзя построить отрицание существования чего-либо единственно на базе языка. В противном случае мы будем пытаться сказать то, что не может быть сказано. «Границы моего языка, - пишет Л. Витгенштейн, - означают границы моего мира. Логика, так сказать, пропитывает собой мир; границы мира являются также ее границами. Поэтому мы не можем говорить в логике: мир содержит в себе то-то и то-то, а это - нет. Подобное заявление предполагало бы, что мы исключаем некоторые возможности, а это нечто невозможное, так как оно требовало бы, чтобы логика выходила за пределы мира для того, чтобы быть в состоянии рассматривать пределы мира также с другой стороны» [152, §§ 5.6; 5.61].

Сказать что-либо можно только о фактах. Мы можем сказать, что имеет место в той или иной ситуации. Мы можем отображать факты. Но мы ничего не можем сказать об универсуме как целом. Дело в том, что универсум есть не что иное, как исчерпывающая совокупность фактов. Если мы попытаемся эту исчерпывающую совокупность фактов мыслить как факт, то мы окажемся в ситуации, чреватой парадоксальностью (подобной той, которую имеет в виду теория типов Б. Рассела).

Сказать, что ни одно предложение не говорит об универсуме как целом, значит сказать, что универсум как целое не может быть

помыслен, и желать помыслить такую мысль значит мыслить то, что не может быть помыслено, или знать то, что невозможно познать. Следовательно, претензия метафизики на знание универсума как целого безусловно несостоятельна. Если метафизика означает философию универсума как целого или философию трансцендентального, то есть того, что нельзя установить теми же средствами и способами, какими устанавливаются обычные факты, что можно только показать с помощью чистого разума, тогда конечно метафизика невозможна. На этот счет Л. Витгенштейн замечает: «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, - то есть кроме предложений естествознания - того, что не имеет ничего общего с философией, - и потом в каждом случае, когда кто-либо хочет сказать что-либо метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях» [152, § 6.53].

Трактат Л. Витгенштейна содержит перечисление тех проблем, которые, по мнению автора, выходят за пределы науки и, следовательно, за пределы мысли и языка, относительно которых человеку следует хранить молчание. Сюда относятся проблемы смысла мира, ценности, этики, воли, смерти, бессмертия, бога. «Мы чувствуем, - говорит он, - что если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты... Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит)» [152, §§ 6.52; 6.521].

Ясно, что интерес Л. Витгенштейна к отношению между языком и реальностью есть вместе с тем интерес к тому, что мы называем объективностью знания. Его решение этой проблемы основывается на введении доводов трансцендентального характера: сначала ставится вопрос о том, каким должно быть фактическое положение дел, чтобы было возможным объективно достоверное знание (в смысле возможности истинных высказываний о мире), а потом отрицается любая другая проблема как имеющая эмпирический ха-

рактически. Л. Витгенштейн говорит, например, что теория познания есть просто философия психологии [17, § 4.1121].

Прежде чем вести речь о недостатках этого положения, рассмотрим его потенциальные достоинства. Прежде всего, если бы теория Л. Витгенштейна была состоятельной, она обеспечивала бы достаточно сильную гарантию объективной достоверности знания; поскольку она оказывается способной преодолеть те проблемы, которые неизбежно возникают в случае следования кантовской традиции. Дело в том, что согласно «Логико-философскому трактату» объектом знания является соединение субстанций как конечных элементов реальности. Объект знания в понимании Л. Витгенштейна ни в коей мере не есть функция познающего субъекта, его понятий или восприятий.

С этой точки зрения реальность, если принимать ее в принципе, вполне может быть доступна познающему, хотя при этом Л. Витгенштейн оказывается не в состоянии в отдельных конкретных случаях охарактеризовать конкретный механизм этого доступа. Далее, его твердое убеждение в том, что язык в своей основе содержит единую и единственную логическую грамматику и, соответственно, единую сущность, предполагает, что каждый конкретный случай доступа познающего к реальности в принципе должен представлять единый и единственно возможный тип взаимоотношения субъекта и реальности. А это означает, что здесь пока еще нет места для проблемы релятивизма, поскольку всякий язык (каждый возможный язык) находится в одном и том же отношении доступа к конечному элементу реальности.

Вместе с тем, теория Л. Витгенштейна не лишена и проблематичных положений, которые связаны, прежде всего, с пренебрежением или, точнее, с небрежным подходом к вопросам эпистемологии. В результате под угрозой разрушения оказывается понятие объективности как с практической точки зрения, так и в принципе. Практически Л. Витгенштейн совершенно не в состоянии объяснить, как можно установить соответствие или несоответствие между языком и реальностью. При этом необходимо иметь в виду, что речь идет не о соответствии предложений повседневного языка

элементам реальности. У Л. Витгенштейна речь идет о конечных языковых элементах как пределах сведения при логическом анализе составных, сложных высказываний. В критической литературе эти конечные языковые элементы чаще всего называются атомарными предложениями, хотя сам Л. Витгенштейн не пользовался терминами «атомарный факт» и «атомарное предложение». «Атомарный факт» - это расселовский перевод термина Л. Витгенштейна «Sachverhalt», и, соответственно, высказывание (истинное или ложное), утверждающее атомарный факт, у Б. Рассела называется атомарным.

У Л. Витгенштейна моделью истолкования структуры предложения является формальная логика. С точки зрения стандартного логического исчисления всякое составное высказывание является функцией истинности его составляющих и поддается анализу до уровня его элементарных компонентов. И коль скоро известны значения истинности этих компонентов, можно совершенно недвусмысленно установить значение истинности составных предложений: Предположение Л. Витгенштейна о том, что эта модель структуры предложения приложима к естественным языкам, обусловлено рядом других допущений: во-первых, что предложения всякого естественного языка при анализе распадаются подобным образом на составляющие их элементы; во-вторых, что значения истинности составных высказываний естественных языков являются функциями истинности этих элементов; в-третьих, что возможно установление значений истинности этих элементов.

Первое из этих допущений не лишено некоторых оснований. В современном языкознании наберется немало работ, посвященных анализу фактических механизмов и элементов предложений естественных языков. Показательны в этом отношении идеи и положения так называемой трансформационной лингвистики. Однако не так уж много найдется доказательств в пользу того, что структурные механизмы всех языков являются одинаковыми и уж вовсе нет доказательств в пользу того, что основополагающие элементы высказываний представляют собой соединения имен. Разумеется, на это можно возразить, что тезис Л. Витгенштейна в отношении структу-

ры предложения не является эмпирическим и поэтому, естественно, не подлежит эмпирическому подтверждению или отрицанию. Его тезис представляет собой философское утверждение о том, какой должна быть структура языка и реальности. Но и в случае защиты или оправдания подобного рода остается не доказанным то, что когда эмпирические свидетельства начинают противоречить философскому утверждению, естественно возникает подозрение в обоснованности тех доводов, которые породили метафизическое «должен».

Другая проблема была признана самим Л. Витгенштейном, хотя ее решение большинству исследователей представляется довольно слабым. Выше уже отмечалось, что в соответствии с витгенштейновской теорией отображения реальности в языке предложение может лишь выявить свою логическую форму - показать, каково положение дел, если предложение истинно. «В предложении еще не содержится его смысл, но, пожалуй, лишь возможность его выражения... В предложении содержится форма его смысла, но не его содержание» [17, § 3.13]. Предложение, таким образом, ничего не говорит о том, каков его смысл. Кроме того, поскольку Л. Витгенштейн утверждает, что предложение есть не что иное, как чувственное выражение мысли [17, § 3.1], постольку есть основание полагать, что он отождествляет содержание психологического состояния с содержанием высказывания в предложении типа «Петр считает, что идет дождь». То, что Петр **считает**, и то, **что** Петр считает, оказывается одним и тем же. Поэтому предложение «Петр считает, что идет дождь», несмотря на внешнюю видимость его правомерности, на деле оказывается несостоятельным: дело в том, что оно пытается выразить в себе свой собственный смысл, а это, по мнению Л. Витгенштейна, не может быть сделано. «Предложения не могут изображать логическую форму, она отражается в них... Мы не можем выразить языком то, что само выражает себя в языке» [17, §4.121].

И на этот раз Л. Витгенштейн строит защиту своих утверждений на допущении, по меньшей мере, сомнительного свойства. В самом деле, если бы мы даже приняли точку зрения

Л. Витгенштейна, все-таки остается разнообразие случаев, которые трудно было бы объяснить в терминах его концепции языка и мира (составное высказывание, указывающее на каузальную связь, например, не является функцией истинности составляющих).

Разумеется, всегда можно ограничить круг «подлинных» предложений с таким расчетом, чтобы оправдать тезис о функции истинности, но и здесь возникает вопрос, а не отстаивается ли истинность тезиса искусственным образом? Проблематичной представляется и плодотворность тезиса о функции истинности для понимания отношения субъекта к миру реальности, коль скоро этот тезис, взятый в своем контексте, не в состоянии сказать ничего о знании или мнении.

Пренебрежение к вопросам эпистемологии особенно четко прослеживается в связи с третьим допущением. Если предположить, что успех всей теории Л. Витгенштейна зиждется на правомерности (в принципе) сравнения фундаментальных единиц языка с фундаментальными элементами мира, то возникает необходимость в объяснении того, как возможно это сравнение. Л. Витгенштейн не приводит ни одного примера элементарного предложения. Поэтому у нас нет ни малейшего представления о том, что представляет собой простое отношение двух объектов. Объекты Л. Витгенштейна не тождественны известным нам объектам опыта, они есть нечто «постоянное, существующее; конфигурация есть изменяющееся, неустойчивое» [17, § 2.0271]. Кроме того, объекты описываются в предложениях, поддающихся дальнейшему анализу. А отсюда анализу должны поддаваться и сами объекты.

Тогда возникает вопрос: является ли необходимым условием знания сравнение неизвестного и недоступного элемента языка с неизвестным и недоступным элементом реальности? Если да, то у нас нет знания. С другой стороны, поскольку знание внешнего мира все-таки существует, то не следует ли отсюда, что оно достигнуто не на пути мистического процесса сравнения?

Гораздо большую серьезность, по сравнению с возражениями практического характера, представляет принципиальная невозможность непосредственного сравнения высказывания и факта. Если

### Глава третья. Концептуально-контекстуальный подход и релятивизм

высказывание и факт согласуются друг с другом, тогда, ясное дело, должно быть и то, благодаря чему они согласуются. Если допустить, что условием согласуемости является возможность подведения высказывания и факта под понятие, тогда нужно допустить восприятие этого, что означает предположить то, что еще необходимо доказать. Иначе говоря, нельзя объяснить согласованность между высказыванием и фактом простой ссылкой на восприятие согласованности между ними и чем-то еще. Соответственно, если этот процесс сравнения предполагает некоторый другой процесс или операцию, тогда напрашивается вывод, что восприятие согласованности не имеет фундаментального характера.

Выше уже отмечалось, что гарантия объективности, предлагаемая в «Логико-философском трактате», есть гарантия возможности объективной достоверности знания. Но недостаточно быть уверенным, что наше высказывание, утверждающее нечто, может быть истинным (или даже иногда является истинным). Мы должны знать, когда, в каком случае наши высказывания истинны. Но по Л. Витгенштейну, сама согласованность между высказыванием и фактом не может быть предметом знания. То, что предложение соответствует реальности, не может быть высказано в предложении. Оно может быть только показано. Л. Витгенштейн пытался объяснить знание (как восприятие согласованности); но его теория языка и значения исключает возможность знания того, что я знаю. А если это так, тогда и та скромная гарантия, которая предлагается в «Логико-философском трактате», не имеет значения.

Возникает ряд и других, не упомянутых здесь трудностей. Это проблемы остенсивного значения, доступа к содержанию сознания другого познающего, слабости того, что можно назвать «трансцендентальным императивом». И вообще, ничем не подтверждается, что этот вид отношения между языком и реальностью является необходимым условием правомерной теории значения и истины, или доступа познающего к объективной реальности. Л. Витгенштейн сам признал это и в поздних работах разрабатывал иную теорию доступа к реальности.

## 2. Логико-эмпиристский подход

Основополагающие эпистемологические идеи «Логико-философского трактата» были восприняты и в несколько ином измерении развиты в философии логического позитивизма. Его сторонники, подобно Л. Витгенштейну, считают, что задача философии состоит не в поисках решения специфически философских проблем или обосновании истинности тех или иных философских пропозиций, а в прояснении их значений. Философское исследование вовсе не должно преследовать цели формулирования некоторой совокупности философских высказываний или предложений. Его задача сводится к выяснению и уяснению значений различных, в том числе и философских высказываний. Основатель и лидер логического позитивизма М. Шлик в своей лекции, опубликованной под названием «Будущее философии», по этому поводу говорил: «Мое убеждение состоит в том, что науку следует определять как «преследование истины», а философию - как «преследование значения». Сократ дал нам образец философского метода, истинного на все времена» [138, р. 14]. Отсюда следует, что сама суть философии понималась ошибочно, когда считалось, «что результат философской работы может быть выражен в виде пропозиций и что возможна философская система, состоящая из совокупности высказываний, представляющих ответы на «философские» вопросы. Не существует особой философской истины, содержащей решения специфических «философских» проблем. Задача философии состоит в выяснении значений всех проблем. Ее следует определять как деятельность по поиску значений» [138, р. 15].

Средством решения этой задачи как сам М. Шлик, так и большинство его сподвижников, считали знаменитый принцип верификации, составляющий сердцевину логического позитивизма. Согласно этому принципу человек знает значение высказывания, если и только если он знает условия его истинности (что необходимо для того, чтобы оно было истинным). Иными словами, человек знает значение высказывания только в том случае, когда он знает, как можно было бы верифицировать это высказывание. Если же усло-

вия верификации неизвестны, человек не в состоянии сказать ничего и о его значении.

Разумеется, когда речь идет о верификации как источнике значения, важно не то, знаю ли я или кто-либо другой условия верификации того или иного конкретного высказывания и, соответственно, известно ли нам его значение. Важно здесь то, соответствует ли вообще данное конкретное высказывание условиям верификации, так как речь идет не о широте познаний конкретного человека, не о недостаточном или удовлетворительном его интеллектуальном развитии, а о том, имеет или нет значение рассматриваемое высказывание. Когда говорится об отсутствии или наличии значения, имеется в виду не моя или чья-либо способность обнаружить его. Речь идет о том, можно ли в принципе обнаружить что-либо, имеющее отношение к данному высказыванию. Если оно не несет никакой информации о чем-либо существующем, если невозможно указать на объект, о котором говорится в высказывании, оно не имеет значения. Более того, его вообще нельзя назвать высказыванием: имени высказывания заслуживает лишь языковой элемент, обладающий значением истинности - являющийся истинным или ложным, а истинностью или ложностью может характеризоваться лишь высказывание, удовлетворяющее условиям верификации. Предложения, не поддающиеся верификации, только в силу их грамматической формы могут казаться высказываниями о чем-либо. На деле они не более, чем псевдовысказывания.

Если значение обусловлено условиями верификации, то соответственно высказываниями в истинном смысле могут быть лишь пропозиции эмпирического характера. Следуя Л. Витгенштейну, сторонники логического позитивизма признают, что помимо эмпирических, звание «высказываний» заслуживают еще предложения логики и математики, являющиеся тавтологиями. Их нельзя верифицировать, поскольку они пусты в эмпирическом отношении; по этой же причине они не могут иметь истинностных значений. Таким образом, высказываниями в истинном смысле могут быть лишь предложения, фиксирующие фактическое положение дел, да еще предложения логики и математики. Все остальное, независимо от

грамматической формы, лишено значений. Это касается прежде всего философских или метафизических предложений. Они не являются эмпирическими, поскольку их истинностное значение не удостоверяется с помощью непосредственного наблюдения. Очевидно, что не являются они и тавтологиями.

Итак, лишь предложения, допускающие эмпирическую верификацию, могут иметь значения истинности. Иными словами, истинными или ложными могут быть только высказывания, говорящие нечто о внеязыковой реальности. Критерием их истинности и, соответственно, объективной достоверности может быть лишь соответствие объективной реальности.

В отличие от «Логико-философского трактата» логический позитивизм имеет в виду соответствие высказывания реальности не в трансценденталистском, а в эмпирическом смысле. Если у Л. Витгенштейна речь шла о соответствии логической формы факта реальности логической форме языкового высказывания, то сторонники логического позитивизма говорят о соответствии некоторого элемента реальности гносеологическому содержанию, составляющему значение высказывания.

То есть, логический позитивизм в осуществлении процедур анализа исходит не просто из предположения о том, что в языке должны существовать пределы сведения по функциям истинности, а стремится обосновать значения высказываний на гносеологически элементарной основе, что, в свою очередь, предполагает обнаружение в языке таких фундаментальных единиц, которые один к одному соответствовали бы фундаментальным единицам мира реальности.

В эмпирической разновидности логического позитивизма в качестве такой фундаментальной единицы был принят факт. С помощью его как онтологически исходного элемента предполагалось решить фундаментальную гносеологическую проблему - выяснить эмпирическое значение научного знания. Именно понятие факта явилось центральным ядром гносеологической модели логического эмпиризма.

В рамках аналитической традиции в философии XX столетия впервые понятие факта, включая вопросы о его роли в процедурах анализа научного знания, наиболее четко было очерчено Б. Расселом. В своих лекциях, позднее опубликованных под названием "Философия логического атомизма", он писал: "Мир содержит факты, которые есть то, что они есть, независимо от того, что мы думаем о них... Когда я говорю о факте, ... я имею в виду тип вещи, которая делает высказывание истинным или ложным. Когда я говорю о факте, я не имею в виду конкретную существующую вещь... То, что я называю фактом, есть такая вещь, которая выражена всем предложением, а не только именем. Важно осознать, что факты принадлежат объективному миру,... миру реальности,... внешнему миру" [135, pp. 182-183]. Б. Рассел, таким образом, считает, что факты по природе своей представляют специфические сущности, являющиеся коррелятами не имен, из которых составлены предложения, а самих предложений, как целого. Поэтому их нельзя отождествлять с объектами повседневного опыта, с теми предметами, на которые указывают отдельно взятые имена. Вместе с тем, для решения вопроса о том, что представляют собой факты по своей природе, не имеет существенного значения то, что они являются сущностями особого рода. Для характеристики их природы важно то, что они не могут быть истинными или ложными. По существу своему они есть то, что делает истинным или ложным то, что способно стать таковым. Следовательно, фактом не может стать нечто, подобное высказыванию, предложению, суждению, представлению и т.п. - то, что при определенных условиях может оказаться истинным или ложным. Иными словами, факты есть нечто, принадлежащее самой «реальности», «внешнему миру», «миру объективной реальности», взятое на допредикативном уровне.

Принцип соответствия, на который опирается гносеологическая модель логического эмпиризма, функционирует довольно просто, сохраняя при этом определенную меру правдоподобия. Чтобы знать, является ли высказывание, предложение, суждение, представление и т.п. осмысленным и, следовательно, истинным, необходимо установить, соответствует ли оно факту. Если соответст-

вующий факт существует - высказывание и т.п. истинно; в противном случае оно ложно. Чтобы убедиться в том, что батарея центрального отопления, например, греет, достаточно прикоснуться к ней; в результате наше мнение будет подтверждено или опровергнуто. Для установления истинности или ложности утверждений о победе Александра Невского на Чудском озере необходимо заглянуть в соответствующие исторические исследования.

Положение о том, что в истинности высказывания можно удостовериться с помощью непосредственного наблюдения на первый взгляд представляется вполне резонным. Однако - только на первый взгляд. Дело в том, что факты, чтобы быть средством верификации, должны представлять собой нечто, совершенно независимое от того, что люди думают о том или ином положении дел. Иначе говоря, гносеологически они должны занимать нейтральное положение. В случае зависимости от человеческих мнений, представлений, суждений и т.п. они, соответственно, утрачивают свою функцию независимого арбитра в решении фундаментальных эпистемологических проблем.

Однако в реальной жизни фактов, независимых от субъекта и субъективного усмотрения обнаружить не удастся: сверяя утверждения о победе Александра Невского с историческими источниками различной давности, мы обретаем не что иное, как последовательность исторических суждений. То же и в случае с батареей центрального отопления: результат проверки опять-таки сводится к суждению, пусть и перцептуального характера.

Если же попытка «взглянуть» на факты всякий раз завершается суждением, то вполне естественным будет вывод о том, что факты, которые, как ожидалось, должны соответствовать высказываниям, не поддаются схватыванию. Более того, если бы тот или иной факт и мог оказаться доступным для обозрения, то результат восприятия все равно имел бы форму суждения, соответствующего той философской теории восприятия, которой придерживается данный наблюдающий. И таким вот образом случается всякий раз, когда мы пытаемся «поймать» факт, которому могло бы соответствовать высказывание в случае истинности; в своих руках мы всегда обнару-

живаем суждение, безусловно не являющееся тождественным абсолютно объективному, независимому от человеческого усмотрения факту.

Итак, факт, если он не лежит вне сферы компетенции суждения, не имеет смысла, с его помощью невозможно осуществить процедуру верификации и, соответственно, обоснование значения высказывания. В то же время, если факт должен быть абсолютно нейтральным в смысле независимости от суждения, то к нему невозможно подойти, не удастся схватить его. И виной тому вовсе не сами факты, не их какая-то недоступность или сокрытость. Дело здесь в том, что фундаментальный гносеологический принцип логического эмпиризма - принцип соответствия высказывания некоторому элементу объективной реальности - оказывается настолько жестким, настолько абсолютным, что в реальной практике логического анализа им просто невозможно воспользоваться. Как говорил Б. Рассел, если истина состоит в соответствии мысли чему-либо, находящемуся вне мысли, то мысль никогда не может знать, когда истина достигнута.

Для преодоления этого затруднения принцип соответствия как условие истинности высказывания позднее был несколько ослаблен: было признано, что существование или несуществование независимых от суждения фактов должно быть доказано не с помощью непосредственного наблюдения, а опосредованно, путем апелляции к доказательствам. Если доказательства подтверждают существование соответствующего факта, высказывание можно считать истинным и, наоборот, если доказательства не подтверждают существование факта, высказывание наверняка будет ложным.

Апелляцию к доказательствам или свидетельствам в пользу существования или несуществования независимых от суждения фактов вероятно можно было бы признать правомерной. Любой защитник положения о независимости факта от суждения должен включить в свою теорию такую апелляцию. Иными словами, если признать, что функция доказательства состоит в указании на существование в объективной реальности условий истинности высказывания и если предположить, что истинность высказывания равно-

значна его обоснованию, то гносеологическая модель логического эмпиризма в силу своей внутренней логики должна включить в свой состав понятие подтверждения, поскольку последнее имеет прямое отношение к истинности высказывания.

Но как оказалось, и апелляция к доказательствам не безгрешна в логическом отношении. И у нее обнаружились свои собственные сложности. В соответствии с принципом соответствия условием истинности высказывания является наличие в мире объективной реальности соответствующего факта. Поскольку факты по природе своей должны быть независимыми от суждения, апелляция к доказательствам в пользу существования фактов представляется необходимой. Но если оказывается затруднительным установить, соответствует ли высказывание факту, в той же мере затруднительным является и ответ на вопрос, имеет ли само доказательство какое-либо отношение к факту? В той же мере, в какой под вопросом оказывается отношение высказывания к факту, вызвавшее к жизни апелляцию к доказательствам в пользу существования фактов, сомнительным оказывается и отношение доказательства к факту. Вопрос здесь состоит в том, указывает ли то, что принято в качестве доказательства, на соответствующий факт? Существует ли вообще такой факт, на который указывает предполагаемое доказательство? Суть проблемы в отношении доказательств оказывается той же, что и суть проблемы, вызвавшей апелляцию к доказательствам: если факты независимы от суждения, то они недоступны человеческому сознанию.

Эту проблему можно выразить и в более общих терминах: при условии предварительной спецификации условий истинности высказывания или мнения, всегда остается открытым вопрос об основаниях, которые заставляют нас считать, что доказательства истинности наших высказываний на самом деле имеют отношение к тому, что делает высказывание истинным. Здесь важно иметь в виду то, что сомнение вызывает не тот или иной конкретный вид доказательства, а сама апелляция к доказательствам.

Когда под сомнением оказывается отношение высказывания к тому факту, который делает его истинным, наиболее вероятным

способом выхода из ситуации кажется апелляция к доказательствам в пользу существования факта. Но когда подобные же сомнения возникают относительно доказательств, очевидно, что апелляция к дополнительным доказательствам является бесполезной: под сомнением окажется любое из последующих доказательств. Следовательно, проблему апелляции к доказательствам в пользу существования фактов невозможно решить с помощью новых доказательств. Для решения проблемы вероятно необходимо решить более сложную задачу.

В условиях бесплодности апелляции к дополнительным доказательствам некоторым философам показался заманчивым путь непрямого усиления доказательств истинности высказывания посредством исключения возможности опровержения. Исключение возможности каких-либо опровержений истинности высказывания должно, по замыслу, сделать высказывание безусловно истинным, не вызывающим ни малейших сомнений в этом отношении. Если не обнаруживаются оснований для сомнения в истинности высказывания, то тем самым обеспечивается его неопровержимость. И наоборот, если не существует доказательств ложности высказывания, то тем самым обеспечивается его безусловная несомненность. В любом случае, доказательство истинности высказывания, каким бы оно ни было, приобретает косвенное усиление за счет того, что возможность каких-либо доказательств неистинности высказывания исключается.

Чтобы оценить достоинства и недостатки этого подхода, проиллюстрируем его на примере книги А. Айера [94] «Основания эмпирического знания».

Хотя поиск аргументов в пользу несомненности или неопровержимости был характерен для творчества многих философов самых различных ориентаций, в наше время этот поиск наиболее тесно связан с феноменализмом, под которым обычно понимается учение, согласно которому эмпирическое или фактуальное знание представляет собой суперструктуру, покоящуюся на фундаменте чувственно данного или какого-либо его эквивалента. Айеровская

разновидность этого учения представляет собой результат соединения классического эмпиризма с эмпиризмом логическим.

Исходным положением феноменализма XX столетия несомненно является убеждение в логической возможности определения и доказательства принципиальной непроверяемости так называемых «базисных высказываний». В свою очередь, основанием этого убеждения для них служит вера в возможность предельного ограничения используемых языковых средств: принципиальная непроверяемость высказывания может быть достигнута посредством такого ограничения его языковой формы, когда релевантным ему окажется только одно конкретное доказательство в виде того чувственно данного, на которое оно указывает. И так как подобное доказательство представляет собой единственно возможное фактуальное свидетельство в пользу данного высказывания, его опровержение исключено. «Возможность моей ошибки, - говорит А. Айер, - зависит от того, выходит или нет мое суждение за пределы доказательства, послужившего его непосредственным основанием... Характерным признаком принципиально непроверяемого высказывания обычно признается его полная верифицируемость посредством того чувственно данного, которое он описывает. Следовательно, сомнение в истинности такого высказывания будет не только иррациональным, но и бессмысленным, так как сомнение может иметь смысл лишь там, где есть логическая возможность ошибки. Короче говоря, если такое предложение, как «это зеленое» формулируется для обозначения имеющего место сейчас чувственно данного, то ни один другой факт не может служить доказательством его истинности» [94, pp. 82 - 83].

Однако, если даже допустить, что средствами подобного рода может быть достигнута принципиальная непроверяемость базисного высказывания, если даже предположить, что эта операция решает какие-либо задачи, то все-таки вряд ли этим путем обеспечивается позитивное решение проблемы, связанной с апелляцией к доказательствам существования фактов. Дело в том, что принципиально непроверяемое вовсе не равнозначно безусловно истинному. Даже в случае, когда условия истинности определены заранее,

как это сделано в логическом эмпиризме, отсутствие доказательств ложности высказывания вовсе не исключает самой возможности его ложности. Точно также, отсутствие доказательств ложности высказывания не может служить гарантией того, что доказательство, на котором основано высказывание, должно служить вследствие этого доказательством истинности высказывания.

Иными словами, само по себе отсутствие опровержений не может означать «полной верификации» высказывания посредством того доказательства, на котором оно основано. Более того, не только фактическое отсутствие, но и сама по себе логическая невозможность опровержений истинности высказывания вовсе не говорят о том, что принятое в качестве доказательства истинности высказывания, на самом деле является тем, что делает высказывание истинным.

Попытка усиления доказательства истинности высказывания посредством придания ему характера неопровержимости, представляет собой один из примеров глубоко коренящейся в истории философии тенденции отождествления неопровержимости или несомненности с истинностью. Однако ни то, ни другое нельзя уравнять с истинностью, тем более, если истина понимается как нечто независимое от человеческой субъективности. Классическим примером обсуждения этой проблемы в истории философии могут служить декартовские «Ответы на возражения». Несмотря на безусловную уверенность в том, что ему удалось отвергнуть любые из возможных опровержений критерия «ясности и отчетливости», Р. Декарт тем не менее вынужден дать дополнительные пояснения относительно возражения Мерсенна. Согласно этому возражению некоторые положения дел, признаваемые нами несомненно истинными, могут оказаться ложными «для бога или для ангела» и потому в некотором абсолютном смысле ложными [102, р. 41]. Ответ Р. Декарта довольно прост, однако вряд ли его можно признать удовлетворительным: «тут мы имеем такую уверенность, какой только можно пожелать... К чему нам обращать внимание на эту абсолютную ложность, если мы ничуть не считаем ее существующей и даже не предполагаем ее существования» [102, р. 41]. Поло-

жение о том, что неопровержимое или несомненное тождественно истинности, вовсе не является само собой разумеющимся. Очевидно, что вопрос о том, является ли неопровержимое истинным, по существу своему есть вопрос о том, является ли на самом деле показателем истинности высказывания то, что принимается в качестве доказательства его истинности. Поэтому попытка апелляции к неопровержимости или несомненности высказывания представляется не имеющей практического значения для решения возникшей проблемы.

В качестве предварительного итога нашего анализа можно отметить, что вся эпистемологическая конструкция логического эмпиризма своей исходной предпосылкой имеет принцип соответствия: высказывание может считаться имеющим эмпирическое значение тогда и только тогда, когда в описываемой с помощью его реальности обнаруживается соответствующий ему факт. Причем, факт в рамках этой эпистемологии имеет смысл только тогда, когда он не зависит от суждения - находится вне пределов компетенции суждения, не несет на себе признаков человеческой субъективности. Следовательно, проблема состоит в том, имеет ли логический эмпиризм в своем распоряжении какие-либо доказательства существования фактов подобного рода? Попытка решить эту проблему посредством апелляции к неопровержимости или несомненности оказалась неудачной, а в результате под угрозой разрушения оказалась вся эпистемологическая конструкция.

В качестве возможного выхода из создавшегося положения сторонники логического эмпиризма избирают следующий путь. Они считают, что в случае, когда форма базисного высказывания ограничена в такой мере, что только одно чувственно данное является релевантным ему, одно и то же чувственно данное может выступать как в функции доказательства истинности высказывания, так и в функции факта, делающего это высказывание истинным. То есть, доказательство истинности базисного высказывания и соответствующий этому высказыванию факт рассматриваются как одно и то же. А это, в свою очередь, означает, что логический эмпиризм представляет собой такую философию феноменалистского характе-

ра, которая для особого класса высказываний отождествляет доказательство о условии его истинности.

Очевидно, что на этот раз в эпистемологии логического эмпиризма ключевым является понятие чувственно данного, понятого как «непосредственно данный факт». Оно, так сказать, составляет компонент «данного» в составе перцептуального опыта - тот самый компонент, который дан нам непосредственно, не содержит в себе ни грана в качестве результата концептуальной обработки и в то же время служит источником содержания для созидательной деятельности понимания.

Чувственно данное, взятое как непосредственно данный компонент перцептуального опыта, может рассматриваться не только как нечто независимое от суждения, но и как материал, из которого строится суждение. С этой точки зрения оно может рассматриваться как факт. Преимущество этого подхода сторонниками логического эмпиризма усматривается в том, что чувственно данное, принимаемое в качестве непосредственно данного, составной части перцептуального опыта, дает возможность рассматривать его как такой факт, который может стать собственным доказательством.

В «Основаниях эмпирического знания» А. Айера чувственно данное обретает функцию непосредственно данного факта в процессе обсуждения так называемой корреспондентной теории истины. Взгляните, говорит А. Айер, на предложения, которые «указывают на», «явно обозначают» или «однозначно соотносятся с» чувственно данным, и которые обычно рассматриваются в качестве «базисных высказываний». Их значения «полностью детерминированы» тем чувственно данным, с которым они однозначно соотносятся посредством некоторого «неформального правила» [94, pp. 109-111]. Однако он тут же предупреждает, что соответствие высказывания факту не следует понимать буквально. «Сказать, что мое предложение «На столе лежит коробка спичек» соответствует фактическому положению дела или служит выражением пропозиции, соответствующей этому факту, значит сказать не более того, что я пользуюсь словами «на столе лежит коробка спичек» для выражения значения, что на столе лежит коробка спичек, и что

на столе лежит коробка спичек» [94, р. 108]. То есть, факт, соответствующий истинному предложению, есть то, что составляет его значение. Так как чувственно данное образует значение указывающего на него предложения, так как чувственно данное полностью детерминирует значение такого предложения, оно является тем фактом, который делает предложение истинным. Именно в связи с этим А. Айер указывает, что когерентная теория истины Р. Карнапа, поскольку она испытывает предложение на истинность посредством выяснения его совместимости с другими предложениями (включая высказывания наблюдения), оказывается не способной проверить истинность предложения с помощью «соответствия фактам, как это обычно понимается» [94, р. 86]. При этом он отдает отчет в том, что истинность высказывания может определяться как с помощью «непосредственного наблюдения эмпирических фактов», так и опосредованно - с помощью других высказываний" [94, pp. 108- 109]. В первом случае высказывание верифицируется непосредственно - оно находится в отношении соответствия с внеязыковым, независимым от суждения фактом. Непосредственной верификации поддаются прежде всего предложения, указывающие на чувственно данное. Для предложения, чтобы быть непосредственно верифицируемым, необходимо, чтобы его значение «определялось посредством корреляции с определенным наблюдаемым положением дел» [94, р. 111]. Сказать, что предложение, указывающее на непосредственно данное, допускает непосредственную верификацию, значит сказать, что чувственно данное в подобном случае будет функционировать в качестве факта, который, согласно исходному принципу феноменалистской эпистемологии, делает высказывание или суждение истинным. Подтверждением этому может служить, по А. Айеру, хотя бы то, что для высказываний о чувственно данном характерно «наличие наблюдаемых фактов, составляющих необходимое и достаточное условие их истинности» [94, р. 110].

В то же время, чувственно данное функционирует и как доказательство истинности указывающего на него предложения. И в этом нет ничего удивительного: чувственно данное может выступать в

функции доказательства потому, что оно представляет собой удобное философское средство для понимания повседневного перцептуального опыта. В этом смысле сказать, что предложение, указывающее на чувственно данное, верифицируется непосредственно, этим чувственно данным, значит сказать, что чувственно данное служит тем «доказательством, которое поддерживает истинность предложения» [94, p. 110].

Следовательно, когда речь идет о том, что предложение, указывающее на чувственно данное, верифицируется непосредственно, имеется в виду то, что одно и то же чувственно данное является не только фактом, делающим предложение истинным, но и доказательством его истинности. Именно потому, что чувственно данное имеет характер непосредственно данного, «непосредственно данного факта», доказательство и условие истинности предложения, указывающего на чувственно данное, могут быть идентичными друг другу.

Разумеется, А. Айер в «Основаниях эмпирического знания» анализирует природу истинности и значения не только предложений, указывающих на чувственно данное. Эмпирические факты, считает он, с таким же успехом могут быть описаны и в терминах альтернативных языков. При этом, выбираем ли мы «язык чувственно данного» или «язык материальных вещей» - это дело конвенции.

Более того, согласно А. Айеру, непосредственно верифицируемыми могут быть как предложения, указывающие на материальные вещи, так и предложения, указывающие на чувственно данное. Следовательно, идентичными друг другу могут быть, как доказательства, так и условия истинности и предложений, сформулированных в языке материальных вещей. Однако это утверждение есть не что иное, как самообман. Его позиция, наиболее последовательно выраженная в заключительной главе книги при обсуждении вопросов о том, что он назвал «конституцией материальных вещей», ни в коей мере не подтверждает положения об идентичности доказательства и условий истинности предложений, сформулированных в языке материальных вещей. Здесь совершенно определенно заяв-

ляется, что только предложения, указывающие на чувственно данное, могут быть верифицированы непосредственно. Следовательно, только в случае предложений, описывающих чувственно данное, можно говорить об идентичности доказательств и условий истинности. «Любое высказывание, указывающее на материальную вещь, - говорит в этой главе А. Айер, - чтобы быть эмпирически значимым, должно каким-то образом допускать возможность выражения в терминах чувственно данного» [94, р. 231]. Значения высказываний о материальных вещах проясняются только в случае указания на чувственно данное посредством выявления верифицирующих его доказательств. «Именно это может рассматриваться в качестве цели феноменалистского анализа» [94, р. 235]. В любом случае, когда предложение сформулировано в языке материальных вещей, доказательство его истинности и, следовательно, его значение может быть выявлено только путем перевода на язык чувственно данного. И хотя доказательством истинности предложений, сформулированных в языке материальных вещей, в конечном счете служат эмпирические факты, значение истинности таких предложений может быть установлено только с помощью других предложений. То есть, предложения, указывающие на материальные вещи, могут верифицироваться только опосредованным путем, не достигая при этом уровня полной, исчерпывающей верификации: «когда мы пытаемся воспроизвести содержание высказывания, говорящего о материальной вещи, с помощью выявления соответствующих эмпирических ситуаций как непосредственных проверок его валидности, мы находим, что количество этих возможных проверок является бесконечным» [94, р. 239]. Из этого положения может следовать только один вывод: если предложения, сформулированные в языке материальных вещей, не допускают непосредственной, то есть прямой верификации, если доказательствами их истинности оказываются другие предложения, то очевидно, что условия истинности таких предложений нельзя отождествлять с доказательствами их истинности.

Если отвлечься от идеи различения «двух языков», то с полным на то основанием можно сказать, что взгляд А. Айера на чувствен-

но данное, выраженный в «Основаниях эмпирического знания», по существу своему ничем не отличается от более раннего взгляда, сформулированного в работе «Верификация и опыт» (1936 год). Уже в тот период А. Айер считал, что для «проверки валидности высказывания, указывающего на материальные вещи, необходимо удостовериться в истинности или ложности высказывания, указывающего на чувственно данное", а истинность или ложность последних, позднее названных «базисными», может быть установлена путем непосредственной верификации. Здесь А. Айер открыто заявляет о чувственно данном как непосредственно данным, придавая ему статус реальности. «Если, - говорит он, - слова «Я зол» используются для выражения того, что я зол, то нет ничего мистического в том, что мое состояние злости должно верифицировать высказывание, выраженное в этих словах. Но как я знаю, что я зол? Я чувствую это. Как я знаю, что сейчас раздался громкий звук? Я слышу его. Как я знаю, что это пятно красного цвета? Я вижу его. Если эти ответы не признаются удовлетворительными, я не знаю, что можно сделать еще» [92, pp. 241 - 242].

Приведенные соображения, вероятно, в достаточной мере свидетельствуют о том, что теоретическая позиция А. Айера состоит в защите положения о тождестве доказательства истинности базисного высказывания и того факта, в силу которого оно оказывается истинным.

Примерно этой же точки зрения придерживался и Б. Рассел периода «Исследований значения и истины» (1940 год). Известно, что Б. Рассел на протяжении жизни неоднократно менял свои позиции, в том числе и по таким фундаментальным вопросам, как структура факта и его эквивалентность чувственно данному. Но при этом он никогда не отклонялся от убеждения в тождестве доказательства и условия истинности базисного высказывания.

В «Исследовании значения и истины» базисным он считает такое «высказывание, которое возникает в связи с восприятием, являющимся доказательством его истинности» [134, p. 139]. В другом случае у него речь идет о том, что восприятие является не только

доказательством, но и основанием истинности базисного высказывания [134, pp. 137 - 138].

Хотя Б. Рассел и не указывает оснований, в силу которых он отождествляет доказательства с условиями истинности, тем не менее он заявляет, что пользуется термином «базисное высказывание» в связи с попыткой решения тех же проблем, что и А. Айер [134, p. 137].

Наряду с чувственно данным Б. Рассел признает и существование материальных вещей, а это, в свою очередь, дает основание полагать, что согласно его мнению (в отличие от А. Айера), чувственно данное не есть единственно сущее. Он считает, что базисные высказывания соответствуют чувственно данным фактам реальности, хотя реальность содержит также факты материальных объектов, соответствующие высказываниям о них. Следовательно, чувственно данное может иметь статус реальности, не представляя собой единственную реальность (у А. Айера чувственно данное - единственная реальность).

Однако идея А. Айера о том, что не существует фактов вне чувственно данного, избавляет его от проблемы, с которой вынужден иметь дело Б. Рассел, поскольку он включает в свою онтологию факты материальных объектов. В связи с этим естественно возникает вопрос: как возможны и возможны ли вообще надежные доказательства существования фактов подобного рода? Если существуют только чувственно данные факты, проблема доказательства может быть решена исключительно на уровне базисных высказываний, к которым редуцируются все другие эмпирические высказывания. Введение же другого рода фактов восстанавливает проблему доказательства. Утверждение о возможности непосредственной верификации высказываний о материальных объектах посредством соответствующих фактов создает свои сложности. Первая из них состоит в том, что если и факты материальных объектов, и факты чувственно данного имеют статус непосредственно данного, то между ними не может быть различия.

Для преодоления этой сложности, судя по «Исследованию значения и истины», как, впрочем, и следующей за ним фундаменталь-

ной работы «Человеческое познание, его сфера и границы», в решении проблемы доказательства Б. Рассел значительно отклоняется от эпистемологии феноменализма: он пытается «ухватить» реальность ценой отказа от эмпиризма, за счет признания априорного знания принципов «недемонстративного вывода», которые и служат гарантией релевантности доказательств реальности.

Таким образом, процедура выделения класса базисных высказываний, доказательства истинности которых тождественны фактам, являющимся источниками их истинности, в феноменализме служит основанием не только теории истины, но и всей эпистемологии. Согласно этой эпистемологии только одно конкретное чувственно данное служит доказательством истинности базисного высказывания: оно является исчерпывающим и поэтому ничто иное не может быть признано в качестве доказательства. Сторонники феноменализма полагают, что чувственно данное функционирует в качестве доказательства в смысле, близком к значению термина «свидетельство»: они иногда говорят о чувственно данном как «основании признавать высказывание истинным».

Но о свидетельстве какого рода идет речь? Доказательством истинности базисного высказывания, как показано выше, признается одно конкретное изолированное перцептуальное событие, безусловно доступное пониманию без апелляции к чему-либо еще. Так как доказательство истинности базисного высказывания одновременно является и фактом, в силу которого высказывание оказывается истинным, вполне правомерным будет утверждение о том, что феноменализм в эпистемологии придерживается точки зрения самоочевидности: факт является доказательством того, что это тот факт, которому соответствует базисное высказывание.

Этот тип самоочевидности означает не только то, что не нужны или даже невозможны никакие дальнейшие доказательства для подтверждения истинности базисного высказывания, но и то, что не может быть никаких доказательств его ложности.

Для сторонников феноменализма доказательства всегда есть доказательства «в пользу» и никогда «против». Вероятно, возмож-

ны весьма серьезные возражения против признания только положительной формы доказательств. Но об этом позднее.

Другой особенностью базисных высказываний является то, что они указывают на наличие в реальности таких условий, которые делают высказывания истинными. Чувственно данное есть доказательство существования факта; для убеждения в истинности высказывания более не требуется ничего.

Согласно феноменалистской эпистемологии, чувственно данное, чтобы быть фактом, должно быть независимым от суждения, находиться вне сферы его компетенции. В то же время оно должно быть и доказательством наличия этого факта. Однако то, что полностью независимо от суждения, не может служить доказательством. Доказательство базисного высказывания, например, должно не только показывать истинность высказывания, но и свидетельствовать в пользу только этого конкретного высказывания, и никогда - в пользу какого-либо другого. Чтобы выполнять эти функции, оно должно задавать значение некоторого утверждения. Более того, оно каким-то образом должно стать известным - проявить себя, что, в свою очередь, означает, что оно должно характеризоваться истинностью. То есть, доказательство, если оно независимо от суждения, не может выполнять когнитивную функцию, а вне этой функции оно утрачивает всякий смысл. Разумеется, иногда такие независимые от суждения вещи, как отпечатки пальцев, нагар в стволе пистолета и т.п. используются в качестве доказательств, но в этом своем качестве они представляют собой нечто незавершенное. Такие доказательства, чтобы стать таковыми, должны пройти процедуру интерпретации. отождествлять подобные независимые от суждения вещи с доказательствами значит смешивать объект суждения, служащего доказательством, - то, о чем суждение - с самим доказательством. На определенном уровне доказательство должно выступить в форме суждения или высказывания. В этом смысле вполне справедливым следует признать положение, согласно которому все, пригодное для когнитивного потребления, должно находиться в зависимости от суждения.

Таким образом, если чувственно данное должно быть независимым от суждения - находиться вне сферы суждения, то оно не может служить доказательством истинности базисного высказывания. Разумеется, это не значит, что чувственно данное не может служить доказательством. Неправомерным оказывается его феноменалистское понимание как непосредственно данного факта. Те две функции, которые приписываются чувственно данному на основе интерпретации его как непосредственно данного факта, требование быть одновременно как доказательством истинности базисного высказывания, так и фактом реальности как необходимым условием истинности этого высказывания, в конечном счете оказываются логически несовместимыми.

Поэтому та исходная проблема, на преодоление которой претендовала эпистемология логического эмпиризма, осталась даже не затронутой: найти обходный путь для доказательства существования фактов реальности как условий истинности базисных высказываний так и не удалось. Как свидетельствует анализ, поиск доказательств, не зависящих от фактов, уводит в бесконечность, а их отождествление - логически несостоятельным.

В то же время, неудача феноменализма в его попытке опереться на принцип соответствия в поисках критерия истинности высказываний не означает, что соответствие или что-либо подобное ему не может быть пригодным для эпистемологических целей. Поэтому очередной вопрос, подлежащий выяснению, сводится к уяснению причин, в силу которых подавляющее большинство философов, занимающихся проблемами эпистемологического характера, в поисках критериев истинности языковых элементов стремится включить в свои теории принцип соответствия.

### **3. Логико-эмпиристский подход и проблема объективной достоверности знания**

Наиболее характерной чертой философии логического анализа, независимо от ее разновидностей, безусловно является сосредоточение внимания на вопросах обоснования или подтверждения существующего знания и решительный отказ от обсуждения каких бы

то ни было вопросов, связанных с его происхождением, формированием и развитием. Именно это положение было сформулировано Г. Рейхенбахом в его требовании различения «контекста открытия» и «контекста обоснования». Единообразием характеризуется и конечная цель этого анализа - прояснение значений языковых элементов - терминов, высказываний, суждений, предложений и т.п. В то же время, с точки зрения методов анализа всю совокупность философских концепций, подпадающих под общее название логического позитивизма, довольно четко можно разделить на два типа. К первому из них обычно относят те концепции, аналитическая процедура которых сводится к редукции теоретических высказываний к высказываниям базисного характера, выражающим или чувственный опыт (феноменализм), или наблюдения физических объектов (физикализм). Ко второму типу в этом случае относят концепции, связанные с попытками построения логического синтаксиса как совокупности правил построения и преобразования языка науки. Впоследствии логический синтаксис был дополнен семантическим анализом как выяснением отношения языковых терминов к миру описываемой реальности.

Данное различие для нас представляет интерес прежде всего в том смысле, что примерно по этой же линии пролегают различия и в плане общегносеологической ориентации: редукционистские концепции в большинстве своем придерживаются так называемой корреспондентной теории истины, признавая действительно имеющими отношение к миру реальности лишь те высказывания, которые представляют собой описания соответствующих фактов. Что касается концепций, преследующих цель построения логического синтаксиса языка науки, то они в гносеологическом отношении преимущественно базируются на когерентной теории истины, согласно которой осмысленными и, соответственно, истинными являются лишь высказывания, не противоречащие уже сложившейся системе высказываний. Однако в конечном счете, особенно в результате дополнения логического синтаксиса семантическим анализом, и эта разновидность концепций логического позитивизма оказалась ориентированной на реальность.

Для выяснения гносеологической роли мира объективной реальности в описанных выше разновидностях подходов к определению критерия осмысленности, эмпирической значимости и, соответственно, истинности знания, выраженного в языке, сравним друг с другом эти две фундаментальные по своей сущности гносеологические ориентации. Их сравнение одновременно будет и ответом на вопрос о месте и роли принципа соответствия в рассматриваемых типах эпистемологических конструкций.

Наиболее четкий, последовательный, аргументированный ответ на все эти вопросы, по нашему мнению, содержится в работе М. Шлика «Основания знания» [139]. Сравнивая между собой корреспондентную и когерентную теории истины, М. Шлик приходит к выводу о несостоятельности когерентного критерия на следующих основаниях: «Если мне дана некоторая совокупность высказываний, среди которых имеются противоречащие друг другу, я могу установить их согласованность разными путями. В одном случае, например, я могу выбрать одни высказывания и отбросить или изменить другие. В другом случае я могу проделать то же с теми высказываниями, которые противоречат первым. В результате этой процедуры обнаруживается логическая несостоятельность когерентной теории: она оказывается не в состоянии обеспечить однозначного, недвусмысленного критерия истины, так как средствами этой теории я могу получить любое количество согласованных внутри, но несовместимых друг с другом систем высказываний [139, p 216].

В условиях отсутствия надежного, недвусмысленного критерия человек оказывается лишенным возможности осуществить не произвольный, а обусловленный выбор какой-либо из этих систем. Следовательно, любая гносеологическая модель, чтобы быть реальной, способной конституировать фактуальное знание как знание эмпирически значимое, неизбежно должна допускать выход за пределы системы высказываний. В своем фундаменте она должна опираться на объективную реальность, выступающую в данном случае в роли абсолютно надежного критерия в деле выбора приемлемых альтернативных систем. Чтобы не допустить хаоса в построении

системы знания, чтобы обеспечить детерминированный выбор из числа конкурирующих систем знания, чтобы быть уверенным в выборе приемлемых или наиболее допустимых высказываний, говорит М. Шлик, для всего этого необходимо найти в системе существующего знания такие высказывания, которые были бы напрямую связаны с объективной реальностью. Высказывания подобного рода, по замыслу не только М. Шлика, но и всех сторонников логического эмпиризма, и должны быть приняты в качестве критерия как эмпирической значимости, так и приемлемости всех других предложений и их совокупностей. Иными словами, только высказывания, непосредственно указывающие на реальность, могут служить средством corroborации или верификации гипотез, составляющих научное знание.

Специфические высказывания, о которых говорит М. Шлик, называя их «подтверждениями», характеризуются тем, что включают в свой состав демонстративные термины, «имеющие смысл жеста», и поэтому для понимания их значения необходимо, «выполняя жест, каким-то образом указать на реальность» [139, p. 225]. Именно высказывания-подтверждения, считает он, способны выражать свободные от концептуализации «сырые факты», показывать «абсолютно фиксированные точки соприкосновения знания с реальностью» [139, pp. 210, 226].

Примерно этой же точки зрения, как отмечалось выше, придерживается и А. Айер. Его «базисные высказывания» подобны высказываниям-подтверждениям М. Шлика. Оба они признают существование свободной от суждения, то есть неконцептуализированной реальности и языковых элементов в виде «базисных высказываний» или «высказываний-подтверждений», указывающих на эту реальность и тем самым разрывающих непрерывную цепь суждений.

Таким образом, мнение М. Шлика сводится к тому, что если выбор какой-либо одной из числа несовместимых между собой систем знания осуществляется средствами, ограниченными сферой высказываний или суждений, то такой выбор будет произвольным;

следствием же произвольности выбора неизбежно будет наступление царства хаоса, разрушение науки как целого.

Очевидно, что защита М. Шликом корреспондентной теории истины одновременно представляет собой и решение одной из основополагающих для логического эмпиризма эпистемологических проблем - отношения подтверждения к реальности: когда критерием истинности является соответствие, подтверждение, по замыслу выходит за пределы сферы суждения и соприкасается с неконцептуализированной, не зависимой от суждения реальностью в виде дискретных «фактов». В связи с этим вполне правомерным представляется вывод о том, что разговор об истинности в рамках корреспондентной теории есть в конечном счете разговор об эпистемологической роли реальности. Поиски средств для доказательства неразрывной связи между истинностью, с одной стороны, и тем, что представляется принципиально непроверяемым или несомненным, с другой стороны, поиск ответа на вопрос, имеет ли то, что принимается в качестве доказательства истинности высказывания, какое-либо отношение к истине, - все это не что иное, как поиск аргументов в пользу обоснования положения о связи подтверждения с реальностью. Стремление феноменализма показать зависимость доказательства истинности высказывания от того, что фактически делает его истинным, безусловно является обоснованием идеи о том, что средством подтверждения высказывания должна служить связь с реальностью. Свидетельством того, что все эти положения входят в самое существо корреспондентной теории как критерия истинности высказывания, по нашему мнению, может служить одна из фундаментальных идей всего феноменализма, согласно которой подтверждение, чтобы быть таковым, должно так или иначе «оторваться» от сферы суждения и достичь пределов неконцептуализированной реальности.

Однако на чем основано требование феноменализма о связи подтверждения с реальностью? Почему требование этой связи составляет одно из фундаментальных положений логического эмпиризма? По существу своему эти вопросы являются весьма обширными. В свете пока что представленной здесь информации можно

ответить на них лишь частично. Во всяком случае, согласно М. Шлику, например, связь высказывания с реальностью представляет собой «единственно возможный недвусмысленный критерий истины». При этом реальность выполняет роль «недвусмысленного критерия» в смысле определенного, то есть обусловленного, стандарта, с помощью которого выносятся суждения о приемлемости представлений или осуществляется выбор одной из несовместимых между собой систем высказываний. Короче говоря, ссылка на реальность служит указанием на правильность ответа в любой эпистемологической ситуации.

Сторонники логического эмпиризма, как, впрочем, и все феноменалисты, хотят иметь в своем распоряжении своего рода нейтрального арбитра для вынесения «непредвзятых» приговоров человеческим представлениям и мнениям.

Критерий, который они имеют в виду, представляет собой своего рода архимедову точку опоры, находящуюся вне когнитивной сферы но имеющую определенную форму, выкроенную в соответствии с особенностями знания. Очевидно, что в наибольшей мере этому идеалу соответствует мир объективной реальности, если эта реальность состоит из дискретных, находящихся вне пределов сферы суждения, конкретных единичностей - фактов, которые могут находиться в отношении корреляции с единичными суждениями или высказываниями, составляющими человеческое знание. Эти единичности могут быть даже идентифицированы и охарактеризованы лингвистически: посредством высказывания определяется тот элемент реальности («условие истинности»), который соответствует высказыванию (если оно истинно). Так как реальность этого рода независима от суждения (относительно ее не сформулировано суждение и, тем самым, ей не навязаны субъективные элементы), она представляет собой своего рода стандарт для выбора одного из противоречащих друг другу суждений, являющийся «недвусмысленным» в том смысле, что он всегда указывает единственно правильное и не подлежащее пересмотру суждение.

Следовательно, в контексте гносеологии логического эмпиризма реальность служит не просто общим именем всего того, что су-

существует вне и независимо от человеческого сознания, о чем мы формулируем суждения и составляем представления, мнения и т.п. Не является реальность и тем, что противостоит явлению или гипотетическому конструкту. Реальность здесь представляет собой понятие, наделенное совокупностью специфических теоретических функций; и если статус реальности приписывается «фактам», то это означает, что факты в состоянии выполнить эти функции.

Эпистемологические функции, которыми наделяется реальность, в общем и целом известны. А по существу это те же функции, которые в свое время приписывались нейтральному (независимому от какой бы то ни было теории) языку наблюдений в науке. В более общем виде это функции, которые, предположительно, образуют значение понятия «непосредственно данный компонент перцептуального опыта», то что «дано» в результате перцептуального опыта. Однако при этом следует оговориться, что эти эпистемологические функции соотносятся с «данным» или «языком нейтральных наблюдений» исключительно в той мере, в какой «данное» или «язык нейтральных наблюдений» могут быть приравнены к реальности.

Иными словами, эпистемологические функции реальности в контексте эпистемологической модели логического эмпиризма направлены на достижение определенного рода объективной достоверности знания. Существо понятия объективности здесь сводится к следующему. Так как отдельные, единичные факты реальности, на основе которых выносятся суждения о приемлемости единичных высказываний, идентифицируются с помощью этих высказываний еще до вынесения суждения о высказывании, оказывается возможным определить необходимые и достаточные условия для принятия высказывания: решение принять или отвергнуть высказывание требует предварительного выяснения, существует или нет соответствующий факт? Поскольку заранее установлены необходимые и достаточные условия для принятия высказывания и определено направление исследования, поскольку имеются соответствующие доказательства, не остается места для сомнений в том, принимать или не принимать высказывание. Предполагается, что в результате дос-

тигается довольно сильный вид объективной достоверности знания. То фундаментальное соответствие, которое служит условием для вынесения заслуживающего доверия суждения о приемлемости высказывания, является не только независимым от личных и временных воздействий, но и полностью определяемым до всякого суждения. Более того, так как единичные элементы реальности образуют необходимое и достаточное условие для принятия высказывания, выявление этих элементов почти полностью обуславливает решение принять высказывание. Реальность удостоверяет приемлемость высказывания в качестве обоснованного, подтвержденного решения.

Способность предварительно определить условия приемлемости высказывания составляет, таким образом, сердцевину концепции объективной достоверности знания в понимании логического эмпиризма.

Однако объективная достоверность этого рода оказывается недостижимой. Трудность овладения «фактами», лежащими вне сферы суждения, препятствует установлению того прямого, непосредственного отношения между подтверждением и реальностью, которое предполагается теорией соответствия. Необходим какой-то путь, по которому можно было бы добраться до реальности. Именно в этом смысле феноменализм представляет собой наиболее строгую попытку заставить соответствие функционировать как средство проверки высказываний на истинность. Но, как отмечалось выше, его попытка связать подтверждение с реальностью посредством совмещения условий и доказательств истинности базисных высказываний в чувственно данном, истолкованном как «непосредственно данный факт», оказалась несостоятельной.

Однако трудность овладения реальностью, находящейся вне сферы суждения, вряд ли является непреодолимой в принципе; провал попытки связать подтверждение с реальностью в соответствии с требованиями теории соответствия вовсе не означает, что любая попытка должна закончиться провалом.

Феноменализм, будучи обусловленным теорией соответствия, содержит в себе все детали этой теории. Как показано выше, наи-

более существенным для соответствия как средства проверки на истинность является установление такой связи подтверждения с реальностью, лежащей вне сферы суждения, в которой реальность стала бы «недвусмысленным критерием» приемлемости или неприемлемости данного высказывания, суждения, представления и т.п. Иначе говоря, эпистемологические устои феноменализма содержат в себе существенный элемент натурализма, выражением которого служит вера в существование неконцептуализированной реальности в виде фактов и возможность доступа к ней познающего субъекта. Разумеется, когда феноменалисты говорят о фактах реальности как условиях и критерии истинности высказывания, они имеют в виду конечно же не объекты повседневного опыта, соответствующие представлениям здравого смысла. То же и в отношении чувственно данного: оно ни в коем случае не тождественно восприятию в общепринятом смысле. Тем не менее, хотя гносеологическая конструкция логического эмпиризма и предполагает своеобразное отождествление факта и его восприятия на базе чувственно данного, само по себе признание существования реальности подобного рода свидетельствует о такой философской ориентации, которая натурализирует и тем самым упрощает представление о соотношении знания и реальности. Для преодоления элементов натурализма в какой бы то ни было разновидности аналитической философии должна была выйти на уровень осознания социокультурной обусловленности как гносеологии, так и онтологии. Решение этой задачи выпало прежде всего на долю «поздней» философии Л. Витгенштейна, включая процесс ее освоения, и философии постпозитивизма.

#### **4. Эмпиризм и референция**

Феноменализм, как показано выше, пытался решить проблему объективной достоверности знания за счет отождествления доказательства с условиями истинности базисного высказывания на основе чувственно данного. Эта попытка оказалась безуспешной потому, что основные надежды возлагались на возможность превращения независимого от суждения «факта» в доказательство истинно-

сти высказывания. Но в процессе анализа выяснилось, что доказательство есть нечто такое, что не может быть независимым от суждения. Так как независимый от суждения характер реальности в форме «факта» встает здесь на пути выяснения отношений между знанием и реальностью, вполне естественной философской реакцией явился отказ от идеи о независимом от суждения характере реальности. Но сказать, что реальность зависит от суждения, значит встать на точку зрения субъективного идеализма. Более того, признать зависимый от суждения характер реальности значит признать, что отношение между знанием и реальностью не может иметь формы соответствия. Соответственно, эпистемология не может более включать в свой состав такие элементы, как «факты»: если реальность зависит от суждения, то не может быть и независимых от суждения условий истинности или ложности высказываний, предложений, мнений и т.п. Далее, если реальность в рамках эпистемологии продолжает функционировать в качестве основы объективного характера знания, то функционировать таким образом она должна как-либо иначе. Во всяком случае, реальность не может более быть независимым арбитром, детерминирующим единственно правильный выбор высказывания.

Среди современных наиболее влиятельных попыток обосновать иную форму связи знания с реальностью, сохраняя при этом общую эмпиристскую ориентацию, обычно называют одну из ранних форм теории референции, представленную Израэлем Шефлером в его труде «Наука и субъективность» [137].

Объективная достоверность научного знания, считает И. Шефлер, является предметом философии и, соответственно, опровержение, защита или оценка этого предмета должна осуществляться с помощью философских стандартов и на основе философской аргументации.

Основная идея, да, пожалуй, и достоинство книги И. Шефлера заключены в признании важности референции для решения вопросов эпистемологического характера. Его идеал объективности во многом совпадает с представлениями сторонников идеи соответствия как критерия истинности. Поэтому и средства, которыми он

пользуется для реализации своего идеала, примерно те же, что и у представителей логического эмпиризма. В то же время, поскольку он пытается соответствие высказывания реальности заставить функционировать на основе референции, его эпистемология представляет собой подлинную альтернативу феноменализму.

Свой идеал объективно достоверного знания И. Шефлер формулирует следующим образом: «это идеал, который требует, чтобы все научные высказывания подвергались проверке с помощью независимого и беспристрастного критерия, не признающего никакой человеческой власти в когнитивной сфере» [137, р. 73]. Поискам и обоснованию факторов, относящихся к построению и оценке научных теорий, но, в то же время, независимых от какой бы то ни было теории, и посвящена значительная часть книги.

Требованиям независимости и беспристрастности, при условии фактической возможности, вполне удовлетворял бы такой фактор, как теоретически нейтральные данные наблюдения. Однако его нельзя признать достаточным для ограничения произвола в деле выбора наиболее релевантных высказываний или их систем. «Протоколы наблюдений, - говорит И. Шефлер, - вполне могут противоречить избранным гипотезам. Но может ли независимость подобного рода быть достаточной для осуществления объективного контроля над системой мнений? Способна ли она в достаточной мере ограничить произвол в выборе гипотез? Противоречие в лучшем случае может служить побудительным мотивом для восстановления согласованности... В случае противоречия протоколов наблюдения принятой теории я могу свободно подправить или отречься то ли от наблюдений, то ли от теории, то ли от того и от другого, поскольку я могу заменить исходную раз согласованную совокупность мнений некоторой когерентной системой. Ясно, что эта свобода чрезмерна» [137, р. 92].

И. Шефлер, подобно М. Шлику, полагает, что дело ограничения произвола требует не просто решения проблемы выбора в пользу какой-либо одной, внутренне согласованной, но несовместимой с другими системы мнений, но средств, гарантирующих единственно правильный выбор. «Можно было бы признать подхо-

дящим для этой цели фактор приемлемости... Но приемлемость также оказывается неспособной отличать мнения, критически принятые на основе фактических доказательств, от мнений иного рода... Фактор приемлемости в одинаковой мере годится как для мифа или предвзятости, так и для научных систем" [137, р. 97]. Объективность предполагает наличие таких средств, которые подталкивали бы нас, вынуждали принимать «фактуальную» систему мнений, предотвращая тем самым возможность выбора сказки, мифа, произвольного сочинения или чего-либо подобного им. Наблюдения или протоколы наблюдения сами по себе не могут служить средствами, управляющими выбором.

Единственно возможный путь, на котором можно избежать произвола и, следовательно, обеспечить хотя бы минимум объективности, это путь, диктуемый реальностью. Если объективная достоверность знания возможна в принципе, то средства, с помощью которых может быть принято решение относительно конкурирующих систем представлений, должны так или иначе соприкасаться с реальностью. Объективность, считает И. Шефлер, предполагает, чтобы наши мнения не находились «в независимом от фактов плавании» [137, р. 92]. Наоборот, для того, чтобы были «фиксированные точки, относительно которых научные высказывания должны приспособляться, нужно иметь надежную связь с реальностью» [137, р. 108].

Вместе с тем, И. Шефлер не считает приемлемой позицию феноменализма, не верит в то, что понятие непосредственно данного может интерпретироваться как та реальность, которая может исключить произвол в выборе систем знания. Правда, он признает, что понятие «наблюдаемое данное» допустимо и приемлемо в смысле возможности «независимого контроля наблюдений над процессом концептуализации» и в то же время считает, что «данное» этого рода не в состоянии осуществить «фиксированный контроль», предполагаемый понятием объективности. Поэтому было бы заблуждением «полагать, что протоколы наблюдения представляют собой точки непосредственного и самоочевидного соприкосновения наших систем мнений с реальностью, своего рода твердые

направляющие, с помощью которых выносятся суждения о других мнениях» [137, р. 92].

Более того, И. Шефлер считает высказывания-подтверждения М. Шлика непригодными для научных целей. «Если фиксированный контроль над научными системами не осуществляется исключительно реальностью, постулирование промежуточных высказываний-подтверждений не свершает ничего в деле осуществления такого контроля» [137, р. 108].

Наконец, И. Шефлер не приемлет и самое теорию соответствия в той ее разновидности, которая характерна для феноменализма. «Факт» как центральное понятие этой теории ему представляется не только бессмысленным, но и лишенным какой-либо практической ценности. По существу своему факты есть не что иное, как «не имеющие значения дубликаты» соответствующих высказываний. Определить их истинность «ничуть не легче, чем истинность соответствующих высказываний» [137, pp. 100 — 101].

Но основное отличие позиции И. Шефлера от феноменализма состоит в отрицании самой возможности непровержимых предложений. Объективность, говорит он, требует, чтобы всегда были своего рода «релевантно фиксированные точки», хотя это и не означает, что должны быть точки, фиксированные раз и навсегда, точки, не подлежащие пересмотру когда-либо в будущем [137, р. 116]. Требование единственно правильного выбора не означает выбора навсегда. Постоянной и неизменной всегда остается только реальность.

Средством, обеспечивающим доступ знания к реальности, И. Шефлер считает референцию (указание). Отрицание феноменалистского принципа соответствия, говорит он, вовсе не означает отказа от положения о «проверке мнения с помощью восприятия реальности» или «апелляции к внелингвистическому указанию» [137, р. 115]. Референция, а, точнее говоря, механизм, посредством которого высказывания обретают референтный характер в их отношении к внелингвистическим вещам, представляет собой альтернативу феноменализму как способу соприкосновения знания с реальностью. Понятие референции, по замыслу, должно решить все

те эпистемологические задачи, которые феноменализм возлагал на свои теоретические ресурсы. Обозначаемая референтным высказыванием реальность, например, в эпистемологии И. Шефлера представляет собой функциональный эквивалент нейтрального языка наблюдения. Обсуждая проблемы кумуляции, редукции, объяснения, он заявляет, что склоне понимать «независимость значений как экспериментальных законов, так и высказываний наблюдения вообще не в терминах смысла или коннотации, а референции. Экспериментальные законы или законы наблюдения, например, формулируют взаимоотношения того или иного вида среди классов элементов, обозначенных конституирующими их терминами... Доступ к неизменной референциальной интерпретации составляет центральную идею о том, что экспериментальные законы формулируется в относительно независимом языке наблюдения» [137, pp. 61 — 62].

Не представляет особой сложности вопрос о том, почему И. Шефлер возлагает столь большие надежды на референцию. В повседневной и научной практике, считает он, мы пользуемся референтными словами (именами собственными, личными и указательными местоимениями, определенными описаниями и т.п.) для того, чтобы связать то, что мы говорим, с вещами, о которых мы говорим. То есть референтные слова являются нашими языковыми средствами указания на те внеязыковые сущности, к которым относятся наши слова: они есть пути, ведущие из сферы языка в мир реальности. С этой точки зрения отличие понятия смысла от референции состоит в том, что вещи, на которые мы указываем, есть то, что они есть; они не зависят от того, что мы о них думаем или от того, как мы их описываем.

В понятии референции, говорит И. Шефлер, содержится своего рода интуитивный реализм: наши слова фактически указывают на внеязыковые сущности. То есть мы можем ответить на вопрос, как наши слова указывают на вещи, простой ссылкой на употребление языка. Следовательно, референция независима от эпистемологии по крайней мере по двум признакам. 1) Тот способ, которым слова указывают на вещи, ничего общего не имеет с проблемами эписте-

мологического характера, и мы можем объяснить употребление референтных слов, не прибегая к аргументам эпистемологического характера. 2) Референция по природе своей чисто логическая или даже семантическая проблема. Она не нуждается ни в какой философской теории для объяснения природы той внеязыковой реальности, на которую указывают наши слова и высказывания.

Коль скоро объективность знания предполагает соприкосновение высказываний с реальностью, идея референции и в самом деле выглядит многообещающей. Разработка этой идеи последователями И. Шефлера до уровня специальной теории вероятно может служить доказательством ее потенциальных возможностей. Во всяком случае, заключенный в понятии референции интуитивный реализм может служить объяснением того, почему философы с интересом, ничуть не меньшим, чем И. Шефлер, позднее стали пользоваться этим понятием.

Но что же подразумевает понятие референции, что оно означает? Как, по мнению И. Шефлера, слова выполняют функцию указания на вневелингвистические вещи? Разумеется, в «Науке и субъективности» нет еще развитой теории референции. И. Шефлер главным образом стремится провести своего рода демаркационную линию между понятиями смысла и референции. Различие между ними он видит в том, что референция слова может оставаться постоянной даже в случае, когда смысл, признаки или описания, связанные со словом, меняются. Следовательно, референция научного термина может оставаться постоянной независимо от употребления его в контексте различных теорий. Именно поэтому кумуляция, редукция и объяснение сохраняют реальные возможности.

Механизм, посредством которого слова обретают свойство указания на вневязыковые сущности, понимание того, как слова «прикалываются» к вневязыковому миру, у И. Шефлера довольно прост. Когда человек усваивает референтные слова, он приобретает «особые привычки индивидуации и классификации связанных с ними вещей» [137, р. 119]. В присутствии той вещи, на которую указывает слово, мы, в силу этой привычки, склонны подтвердить и сохранить высказывание, содержащее данное слово, даже если мы

будем со временем ошибочно им пользоваться. Привычки, иными словами, порождают склонность считать предложение истинным перед лицом той вещи, на которую оно указывает. И из этих склонностей, в свою очередь, мы выводим то, что И. Шефлер именует «заслуживающими доверия утверждениями», которые входят в наш арсенал в случае оценки системы представлений [137, pp. 119, 123].

Такова в самом общем виде концепция референции, предложенная И. Шефлером. Не претендуя на исчерпывающий анализ, отметим, что ее создатель скорее всего не достиг поставленной цели. Его рассуждения о «склонностях» и «заслуживающих доверия утверждениях» сомнительны прежде всего с психологической точки зрения и, что еще более важно, неудовлетворительны с точки зрения гносеологии. Вряд ли сам по себе факт нашей склонности пользоваться данным словом в той или иной ситуации означает, что нам следует пользоваться этим словом. Поэтому вряд ли «склонности» своим результатом будут иметь «заслуживающие доверия утверждения». Кроме того, если бы привычки, обретаемые нами в процессе усвоения употребления слова, понимались как причины, обуславливающие употребление данного слова в данной ситуации, то конечно в этом случае возможны были бы «заслуживающие доверия утверждения» относительно нашей склонности пользоваться данным словом. То есть, если бы на привычку в принципе можно было опереться, то употребление референтного слова - употребление по привычке - стало бы надежным показателем наличия той вещи, на которую указывает слово. Но И. Шефлер не трактует «референциальные привычки» в качестве причин. Он хочет, чтобы референтные высказывания были, во-первых, высказываниями, лежащими вне сферы суждения и, во-вторых, высказываниями, обладающими «внутренней достоверностью» - достоверностью, не обусловленной какими-либо другими высказываниями [137, p. 117].

Тем не менее, введение «привычек» в эпистемологию может представляться заманчивым. Вероятно, стремление опереться на привычки проистекает из убеждения, что с их помощью можно показать те отношения между вещами и словами, которые складыва-

ются независимо от суждения. Ассоциации по привычке срабатывают автоматически, не требуя суждения. Если отношение между словом и тем, на что оно указывает, имеет характер привычки, то естественно, слово может указывать на нечто без апелляции к суждению об этом нечто, без искажения его посредством определенной теории или системы представлений. Следовательно, вещь остается независимой от какой-либо системы представлений и поэтому способной предписывать выбор соответствующей системы. Более того, если референция основана на привычке, то тем самым еще большее правдоподобие приобретает положение о том, что связь между референтным словом и вещью является чисто семантической, что эта связь не предполагает ничего гносеологического, может быть даже когнитивного.

Другое преимущество автоматического соотнесения слова и вещи И. Шефлер по всей вероятности усматривает в том, что в подобном случае мы принуждены выбирать слова, привычно ассоциированные с вещью и, следовательно, принуждены признавать истинными высказывания, содержащие эти слова. Мы не свободны произвольно принять какое бы то ни было высказывание - реальность накладывает на нас свои ограничения. Иными словами, средства, ограничивающие произвол в выборе теории или системы представлений не просто указывают единственно правильный выбор, но принуждают нас сделать этот выбор.

Не вдаваясь в подробности относительно того, состоятельна или нет концепция И. Шефлера как истолкование референции, состоятелен или нет предлагаемый им механизм, посредством которого слова обретают референтность, рассмотрим один вопрос: способна ли эта концепция служить средством, обеспечивающим знанию определенную степень объективной достоверности? Здесь сразу же возникает ряд трудностей. Прежде всего, если слова, как считает И. Шефлер, обретают референтность посредством привычной ассоциации с вещами, то они неизбежно должны обретать привычную связь с воспринимаемыми (а не самими по себе) вещами. Когда человек усваивает слова, он соотносит их с воспринимаемыми вещами, с теми вещами, которые даны ему в его наблюдениях. По-

рождаемые в результате этого привычки заставляют его пользоваться словом всякий раз, когда он воспринимает ту же вещь, и полагать истинными высказывания, содержащие эти слова. Механизм обретения словом референтное™ состоит, следовательно, в том, что слова указывают на вещи, когда человек воспринимает их. Чем же тогда отличаются «референтные высказывания» И. Шефлера от «предложений наблюдения» логического позитивизма? Выход из положения, вероятно, один - чтобы референтность стала средством достижения - знанием определенного уровня объективной достоверности, нужно отождествить воспринимаемые вещи с вещами самими по себе. Ведь если механизм референции имеет дело с воспринимаемыми вещами, а эти последние не отождествлены с реальностью самой по себе, то у нас нет оснований считать, что наши референтные привычки принуждают нас совершать единственно правильный выбор из числа возможных систем представлений. Референция в этом случае не в силах обеспечить то, что И. Шефлер называет «принуждением реальности».

Однако И. Шефлер вовсе не стремится к отождествлению воспринимаемых вещей с вещами реально существующими. Он не признает феноменалистского понятия «наблюдаемого данного» как компонента перцептуального опыта, отождествляемого с реальностью. Не существует доказательств в пользу того, что «что-либо, понятое как чувственно данное, не подвержено перестройкам в результате изменения ментальной позиции или интереса» или что «наблюдения совершаются в фактической изоляции от процессов концептуализации» [137, pp. 28,36]. В восприятии, считает И. Шефлер, не дана реальность. Протоколы наблюдения нельзя трактовать как «точки непосредственного и самоочевидного соприкосновения наших систем представлений с реальностью». Поэтому и наблюдения, и соответствующие им протоколы не в состоянии служить основанием объективной достоверности знания.

Не спасает положения и ссылка на «процессы коллективных решений» [137, p. 64]. И здесь остается без ответа вопрос: что могло бы заставить человека считать, что подобные решения придают словам характер указания на реальность? Признаваемый

И, Шефлером идеал объективной достоверности знания предполагается, что референция выражает связь между словами и вещами объективной реальности. Однако его объяснение процесса обретения словами референтности не содержит связи этого рода.

Но допустим, что референтные слова и в самом деле устанавливают связь с вещами самой реальности, а не с восприятиями этих вещей. Дает ли И. Шефлеру такая связь средства для достижения объективности знания, взятой в его понимании? Вряд ли! Дело прежде всего в том, что выбор определенных референтных высказываний в качестве «фиксированных точек» ни в коей мере не определяет единственно правильный выбор из числа систем мнений, так как любая совокупность высказываний может быть встроена в сколь угодно большое число несовместимых между собой систем. Как раз в этом и усматривается один из основных недостатков феноменализма, и удивительно, как И. Шефлер не замечает того, что это относится и к его эпистемологии. Кроме того, референтные слова естественно указывают на единичные вещи или конкретные объекты. В то же время наши мнения, представления выражаются как правило с помощью суждений или утвердительных предложений. Мы весьма далеки от обладания знанием, если мы способны указать или идентифицировать только отдельные вещи. Пожалуй, по этой причине логические позитивисты, вслед за Б. Расселом и Л. Витгенштейном, пользовались понятием факта как такой сущности, на которую указывает суждение или целое высказывание. Для большинства современных философов, склоняющихся в сторону теории референции, вполне естественно возникает вопрос, как можно было бы совершить переход от референции терминов к референции высказываний?

Объяснение, предлагаемое И. Шефлером, довольно слабо: «Если я, - говорит он, - усвоил термины «белый» и «лошадь», то у меня может быть сильная склонность в данном случае утверждать: «Та лошадь белая» [137, р. 123]. Для большинства людей все-таки не ясно, почему утверждение наличия признаков - одновременное присутствие лошади и белизны - своим результатом имеет выска-

зывание? Очевидно, что эта загадка еще более усложняется при переходе к более сложным высказываниям.

Утверждение типа «Та лошадь белая» как пример референции высказывания влечет за собой вопрос: имеет ли то понимание референции, которого придерживается И. Шефлер, какую-либо ценность для научного знания? В каком случае объективность суждения о том, что "Та лошадь белая", могла бы иметь значение для научного теоретического знания? Вероятно, только в случае, если бы научные теории полностью выводились из базисных высказываний наблюдения о лошадях и тому подобном. Но для И. Шефлера такая модель не приемлема хотя бы потому, что он реалист: теоретические термины указывают на реальные сущности, и отношение между ними то же, что и между терминами наблюдения и вещами. Именно это дает ему основание полагать, что его понимание референции имеет прямое отношение к высказываниям теоретического характера. И все-таки сомнительно, можно ли это понимание референции распространить на термины теоретического характера. Более того, сомнение вызывает и возможность его применения к терминам многих высказываний, сформулированных в терминах здравого смысла.

Большинство философских интерпретаций референции имеет дело с примерами простейшего вида, когда термины повседневного языка указывают на объекты здравого смысла. Это обстоятельство чревато по меньшей мере двумя следствиями. Во-первых, оно производит ложное по своей сути впечатление о том, что в более сложных случаях референция функционирует так же, как и в простейших. Во-вторых, оно создает неоправданное представление о том, что ни определение референции слова, ни обнаружение вещи, на которую указывает слово, не требует никаких других аргументов гносеологического характера. Ссылаясь на примеры типа «утренняя звезда», «вечерняя звезда», не только И. Шефлер, но и другие философы отмечают, что «в специфических случаях, как правило, вопросы референции решаются без предварительного выяснения смысла» [137, р. 56], и, отталкиваясь от этого положения, заявляют, что эмпирические законы следует понимать как формулировки

взаимоотношений «классов элементов, обозначенных конституирующими их терминами». Им представляется совершенно ясной процедура выяснения той вещи, на которую указывает термин. Бесспорно, не составляет труда определить, на что указывают термины типа «утренняя звезда», «карандаш», «золото». Но как быть с более сложными, не обязательно только теоретическими, терминами типа «озон», «микроб», «масса» или «частица»? Можно ли определить то, на что указывают эти термины, без предварительной характеристики их смысла? Можно ли обрести привычку ассоциировать подобные термины с «вещами», на которые они указывают?

Попытка И. Шефлера опереться на референцию как средство, гарантирующее объективную достоверность конкретного научного выбора, в конечном счете оказалась неудачной. Референция в этой ее форме, как оказалось, не в состоянии соотнести непосредственно с реальностью решение принять то или иное конкретное высказывание или систему знаний. Следовательно, И. Шефлеру не удалось найти такого пути, на котором отношение слова к вещи могло бы функционировать как критерий истинности.

## **5. Язык и реальность: проблема значения**

В западной критической литературе общепризнанным является мнение о том, что анализ поздней философии Л. Витгенштейна, ее интерпретация представляют значительную сложность. Почти по каждому положению его концепции ведутся горячие дискуссии. Спорным является даже вопрос о том, входило ли в намерение Л. Витгенштейна делать какие-либо философские заявления или утверждения. Прежде всего, по этой причине до сих пор не только не достигнуто общего согласия хотя бы по основополагающим вопросам, но и не осуществлен более или менее всесторонний анализ философии позднего Л. Витгенштейна. Чрезвычайно слабо исследованы идеи Л. Витгенштейна и в советской литературе. Большинство из имеющихся публикаций затрагивает лишь отдельные стороны его творчества. Счастливым исключением здесь являются исследования М.С. Козловой, а также работы Г.А. Брутяна, А.Ф. Грязнова, Г.А. Заиченко и ряда других. Но и в этих исследо-

ваниях недостаточно разработанной представляется собственно гносеологическая проблематика как в ее общетеоретическом, так и в прикладном выражении.

Поэтому предлагаемая интерпретация поздней философии Л. Витгенштейна является преимущественно авторской. Везде, где только возможно, мы стремились подтвердить свое прочтение ссылками на соответствующие тексты. Вопросы о том, как следует подходить к текстам, как следует рассматривать их с точки зрения отношения друг к другу и отношения к традиционным философским проблемам - все это и составляет главную задачу при изучении Л. Витгенштейна как философа, который, хотя и не всегда непосредственно и явно, пытается найти решения традиционных философских проблем. Несомненно, Л. Витгенштейн внес определенный вклад в решение этих традиционных проблем независимо от того, входило ли это в его осознанные намерения или нет.

Согласно «Логико-философскому трактату» язык представляет собой образ реальности в том смысле, что он отображает логическую структуру фактов. Отказ от этого взгляда составляет одно из фундаментальных различий между трактатом и «Философскими исследованиями». Естественно, этот отказ не был одномоментным актом. На пути от трактата к «Философским исследованиям» был переходный период, когда Л. Витгенштейн отходил от идей трактата, прежде чем окончательно отказаться от них, когда идеи «Философских исследований» начали приобретать свою форму. По общему признанию исследователей это был период с 1930 по 1934 г., который можно характеризовать как логический разрыв с прежними воззрениями.

Значение «Философских исследований» заключается прежде всего в том, что эта книга излагает зрелую философию Л. Витгенштейна и тем самым, без сомнения, открывает новую главу в истории мировой философии. Она оригинальна от начала до конца.

Как отмечалось выше, слово, согласно традиционным представлениям, имеет значение только в случае, если оно именуется что-либо. В этом смысле слово представляет нечто или относится к че-

му-то, и спрашивать о его значении значит спрашивать о том, что оно обозначает. Слово «стол» является именем предмета, находящегося в интерьере жилого или служебного помещения, и этот предмет есть то, что значит слово «стол». Подобно этому выражение «письменный стол» означает стол определенной формы и назначения. Здесь не возникает затруднений в понимании того, что выражение «письменный стол» относится к письменному столу, и поэтому его значением является письменный стол. Однако гораздо труднее уяснить выражение, например, «пять письменных столов». К чему относится слово «пять»? Мы можем указать на предмет определенной формы - письменный стол. Но нельзя указать на число пять. Согласно Л. Витгенштейну, было бы ошибкой спрашивать, что значит слово «пять», если вопрос подразумевает, к чему это слово относится, что оно именуется. Допустим, говорит Л. Витгенштейн, я послал кого-либо в магазин с просьбой купить пять красных яблок. Причем, просьба записана на бумаге: «пять красных яблок». Значение записки для продавца состоит в следующем: он подходит к ящику, обозначенному словом «яблоки», и открывает его. Затем он отыскивает слово «красный» в таблице цветов и, соответственно, образец цвета напротив этого слова. Затем он произносит числа от одного до пяти и при каждом из них вынимает из ящика яблоко установленного по таблице цвета. Для продавца, таким образом, значение записки состоит в последовательности некоторых действий. Свидетельством того, что он понимает слово «пять», служат его действия: он считает от одного до пяти и одновременно вынимает яблоко из ящика. Если бы продавец остановился на числе «четыре» или «шесть» и при этом вынул из ящика четыре или шесть яблок, то можно было бы сказать, что он не понимает значения слова «пять». Очевидно, что решающим здесь является то, как слово «пять» употребляется. То есть, если кто-либо спрашивает, что именуется слово «пять», то он ошибается в формулировке вопроса. Правильно сформулированный вопрос должен гласить: как применяется слово «пять» [151, § 1]. Иными словами, если в вопросе речь идет о значении слова «пять», то имеется в виду то, как это слово используется.

Теперь представим себе такую языковую ситуацию, называемую Л. Витгенштейном «языком-игрой», где есть некоторые основания полагать, что значением слова является та самая вещь, к которой оно относится. Вполне возможно, что разговор между мастером и его подручным может состоять только из имен, то есть из наименований тех инструментов и материалов, которые требуются мастеру в каждый данный момент и которые подручный подает ему в ответ на соответствующие слова. Подобный язык или язык-игра состоит единственно из имен, и знать этот язык, значит знать те вещи, к которым относятся его слова.

Рассмотрим ситуацию мастера и его подручного более подробно. Можно ли считать, что последний выучил данный язык-игру, как только усвоил наименования инструментов? Вероятно, нет. Он знает, например, что некоторая конкретная вещь называется молоток. Но что, по его мнению, имеет в виду мастер, когда он говорит «Молоток»? Значит ли это, что он повторяет наименование предмета для себя? Или он не уверен и поэтому просит подручного подтвердить или опровергнуть его предположение о том, что это молоток? А может быть он хочет, чтобы подручный подал ему вещь, именуемую словом «молоток», или имеет в виду что-либо другое. У подручного, который знает только, что обозначает слово «молоток», нет средств для понимания того, что имеет в виду мастер, когда он произносит слово «молоток». Но практически подручный усваивает соответствующую язык-игру, не заучивая наименования предметов. В данной конкретной игре «молоток» значит больше, чем простое наименование определенного инструмента. «Молоток» здесь значит, что мастер хочет, чтобы ему был подан определенный инструмент. Подобно тому, как знание наименований игральных карт или шахматных фигур не означает умения играть в карты или в шахматы, знание наименований предметов не означает умения говорить на данном языке. Язык можно считать выученным только тогда, когда человек в состоянии «играть» в различные языковые игры, из которых и состоит язык, когда он знает, как пользоваться словами при описании предметов или событий, постановке вопро-

сов, отдаче приказов, высказывании требований и обещаний, оценке, осуждении и т. п.

Языки-игры того или иного языка, по мнению Л. Витгенштейна, - это выражение человеческих форм жизни. Язык, на котором можно отдавать только команды, выражает лишь простейшие формы жизни по сравнению, например, с языком, способным задавать вопросы. Если кто-либо не может средствами данного языка выражать требования, задавать вопросы, описывать предметы и т.п., то для него не существуют соответствующие формы деятельности. «Легко вообразить себе язык, - говорит Л. Витгенштейн, - состоящий только из приказов и докладов во время боя. Или язык, состоящий только из вопросов и выражений для положительного или отрицательного ответа. И неисчислимо множество других. - А вообразить язык, значит вообразить форму жизни» [151, § 19].

Среди различных языков-игр обычно на первое место ставится именование и запоминание имен. Вполне правомерно предположить, что способность именовать и сохранять в памяти имена составляет логическую основу для других языков-игр, подобно тому, как знание наименований игральных карт служит основой для обучения различным карточным играм. Это рассуждение подводит к мысли о том, что научиться говорить на том или ином языке можно посредством усвоения имен, а изучение имен осуществляется с помощью остенсивных определений. Но необходимо ли с точки зрения логики начинать с таких определений? На этот вопрос Л. Витгенштейн отвечает отрицательно, так как остенсивные определения уже предполагают некоторое знание языка.

Допустим, я хочу дать остенсивное определение слову «красный». Указывая на красный предмет, я говорю «это красное» или «этот цвет красный». Данное определение будет понято всяким, кто знает значения слова «цвет». В противном случае он с полным основанием может полагать, что выражение «это красное» означает, например, наименование формы некоторого вида предметов. А может быть «красное» является наименованием данного предмета (как слово «Иван» служит именем данного конкретного человека)?

Человек может подумать, что «красное» обозначает эстетические свойства предмета. Но если человек не знает значения какого-либо из слов - «цвет», «имя нарицательное», «собственное имя», «эстетическое», то логически он не может понять смысла слова «красный» в каком-либо из перечисленных значений. Если он только-только начинает учить язык, то обучение с помощью остенсивных определений ничего не даст, и не по причине недостаточной опытности, а просто в силу логической невозможности. Следовательно, остенсивное определение предполагает некоторое знание языка и поэтому именование «язык-игра» не может служить основанием для других языков-игр. Чтобы именовать, нужно знать язык.

То, что язык состоит из имен, можно сказать лишь в отношении конкретного языка-игры. И даже в отношении таких языков было бы ошибкой полагать, что их можно выучить с помощью остенсивных определений. Значение слова усваивается путем изучения его употребления. Если познано употребление слова, это значит, что усвоено его значение. «Для большого класса случаев, хотя не для всех, в которых мы пользуемся словом «значение», - пишет Л. Витгенштейн, - его значение можно определить так: значение слова есть его употребление в языке» [151, § 43].

Здесь важно отметить еще и следующее. То, что именуется словом, далеко не всегда является значением этого слова. Слово «Иван» есть имя конкретного человека, но этот человек не есть то, что значит имя «Иван». Когда Иван умирает, то умирает носитель этого имени, но не значение имени «Иван». Носитель имени собственного живет и умирает. Значению не свойственно ни то, ни другое. Имена собственные есть имена по преимуществу, и люди, вероятно, никогда не спрашивают, каково значение имени собственного. Мы не спрашиваем, «что значит «Иван»? Мы спрашиваем, «Кто такой «Иван»? Абсурдно было бы отвечать тому, кто спрашивает, что значит «Иван», что это, скажем, человек, сидящий за столом.

В «Логико-философском трактате» утверждалось, что значение имеет то предложение, которое состоит из имен объектов и является образом факта; язык отображает мир. В «Философских исследо-

ваниях» признается, что существует большое количество языковых игр. Некоторые из них представляют собой описание, утверждение, сообщение, другие же не являются описаниями, утверждениями или сообщениями, но все-таки остаются языками. Существует неисчислимо множество других предложений, которые не описывают, не утверждают, не сообщают, но от этого не перестают быть предложениями. «Сколько имеется видов предложений? - спрашивает Л. Витгенштейн. - Скажем, утверждений, вопросов, команд? - Имеется бесчисленное множество видов, неисчислимо различие способов употребления того, что мы называем «символами», «словами», «предложениями». И это многообразие не есть нечто фиксированное, данное раз и навсегда; новые типы языка, новые языковые игры начинают свое существование, а другие выходят из употребления, забываются. (Мы можем составить приблизительную картину этого на основе изменений в математике)» [151, §23].

В «Логико-философском трактате» слово имеет значение, если и только оно есть имя. В «Философских исследованиях» слово не является именем, хотя может использоваться в качестве имени; оно может использоваться не одним единственным способом, а многими. «Мы именуем вещи, и затем мы можем говорить о них: мы можем ссылаться на них в разговоре. - Как если бы то, что мы делаем вслед за этим, было дано самим актом именования. Как если бы было только то, что называется «говорить о вещи». В то же время, фактически, мы делаем самые разнообразные вещи с нашими предложениями. Подумайте хотя бы о восклицаниях, с их абсолютно различными функциями.

Вода!

Прочь!

Помоги!

Хорошо!

Нет!

Вы все еще склонны называть эти слова «именами объектов?» [151, §27].

Однако если определением языка не может служить функция отображения, то как же его определить? Что общего между собой

имеют языки-игры, чтобы в своей совокупности называться языком? Ответ Л. Витгенштейна на этот вопрос довольно прост: у них нет ничего общего. Ни один определенный элемент, ни одно отличительное свойство не является принадлежностью всех языков-игр. В них нет ничего такого, что могло бы служить опознавательным знаком языка [151, § 65].

Подобный ответ находится в полном противоречии с длительной традицией. С давних пор в философии общим местом было следующее положение: если что-либо должно или может быть названо как нечто, классифицировано так или иначе, то все это может быть сделано благодаря некоторому свойству, которое, собственно говоря, и служит основанием для именованя или классификации. Члены класса всех красных вещей в качестве общего признака имеют красный цвет, а члены класса треугольников - признак геометрических фигур определенного типа.

Но согласно Л. Витгенштейну члены класса всех языков-игр не имеют общих друг другу свойств, а это означает, что понятие языка определить невозможно. Треугольник определяется как фигура, имеющая три угла и три прямых линии. «Красное» можно определить остенсивно, как «цвет, который выглядит как этот». Но ничего подобного нельзя сказать о языке - он не имеет определяющего свойства.

В подтверждение этой идеи Л. Витгенштейн сравнивает языки-игры с играми в собственном смысле. Что общего имеют между собой игры с мячом, карточные и другие настольные игры. Ошибкой было бы полагать, что только в силу общего наименования - «игры» - они должны иметь общие признаки. «Не говори: «Они должны иметь нечто общее, - пишет Л. Витгенштейн, - в противном случае они не могут именоваться «игры» - но смотри, имеют ли они что-либо общее всем им... Повторяю: не думай, а смотри!» [151, § 66]. Если присмотреться пристально, то мы найдем в играх некоторое подобие, но никак не общность признаков. Сравнение их друг с другом может показать, что одна из них имеет признаки, подобные другой, другая - третьей и т.д. Подобие признаков могут обнаружить первая и третья игры, а признаки второй могут отли-

чатся от первой и третьей. Таким образом, члены класса «игры» имеют не общие определяющие признаки, а только то, что Л. Витгенштейн называет «семейным сходством». «Чтобы характеризовать подобие признаков, - пишет он, - я не нахожу лучшего выражения, чем «семейные сходства». Различные сходства между членами семьи: строение, цвет глаз, походка, темперамент и т.д. и т.д. взаимоперекрывают и взаимопересекают друг друга подобным же образом. - И я должен сказать, игры образуют семью» [151, § 67].

Различные языки-игры обнаруживают лишь семейные сходства. Причем, их количество неопределенно не только в том смысле, что всегда может появиться новый экземпляр, но и потому, что границы между языками-играми расплывчаты, нечетки.

В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн отказывается от предположения о том, что факты могут иметь логическую форму. Отбрасывает он как ошибочный и взгляд, согласно которому положения дел состоят из объектов, которые именуется словами, а из имен складываются элементарные предложения. Согласно трактовке объекты представляют собой простые, то есть несоставные образования. Теперь Л. Витгенштейн утверждает, что независимо от того, является ли вещь составной или несоставной, она сама по себе не есть абсолют. Она есть нечто, зависимое от языка-игры. За пределами языка-игры (кроме специфических лингвистических контекстов) не имеет смысла обсуждать, является объект сложным или нет.

Возьмем, например, шахматную доску. В определенном контексте можно сказать, что она состоит из белых и черных квадратов и что каждый квадрат не является сложным. В другом контексте может оказаться, что доска состоит из белых и черных цветов. Эти два утверждения, естественно, различны - слово «квадрат» именуется нечто иное, по сравнению со словом «цвет». Которое из этих утверждений верно? Вероятно, их корректность будет зависеть от контекста и, следовательно, ни то, ни другое утверждение, взятое само по себе, нельзя считать более правильным. Если я говорю, что шахматная доска состоит из разноцветных квадратов, то отсюда

еще не следует, что цветной (белый или черный) квадрат есть нечто простое, не поддающееся дальнейшему анализу. В определенном контексте можно сказать, что каждый квадрат «состоит» из цвета и формы. В другом контексте к месту было бы сказать, что квадрат состоит из двух треугольников. В связи с этим Л. Витгенштейн спрашивает: разве нельзя вообразить такую ситуацию, в которой шахматная доска сама по себе могла бы быть с полным правом названа простым объектом?

Но если идея абсолютно простых объектов признана несостоятельной, то вместе с ней в силу логической необходимости нужно отказаться и от идеи о существовании простых положений дел, имеющих определенную логическую форму.

Именно в этом и выражается третье наиболее существенное различие между двумя трудами Л. Витгенштейна. Язык не рассматривается более как образ реальности. По сути своей он есть инструмент с чрезвычайно широким спектром употребления. Различные слова подобны различным инструментам, находящимся в ящике. И подобно тому, как нет такого употребления, которое было бы наиболее существенным для всех инструментов, нет и наиболее существенного употребления слов и предложений.

Итак, по сравнению с «Логико-философским трактатом», «Философские исследования» содержат радикально иное понимание того, что есть философия и что она призвана делать. Идея анализа предложений с целью выявления правильной логической формы не признается теперь состоятельной, поскольку не признается более состоятельной сама идея логической формы. В свою очередь, идея правильной формы предложения была обусловлена положением о том, что предложение отображает факт. Коль скоро не существует более логической формы факта, подлежащей отображению, не существует и стандарта или нормы для определения правильной формы предложения. Иными словами, понятие «правильной формы» утратило свое значение.

«С одной стороны, - пишет Л. Витгенштейн, - ясно, что каждое предложение в нашем языке вполне «в порядке так, как оно есть». То есть, мы не преследуем цели достижения идеала, как если бы

неясные предложения нашего повседневного языка еще не обрели безусловного смысла и поэтому от нас ожидается, что будет сконструирован совершенный язык. - С другой стороны, представляется ясным, что там, где есть смысл, должен быть и совершенный порядок. - Поэтому даже в наиболее неясном предложении должен быть порядок» [151, § 98]. Задача философа состоит не в исправлении, а в понимании предложений; а понять предложение, значит выяснить, какую функцию оно выполняет, какой цели служит, какую работу выполняет.

Согласно «Логико-философскому трактату», предложение выполняет одну функцию - отображает факт. Согласно «Философским исследованиям» количество выполняемых работ неисчислимо. Сказать точно, какую задачу выполняет данное конкретное предложение, дело совсем непростое. Более того, здесь очень легко впасть в ошибку отчасти потому, что каждый человек склонен сохранять в сознании предшествующий образ того, как функционирует то или иное конкретное предложение, и не в состоянии отказаться от этого образа.

Л. Витгенштейн периода «Философских исследований» отказывается от идеи о том, что предложение может иметь правильную или неправильную форму. Оно может быть понято или не понято. Данное положение можно проиллюстрировать с помощью попытки Б. Рассела преобразовать предложение «золотая гора не существует» в предложение «ложно, что существует такая сущность «с», что пропозициональная функция «х» есть гора, состоящая из золота», будет истинной, если «х» есть «с», а в остальных случаях она будет ложной».

В «Логико-философском трактате» расселовская реконструкция рассматривалась как исправление предложения. Только в преобразованном виде наше предложение будет отображением логической формы реальности, и поэтому только преобразованное предложение может считаться правильным. В «Философских исследованиях» ложной признается сама попытка мыслить преобразованное предложение как исправленный вариант предложения исходного. Суть в том, что предложение «Золотая гора не существу-

ет» вовсе не является неправильным по своей форме и поэтому оно не нуждается в исправлении. Да и предложенная Б. Расселом формулировка, считает теперь Л. Витгенштейн, вовсе не является исправлением. Она лишь помогает лучше понять исходное предложение. Многие другие предложения, включая менее сложные по формулировке, могут успешно служить той же цели. «Наши ясные и простые языки-игры, - говорит Л. Витгенштейн, - не являются предварительными исследованиями для будущих обобщенных представлений о языке, подобно первым аппроксимациям, игнорировавшим трение и сопротивление воздуха. Языки-игры скорее установлены как объекты сравнения, которые призваны пролить свет на факты нашего языка с помощью не только сходств, но и различий» [151, §130].

Для философии, по мнению Л. Витгенштейна, важно то, что предложения и другие высказывания могут быть поняты ошибочно. Если бы не было такой возможности, не было бы и философии. Если бы мы никогда не допускали языковых ошибок, не заблуждались бы относительно работы, выполняемой тем или иным предложением в различных контекстах, никогда не подменяли бы один язык-игру другим, философские проблемы не могли бы возникнуть.

Речь, естественно, идет не о грамматических ошибках, подменах и т.п. Речь идет о логических заблуждениях; философские проблемы возникают или могут возникать в результате подмены одного языка-игры другим, отождествления различных языков-игр, признания какого-либо одного языка-игры в качестве единственно правомерного вида и т.п. Заблуждения и упрощения подобного рода, считает Л. Витгенштейн, коренятся настолько глубоко в наших привычных мыслительных операциях, что мы часто просто не замечаем их. «Наиболее важные аспекты вещей скрыты от нас в силу их простоты и привычности. (Человек не в состоянии заметить то, что у него всегда перед глазами) [151, § 129].

Возникновение философской проблемы всегда является симптомом ошибочного понимания логики языка. Это не значит, конечно, что философская проблема как таковая всегда есть заблуждение, Вместе с тем, она всегда есть своего рода признак заблужде-

ния: философское толкование необходимо для того, чтобы увидеть проблему, обусловленную языковым заблуждением. Обычно философские проблемы возникают тогда, когда один-язык-игра ошибочно принимается в качестве аналога другого языка-игры. Однако отсюда еще не следует, что каждый способен увидеть и показать возникновение проблем.

Кроме того, заблуждения относительно логики языка не есть заблуждения в обычном смысле слова. Это не те ошибки, которые мы совершаем по причине усталости или которые чаще совершаются людьми невысокого уровня интеллектуального развития. Имеются в виду ошибки, коренящихся в самих формах языка, которые никогда не были бы вскрыты, если бы никто не смог усмотреть соответствующих философских проблем. «Человек не в состоянии угадать, как функционирует слово. Ему следует смотреть на употребление слова и учиться у него. Трудность здесь состоит в отказе от предрассудка, стоящего на пути. Но это вовсе не глупый предрассудок» [151, § 340].

В шахматной или карточной игре, например, имеются правила, определяющие правильное и допустимое. Правила имеются и в таких дедуктивных системах, как математика и логика. Но язык в этом отношении стоит особняком, в нем нет аналогичных правил, с помощью которых можно было бы вычислить правильное употребление слова или предложения в том или ином контексте. Поэтому путь решения философских проблем пролегает лишь через выявление того, как и почему возникла логическая ошибка в языке. Философская проблема указывает на то, что где-то что-то идет не так, и задача философа состоит в выяснении этого «что-то». Решение этой задачи достигается за счет глубокого проникновения в фактические реальные функции рассматриваемых предложений, через выявление того языка-игры, который был использован на самом деле. «Философия, - замечает Л. Витгенштейн, - ни в коем случае не должна вмешиваться в фактическое употребление языка... Она оставляет все так, как есть... Когда философ пользуется словом типа «знание», «бытие», «объект», «я», «предложение», «имя» и пытается «охватить» сущность вещей, всегда возникает вопрос: разве фак-

тически слова используются таким образом в языках-играх, единственно которые служат им (словам) изначальным домом? Все, что мы можем сделать, так это возратить слова от их метафизического к повседневному употреблению» [151, §§ 116; 124].

Философские открытия не представляют на суд научной и вообще широкой общественности нечто новое. Они указывают на то, что очевидно. Соответственно и аргументация, которой пользуется философ, часто рассматривается как простой трюизм. «Вполне верно, - говорит Л. Витгенштейн, - что наши соображения не являются научными. Наш интерес ни в коей мере не состоит в эмпирическом доказательстве... Мы не можем поддерживать какую-либо теорию. В наших рассуждениях не должно быть ничего гипотетического. Нам следует избегать объяснений, только описание может иметь место. И описания эти черпают свой свет... свои цели из философских проблем. Ясно, что эмпирических проблем нет; они решены посредством рассмотрения работы языка, да еще с таким расчетом, чтобы заставить нас признать эту работу, вместо того, чтобы подталкивать нас к ошибочным представлениям на этот счет. Проблемы решаются не путем получения новой информации, а путем соответствующей организации того, что всегда было известно. Философия есть борьба против околдовывания нашего сознания средствами языка... Философия просто кладет все перед нами, и никаких объяснений, никаких дедукций. - Поскольку все открыто зрению, не нужно ничего объяснять. Все, что спрятано, например, не может представлять для нас интереса» [151, §§ 109, 126].

Настаивая не на решении, а на ликвидации проблемы в результате прояснения, Л. Витгенштейн стремится показать, что философские затруднения по своей природе есть ошибки, а заблуждения - это непонимание логической грамматики соответствующих предложений. Когда заблуждение вскрыто, проблема исчезает. Философская проблема, говорит он, подобна мухе в бутылке, и работа философа заключается в том, чтобы указать ей путь для выхода [146, § 309]. Причем это вовсе не значит описать все те неисчислимые направления, по которым мухе следует лететь. Указать путь - значит показать тот единственный из всех возможных путь, кото-

рый выведет ее из бутылки. И, между прочим, это будет тот же самый путь, который привел ее в бутылку. Подобно этому и философия не должна описывать или показывать неисчислимые употребления слов или предложений. Достаточно указать одно - то самое, которое вызовет исчезновение проблемы.

В качестве иллюстрации природы философских проблем и ошибочных представлений о логике языка Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях» анализирует высказывания типа «Теперь я понимаю», «Мне больно» и т.п. Этот анализ вместе с тем является и демонстрацией философских исследований в собственном смысле.

Один из параграфов «Философских исследований» гласит: «Там, где наш язык полагает тело, и где на самом деле нет ничего, там, мы говорим, есть дух» [151, § 36]. Здесь имеется в виду то, что определенные языковые формулировки заставляют нас предполагать, что нечто существует или нечто случается. Высказывание о том, что нечто существует, обычно означает, что существует нечто - телесное по своей природе. Но если и не существует ничего, имеющего телесную природу, мы все-таки склоняемся к мнению о том, что подобное высказывание говорит о существовании чего-то. В результате у нас складывается метафизическое предположение: то, что существует, должно иметь нетелесный, то есть духовный характер. Следуя предполагаемой логике языка, мы начинаем признавать духовную субстанцию.

Но эта логика часто ошибочна. Проблема состоит в том, что выполняемые словами и предложениями функции понятия ложно. Подобные ошибки нередко возникают на основе ложного убеждения в том, что слова являются именами, что значение слова задается тем, что оно обозначает (а это ведет к заключению, что если слова ни к чему не относятся, то они лишены значений, и что все слова и предложения, имеющие значения, должны обозначать что-либо).

Высказывания типа «теперь я понимаю», «мне стало ясно» и т.п. мы иногда склонны рассматривать как принадлежащие к тому же логическому типу, что и выражения, относящиеся к физическим

действиям или процессам, и в результате создаем философскую проблему.

Допустим, я рассматриваю выражение «Теперь я понимаю» как сообщение о том, что я понимаю нечто. Очевидно, здесь возникает вопрос: о чем я сообщаю? С той же степенью очевидности ответ должен гласить: я сообщаю о свершившемся понимании, о понимании как вспышке, о проявлении совершенно определенного ментального акта, а именно акта понимания.

Подобный взгляд сопряжен с рядом затруднений. Допустим, что такой ментальный акт свершился и что выражение «Теперь я понимаю» фиксирует его появление. Это значит, что я должен быть в состоянии видеть подобный акт; в противном случае я не могу сообщать о его появлении. В связи с этим Л. Витгенштейн стремится доказать следующее. Во-первых, не существует такого единичного ментального акта, который возникает всякий раз, когда я начинаю осознавать нечто или всякий раз, когда я это понимаю. Во-вторых, если бы даже такой единичный акт, наблюдаемый всякий раз, когда я начинаю осознавать нечто или всякий раз, когда я понимаю, мог существовать, то все равно было бы ошибкой именовать его актом понимания. В-третьих, если выражение «Теперь я понимаю» рассматривается как сообщение, то оно должно содержать в себе положение о том, что такое высказывание есть сообщение о том, что никогда не может стать доступным наблюдению.

В подтверждение этих положений Л. Витгенштейн приводит такой пример. Допустим, некто *A* записывает ряд чисел, следуя определенной системе последовательности. Некто *B*, наблюдая за процессом записи, пытается уяснить правило, лежащее в основе системы. В определенный момент ему удается схватить это правило, и он восклицает: «теперь я понимаю» или «теперь я знаю продолжение ряда». Каковы основания для подобных заявлений? Допустим, ряд чисел состоит из 1, 5, 11, 19, 29. После того, как было записано число 29, *B* говорит, что он знает продолжение ряда. Пока *A* записывал, *B* пробовал разные алгебраические формулы относительно целых чисел. После записи числа 19 *B* думает, а не подой-

дет ли тут формула  $a_n = n^2 + n - 1$ . Если да, то следующее число должно быть 29. И когда вслед за числом 19 на самом деле записывается число 29, *B* говорит, что он знает правило.

Но это один из возможных методов. *B*, наблюдая за записью чисел, перебирает в уме множество различных идей. Он вполне мог заметить, что разница между числами, начинаясь с числа 4, постоянно увеличивается на 2 (4, 6, 8, 10). Отметив эту закономерность, *B* тоже мог заявить, что он знает продолжение ряда [151, § 151].

Но какие бы идеи ни возникали в голове *B*, ни одна из них не может считаться самым пониманием. Если бы даже можно было доказать, что человек понимает нечто всегда, когда в его сознании возникает единичная мысль или идея, это все-таки отличалось бы от самого понимания. Понимание в нашем примере нельзя отождествлять с тем, что *B* мыслит формулу  $a_n = n^2 + n - 1$ ; он вполне может иметь в виду эту формулу и при этом вовсе не знать правила того цифрового ряда, который записывает *A*. Более того, он может мыслить формулу и вне связи с чем бы то ни было, не зная ее значения или приложений. Да и сама формула  $a_n = n^2 + n - 1$  может оказаться приложимой к таким явлениям, которых *B* и вообразить себе не может. «Положение о том, что *B* понимает принцип ряда безусловно не означает просто: формула « $a_n =$  и т.д.» появляется в сознании *B*. Вполне допустимо представить, что формула появляется, но тем не менее *B* не понимает. Положение «он понимает» должно содержать в себе больше, чем само появление формулы в сознании. И в равной мере более, чем какой-либо из характерных признаков или проявлений понимания» [151, § 152].

Все эти рассуждения с неизбежностью подводят к заключению, что если выражение типа «теперь я понимаю» рассматривается как сообщение (или описание) о ментальном акте понимания, то следует признать, что оно не может быть ни сообщением о чем-либо, ни описанием чего-либо. Ошибочное понимание логики подобных выражений как раз и состоит в том, что они рассматриваются как сообщения или описания.

Ошибочно было бы рассматривать выражения типа «теперь я понимаю» и в смысле наличия эмпирических доказательств в пользу того, что всякий раз, когда у человека появляется идея понимания, или имеет место ментальный акт понимания, он имеет возможность действовать с пониманием. Если бы дело обстояло таким образом, то сказать «теперь я понимаю» было бы равнозначно высказыванию «у меня имеются эмпирические основания полагать, что я буду в состоянии действовать правильно» [151, § 179].

Но если выражение «теперь я понимаю» не может быть сообщением (или описанием) об акте понимания или духовном процессе, то как же его рассматривать? Безусловно, оно есть нечто такое, что не может быть высказано до тех пор, пока не достигнуто понимания. Здесь важно заметить, что речь идет не о том, когда человек понимает, а когда понял. Иными словами, человек может сказать либо, что он уже понял, либо, что он еще не понял. Нет такой ситуации, о которой можно было бы осмысленно сказать, что она начинается, но еще не началась, что человек понимает (начал понимать и продолжает понимать), но еще не понял. «Пытайтесь не думать о понимании как «ментальном процессе» вообще. - Именно это выражение заводит вас в заблуждение», - говорит Л. Витгенштейн [151, § 154].

Человек восклицает «теперь я понимаю!», когда он уже понял. В понимании Л. Витгенштейна это сигнал того, что человек готов продолжить числовой ряд. Данное выражение является сообщением не более, чем восклицание «ура!» в ситуации, когда человеку наконец-то удалось достичь цели. Вряд ли кому-либо взбрет в голову считать восклицание «ура!» сообщением. А выражение «теперь я понимаю» принадлежит именно к этой логической категории.

Специальный класс составляют слова, относящиеся к ощущениям - боль, зуд, жжение и т.п. Язык, которым мы пользуемся, когда говорим об ощущениях, не есть язык-игра именования внутренних и индивидуальных ощущений. Логическую невозможность такого языка Л. Витгенштейн пытается доказать с помощью следующих аргументов. Допустим, говорит он, я решил одно из своих

ощущений именовать «Е» [151, § 258]. Одновременно я решил также заносить в свой дневник знак «Е» каждый раз, когда у меня возникает ощущение «Е». В данной ситуации знак «Е» рассматривается как имя ощущения. Само ощущение можно определить только остенсивно: я замечаю появление данного конкретного ощущения, стараюсь сконцентрировать на нем свое внимание, а затем решаю назвать его «Е».

Можно ли подтвердить тождественность второго ощущения первому? Корректно ли употребление имени «Е» во втором и любом последующем случае? Записывая в дневник «Е», я тем самым утверждаю, что второе ощущение если не тождественно, то подобно первому. Иными словами, в моих действиях содержится претензия на то, что второе ощущение опознано правильно. Но что значит «правильно»? Очевидно, что правильность сравнения возможна только там, где есть критерий правильности. В отсутствии критерия абсурдно говорить о правильности.

Что может служить критерием для сравнения ощущения, которое, скажем, было у меня сегодня и которое я назвал «Е», со вчерашним ощущением, которое также было названо «Е»? Вероятно, единственное, что я могу сказать в ответ на этот вопрос: «мне кажется» или «вероятно». К подобным ответам мы прибегаем почти всякий раз в нашей повседневной практике. Во многих случаях ответы подобного рода вполне приемлемы.

Но может ли быть критерием мое впечатление - то, что мне кажется? Очевидно, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным: мое впечатление не может служить методом проверки ситуаций и их сравнения. Если мне только кажется, что два ощущения, следующие друг за другом в некотором интервале, тождественны или подобны, то в принципе для меня не должно быть различия между двумя высказываниями, диаметрально противоположными по содержанию - «это то же самое ощущение, что и ощущение, которое было у меня раньше» и «это ощущение ничего общего не имеет с ощущением, которое я испытывал раньше» или, проще говоря, это ощущение «Е» и «это не ощущение «Е». Различия между данными высказываниями быть не может потому, что у

меня нет критерия для определения их значений истинности. Ну, а если высказывание сформулировано так, что оно может рассматриваться и как истинное, и как ложное, то оно вообще не есть высказывание.

Поэтому знак «Я» не является именем. Не может быть именем то слово, для употребления которого нет критерия или правила. Оно не является частью какого-либо языка-игры. У него нет функции, которую оно призвано выполнять.

Определить значение высказывания, считает Л. Витгенштейн, не значит установить то, к чему оно относится или что описывает. Значение высказывания состоит в его употреблении. Чтобы выяснить, как употребляется то или иное выражение в той или иной ситуации, с той или иной целью, лучше всего попытаться установить, как люди научаются употреблению этого выражения.

Предположим, я усвоил значение слова «боль» в результате того, что сам испытал боль. С болевым ощущением связано определенное поведение. Когда у меня есть ощущение боли, когда боль сопровождается определенными гримасами, поступками, мне говорят, что то, что я чувствую, и то, что вызывает мою реакцию в виде гримасы или поступка, это и есть боль. Однако подобное рассуждение вряд ли можно считать корректным объяснением того, как я усвоил значение слова.

Иными словами, если выражение «мне больно» рассматривается как высказывание об ощущении, то в результате создаются непреодолимые трудности. Чтобы избежать их, считает Л. Витгенштейн, нужно признать, что данное выражение не есть утверждение, что оно принадлежит совсем к другому языку-игре. Выражение «мне больно» не употребляется ни как высказывание об ощущении боли, ни как описание сопровождающего боль поведения. Оно есть часть самого поведения человека в ситуации, когда у него возникает ощущение боли. «Как слова относятся к ощущениям? - спрашивает Л. Витгенштейн. И отвечает: - Кажется, нет тут никакой проблемы. Разве мы не говорим об ощущениях повседневно и не именуем их? Но как устанавливается отношение между именем и именуемой вещью? По существу это вопрос о том, как

люди познают значения имен ощущений? — Слова «боль», например? Есть одна возможность - слова связаны с изначальными, природными выражениями ощущений и используются вместо них. Когда ребенок ушибется, он плачет. Взрослые говорят ему и учат его восклицаниям, а позднее - предложениям. Они учат ребенка поведению в ситуации болевого ощущения... Итак, вы говорите, что слово «боль» фактически означает плач? Наоборот, вербальное выражение боли замещает плач, а не описывает ее» [151, § 244].

### **6. Язык и реальность: условия объективной достоверности знания**

Наиболее существенным следствием новой теории языка является то, что она делает необходимым новое истолкование отношения между языком и миром реальности. В ранней теории связь между языком и миром осуществлялась, по крайней мере, в отдельных случаях, посредством остенсивного определения, то есть через соотнесение слова с элементом реальности, осуществляемое познающим субъектом. В «Логико-философском трактате» нет указаний на то, выходит или нет эта операция за рамки индивидуальной деятельности познающего субъекта. Вероятно, точка зрения Л. Витгенштейна сводилась к тому, что связи этого рода устанавливаются каждым познающим индивидуально. Но независимо от того, так это или нет, теоретическим требованием принятой в «Логико-философском трактате» концепции является возможность непосредственного соприкосновения с реальностью.

В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн не только отказывается от идеи, согласно которой значение слова образует обозначаемый им объект, но и критикует само предположение о возможности какого-либо вида непосредственной остенсивной связи, реализуемой познающим субъектом как бы в вакууме между словом и миром реальности. Для иллюстрации этого положения он конструирует пример искусственного, упрощенного языка, все слова которого являются именами объектов и изучение которого осуществляется посредством соотнесения слов с соответствующими объектами [151, § 2; 6]. И делается это не для того, чтобы обеспе-

чить хотя бы малую степень оправдания старой теории, а для того, чтобы показать, что даже в случае этой чрезвычайно упрощенной ситуации процесс соотнесения слова с элементом реальности предполагает существование как просто человеческого, так и лингвистического контекста, только в рамках которого операция соотнесения и обретает смысл.

«Остенсивное определение, - говорит Л. Витгенштейн, - объясняет употребление - значение слова тогда, когда ясна общая роль слова в языке» [151, § 30]. Иначе говоря, условием успешного, то есть корректного соотнесения слова с вещью является наличие уже сложившихся лингвистического и социального контекстов, в рамках которых осуществляется остенсивное определение. Понято или нет остенсивное определение, зависит от того, способен или нет говорящий употреблять слово корректным образом. А это, в свою очередь, определяется санкциями того лингвистического сообщества, в пределах которого он оперирует. Таким образом, точка зрения Л. Витгенштейна гласит, что язык есть социальный феномен, и приложение языка к миру реальности предполагает соблюдение говорящим неявных общих правил корректного употребления слов.

Эти неявные правила и встроенные в них концептуальные отношения Л. Витгенштейн называет «грамматикой» (кстати, он нигде не дает эксплицитного определения грамматики, а предлагаемое здесь определение, надемся, не вызовет возражений у исследователей Л. Витгенштейна).

Поскольку язык представляет собой способ когнитивного доступа к миру реальности, постольку изучение грамматики равносильно исследованию основополагающего механизма объективной достоверности знания, достигаемой внутри языка. Дело в том, что, по мнению Л. Витгенштейна, всякий язык, а точнее всякая лингвистическая деятельность, имеет свою собственную грамматику. Любой естественный язык, по мнению Л. Витгенштейна, складывается из «семей» соответствующих языков-игр [151, § 65], и с этой точки зрения, чтобы понять концептуальный механизм языка, необходимо рассмотреть эти языки-игры в их собственных терминах.

Вряд ли возможны возражения против того, что понятие «язык-игра» у Л. Витгенштейна имеет фундаментальное значение для интерпретации когнитивного взаимоотношения человека с миром реальности, поскольку язык-игра - это не просто речевая или вообще языковая единица. Язык-игра - это способ, каким люди действуют в мире лингвистически и, следовательно, когнитивно. Точнее говоря, языки-игры, рассмотренные в свете того, что люди делают, представляют собой «формы жизни». Рассмотренные с точки зрения различных подходов к миру реальности, они оказываются тем, что можно было бы назвать «формами репрезентирования» [151, §50]. Языки-игры, взятые в их совокупности, составляют то, что обычно называется или «концептуальными схемами», или «картиной мира».

Чтобы уяснить существо когнитивного подхода к миру реальности, необходимо уяснить грамматику тех языков-игр, в которые играет человек. Хотя эти виды человеческой деятельности и не имеют единой, общей для всех их черты, тем не менее они во многих отношениях проявляют нечто подобное семейному сходству [151, §§ 65-67].

Взаимоотношение между концептуальными схемами, понятиями как общее достояние всех тех, кто говорит на данном языке, и самим миром реальности, в котором живет и действует человек, есть не что иное как проблема объективной достоверности знания. Как, с помощью каких механизмов решается эта проблема в поздней философии Л. Витгенштейна?

Прежде всего следует отметить, что ему довольно успешно удается избежать тех затруднений и осложнений, которыми оказалось чреватым решение, предложенное в свое время сторонниками теории идей. В данном случае в первую очередь имеется в виду проблема доступа к реальности индивидуального познающего. Согласно Л. Витгенштейну, те основания, в силу которых возникла проблема объективности знания, взятого с точки зрения индивидуального познающего, являются несостоятельными.

Вопрос о гарантиях доступа индивидуального познающего к объективному миру приобретает проблемный характер при предпо-

ложении существования соответствующей сферы - индивидуально-го (в смысле - личного, частного) мира идей, к которому имеется когнитивный доступ у познающего субъекта. Когда Р. Декарт или Д. Юм смотрят, скажем, на карандаш, для них проблема доступа возникает только при предположении, что то, что они видят, то есть непосредственный объект перцептуального знания, является не интересубъективным, объективным карандашом, а чем-то «индивидуальным», личным, субъективным, то есть идеей или чувственным данным. В такой ситуации у них возникает проблема связи этого «индивидуального», личного объекта с интересубъективным объектом в объективном мире.

Что касается Л. Витгенштейна, то для него не существует такой проблемы, поскольку он считает, что понятие индивидуального, личного опыта, предполагаемое традиционной, картезианской философией, не имеет смысла. Доказательством здесь служит невозможность индивидуального языка.

Разумеется, Л. Витгенштейн не отрицает принципиальной возможности когнитивного доступа к миру объектов индивидуального опыта. Строго говоря, он отрицает возможность знания об этом опыте. Независимо от того, являются ли такие объекты индивидуальными по причинам объективного (ощущения, например) или субъективного (заблуждения, например) характера, возможность когнитивного доступа к ним но существу своему паразитирует на представлениях, относящихся к объектам интересубъективного опыта и, в частности, на нашей способности говорить об объектах этого опыта на языке, доступном пониманию всего сообщества.

Таким образом, отрицание Л. Витгенштейном возможности получать объективно достоверное знание о мире объектов индивидуального опыта в значительной мере подобно кантовскому опровержению идеализма [28, т. 3, с. 286 - 295] - и в том, и в другом случае утверждается, что возможность когнитивного осознания элементов индивидуального опыта находится в логической зависимости от осознания объектов интересубъективного опыта. Но в дальнейшем перед Л. Витгенштейном встала проблема, которой не знал и не мог

знать И. Кант. Речь идет об объективности самой концептуальной схемы.

Известно, что, согласно И. Канту, категориальные схемы, в пределах которых осуществляется человеческий опыт, имеют всеобщий и необходимый характер [28, т. 3, с. 234 - 299]. Для него весь человеческий опыт определяется и предопределяется одними и теми же априорными условиями чувственности и рассудка. В подобной ситуации, естественно, не может быть речи о когнитивном доступе к «вещи в себе», хотя И. Кантом и признается положение об объективной обусловленности опыта.

У Л. Витгенштейна же явно отрицается всеобщий и необходимый характер концептуальной схемы, в связи с чем перед ним с неизбежностью встает проблема обоснования объективности и, соответственно, приемлемости той или иной конкретной концептуальной схемы по сравнению с любой другой. Однако и эту проблему, подобно многим другим, Л. Витгенштейн не решает, а попросту отрицает, поскольку она, согласно его убеждению, есть псевдопроблема, сложившаяся в результате ошибочного представления об объективности и подтверждении.

Мы ввели здесь термин «концептуальная схема» без соответствующего объяснения. Чтобы выяснить его действительный смысл и функцию, необходимо подробнее рассмотреть вопрос о понятии грамматики в философском учении Л. Витгенштейна. Выше она была определена как сеть понятий и правил, образующих структуру конкретного языка-игры. Так же, как естественный язык представляет собой совокупность языков-игр, так и грамматика естественного языка может рассматриваться как совокупность грамматик. Высказывания, в которых выражаются соответствующие понятия и правила, получили название грамматических. Например, грамматика языка-игры, относящегося к измерениям, может быть выражена, по крайней мере частично, в виде таких высказываний, как «всякий стержень имеет длину», «каждая единица длины делима», «длина физических объектов остается относительно постоянной» и т.д.

В западной философской литературе было много споров о природе и статусе грамматических высказываний Л. Витгенштейна.

Судя по приводимым примерам («всякий стержень имеет длину»; «мои образы являются индивидуальными»; «только я сам могу знать, чувствую я боль или нет» [151, § 251]; «это тело имеет протяжение» [151, § 252]), а также по замечаниям в отношении этих примеров, можно заключить, что все они являются высказываниями, которые на первый взгляд относятся к миру, говорят о мире, но в действительности характеризуют язык-игру. Они выполняют прескрептивную функцию выражения, а в отдельных случаях и показывают, как играет та или иная язык-игра. В этом смысле высказывания подобного рода представляют собой правила игры примерно в той же мере, что и, например, высказывание «На каждой стороне одиннадцать игроков», которое на первый взгляд по своей природе кажется дескриптивным, а фактически является конститутивным для игры в футбол.

Иными словами, грамматические высказывания представляют собой правила игры; они делают язык тем, что он есть, и, что еще более важно, задают как концептуальные границы, так и отношения, внутри языка-игры.

Цель нашего краткого экскурса в проблему грамматических высказываний отчасти заключается в том, чтобы более четко показать идею Л. Витгенштейна о зависимости от языка или, точнее, от языков-игр как понятий, так и концептуальных отношений внутри языка. Вторая цель - уяснение существа представлений Л. Витгенштейна о «произвольности» грамматики, под которой он понимает то, что идея подтверждения или оправдания грамматики (ссылками на факты или что-либо подобное) не имеет смысла. Но что в таком случае могло бы оправдать или подтвердить ее? Факты? Но ведь грамматика сама дает нам факты. Она детерминирует, какого рода объекты имеются, как их следует понимать, какого рода свойства могут иметь объекты. В «Философских исследованиях» по этому поводу он замечает: «Когда кто-либо говорит: «если бы у нашего языка не было этой грамматики, то его средствами нельзя было бы выразить такие-то факты», его следует спросить, что в данном случае значит «было бы» [151, § 497]. У Л. Витгенштейна речь идет о том, что отношение грамматики к реальности не есть

отношение того рода, о котором обычно говорят как о более или менее точном соответствии. Не следует понимать его и как ситуацию, где в случае неполного соответствия некоторые факты могут остаться невыраженными или даже невыразимыми. Наоборот, с различиями в грамматике определенные факты оказываются невозможными. «Грамматические конвенции, - говорит он, - не могут быть подтверждены описаниями того, что репрезентируется. Любое такое описание уже предполагает грамматические правила» [150, р. 55]. «Грамматика не подотчетна какой бы то ни было реальности. Именно правила грамматики детерминируют значение (образуют его), и поэтому сами они не ответственны перед значениями и в этом смысле произвольны» [154, р. 184].

Здесь следует оговориться, что среди исследователей и комментаторов Л. Витгенштейна нет не только единства, но и ясности относительно того, следует или нет приписывать ему всю полноту так называемого концептуального или лингвистического идеализма - той точки зрения, согласно которой язык или понятия языка являются единственными детерминантами реальности. Безусловно, Л. Витгенштейн явно не утверждает этого, и даже есть высказывания, где он отрицает подобную точку зрения. В то же время не обусловленный грамматикой или системой понятий доступ к реальности для него был бы разрушением фундамента всей своей поздней философии. Поэтому грамматика для Л. Витгенштейна является априорной концептуальной структурой языка и, соответственно, лингвистического сообщества. Однако это - лишь часть того, что мы называем концептуальной схемой. Другой ее частью является то, что можно было бы назвать априорным содержанием. Согласно Л. Витгенштейну в нашем языке имеются такие высказывания, которые внешне подобны истинным эмпирическим высказываниям, но фактически выполняют специфическую роль как во всей нашей жизнедеятельности, так и в системе наших мнений и верований. Это высказывания типа: «Земля существовала задолго до моего рождения», «кроме меня, существуют другие человеческие существа», «то, что вижу я, может видеть всякий» и т.п. Высказывания этого рода, считает он, являются основополагающими

элементами нашей картины мира, «строительными лесами наших мыслей» [153, § 211], «основанием всех наших операций с мыслью» [153, § 401].

В работе «О достоверности» («On Certainly») Л. Витгенштейн излагает свой взгляд на природу и роль подобных высказываний, взгляд, который по существу представляет собой понимание проблемы объективности концептуальных схем во всей их полноте.

Фактически, как свидетельствуют биографы, внимание Л. Витгенштейна к этому рода высказываниям было привлечено статьями Д.Э. Мура «В защиту здравого смысла» и «Доказательство существования внешнего мира» (см. [120]), в которых отстаивалась возможность знать некоторые простые, очевидные истины о мире и самом себе - истины типа перечисленных выше. Знание этих истин, по мысли Д. Мура, является предпосылкой и основанием для определенного рода представлений и утверждений о внешнем мире. В дальнейшем все существо поднятой Д. Муром проблемы в некотором смысле потонуло в спорах о том, прав ли Д. Мур в своей претензии на знание этих простых, очевидных и в то же время основополагающих истин.

Л. Витгенштейн и его сторонники высказывались отрицательно относительно возможности такого знания, так как истины подобного рода сами являются основанием для знания. «Человек, - писал Л. Витгенштейн, - говорит «я знаю» в том случае, когда он в состоянии представить неопровержимые доказательства... Но если он обладает знанием того сорта, что возможные доказательства убеждают не более, чем само утверждение о том, что он знает, тогда он не может сказать, что знает» [153, § 243]. Д. Мур, по мнению Л. Витгенштейна, не может знать того, на знание чего он претендует. Дело здесь в том, что Л. Витгенштейн не столько отказывает в правомерности претензиям Д. Мура на знание указанных истин самих по себе, сколько выражает несогласие с Д. Муром в подходе к проблеме объективной достоверности знания.

По многим параметрам Д. Мура можно квалифицировать как сторонника теории идей в философии XX века. Почти на протяжении всего периода философского творчества он придерживался

убеждения, что человек способен схватывать непосредственно только чувственно данное (идеи), а к концу жизни был занят решением проблемы отношения чувственно данного к объектам внешнего мира. В «Доказательстве существования внешнего мира» он предпринял попытку подойти к проблеме объективной достоверности знания в ее традиционном картезианско-юмистском виде и с наиболее твердых позиций. Абсолютно надежным началом, своего рода краеугольным камнем для него было его знание простых фактов о внешнем мире. В этом знании якобы он гораздо более уверен, чем в любом из самых сильных аргументов, который мог бы быть выдвинут для доказательства невозможности такого знания.

Таким образом, Д. Мур стремился обосновать свое знание внешнего мира (и тем самым решить проблему объективной достоверности знания), опираясь на возможность предварительного знания тех положений, которые, по мнению Л. Витгенштейна, являются фундаментальными элементами наших концептуальных схем. Если согласиться с Л. Витгенштейном в том, что высказывания, на которые хочет опереться Д. Мур, действительно составляют фундамент наших концептуальных схем, тогда станет ясным, почему он видит в замысле Д. Мура попытку обосновать объективность концептуальной схемы, так сказать, не мудрствуя лукаво, напрямик. Иными словами, Д. Мур пытается начать свое гносеологическое построение с признания истинности высказываний, образующих концептуальную схему. Очевидно, что подобный подход совершенно не приемлем для Л. Витгенштейна. Для него стать на путь Д. Мура значит признать истинность концептуальной схемы в некотором абсолютном смысле. На деле, считает Л. Витгенштейн, мы не можем знать, являются или нет истинными концептуальные схемы, так как всякое знание возможно только в пределах этих схем; они есть условие, предпосылка всякого знания. «Мы не выносим суждения о схемах, - говорит он. - Мы судим с помощью схем. Мы не исследуем их, мы пользуемся ими для исследования чего-либо» [150, р. 117]. Наша концептуальная схема - наша картина мира - является нашим средством репрезентирования. Мы не

можем репрезентировать ее (чтобы судить о ней), не предполагая ее.

Существо позиции Л. Витгенштейна состоит в том, что всякое суждение об объективности требует контекста. Поэтому всякое суждение об объективности концептуальной системы или невозможно, если оно предполагает концептуальную схему, или пусто, если оно предполагает каркас. Естественно, это не исключает возможности объективного суждения в пределах схемы, так как здесь имеется критерий, что считать объективной истиной. Если мы, например, хотим знать, действительно ли это дерево - яблоня, мы можем посмотреть более внимательно. Если на нем есть листья, определенного вида плоды и т.п., тогда это яблоня (объективно). Спрашивать, несмотря на все это, действительно ли это яблоня или существуют ли в действительности яблони, значит задавать бессмысленные вопросы. Л. Витгенштейн, подобно И. Канту, рассматривает проблему объективной достоверности знания в пределах концептуальной схемы. Для них обоих требовать большего - значит требовать невозможного.

Однако, как отмечалось выше, перед Л. Витгенштейном возникает проблема, которой не знал И. Кант предположение о возможности альтернативных концептуальных схем он выдвигает сознательно. В связи с этим у него обсуждается вопрос о возможности различных математик, конструируются примеры концептуальных схем, включающих эмпирические высказывания или ситуации, где, например, король считает, что мир начался с его рождения, где население племени верит в возможность путешествия на Луну, где католический священник знает, что вино превращается в кровь при причастии, в то время, как не католик знает, что этого не происходит [153, §§ 92, 239]. Все эти примеры призваны подчеркнуть, что система наших понятий - не единственная из возможных. Различные сообщества вполне могут пользоваться другими, отличными от наших понятиями, и это различие должно было бы найти выражение в различиях в «формах жизни».

Но Л. Витгенштейна в меньшей мере занимает как вопрос сравнения концептуальных схем, так и проблема суждения о дру-

гих схемах. Он считает, что человек, придерживающийся одной системы понятий или концептуальной схемы, не имеет оснований рассматривать альтернативную схему как нечто неправомерное, а свою считать единственно правильной или лучшей, чем какая-либо другая. Всякое суждение, по мысли Л. Витгенштейна, возможно только в контексте. Мы в той же мере не можем доказать неправомерность альтернативных схем, в какой не можем доказать и правомерность своей. То же и в отношении лучших или худших схем: поиск ответа на вопрос о том, какая схема лучше справляется с фактами, может завести в тупик, поскольку то, что считается фактом, представляет собой функцию от лингвистико-концептуальной схемы, внутри которой эти факты описываются и оцениваются. Конечно, картины мира со временем меняются, но происходит это через перестройку убеждений. В то же время, предупреждает Л. Витгенштейн, возможность альтернативных концептуальных схем не должна вести к утрате доверия к нашей собственной. «То, во что мы верим, - замечает он, - зависит от того, что мы учим. Все мы полагаем, что невозможно попасть на Луну; но вполне допустимо полагать, что есть люди, которые признают такую возможность и верят, что это некогда случится. Мы говорим: эти люди не знают многого из того, что знаем мы... Они ошибаются, и мы знаем это. Если мы сравним нашу систему знаний с их системой, то окажется что их система значительно беднее нашей» [153, § 286]. Подтверждается ли подобная уверенность? Имеет ли смысл сама возможность (или даже факт) альтернативной концептуальной схемы, не возникает ли здесь опасность сползания в релятивизм? Какие суждения правомерны и приемлемы в отношении альтернативных схем? И вообще, какого рода доступ возможен к альтернативным схемам? Вес эти вопросы в настоящее время вызывают значительный интерес. Ниже будут рассмотрены некоторые точки зрения на этот счет и предпринята попытка ответить на эти вопросы с позиций диалектического материализма.

## 7. **Объективная достоверность знания в условиях онтологической относительности**

Еще больше сложностей и трудностей в сравнении и, соответственно, в оценке объективной достоверности концептуальных схем возникает в связи с философскими идеями Уилларда Куайна.

Среди проблем, которые рассматривает У. Куайн, центральное место занимают проблемы онтологии. Именно его идея онтологической относительности порождает дополнительные (по сравнению с Л. Витгенштейном) сложности в обосновании источников объективно достоверного знания.

Понятие онтологии у У. Куайна специфично, оно отличается как от кантианского, так и от экзистенциалистского. Для того, чтобы рассуждать и прежде чем рассуждать о том, **что** существует, или пытаться ответить на вопрос, как установить, **что** именно существует, предварительно необходимо выяснить, каким образом люди составляют представление о том, что нечто существует. Ответ У. Куайна на этот вопрос и прост, и своеобразен: человек может знать что-либо о мире реальности при условии, что этот мир представляет для него определенную систему объектов. Иными словами, в окружающей его среде человек должен уметь «разглядеть» отдельные предметы, которые одновременно и отличаются друг от друга, и находятся в определенных пространственно-временных взаимоотношениях. Следовательно, вопрос состоит в том, как дана человеку расчлененность мира на систему взаимосвязанных и взаимодействующих объектов?

Разумеется, У. Куайн не ставит под сомнение объективное, то есть независимое от человека и человечества существование мира. Речь у него идет о том, как человеку дан этот мир, в результате чего знание человека становится знанием о мире? С точки зрения здравого смысла естественно предположить, что мир сам по себе, независимо от того, что о нем знает человек, существует в виде системы объектов. Задача познания, следовательно, - это отражение существующей системы.

Однако для У. Куайна это положение не является само собой разумеющимся. Он ищет доказательств и достаточно легко приходит к выводу, что человеку мир дан через ту или иную языковую систему. У. Куайн не сомневается в том, что наши знания возможны прежде всего потому, что мир воздействует на наши органы чувств и в результате у нас имеются чувственные данные. Однако на этом уровне нельзя еще говорить о нем как системе объектов. Только на языково-мыслительном уровне мир приобретает характер объектной расчлененности. Дело в том, что каждый язык, согласно У. Куайну, состоит из совокупности терминов и грамматических форм, которые не только взаимосвязаны между собой, но в некоторых местах и «прикреплены» к явлениям внеязыковой реальности.

Язык, по мнению У. Куайна, представляет собой концептуальную систему, внешним проявлением которой служат предложения, расположенные на разных уровнях удаления от физического мира. В точках соприкосновения этой системы с физической реальностью находятся предложения наблюдения или «предложения случая», по терминологии У. Куайна, поскольку их значения истинности меняются в зависимости от ситуации или от наблюдаемых обстоятельств, имеющих интерсубъективный характер. С предложений этого рода начинается усвоение естественного языка. С них же начинается и научная теория. С помощью различного рода процедур совершается переход от них к так называемым «постоянным предложениям», фиксирующим некоторый пространственно-временной факт, и далее к общим утвердительным предложениям, к «простой предикации», различным сложно-подчиненным предложениям и т.д. Движение от «предложений случая» к «постоянным предложениям» есть движение к теоретическому языку, где значения не зависят от контекста. Таким образом, усвоение естественного языка, начинающееся с предложений наблюдения, представляет собой единственно возможный путь познания реальности. «Поэтому внелингвистически не могут быть даны не только значения, но и объекты, референты лингвистических выражений» [43, с. 139].

Но анализ структуры языка как концептуальной системы - одно дело, и совершенно другое дело, когда речь идет о ее оправдании. С точки зрения методологии У. Куайна в фундаменте этой системы лежат аргументы прагматического характера: все наши понятия основаны на прагматических соображениях. Еще в статье 1951 года «Две догмы империзма» [128, р. 20 - 46] У. Куайн утверждал, что концептуальная схема науки есть не что иное, как инструмент, необходимый в конечном счете для предсказания будущего опыта в свете опыта прошлого. Иными словами, «физические объекты концептуально вводятся в ситуацию как удобные посредники, и вводятся они не посредством определений в терминах опыта, а просто как неустрашимые предположения, в эпистемологическом смысле сравнимые с богами Гомера. Как физик я, конечно, верю в физические объекты и не верю в богов Гомера; иное мнение считаю научной ошибкой. Но с точки зрения эпистемологии физические объекты и боги различаются между собой только в степени, но не по существу. Оба вида этих сущностей входят в нашу концепцию мира только как культурные образования. Миф о физических объектах эпистемологически стоит выше остальных мифов, поскольку он доказал свою эффективность как средство для выработки плодотворной структуры, вносимой в поток опыта» [128, р. 44].

При этом У. Куайн полагает, что процедура введения конструкторов касается не только макроскопических физических объектов. На атомном и субатомном уровне объекты вводятся для того, чтобы сделать законы поведения макроскопических объектов более простыми и удобными. Более того, конструктами являются не только физические объекты, но и силы, энергии, материи, классы и классы классов как субстанции математики. «Эпистемологически все они, - говорит У. Куайн, - являются мифами, наравне с физическими объектами и богами, не больше и не меньше. Естественное их отличие состоит в той степени, в которой они помогают нам иметь дело с чувственными данными...» [128, р. 44 - 45]. Следовательно, выбор средств для преобразования научной теории с целью более полного приближения ее к чувственным стимуляциям (в той мере, в какой он рационален), всегда является прагматическим.

У. Куайн отдает отчет в том, что идея эпистемологической равноценности физического тела и мифа в качестве своего необходимого следствия имеет то, что достоверной реальностью могут обладать лишь чувственные данные. Строго говоря, нереальными здесь оказываются не только тела, силы, поля и пр. Нереальными следует признать и те соображения, которые приводят к подобному выводу. Дело в том, что у нас нет логических оснований для формирования представления о человеке как изобретателе мифов о физических объектах, соответствующих чувственным данным прошлого и настоящего опыта. Но при всем при этом, говорит У. Куайн, как физические объекты микромира, так и физические тела обыденного сознания вводятся в процессе организации наших реакций на стимуляции чувств. Следовательно, они не нереальны. «Лучшим доказательством их реальности служит та практическая роль, которую выполняют как молекулярная теория, так и физические тела здравого смысла [116, р. 165]. В конечном счете конструктами являются и чувственные данные, поскольку они вводятся психологической теорией. По мнению У. Куайна, их можно представить как гипотетический компонент субъективного опыта, находящийся в наиболее тесном соответствии с экспериментально измеримыми условиями физической стимуляции окончаний органов чувств.

И чувственные данные, и частицы физики, и тела обыденного сознания, считает У. Куайн, фундаментальны по-своему. Чувственные данные доказательно фундаментальны: каждый человек обязан чувствам за каждое проявление тел. Частицы естественно фундаментальны: законы их поведения позволяют формулировать наиболее простым образом общую теорию обо всем том, что вообще случается в мире. Тела обыденного сознания фундаментальны концептуально: только относительно их возможны сами понятия реальности и доказательства; относительно их фиксируются и выражаются как частицы, так и чувственные данные [116, р. 166]. Однако эти три типа приоритетностей, говорит У. Куайн, не следует рассматривать как инстанции, определяющие три конкурирующие и независимые друг от друга концептуальные схемы. «Единственно серьезной концептуальной схемой является включающая все эти фун-

даментальности эволюционирующая научная схема, которую мы наследуем и по мере возможности усовершенствуем» [116, p. 166].

Именно посредством мышления в пределах этой единой концептуальной схемы, мышления о процессах физического мира, считает У. Куайн, мы приходим к пониманию, что бытие мира может быть доказано только с помощью стимуляций наших чувств. Благодаря мышлению в пределах этой же концептуальной схемы мы осознаем, что язык как социальный инструмент мы усваиваем, соотнося его элементы с интерсубъективно значимыми объектами, в силу чего эти объекты и оказываются центральными в концептуальном отношении. При этом как то, так и другое не предшествует науке, а является частью «научного понимания научной деятельности». С этой точки зрения эпистемология логически не предшествует здравому смыслу или его рафинированной форме - науке. Эпистемология в этом смысле есть часть научной деятельности, такой деятельности, которую О. Найрат однажды уподобил предприятию по перестройке корабля, находящегося в плавании. Иначе говоря, эпистемология не должна соотносить высказывания о мире с языком чувственных данных. Фактически она исходит из того, что общество учит нас физикалистскому языку посредством обучения соотносению различных физикалистских предложений непосредственно с возбуждениями наших чувственных поверхностей, посредством обучения соединению различных предложений друг с другом.

Совокупность таких соотношений, по характеристике У. Куайна, напоминает флуктуирующее силовое поле. Некоторые предложения о телах оказываются жестко - один к одному - обусловленными чувственными стимуляциями определенного рода, без какого-либо дополнения вторичных соотношений. Вместе с тем, имеется много предложений, даже говорящих о телах здравого смысла, которые полностью опираются на косвенные показания. Примером подобного рода, считает У. Куайн, может быть высказывание о том, что находящаяся в моем кармане монета была там и на прошлой неделе. И наоборот, даже предложения об электронах

иногда непосредственно соотносятся с чувственными стимуляциями, как в случае, например, с газовой камерой.

Таким образом, высказывания о телах, по мнению У. Куайна, в принципе мало имеют или совсем не имеют эмпирического смысла за пределами общественно значимой концептуальной схемы. Концептуальная схема, как отмечалось выше, соприкасается с реальностью только на своей периферии, там, где элементы языка, так сказать, упираются в чувственные данные, где связь языка с реальностью проявляет себя в качестве стимула для согласия или несогласия с высказываниями подобного рода.

Изложенная выше точка зрения свою методологическую интерпретацию получает в связи с анализом ситуации языкового перевода. В данном случае «У. Куайн отталкивается... от следующего факта. Как показывают современные исследования в области философских оснований математики, существуют такие разные интерпретации формальной системы, которые являются альтернативными, то есть логически несовместимыми» [43, с. 136]. Иначе говоря, при обосновании теории естественно возникает вопрос о ее интерпретации, то есть вопрос о том, к каким объектам относится данная теория. В свою очередь, интерпретировать теорию значит осуществить перевод ее терминов и высказываний в термины и высказывания другой теории. Всякая теория в меру своей развитости, представляет собой систему. Поэтому разговор о теории легко может быть превращен в разговор о системе.

Опыт обоснования математики показал, что система допускает различные переводы, может интерпретироваться в терминах различных систем объектов, то есть предполагать различные онтологии. Естественно, здесь возникает вопрос, почему в результате перевода возникают альтернативные, то есть логически несовместимые теории. При попытке ответить на этот вопрос у У. Куайна сложилась концепция, получившая название неопределенности перевода, частным случаем которой является концепция неопределенности радикального перевода - в случае перевода с достаточно отдаленных друг от друга языков, особенно в условиях этнолингвистической практики.

Естественный язык как концептуальная система, подобно всякой системе, в случае перевода допускает логически несовместимые между собой варианты, которые, вместе с тем, оказываются вполне совместимыми с соответствующими стимульными ситуациями, определяющими диспозиции к вербальному поведению носителей соответствующих языков. Напомним, что выражением этих диспозиций является согласие или несогласие с тем, что утверждается или отрицается в предложении, относящемся к стимульной ситуации. Следовательно, всякий перевод, особенно в радикальном случае, предполагает принятие аналитической гипотезы.

Эту идею У. Куайн иллюстрирует с помощью следующего примера. Предположим, что антрополог в ходе своей экспедиции обнаруживает совершенно неизвестное науке племя. Пытаясь изучить язык этого племени, он, естественно, должен начинать с предложений наблюдения, чтобы выяснить значения тех слов и выражений, которые в наибольшей мере соприкасаются с опытом - фиксируют то, что дано непосредственно. При этом явно или неявно антрополог будет допускать, что окружающая среда, взятая сама по себе, является одной и той же как для него, так и для изучаемых туземцев. Кроме того, тождественным своему собственному он будет считать и психофизический аппарат туземцев. Тождественность мира и биологической организации, в свою очередь, своим результатом должна иметь тождество «стимульных значений» слов и выражений - тех элементов языка, которые более или менее непосредственно соотносятся с объектами, внешнего мира. Это своего рода установка, позиция антрополога, с точки зрения которой он собирается изучать язык туземного племени.

Радикальный перевод, согласно У. Куайну, должен начинаться с предложений наблюдения, так как именно они ближе всего стоят к опыту, задающему их значения. Допустим, антрополог замечает, что всякий раз, когда в поле зрения появляется бегущий кролик, туземцы произносят звукосочетание «гавагаи». В контексте собственного опыта антрополог мог бы предположить, что «гавагаи» на туземном языке означает то, что обозначается словом «кролик» в его родном языке. Но звукосочетание туземца может означать нечто

иное - то ли всякий быстро движущийся предмет, то ли только быстро бегущего кролика, то ли «неотделимую часть кролика», «временной срез кролика» и т.п. Здесь важно отметить, что любой из этих переводов будет иметь одно и то же стимульное значение: антрополог может получить согласие туземца с любым из этих переводов. Какой из них считать правильным?

Идея У. Куайна состоит в том, что всякий перевод предполагает аналитическую гипотезу - нечто подобное системе отсчета при решении вопроса о том, куда, направо или налево, движется прямая линия. Иначе говоря, не существует единой, приемлемой для всех людей системы объектов. Каждый язык несет в себе свою онтологию, свою систему членения мира на объекты. И соответственно, каждый язык содержит в себе свою объектную интерпретацию одних и тех же стимульных значений. Следовательно, нет и быть не может единственно правильного перевода с одного языка на другой; радикальный перевод может быть только неопределенным.

Всякий перевод осуществляется только в рамках соответствующей аналитической гипотезы, количество которых в принципе может быть бесконечно большим. Проблема здесь состоит в том, что переводчик, как правило, не отдает отчета в том, что он исходит из определенной гипотезы. Человек как носитель здравого смысла полагает, что мир сам по себе, независимо от его сознания и языка, расчленен на объекты, и познание мира заключается в познании системы объектов в том виде, как она существует извечно. Однако, согласно У. Куайну, мы не знаем и знать не можем, что представляет собой мир сам по себе. Для нас он всегда содержится в нашем языке как концептуальной системе. Поэтому нет и быть не может какой-то абсолютной онтологии. Она всегда только относительна. В случае перевода языку, с которого осуществляется перевод, всегда приписывается онтология языка переводчика. То же самое, по мнению У. Куайна, характерно и для любой научной теории. «По аналогии с релятивистской теорией пространства и времени У. Куайн считает возможным говорить о релятивистской теории объектов теории, или об онтологической относительности

[43, с. 145]. Причем онтологической относительностью характеризуется всякая языковая система - будь то естественный язык или математическая теория, логическая система или естественнонаучная теория.

Что касается оценки концепции У. Куайна с точки зрения диалектико-материалистической, то на этот счет мы отсылаем читателя к работам В.А. Лекторского [43, с. 133 - 159], Р.И. Павилёниса [53, с. 92 - 100] и С.А. Васильева [13]. Вместе с тем обратим внимание на те следствия, которые вытекают из тезиса У. Куайна о неопределенности перевода и теории онтологической относительности для решения проблемы объективной достоверности знания.

Очевидно, что аргументы У. Куайна представляют собой вариант уже рассмотренного тезиса Л. Витгенштейна о том, что наши суждения об альтернативных концептуальных системах и схемах, включая и суждения о том, что представляют собой эти системы, могут быть только функцией тех концептуальных систем, на основе которых осуществляется суждение. В той же мере, в какой не существует нейтральных фактов, оправдывающих принятие той или иной концептуальной системы, не существует языковых фактов или фактов языкового поведения, в силу которых можно было бы вменить в вину какому-либо языковому сообществу принятие якобы «неверной» концептуальной схемы.

Тезис У. Куайна о неопределенности перевода имеет отношение к проблеме объективности знания по крайней мере в двух аспектах. Во-первых, согласно этому тезису в пределах одного и того же времени не только допустима, но и закономерна более, чем одна концептуальная система. «Вполне возможны, - пишет он, - логически несовместимые, но эмпирически эквивалентные физические теории» [129, р. 181]. Даже при предложении, что фактические данные являются одинаково фиксированными для каждого исследователя, невозможно выделить и указать такой абсолютный смысл, благодаря которому та или иная теория могла бы быть признана единственно правильной.

С утверждениями и доказательствами подобного рода мы уже встречались у Л. Витгенштейна. Несомненно, они представляют

собой наиболее серьезный вызов идее объективности знания в ее современной разновидности. Однако ниже будет показано, что этот вызов не является непреодолимым.

В-вторых, тезис У. Куайна накладывает свой отпечаток на проблему объективности знания и в связи с анализом возможности доступа познающего субъекта (переводчика) к альтернативным концептуальным системам. Кстати говоря, позиция У. Куайна по этому вопросу нередко интерпретируется ошибочно. В западной критической литературе довольно широко распространено мнение о том, что согласно У. Куайну фактические показания не могут служить **достаточным** основанием для точного определения значений терминов и выражений говорящего на ином языке и, соответственно, для составления более или менее точного представления о его концептуальной схеме. Иначе говоря, некоторые из критиков и интерпретаторов приписывают У. Куайну своего рода точку зрения «недоступности» к альтернативному познавательному механизму. Причины этой ошибочной по существу своему интерпретации в общем и целом ясны: У. Куайн нередко говорит о чувственных данных как о чем-то нейтральном, находящемся «там» и являющемся основанием для объяснения многообразия различных теорий. С одной стороны, он склонен рассматривать все - от молекулы до физических объектов - в качестве конструкторов, а с другой стороны, источники чувственных стимуляций интерпретируются как своего рода «конечная реальность», хотя и неподвластная нам сама по себе. Все это, естественно, наводит на мысль, что представители иного языка должны иметь свой собственный, отличный от нашего способ организации «данных». Это заключение, само по себе не составляющее проблемы и не противоречащее позиции У. Куайна, послужило посылкой для ложного вывода: если данные не дают возможности составить точное представление о способе их организации, систематизации в рамках иного языка, то тезис о радикальной неопределенности перевода есть не что иное, как доказательство принципиальной невозможности доступа к альтернативному миру и его концептуальной системе. Фактически же У. Куайн имел в виду нечто иное: речь у него идет о том, что тот вид доступа

познающего (в данном случае переводчика), который подразумевается традиционной теорией значения, действительно невозможен. Его утверждение, следовательно, не означает того, что ему приписывается, - якобы у нас нет и в принципе быть не может доступа к концептуальной системе иного языка и, следовательно, ко всему альтернативному миру.

Но как бы там ни было, У. Куайн сам своей непоследовательностью или нестрогостью формулирования своей позиции дал возможность для ошибочной интерпретации. Его взглядам в определенной мере свойственно то, что один из интерпретаторов и критиков - Дональд Дэвидсон - характеризует как «третью догму эмпиризма». Эта догма, в отличие от первых двух, выявленных и описанных самим У. Куайном в статье «Две догмы эмпиризма», по определению Д. Дэвидсона, состоит в «дуализме схемы и содержания или системы как средства организации, с одной стороны, и того, что подлежит организации, с другой стороны» [100, p. 18].

Безусловно, в границах того подхода ко всей гносеологической проблематике, в том числе и к решению вопросов объективности знания, который характерен для Л. Витгенштейна, У. Куайна и их последователей, подхода в пределах контекста концептуальной схемы, само понятие данного не только обусловлено, но и в определенной мере конституировано теорией (взятой в широком смысле). Более того, теория детерминирует как самого познающего, так и характер его отношения к миру внешней реальности. Бесспорно, в этом подходе есть некоторая доля истины: как эмпирические данные, так и описывающие и объясняющие их теории возникают и функционируют в рамках определенной картины мира. В определенной мере верно и то, что эксплицитно сформулированные научные теории соотносятся с соответствующими эмпирическими данными. В то же время и то и другое находится в зависимости от теорий, которые не формулируются эксплицитно -изначальных теорий о человеке, мире и их взаимоотношении. Последние если и модифицируются, то только вместе с изменением, перестройкой всего мировоззрения. Важно все эти взаимозависимости, их интер-

претацию не доводить до уровня утраты признаков самостоятельного существования у эмпирических данных.

Здесь важно еще раз отметить то, что концептуальные схемы представляют собой совокупность мнений и общих представлений, которые одновременно и отражают, и детерминируют соответствующую им систему понятий. Возможность доступа к этой совокупности мнений, убеждений, представлений реализуется единственно посредством наблюдения языкового и других видов поведения и последующего перевода высказываний иного языка (в терминах принятого ими критерия адекватности перевода).

Таким образом, следствия, вытекающие из тезиса У. Куайна о радикальной неопределенности перевода, представляют собой не доказательство невозможности доступа к альтернативным концептуальным схемам, а как очень строгое предупреждение о том, что наши суждения, включая и суждения об альтернативных концептуальных схемах, могут осуществляться только на основе собственных концептуальных схем.

До сих пор наш анализ покоился на довольно удобном предположении, что имеет смысл вести речь об объективности и истинности знания только в контексте данной концептуальной схемы. И Л. Витгенштейн, и У. Куайн утверждают, что объективная истинность есть истинность, предполагаемая данной концептуальной схемой как целым и установленными в ее пределах критериями истины. «Но существует ли тогда объективная истина? - спрашивает Л. Витгенштейн. - Истинно или ложно то, что кто-либо был на Луне? Если мы мыслим в рамках нашей схемы, то определенно (то есть объективно определенно) никто и никогда не был на Луне» [153, § 108]<sup>1</sup>. Примерно то же говорит и У. Куайн: «Только в пределах пашей собственной общей доктрины мы можем всерьез рассуждать об истине» [130, p. 25].

<sup>1</sup> Необходимо иметь в виду, что в период написания работы «On Certainty» (1949 - 1951) путешествие на Луну естественно считалось невозможным.

## **8. Объективная достоверность в условиях революционной перестройки знания**

Объективная достоверность знания, о которой говорят Л. Витгенштейн и У. Куайн, оказывается весьма относительной. Дело в том, что картина мира всякого языкового сообщества подвержена изменениям. История европейской цивилизации совершенно определенно свидетельствует, что наша современная картина мира, взятая то ли предельно широко, в рамках здравого смысла, то ли в узком смысле, как господствующая общая или частная научная схема, неоднократно претерпевала коренную перестройку: на место представлений о природе как «великой цепи бытия» с богом на верху и человеком в середине пришел ньютонианский универсум с абсолютным пространством и временем, а на смену ему - мир А. Эйнштейна. По мере того как та или иная научная картина мира завоевывает все более широкое признание, определенные сдвиги происходят и в пределах здравого смысла.

В связи с этим возникает, по меньшей мере, два вопроса: какое влияние на концепцию объективности знания и изменений в науке оказывает та или иная трансформация картины мира; как перестройка картины мира воздействует на представления об отношении между миром самим по себе и конкретной его картиной? Последний вопрос, в силу его общегносеологического значения целесообразно рассмотреть позднее. Что касается первого, то он за последние два - два с половиной десятилетия оказался в центре всех дискуссий в западной философии науки.

Несмотря на то, что концепция Л. Витгенштейна и его последователей допускает довольно прямой и ясный ответ на этот вопрос, в западной философии науки разгорелись ожесточенные споры с выходом в свет в 1962 году первого издания книги Т. Куна «Структура научных революций». Само название книги говорит о том, что в центре ее внимания находятся вопросы о характере изменений в науке.

Согласно Т. Куну, история науки не есть процесс непрерывного и постепенного накопления знаний и совершенствования научных

теорий по мере увеличения объема фактических данных. Наоборот, она есть история господства и ниспровержения конкретных способов видения мира. Эволюция научного мировосприятия, считает он, это прерывный процесс, включающий случайные по своей природе, но существенные по содержанию пересмотры всего концептуального контекста, что равносильно отказу от одного мировосприятия в пользу другого. С изменением общего интеллектуального фона некоторые из старых теорий, законов и их результатов отрицаются, а те, которые остаются, подвергаются переинтерпретациям и модификациям в свете нового мировосприятия, приобретая таким образом иное эмпирическое значение. Иначе говоря, согласно Т. Куна, сдвиги в науке имеют революционную природу. Свидетельством этому служит вся история науки.

Ведущая идея Т. Куна состоит в том, что научные революции должны рассматриваться как «такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма целиком или частично замещается другой, несовместимой со старой» [39, с. 128]. Парадигма при этом определяется как «общепринятые примеры фактической практики научных исследований - примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование... модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования» [39, с. 28 - 29].

Но понятие парадигмы в книге Т. Куна получило чрезвычайно расплывчатое определение, что послужило причиной многочисленных, часто не соответствующих не только духу, но и содержанию книги интерпретаций. В связи с этим Т. Кун позднее разъяснял, что понятие парадигмы содержит в себе два различных понятия: образец решения конкретных проблем, принятый научным сообществом, с одной стороны, и «дисциплинарные матрицы» как общие элементы, обуславливающие относительно беспроблемный характер профессионального общения и относительное единство профессиональных суждений в рамках научного сообщества, с другой стороны.

Поскольку уточнение понятия парадигмы изложено Т. Куном в работах, мало известных нашему читателю (см. [113, р. 116]), имеет

смысл изложить основополагающие идеи его учения в терминах образца и дисциплинарной матрицы.

Дисциплинарные матрицы как своего рода мировоззрение данной науки не поддаются полному эксплицитному определению. Складываются они имплицитно, в процессе образования. Точнее говоря, дисциплинарная матрица формируется в результате изучения образцов как той ее части, которая может быть выражена эксплицитно. Студент в процессе изучения учебников и выполнения лабораторных заданий встречается с такими образцами, которые представляют собой способы приложения тех или иных теоретических положений к миру реальности. Позднее, в процессе выполнения вспомогательных исследовательских задач, а в конечном счете в результате выполнения конкретных профессиональных заданий, чтения журнальных статей, исследовательских докладов и т.п. он усваивает другие образцы.

Изучая образцы, начинающий ученый научается тому, какие вопросы и какие ответы данная наука признает приемлемыми. В результате у него складывается «репертуар», включающий экспериментальные методы и процедуры, представления о том, как организовать эксперимент, какие виды параметров могут быть приемлемыми и какие из них должны быть подвергнуты экспериментальному контролю. Кроме того, в процессе выработки репертуара будущий ученый начинает усваивать различные ценностные критерии для оценки деятельности того научного сообщества, в которое он намерен войти.

Этот неявно складывающийся навык приложения обобщений теории к реальности равнозначен обретению определенного взгляда на мир - мировосприятия, а взгляд на мир и есть дисциплинарная матрица. В случае приложения теорий к ситуациям, которые не охватываются каким-либо из усвоенных образцов, необходимо смоделировать это приложение на основе соответствующего данной ситуации образца. В зависимости от того, какие образцы данный ученый изучил и принял, он будет рассматривать различные данные в качестве подобных тем, которые ему известны по принятым образцам. Другой ученый, имеющий другой набор образцов,

будет рассматривать их иначе; и в зависимости от усвоенных образцов ученые по-разному будут классифицировать эмпирические данные, поскольку один из них так, а другой иначе видит и интерпретирует одни и те же данные.

Тип навыка, обретаемый в процессе приобщения к некоторому научному сообществу, представляет собой достояние всего сообщества. Все его члены разделяют один и тот же набор образцов, моделируют приложения обобщений теории к новым данным одним и тем же путем. Все они одинаково интерпретируют принятые ими обобщения и поэтому придают одни и те же значения используемым ими теоретическим терминам.

Поскольку образцы определяют круг допустимых вопросов и вид приемлемых ответов на них, различные сообщества с разным ассортиментом разделяемых ими образцов будут придерживаться различных точек зрения относительно допустимых вопросов и приемлемых решений этих вопросов.

Научная деятельность, которой занято научное сообщество, имеющее общую дисциплинарную матрицу, основанную на некотором ассортименте образцов, признаваемых всеми членами данного сообщества, названа Т. Куном "нормальной наукой". Что же делает нормальная наука? Выше отмечалось, что обобщения теории никогда не интерпретируются эксплицитно. Единственный путь их интерпретации - косвенный, посредством образцов и моделирования новых приложений. Первоначально, когда сообщество складывается вокруг дисциплинарной матрицы, ассортимент образцов может быть ограниченным как с точки зрения области охвата, так и с точки зрения точности. То есть, образцы сохраняют достаточно много открытых вопросов или загадок относительно способов приложения обобщений теории ко все возрастающему многообразию данных. Существует обширная возможность для расширения количества и разнообразия образцов, следовательно, и для расширения области приложения и повышения точности как обобщений теории, так и дисциплинарной матрицы, имплицитно задающей интерпретацию обобщений.

Решение этих вопросов в рамках определенной концептуальной схемы и дисциплинарной матрицы, что, в свою очередь, далее уточняет и детализирует матрицу, и составляет центральную задачу нормальной науки.

Здесь не преследуется цель введения новых фактов или теорий. Наоборот, задача заключается в том, чтобы показать, что нет ничего нового, что все случается в соответствии с требованиями существующей теории.

В стремлении к дальнейшей детализации матрицы и дальнейшему расширению области явлений, охватываемых интерпретированными обобщениями теории, нормальная наука неизменно спотыкается на аномальных данных, фактическое «поведение» которых не совпадает с ожидаемым. Когда подобная аномалия установлена, она подвергается исследованию в надежде, что в конце концов будет приведена в соответствие с установившимся общим взглядом на мир, вытекающим из дисциплинарной матрицы. Но если все-таки связать аномалии с дисциплинарной матрицей не удастся, наступает период кризиса, который готовит сцену для научной революции.

Ситуация, складывающаяся на этом этапе, считает Т. Кун, может быть охарактеризована следующим образом. Поскольку теории представляют собой интерпретированные обобщения, иная их интерпретация с помощью иных образцов оказывается равнозначной пролиферации теорий: различные члены сообщества формулируют и используют различные, хотя и соотносительные теории. Единой теории более не существует. А это значит, что для различных членов сообщества складывается свой ассортимент образцов и, следовательно, разные дисциплинарные матрицы. Научное сообщество, основанное на единой матрице, распадается. А если нет сообщества, нет и нормальной науки. Возникает ситуация революционного кризиса.

Этот кризис - необходимое условие для научной революции и для возникновения новых теорий. Но это только условие. На месте отрицаемой матрицы должна возникнуть новая, и суть научной ре-

волюции как раз и состоит в переключении преданности от старой матрицы к сменяющей ее новой.

Новый претендент на роль дисциплинарной матрицы опять-таки представляет собой совокупность символически выраженных обобщений и соответствующих образцов для их приложения к реальности. То есть, фактически это новая теория, способная, в отличие от старой, охватить приведшие к кризису аномалии. Принять новую теорию - значит принять новые теоретические обобщения и новые образцы как способы приложения обобщений к реальности. Это, в свою очередь, требует принятия определенного типа вопросов и ответов в качестве нормальных и приемлемых с точки зрения новой теории.

Поскольку образцы имплицитно интерпретируют теоретические обобщения и детерминируют значения теоретических терминов этих обобщений, принятие новой теории предполагает принятие нового или усовершенствованного словаря для описания мира. И если новая теория использует некоторые из терминов старой теории, то использует она их в других значениях. Все эти изменения составляют обретение новой дисциплинарной матрицы, и, следовательно, принятие новой теории предполагает отказ от старой матрицы в пользу новой, включающей эту теорию. Значит, спор вокруг соревнующихся дисциплинарных матриц есть спор о конкурирующих воззрениях на мир и путях создания науки.

Чем отличается новая матрица от старой и соответственно чем отличаются друг от друга их сторонники и приверженцы? Новая матрица, считает Кун, может сохранять некоторые из старых обобщений, но при этом значение терминов изменится. Теория относительности, например, пользуется классическими уравнениями движения, только здесь они являются аппроксимациями ограниченной сферы по отношению к обобщениям теории относительности. Значит, эти уравнения уже не есть старые классические законы, поскольку такие ключевые термины, как «масса», «сила», теперь имеют новое значение. Следовательно, если старые формулы и сохраняются, то только в модифицированном виде. Значит, революция представляет собой фундаментальную переориентацию.

Очевидно, что содержание понятия парадигмы Т. Куна соотносительно с понятием частной картины мира как совокупности концептуальных схем определенной научной дисциплины. Поэтому многое из того, что говорит Т. Кун о сущности и роли парадигм в научном познании, об их смене и возможности сравнения, в принципе совпадает с позицией Л. Витгенштейна. Не удивительно, что его книга вызвала интенсивную критику и споры с разных сторон и по различным вопросам. Одни считали, что представления Т. Куна о природе научного исследования основаны на ошибочной интерпретации истории науки. Другие выступали против его фундаментального понятия «парадигмы», считая, что только неопределенность позволяет этому понятию «подходить» к истории науки и в то же время играть центральную роль в разрабатываемой Т. Куном новой эпистемологии науки. Третьи обращали внимание на те следствия, которые вытекают из взглядов Т. Куна на науку, усматривая в них отрицание как возможности научного прогресса, так и реализации идеала объективности. Дискуссии по поводу книги Т. Куна представляют интерес для нас и в том отношении, что здесь совершенно открыто выражается и подвергается критике концептуально-контекстуальная теория знания и его объективной достоверности. Многие вопросы, которые в предшествующем изложении пришлось «выуживать» у Л. Витгенштейна, здесь исследуются и обсуждаются открыто. Кроме того, и это, вероятно, наиболее важно, споры велись в контексте истории науки.

Чтобы по достоинству оценить теорию научного знания Т. Куна, необходимо принять во внимание то, что он отказался как от бэконовского понимания прогресса научного знания путем аккумуляции, так и от попперовской теории роста знания посредством предположений и опровержений.

Идея Т. Куна об изменении в науке бесспорна: вряд ли кто-либо в наше время отважится оспаривать этот факт, не рискуя навлечь на себя обвинение в консерватизме и ретроградстве. Но Т. Кун не ограничивается доказательством факта изменений, он имеет в виду нечто большее. Прежде всего, он считает, что есть такой смысл, в котором можно утверждать, что с изменением пара-

дигмы меняется и мир [39, с. 142, 150, 152]. В самом деле, если его парадигмы соотносительны с тем, что в учениях Л. Витгенштейна и У. Куайна называется концептуальными схемами (а для подобного соотнесения есть все основания), тогда они несут с собой свои миры. Теоретически нейтральная характеристика фактов невозможна: когда меняется теория, должны меняться и факты. Именно поэтому изменение парадигмы нельзя рассматривать лишь как изменение способа видения мира.

Однако, по мнению многих критиков, тезис Т. Куна о смене парадигм имеет и нежелательные следствия [117, р. 51 - 59]. Так как парадигма охватывает и теорию, и данные, и методологию, и ценности, выбор между конкурирующими парадигмами никогда не совершается на нейтральной почве. Поскольку критерий парадигмальности заключен в самой парадигме, оправдание или критика ее всегда будет или логическим кругом, или попыткой уйти от вопроса. В сущности, это вопрос о соизмеримости парадигм. Некоторые критики Т. Куна утверждают, что его позиция не оставляет рациональных оснований для выбора теорий и поэтому не содержит рациональных оснований для изменений в науке.

Очевидно, что проблема рациональных оснований выбора парадигмы представляет собой специальный случай более общей проблемы - оценки и сравнения концептуальных схем. Сам Т. Кун заявляет, что сравнение теорий так же трудно, как и языковые переводы [113, р. 267 - 269]. Но более широкого вопроса, вопроса о смысле, в котором одна схема (или теория) может считаться лучше других, он лишь касается вскользь. Чтобы идея изменений в науке имела смысл, вероятно, необходимо иметь какое-то представление о «лучшей теории». Кун говорит, что легко было бы составить «список критериев, который дал бы возможность беспристрастному наблюдателю отличить более раннюю теорию от более поздней... Среди наиболее плодотворных критериев будут, например, точность предсказания, особенно количественного; равновесие между эзотерическим и обычным предметами исследования; число различных проблем, которые удалось решить данной теории. Менее плодотворными для этой цели факторами, хотя также важными и

определяющими научную жизнь, были бы такие критерии, как простота, широта охвата явлений и совместимость с другими специальностями» [39, с. 268]. Однако все эти критерии и связанные с ними процедуры имеют смысл только в рамках определенной концептуальной схемы. За ее пределами они утрачивают всякое значение. Кроме того, та разновидность проблемы объективной достоверности знания, которая стоит перед аналитической философией, своим источником имеет затруднения, связанные со сравнением и оценкой альтернативных концептуальных схем. То есть, в пределах одной конкретной схемы проблемы объективной достоверности знания решаются достаточно просто и надежно. Точнее, они попросту не могут здесь возникнуть. Проблематичность тут связана, во-первых, с самой возможностью альтернативных концептуальных схем и, во-вторых, с возможностью их сравнения и оценки.

Что касается Т. Куна и других представителей так называемой историко-методологической школы в философии науки, их концепции оказываются чреватými проблематичностью в отношении объективной достоверности знания еще и по другой причине. Дело в том, что эти концепции, как неоднократно было показано в советской литературе, содержат в себе тенденцию к субъективно-идеалистической интерпретации природы научного знания. Поскольку здесь преимущественную проработку получает связь знания с его концептуально-интеллектуальным и социокультурным контекстом в ущерб связи с эмпирическим уровнем, фактическими наблюдениями ученых, постольку достаточно сильной оказывается тенденция к истолкованию наблюдений как если бы они конституировались теорией. Во всяком случае, историко-методологические концепции «не противятся» подобной интерпретации природы наблюдаемых данных, а в связи с этим естественно возникает проблема объективной достоверности научного знания.

## **9. Референция и объективная достоверность знания**

Непосредственной реакцией на этот недостаток историко-методологических моделей анализа научного знания явилось возникновение так называемой концепции научного реализма. По-

скольку советский читатель в общей сложности знаком с её основоположениями, имеет смысл сосредоточить внимание на одной из ранних теорий референции, сложившейся в качестве методологического основания научного реализма. Преимущественно речь пойдет о взглядах американского философа Израэля Шефлера, изложенных им в книге «Наука и субъективность» [137]. Основная цель книги состоит в попытке обоснования значения референтности для решения вопросов объективной достоверности знания. Именно референция, но замыслу И. Шефлера, может выявить концептуальные заблуждения сторонников историко-методологических моделей и стать средством обоснования объективности знания.

Вопреки доказательствам сторонников историко-методологических моделей о теоретической нагруженности наблюдений, невозможности интертеоретической коммуникации, кумуляции и т.п., И. Шефлер считает, что только при условии соответствия «независимому и беспристрастному критерию» [137, р. 73] можно говорить об объективной достоверное™ знания. Поискам и обоснованию такого критерия посвящена значительная часть «Науки и субъективности».

Независимые от какой бы то ни было теории данные наблюдения, считает И. Шефлер, только на первый взгляд удовлетворяют требованиям независимого и беспристрастного критерия. С их помощью невозможно ограничить произвол в делах выбора научной гипотезы. Ограничение произвола требует не просто определенных средств, с помощью которых можно было бы осуществить выбор одной из возможных, внутренне согласованных, не противоречащих друг другу «систем мнений». Для ограничения произвола нужны такие средства, которые гарантировали бы единственно правильный выбор. «Факторы, определяющие выбор... должны представлять собой инстанции, лежащие за пределами согласованности». Таким фактором не может быть и приемлемость, поскольку с ее помощью нельзя отличить мнения, принятые па основе фактических данных, от мнений, являющихся мифами или ложными убеждениями [137, р. 75].

Единственно возможный путь, на котором можно избежать произвола и, следовательно, обеспечить хотя бы минимум объек-

тивности, это тот путь, который диктуется реальностью. Если объективная достоверность знания возможна в принципе, то средства, с помощью которых может быть принято решение относительно конкурирующих систем знаний и представлений, должны так или иначе соприкасаться с реальностью.

Для объяснения и обоснования ситуаций, когда наши высказывания соприкасаются с реальностью, И. Шефлер и пользуется понятием референции (указания). В повседневной и научной практике, считает он, мы пользуемся референтными словами (именами собственными, личными и указательными местоимениями, определенными описаниями и т.п.) для того, чтобы связать то, что мы говорим, с вещами, о которых мы говорим. То есть референтные слова являются нашими языковыми средствами выделения тех внеязыковых сущностей, к которым относятся наши слова: они есть пути, ведущие из сферы языка в мир реальности. С этой точки зрения отличие понятия смысла от референции состоит в том, что вещи, на которые мы указываем, есть то, что они есть; они не зависят от того, что мы о них думаем или от того, как мы их описываем.

В понятии референции, говорит И. Шефлер, содержится своего рода интуитивный реализм: поскольку нити слова указывают на внеязыковые сущности, постольку референция независима от эпистемологии по крайней мере по двум признакам. Тот способ, которым слова указывают на вещи, ничего общего не имеет с проблемами эпистемологического характера, и мы не можем объяснить употребление референтных слов, не прибегая к аргументам эпистемологического характера. Референция по природе своей - чисто логическая или даже семантическая проблема. Она не нуждается ни в какой философской теории для объяснения природы той внеязыковой реальности, на которую указывают наши слова и высказывания.

Коль скоро объективная достоверность знания предполагает соприкосновение высказываний с реальностью, идея референции и в самом деле выглядит многообещающей. Разработка этой идеи последователями И. Шефлера до уровня специальной теории, вероятно, может служить доказательством её потенциальных возможностей. Разумеется, в «Науке и субъективности» нет ещё развитой

теории референции. И. Шефлер прежде всего и главным образом стремится провести своего рода демаркационную линию между понятиями смысла и референции. Различие между ними он видит в том, что референтность слова может оставаться постоянной даже в случае, когда смысл, признаки или описания, связанные со словом, меняются. Следовательно, референтность научного термина может оставаться постоянной независимо от употребления его в контексте различных теорий. И именно поэтому, вопреки Куну и иже с ним, кумуляция, редукция и объяснение сохраняют реальные возможности.

Механизм, посредством которого слова обретают свойства указания на внеязыковые сущности, понимание того, как слова «прикапываются» к внеязыковому миру, у И. Шефлера довольно прост. Когда человек усваивает референтные слова, он приобретает «особые привычки индивидуации и классификации связанных с ними вещей» [137, р. 119]. В присутствии той вещи, на которую указывает слово, мы в силу этой привычки склонны подтвердить и сохранить высказывание, содержащее данное слово, даже если мы будем со временем ошибочно им пользоваться. Привычки, иными словами, порождают склонность полагать предложение истинным перед лицом той вещи, на которую оно указывает. И из этих склонностей, в свою очередь, мы выводим то, что И. Шефлер именует «заслуживающими доверия утверждениями», которые входят в наш арсенал в случае оценки системы представлений [137, р. 119, 123].

Такова в самом общем виде концепция референции, предложенная И. Шефлером. Не претендуя на исчерпывающий анализ, отметим, что её создатель, скорее всего, не достиг поставленной цели. Его рассуждения о «склонностях» и «заслуживающих доверия утверждениях» сомнительны прежде всего с психологической точки зрения и, что еще более важно, неудовлетворительны с точки зрения гносеологии. Вряд ли сам по себе факт нашей склонности пользоваться данным словом в той или иной ситуации означает, что нам *следует* пользоваться этим словом. Поэтому вряд ли «склонности» своим результатом будут иметь «заслуживающие доверия утверждения». Кроме того, если бы привычки, приобретаемые нами в процессе усвоения употребления слова, понимались как причины,

обуславливающие употребление данного слова в данной ситуации, то конечно в этом случае возможны были бы «заслуживающие доверия утверждения» относительно нашей склонности пользоваться данным словом. То есть, если бы на привычку в принципе можно было бы опереться, то употребление референтного слова - употребление по привычке - стало бы надежным показателем наличия той вещи, на которую указывает слово. Но И. Шефлер не трактует «референциальные привычки» в качестве причин. Он хочет, чтобы референтные высказывания были, во-первых, лежащими вне сферы суждения и, во-вторых, обладающими «внутренней достоверностью», т. е. не обусловленной какими-либо другими высказываниями [137, р. 117].

Тем не менее, введение «привычек» в эпистемологию представляется существенным. Вероятно, стремление опереться на привычки проистекает из убеждения, что с их помощью можно показать те отношения между вещами, которые складываются независимо от суждения. Ассоциации по привычке срабатывают автоматически, не требуя суждения, то есть слово может быть привычно соотнесено с вещью без предварительного схватывания ее посредством суждения. И если отношение между словом и тем, на что оно указывает, имеет характер привычки, то естественно, слово может указывать на нечто без апелляции к суждению об этом нечто, без искажения его посредством определенной теории или системы представлений. Следовательно, вещь остается независимой от какой-либо системы представлений и поэтому способной определять выбор соответствующей системы. Более того, если референтность основана на привычке, то тем самым еще большее правдоподобие приобретает положение о том, что связь между референтным словом и вещью является чисто семантической, и что эта связь не предполагает ничего гносеологического, может быть даже когнитивного.

Другое преимущество автоматического соотнесения слова и вещи И. Шефлер, по всей вероятности, усматривает в том, что в подобном случае мы принуждены выбирать слова, привычно ассоциированные с вещью и, следовательно, принуждены признавать истинными высказывания, содержащие эти слова. Мы не свободны

произвольно принять какое бы то ни было высказывание - реальность накладывает на нас свои ограничения. Иными словами, средства, ограничивающие произвол в выборе теорий или систем представлений, не просто указывают единственно правильный выбор, но принуждают нас сделать этот выбор.

Не вдаваясь в подробности относительно того, состоятельна или нет концепция И. Шефлера как истолкование референции, состоятелен или нет предлагаемый им механизм, посредством которого слова обретают референтность, рассмотрим один вопрос: способна ли эта концепция служить средством, обеспечивающим знанию определенный вид объективной достоверности? Здесь сразу же возникает ряд трудностей. Прежде всего, если слова, как считает И. Шефлер, обретают референтность посредством привычной ассоциации с вещами, то они неизбежно должны обретать привычную связь с воспринимаемыми (а не самими по себе) вещами. Когда человек усваивает слова, он соотносит их с воспринимаемыми вещами, с теми вещами, которые даны ему в его наблюдениях. Порождаемые в результате этого привычки заставляют его пользоваться словом всякий раз, когда он воспринимает ту же вещь, и полагать истинными высказывания, содержащие эти слова. Механизм обретения словом референтности состоит, следовательно, в том, что слова указывают на вещи, когда человек воспринимает их. Чем же тогда отличаются «референтные высказывания» И. Шефлера от «предложений наблюдения» логического позитивизма? Выход из положения, вероятно, один - чтобы референтность стала средством достижения знанием уровня объективной достоверности, нужно отождествить воспринимаемые вещи с вещами самими по себе. Ведь если механизм референции имеет дело с воспринимаемыми вещами, а эти последние не отождествлены с реальностью, то у нас нет оснований считать, что наши референтные привычки принуждают нас совершать единственно правильный выбор из числа возможных систем представлений. Референция в этом случае не в силах обеспечить то, что И. Шефлер называет «принуждением реальности».

Однако И. Шефлер вовсе не стремится к отождествлению воспринимаемых вещей с реальностью. Он не признает феноменалист-

ского понятия «наблюдаемого данного» как компонента перцептуального опыта, отождествляемого с реальностью. Не существует никаких доказательств в пользу следующих доводов: «что либо, понятое как данное, не подвержено перестройкам в результате изменения ментальной позиции или интереса», или что «наблюдения совершаются в фактической изоляции от процессов концептуализации» [137, р. 28, 36]. В восприятии, считает И. Шефлер, не дана реальность. Протоколы наблюдения нельзя трактовать как «точки непосредственного и самоочевидного соприкосновения наших систем представлений с реальностью». Поэтому и наблюдения, и соответствующие им протоколы не в состоянии служить основанием объективной достоверности знания.

Не спасает положения и ссылка на «процессы коллективных решений» [137, р. 64]. И здесь остается без ответа вопрос: что могло бы заставить человека считать, что подобные решения придают словам характер указания на реальность? Признаваемый И. Шефлером идеал объективной достоверности знания предполагает, что референция выражает связь между словами и вещами реальности. Однако его объяснение того, как слова обретают референтность, не допускает такой связи.

Допустим, что референтные слова и в самом деле указывают не на воспринимаемые, а на реальные вещи. Достаточно ли этого для достижения объективности? Вряд ли! Дело в том, что большинство философских объяснений референции основываются на простейших примерах: элементарные слова указывают на объекты повседневного опыта. «Если я, - говорит, например, И. Шефлер, - усвоил термины «белый» и «лошадь», у меня... может быть сильная склонность в определенной ситуации утверждать: «Та лошадь - белая» [137, р. 123]. Вопрос здесь, вероятно, состоит в том, почему подобное утверждение должно быть результатом одновременного наличия лошади и белизны и можно ли объяснение подобного рода применить в случае более сложного высказывания?

Утверждение «та лошадь белая» как пример референциального высказывания влечет за собой вопрос: имеет ли то понимание референции, которого придерживается И. Шефлер, какую-либо ценность для научного знания? В каком случае объективность сужде-

ния о том, что «та лошадь белая», могло бы иметь значение для теоретического знания? Вероятно, только в случае, если бы научные теории полностью вытекали из базисных высказываний наблюдения о лошадях и тому подобном. Но для И. Шефлера такая модель не приемлема хотя бы потому, что он реалист: теоретические термины указывают на реальные сущности и отношение между ними то же, что и между терминами наблюдения и вещами. Опираясь на традиционные примеры типа «утренняя звезда», «вечерняя звезда», он заявляет, что мы «обычно выносим решение по вопросам референции без предварительной характеристики смысла» [137, р. 56], что экспериментальные законы следует понимать как формулировки взаимоотношений «между классами элементов, обозначенных конституирующими их терминами». Ему представляется совершенно ясным вопрос о том, на какие вещи указывает термин.

Бесспорно, не составляет труда определить, на что указывают термины типа «утренняя звезда», «карандаш», «золото». Но как быть с более сложными, даже не обязательно теоретическими, терминами типа «озон», «микроб», «частица»? Можно ли определить то, на что указывают эти термины, без предварительной характеристики их смысла? Можно ли обрести привычку ассоциировать подобные термины с «вещами», на которые они указывают? Ответ на перечисленные вопросы представляется очевидным: подобно предшествующим вариантам, подход И. Шефлера не может объяснить и обосновать безусловную связь знания с миром реальности и, следовательно, решить или хотя бы указать путь решения проблемы объективной достоверности знания.

Дальнейшие поиски решения проблемы объективности связаны с освоением и развитием идейного наследия Л. Витгенштейна - с анализом повседневного языка. Наиболее интенсивными, вероятно, можно считать современные исследования, связанные с разработкой теории референции.

Наиболее влиятельной в настоящее время признается так называемая каузальная теория референции. Не вдаваясь в подробности изложения ее содержания, отметим, что исходя из подходов к решению проблемы объективной достоверности знания, центральное

место в этой теории занимает интерпретация функции указания, выполняемой терминами, обозначающими естественный вид (natural kind terms). Эти термины, согласно мнению одного из основателей каузальной теории С. Крипке, подобно именам собственным, являются «жесткими десигнаторами»: они обозначают одни и те же предметы - имеют одну и ту же экстенсию - в любом из возможных миров. Примерно так же характеризует их и другой сторонник каузальной теории - Х. Патнэм. Такие термины, как, например, «вода», говорит он, «содержат своего рода индексный компонент: «вода» есть вещество, находящееся в отношении подобия к воде в окружающем нас мире. Вода в другое время или в другом месте, или даже в другом возможном мире, чтобы быть водой, должна находиться в отношении подобия (relation Same) к нашей «воде» [126, р. 234]. Это отношение подобия, по замыслу Х. Патнэма, должно служить выражением тождества между членами естественного вида. Обычно оно характеризуется высказываниями типа «одни и те же существенные свойства», «одной и той же фактической природой», «одна и та же сущность» [126, р. 225].

Таким образом, каузальная теория проводит различие между функцией указания, выполняемой терминами, обозначающими естественный вид, с одной стороны, и описаниями предмета - с другой. Референция термина задается не связанными с ним признаками и описаниями предмета или понятиями, а его фактической природой (например, водой окружающего нас мира), посредством которой референция термина была зафиксирована первоначально. Иначе говоря, согласно каузальной теории, референция термина, обозначающего естественный вид, детерминируется «действительным миром» [126, р. 245]. Естественно, её сторонники отдают отчет в том, что первоначально референция термина может быть зафиксирована посредством описания (описаний, например, внешних, поверхностных свойств воды), но при этом предупреждают, что «способ фиксации референции термина не является синонимом этого термина» [110, р. 328].

Дело здесь в том, что по каузальной теории, те признаки предмета, посредством которых референция термина была зафиксирована первоначально, могут оказаться случайными и, следовательно,

эпистемологически не необходимыми. С другой стороны, коль скоро термины, обозначающие естественный вид, указывают на одни и те же вещи в любом из возможных миров, всякое высказывание, корректно описывающее признаки этих вещей, автоматически будет иметь метафизически необходимый характер. «Если мы обнаружим, что вода (в реальном мире) представляет собой  $H_2O$ , то ничто не может быть признано в качестве возможного мира, где вода не есть  $H_2O$ ... Ясно, что вода как вещество не есть  $H_2O$ , но логически невозможен мир, где вода не является  $H_2O$ » [126, р. 233]. «Высказывания, описывающие научные открытия (что представляют собой вещи на которые указывают термины естественного вида) оказываются не случайными, а необходимыми истинами в наиболее прямом смысле этого слова» [110, р. 320].

Сторонники каузальной теории, таким образом, берут на себя смелость настаивать на том, что мир сам по себе, а не то, что люди думают о нем в разные исторические периоды, определяет референцию терминов, обозначающих естественный вид. Независимо от того, как люди описывают или характеризуют эти термины, в каких теоретических и интертеоретических контекстах пользуются ими, они всегда инвариантно указывают на одни и те же вещи. А отсюда следует, что всякая научная теория может быть истинной или ложной только относительно той экстенсии, которая связывается с её терминами, обозначающими данный естественный вид. С другой стороны, так как экстенсия есть то, относительно чего может быть установлена истинность термина, утверждения любой теории могут быть с полным основанием оценены как истинные или ложные. Имея в виду именно это положение, Х. Патнэм заявляет, что каузальная теория «делает понятия истины и референции сверхтеоретическими» [126, р. 236], то есть независимыми от конкретного теоретического контекста. Более того, она стремится вывести референцию за пределы субординации ее с концептуальными схемами.

Итак, каузальная теория референции как средство обоснования объективной достоверности знания в основу своих построений пытается положить отношение указания, существующее между терминами, обозначающими естественные виды, и миром объективной реальности. Ее логические следствия представляются заманчивыми

и многообещающими. Однако посмотрим, какой ценой приобретено это обещание.

Определенные предметы обычно считаются относящимися к экстенсии соответствующих терминов на основе тех признаков или свойств, которые имеют все члены экстенсии. Золотой предмет, например, зачисляется в экстенсию термина «золото» - признается золотым - потому, что он желтого цвета, блестит и имеет определенный томный вес. Всякая подделка исключается из экстенсии «золота» прежде всего по причине несоответствия последнему признаку. Иными словами, признаки, обычно признаваемые принадлежащими вещам, на которые указывает термин, и, соответственно, соотносимые с ним, служат тем основанием, по которому нечто причисляется к экстенсии термина или исключается из нее. Но согласно каузальной теории, признаки, соотносимые с данным термином, не могут иметь отношения к тому, на что он указывает: референция первоначально фиксируется не посредством признаков, признаваемых принадлежащими предмету (которые могут оказаться только «случайными знаками»), не посредством тех, соотносимых с термином признаков, которые определяют то, на что указывает термин, а с помощью, «реальной (фактической) природы» объекта. Отсюда с логической необходимостью вытекает следствие: вполне возможно, что вещь, на которую указывает термин, обозначающий естественный вид, не обладает ни одним из тех, соотносимых с ним признаков, на основе которых составляется суждение о его экстенсии. Поэтому, если каузальная теория референции верна, то основания, задающие экстенцию термина, не являются внутренне присущими тому, на что фактически указывает термин. Следовательно, у нас нет оснований считать, что те доказательства, на основе которых предмет присоединяется к экстенсии термина или исключается из нее, каким-либо образом задают фактическую экстенцию. А это означает одно: нельзя признавать истинными утверждения теории или считать ее термины действительно указывающими на то, о чем она говорит, только потому, что в пользу такого мнения имеются фактические доказательства.

Тем не менее, очевидно, что те признаки или свойства, на основе которых формируется суждение об экстенсии термина, смогут

очертить фактическую экстенсию при двух условиях: если истинно, что эти признаки или свойства действительно принадлежат тому предмету, посредством которого референция термина была зафиксирована первоначально, и если они действительно являются существенными, так сказать, «правильными» признаками. Только в случае, когда удовлетворяются оба эти условия, признаки, служащие основанием для суждения об экстенсии термина, указывают на действительную экстенсию термина. Признак желтизны, например, вряд ли будет достаточным для выделения экстенсии термина «золото». Многие из тех его признаков, посредством которых была зафиксирована первоначально референция термина, впоследствии могут оказаться случайными, не принадлежащими всем золотым предметам или принадлежащими не только золотым предметам.

Очевидно, здесь возникает проблема выделения признака, являющегося действительно «правильным», существенным. Операция его выделения не составляет особого труда для таких терминов, как «вода», «золото»: безусловно правильно, что атомный вес золота равен 79. Однако термины, обозначающие естественные виды типа генов, муонов, черных дыр и т.п. не являются непосредственно наблюдаемыми, и поэтому операция выделения признака здесь составляет сложную проблему. Эту сложность и ее возможные следствия Х. Патнэм пытается выразить в терминах отношения тождества. «*X*», - говорит он, - находится в отношении тождества (*relation same*) к «*y*» исключительно в случае, когда «*x*» и «*y*» совпадают в существенных физических свойствах» [126, p. 239]. Но при этом он замечает, что «существенность представляет собой понятие, соотнесенное с интересом. Она зависит от контекста» [126, p. 240]. Естественно, здесь возникает ряд вопросов. Если признание того или иного признака в качестве существенного детерминируется целями, то вряд ли было бы правомерным считать этот признак метафизически необходимым. Иными словами, вопрос о том, какие признаки считать «правильными», допускает множество ответов (соответственно многообразию целей). Более того, любой ответ, справедливо полагает Х. Патнэм, нельзя признать исчерпывающим - он подлежит постоянной коррекции.

Однако в данном случае Х. Патнэм, по нашему мнению, упускает из виду одно обстоятельство. Поскольку ответы подлежат коррекции, поскольку «правильные» признаки предметов естественного вида не являются неопровержимо истинными, постольку не существует оснований полагать, что признаки, обусловившие границы экстенсии термина, показывают «метафизически необходимые условия истинности» [126, р. 240] для принадлежности к экстенсии термина.

Один из возможных путей выхода из затруднения, связанного с выделением «правильных» признаков, считает С. Крипке, состоит в признании того, что предметы имеют существенные свойства **de re** - действительные, соответствующие используемому термину (в отличие от **de dicto** - свойства, признаки, известные по описанию). Эта операция, по замыслу С. Крипке, позволяет вопрос об определяющих признаках естественного вида изъять из сферы компетенции индивидов с их различными интересами и передать его на суд мира реальности.

Но признание существования признаков или свойств **de re** вряд ли может спасти положение - оно вовсе не гарантирует, что признаки, послужившие основой для суждения об экстенсии термина, показывают действительную экстенсию даже при условии, что они признаны существенными **de re** признаками того объекта, с помощью которого была зафиксирована референция термина. Кроме того, совсем не простое дело установить, какие признаки предмета на самом деле являются существенными. Если таковые имеют место, то они ведь не несут на себе каких-либо опознавательных знаков. И уж наверняка не являются они элементами микроструктуры объекта, хотя С. Крипке и Х. Патнэм исходят именно из этого предположения. Даже если то, на чем я пишу, имеет ту же микроструктуру, что и дерево, от этого бумага не становится ни деревом, ни лесоматериалом. Признание существования сущностей **de re**, таким образом, может служить лишь преобразованию вопроса о «правильных» признаках в случае определения принадлежности предмета к определенному естественному виду в вопрос о том, какие признаки предмета являются существенными.

Если бы суждение об экстенсии термина, обозначающего естественный вид было возможно на какой-либо иной основе, кроме признаков предметов некоторой экстенсии, то не существовало бы отмеченной выше проблемы. Вполне возможно суждение о референции имени собственного на иной основе, кроме признаков его референта. Согласно каузальной теории референции, то, на что указывают имена собственные, определяется каузальными связями между личностью, использующей термин, и вещью (может быть другой личностью), на которую указывает термин. Эти каузальные связи могут быть запросто прослежены, и на этой основе сформулировано суждение о том, на что указывает имя. Однако рассмотрение каузальных связей вряд ли может принести пользу в решении вопроса об экстенсии терминов, обозначающих естественные виды. Когда мы выносим подобное суждение, мы прежде всего и больше всего хотим знать, что принадлежит данной экстенсии, кроме предмета, посредством которого первоначально была зафиксирована референция термина. Проследив каузальные связи, мы оказываемся лишь в состоянии пояснить отношение между термином и предметом. Чтобы судить о том, что еще принадлежит данному естественному виду, мы все-таки должны знать, что представляет исходный предмет, каковы его существенные признаки?

Х. Патнэм говорит, что «способы опознания, принадлежит ли нечто экстенсии некоторого термина, всегда полностью принадлежат лингвистическому сообществу, взятому как коллективное целое» [126, р. 228]. Но опять-таки, даже если это положение верно, вряд ли оно продуктивно в нашем контексте. Дело в том, что по каузальной теории экстенсия термина имеет сверхтеоретическую природу. Ее нельзя отождествить с тем, что думает о ней, как понимает ее сообщество (даже сообщество специалистов). И если «лингвистическое сообщество, взятое как коллективное целое», ограничено в употреблении признаков предметов, используемых в качестве основания для суждения об экстенсии термина, то его суждения чреватые теми же проблемами, что и суждения индивидов.

Если мы не знаем «правильных» признаков предмета, с помощью которых была первоначально зафиксирована референция термина, если мы не в состоянии выйти за грань меняющихся пред-

ставлений об этих признаках, то мы тем самым лишены оснований полагать, что наши суждения об экстенсии термина могут показать, на что указывает термин. Следовательно, каузальная теория референции представляет собой образец такой философской теории, которая претендует на обоснование абсолютно истинных условий для некоторых типов суждений, таких условий истинности, которые настолько абсолютны, что соответствующие суждения могут иметь метафизически необходимый характер, но в то же время, столь абсолютны, что оказываются недостижимыми.

В заключение необходимо отметить, что этот анализ вовсе не преследовал цель рассмотреть каузальную теорию как философскую теорию, трактующую вопросы логического статуса высказываний об экстенсии терминов, обозначающих естественный вид. Взятая в этом аспекте, она приводит к двум основным бесспорным следствиям: что термины, обозначающие естественный вид, не являются синонимами любой совокупности описаний или признаков, и что истинные высказывания о существенных признаках естественного вида (то есть, высказываний о том, что представляет собой естественный вид) являются метафизически необходимыми. Не касаясь этих вопросов, в остальном наш анализ подводит к выводу о том, что вряд ли каузальная теория может иметь определяющее значение для решения таких фундаментальных проблем, как отношение знания к миру объективной реальности.

## **Глава четвертая**

### **К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТИ ОБЪЕКТИВНОЙ ОЦЕНКИ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СХЕМ**

В предшествующих главах обзор эволюции проблемы объективной достоверности знания в западной гносеологии строился с расчетом выявления и анализа ее отдельных составных частей. Теперь, когда этот обзор в определенной мере завершен, наступила пора вновь поставить вопрос общего характера: какого рода гарантии мы имеем или можем иметь в пользу того, что наши представления о мире являются или могут быть объективно достоверными? Смогла ли западная гносеология, судя по предшествующему изложению, если не ответить, то хотя бы подойти к ответу на этот вопрос? Естественно, речь идет не об ответе в тривиальном смысле. В условиях культурно-концептуальной модели знания и познавательной деятельности может возникнуть соблазн вслед за Л. Витгенштейном, У. Куайном и другими дать положительный ответ: объективно достоверное знание возможно в контексте (и только в контексте) определенной концептуальной системы. Сказать, что высказывание объективно достоверно, значит сказать не более того, что оно истинно. Истина представляет собой частичную функцию концептуальной системы: человек (объективно) знает (объективную) истину в том случае, когда у него имеются надежные, детерминированные концептуальной схемой основания для этого. Решение проблемы, таким образом, довольно просто: объективная достоверность знания в условиях возможности альтернативных концептуальных схем вообще не представляет собой проблемы.

Иными словами, принять основанную на понятии концептуальной схемы теорию знания значит признать его крайнюю релятивность. Если знание концептуально и культурно обусловлено, то необходимо признать, что не существует истины в объективном смысле, не существует мира реальности в нейтральном смысле

и как следствие этого не может быть объективности в собственном смысле этого слова.

Очевидно, что возможность выхода из этого тупика будет зависеть прежде всего от того, имеется ли здесь реальный вопрос? Можно ли в случае критического подхода признать интеллигентными понятия истины в некотором абсолютном смысле и реальности в нейтральном смысле? Для критика «объективности - в пределах - концептуальной схемы» возможны, вероятно, два подхода. С одной стороны, он может придерживаться той точки зрения, что объективность в этом смысле влечет за собой релятивизм, и поэтому данный подход следует признать ошибочным. С другой стороны, он может принять основанную на понятии концептуальной схемы теорию знания, признать, что она чревата релятивизмом, и принять это следствие. Однако какой бы подход к проблеме ни был избран, в любом случае сохраняется возможность утраты объективности с допущением возможности альтернативной схемы. Следуют ли эти положения с необходимостью? Вероятно, в анализе данного вопроса состоит наша ближайшая задача.

Каковы пути ее решения? Вряд ли допустимо пытаться отыскивать какую-либо априорную инстанцию, которая служила бы гарантией в пользу того, что все наши знания и представления о мире реальности являются истинными в некотором абсолютном смысле. Столь же сомнительной была бы и попытка прибегнуть к помощи каких-либо конкретных (особенно научных) представлений о мире, которые по существу пришли на смену устаревшим и которые безусловно уступят свое место новым, более совершенным. Если мы чему-либо научились у И. Канта, то должны признать, что такой подход обречен на провал.

Чтобы найти выход из положения, вероятно, необходимо признать неизбежную долю релятивизма, ту долю, которая является необходимым следствием признания роли концептуальных схем в человеческом знании. Опираясь на это положение, можно показать, что в самом по себе факте существования или даже неизбежности концептуальной схемы как таковой не содержится ничего такого,

что могло бы вызвать сомнение в истинности или ограничении сферы приложения некоторых видов представлений и убеждений. У нас нет оснований претендовать на большее. Мы не можем взять на себя смелость утверждать, например, что современное состояние физики дает такую картину реальности, которая гарантирована от пересмотра в будущем. Не можем мы утверждать и того, что ничто из узнанного нами от других познающих не будет воздействовать на наши представления о мире. В то же время, нам вполне по силам показать, что существует определенный класс фундаментальных положений и представлений, которые не являются специфическими для той или иной определенной концептуальной схемы, и что признание и принятие этих положений представляет собой необходимую предпосылку не только для формирования и существования всей остальной части человеческого знания о мире, но и самой возможности проблемы релятивизма. Кроме того, мы можем показать и то, что соответствующее понимание роли этих положений в составе знания является необходимым условием для соответствующего понимания эпистемологии как таковой.

### **1. Альтернативная концептуальная схема: условия ее возможности**

Наше обсуждение проблемы объективной достоверности знания в той ее форме, как она существует в западной гносеологии со времен И. Канта, до сих пор опиралось на более или менее явное предположение о том, что такое фундаментальное понятие, как «альтернативная концептуальная схема», не лишено значения. Такое предположение далеко не бессмысленно. Как было показано выше, теория знания Л. Витгенштейна, например, зиждется на интеллигибельности различий в концептуальных схемах. То же самое можно сказать и о предложенной Куном теории изменений в науке. Кроме того, на протяжении почти всего XX столетия антропологи и лингвисты интенсивно исследовали различные «системы представлений», сопоставляя их со своими собственными. И в связи с этим не было бы преувеличением утверждать, что возрастание на-

шего знания о наших собратьях, принадлежащих к иным культурам, способствовало более глубокому осознанию культурных и концептуальных различий. Поэтому вполне правомерным представляется мнение о том, что перед нами во весь рост стоит проблема поисков путей для обоснования некоторого приемлемого понимания объективности знания, а также возможности (по меньшей мере) различий в концептуальных схемах, являющихся достаточно радикальными.

Но прежде чем приниматься за эту проблему, необходимо преодолеть одно неожиданное препятствие. Это препятствие имеет обусловленную самой аналитической философской традицией форму отрицания как самой проблематичности сравнения альтернативных концептуальных схем, так и отрицания проблемы концептуальной относительности. Данные проблемы попросту признаются псевдопроблемами, поскольку само понятие «подлинно альтернативной концептуальной схемы» оказывается неинтеллектуальным.

По существу своему проблема здесь сводится к следующему: если мы в состоянии понять то, что предполагается, когда речь идет об «альтернативной концептуальной схеме», то мы, следовательно, имеем дело не с подлинной альтернативой. Если бы то, что нам представляется подлинной альтернативой нашей концептуальной Схеме, было на самом деле таковым, то оно не могло бы быть выражено в нашем языке. И наоборот, если некоторая система взглядов, представлений или ее часть поддается выражению в нашем языке, а следовательно, и в нашей концептуальной схеме, ее нельзя считать альтернативой, тем более радикальной.

Но если мы не в состоянии понять, а затем и выразить в нашем языке ту или иную систему представлений, то и на этот раз ее нельзя признать альтернативной. В подобном случае у нас не может быть оснований полагать, что данная система на самом деле представляет собой концептуальную схему.

Иными словами, если мы в состоянии осуществить языковой перевод, то тем самым исключается сама возможность наличия в

переводе альтернативной концептуальной схемы. В то же время, если перевод для нас невозможен, то у нас нет оснований полагать, что мы вообще имеем дело с языком и, следовательно, не в праве заключать, что нам здесь встретилась концептуальная схема.

По характеристике Р. Рорти данная ситуация представляет собой вариант верификационистского подхода: все признаваемое в качестве доказательства в пользу того, что некоторое образование является концептуальной схемой, одновременно должно служить доказательством того, что эта схема фактически не очень отличается от нашей. Следовательно, так как доказательства существования концептуальной схемы, радикальным образом отличающейся от нашей, в принципе невозможны, то вся эта затея не имеет смысла. «У нас никогда не будет доказательств в пользу существования индивидов, говорящих на языке, принципиально не поддающемся переводу на английский, или имеющих такие взгляды и представления, все или большинство которых оказываются несовместимыми с нашими» [132, p. 656].

Очевидно, что вся изложенная выше аргументация своим основанием имеет тезис У. Куайна, согласно которому мы можем получить некоторый доступ к системе представлений членов радикально иного языкового сообщества единственно посредством наблюдения за их поведением, особенно за поведением вербальным. То есть, если мы хотим уяснить, что представляет собой система взглядов и убеждений носителей данного языка, то у нас нет иного пути, кроме наблюдения за тем, что они делают и что говорят при этом. Только в результате подобной операции мы сможем увидеть, какие их предложения или высказывания выражают положительную или отрицательную реакцию на происходящее вокруг них. С этой точки зрения вполне правомерным представляется отождествление концептуальной схемы с языком (точнее, со всей совокупностью речевых диспозиций данного языкового сообщества). Поэтому не менее правомерно полагать, что система взглядов и представлений сообщества находит свое выражение в предложениях, фиксирующих реакцию говорящих на внеязыковую ситуацию.

Таким образом, проблема доступа к альтернативным концептуальным схемам в конечном счете сводится к возможности такого перевода с радикально иного языка, который исключал бы приписывание говорящим на этом языке понятий и представлений, значительно отличающихся от понятий и представлений языка переводчика. Если языковой перевод, считает У. Куайн, тяготеет к приписыванию представлений, значительно отличающихся от представлений языка перевода, такой перевод следует признать неприемлемым [130, р. 69]. Кроме того, и сами возможности различий в системах представлений ограничены хотя бы тем, что переводчик вынужден полагаться на так называемую «аналитическую гипотезу». Последняя автоматически предполагает введение элементов собственной концептуальной схемы в язык, с которого осуществляется перевод [130, р. 68 - 79].

Вряд ли подлежат сомнению положения о том, что переводчик должен осуществлять перевод, стремясь в максимальной степени придерживаться концептуальной схемы носителей радикально иного языка, и что если он пытается приписывать им взгляды и представления, значительно отличающиеся от их собственных, то тем самым он ставит под сомнение саму приемлемость перевода. Эти положения есть не что иное, как руководящие принципы «хорошего перевода», и У. Куайн безусловно прав, когда он предупреждает, что в результате наших чрезмерных усилий может оказаться нарушенной не только вся процедура перевода, но и фальсифицированы или искажены реальные представления носителей того языка, с которого делается перевод. Лучшего доступа к их представлениям, доступа, обладающего качеством интеллигибельности, у нас просто нет.

Однако из всего сказанного выше следует лишь то, что приемлемый перевод прежде всего должен представлять собой нечто, доступное для понимания; только в качестве такового он наверняка будет служить целям наиболее полного согласования представлений и понятий иного языка с представлениями и понятиями языка того сообщества, к которому принадлежит переводчик.

Все положения и требования этого рода пока еще рассматриваются независимо от вопроса о том, можем мы или не можем иметь доступ к подлинно альтернативным концептуальным схемам.

Для того, чтобы на основе рассмотренных положений делать заключение о невозможности такого доступа, необходимо дополнительно принять по меньшей мере два следующих предположения: во-первых, что доступность для перевода является необходимым условием опознания некоторой системы в качестве языка и, во-вторых, недоступность для перевода является необходимым условием для признания некоторой системы в качестве подлинно иной концептуальной схемы.

Правомерны ли эти предположения? Существует ли реальная возможность для перевода с радикально иного языка при соблюдении сформулированного У. Куайном критерия «хорошего перевода» при одновременном предположении, что этот язык представляет собой подлинно альтернативную концептуальную схему? Здесь, вероятно, важно избежать крайностей - как излишней логической жесткости, так и упрощений. Кроме того, если бы удалось найти аргументы в пользу возможности перевода, удовлетворяющего критерию У. Куайна, и в то же время являющегося переводом с языка подлинно альтернативной концептуальной схемы, то тем самым был бы указан путь для возможного решения проблемы объективной достоверности знания в условиях релятивизма.

В поисках аргументов этого рода испробованы многие пути. «Возникает соблазн, - писал Д. Дэвидсон, - выбрать самый короткий путь: может быть признано, что не существует никаких доказательств в пользу того, что некоторую форму деятельности нельзя интерпретировать в нашем языке, и при этом считать, что эта форма деятельности не есть речевое поведение. Если это верно, то нам, может быть, следовало бы считать, что та форма деятельности, которая не может быть интерпретирована в нашем языке как язык, не является речевым поведением» [100, р. 7]. Но подобную постановку вопроса, по мнению Д. Дэвидсона, нельзя признать удовлетворительной, поскольку из нее следует «не многим более того, что сле-

дует из признания переводимости на родной язык в качестве критерия для признания некоторого явления как языка» [100, р. 7]. Очевидно, что аргументация Д. Дэвидсона не отличается ясностью и последовательностью. Об этом же свидетельствует и следующее заявление: «Состоятельность позиции может быть усовершенствована посредством уяснения характера отношений, существующих между языком и приписыванием таких позиций, как представления, желания, намерения. С одной стороны, очевидно, что речь требует множества четко различенных интенций и представлений. Человек, заявляющий, что настойчивость делает честь, должен представлять себя убежденным в том, что настойчивость делает честь, и у него должна быть интенция представлять себя убежденным в этом. С другой стороны, представляется маловероятным, что мы можем доступным для понимания образом приписывать говорящему столь сложные позиции при условии, что не можем осуществить перевод его слов на наш язык. Несомненно, отношение между способностью осуществить перевод с чьего-либо языка и способностью описать его позиции является весьма тесным» [100, р. 8].

Для того чтобы эти аргументы были вообще состоятельными, необходимо интерпретировать их соответствующим образом. Д. Дэвидсон, очевидно, вовсе не имеет в виду, что для того, чтобы точно знать, какие представления или интенции имеет данный человек, мы должны быть в состоянии понять то, что он говорит. Его утверждение является тривиально истинным, и оно не имеет отношения к тезису о переводимости как критерии для определения системы в качестве языка. Наоборот, существо его утверждения, похоже, состоит в том, что нельзя владеть языком и, следовательно, обладать концептуальной системой, не имея при этом всего комплекса позиций или того, что иногда называется «личностными атрибутами». Д. Дэвидсон, как можно предположить, имеет в виду то, что П. Стросон называет «Р-предикатами», то есть предикатами, которые «предполагают обладание сознанием того, чему они приписываются» [144, р. 101].

Однако мы не можем приписывать кому-либо эти позиции, если мы не в состоянии осуществить перевод его языка. Поэтому доступность для перевода является необходимым условием для идентификации кого-либо как обладателя концептуальной схемы. Трудность здесь состоит в неясности: считает ли Д. Дэвидсон, что необходимым условием идентификации кого-либо в качестве обладающего языком, то есть как личности, как обладателя концептуальной схемы, является приписывание ему определенных представлений, желаний, интенций, или мы просто предполагаем наличие у него некоторых представлений, желаний и интенций, даже при условии, что мы не знаем даже в самом общем виде, каковы они.

Рассмотрим первое условие идентификации, поскольку есть основания полагать, что именно к нему склоняется Д. Дэвидсон. Имеется в виду «отношение между способностью осуществить языковый перевод и возможностью описать позиции носителя этого языка» [100, р. 8]. В данной редакции Д. Дэвидсон попросту обходит тот самый вопрос, на который необходимо дать ответ. С одной стороны, у него говорится о том, что возможность описания позиций, которых придерживается носитель иного языка, является необходимым условием для того, чтобы в принципе признавать его носителем языка. С другой стороны, он говорит о том, что возможность языкового перевода, а, следовательно, и возможность рассматривать представителя иного языкового сообщества в качестве носителя языка, есть необходимое условие для возможности описания его позиций. То есть, по существу эти два подхода эквивалентны: возможность перевода тождественна признанию носителя этого языка человеческим индивидом, а это как раз и есть то, что Д. Дэвидсон собрался обосновать.

Более того, в данной интерпретации тезис Д. Дэвидсона оказывается ложным. Бесспорно, одной из целей перевода является стремление выяснить хотя бы в самом общем виде, что представляют собой взгляды, желания, интенции представителей иного язы-

кового сообщества. Если бы этот вопрос не был открытым, то, очевидно, антропология была бы пустой тратой времени.

Далее, не может вызывать сомнения и положение о том, что идентификация кого-либо в качестве носителя языка есть вместе с тем идентификация его как существа, обладающего представлениями, взглядами, желаниями, интенциями и т. д. Но доступность языка для перевода не может быть необходимым условием для приписывания этих признаков, так как для того, чтобы идентифицировать нечто как доступное для перевода, необходимо уже осуществить идентификацию некоторого существа как носителя языка. Если бы дело обстояло иначе, языковой перевод ни в коем случае не мог бы обрести почву под собой. Иными словами, критерий для идентификации личности логически должен предшествовать критерию для идентификации представлений данной личности, а это последнее тождественно возможности языкового перевода. Следовательно, идентификация личности логически независима от идентификации ее представлений.

В результате здесь открываются две логических возможности. Первая из них состоит в том, что мы могли бы вполне осмысленно идентифицировать некоторое существо как личность, владеющую недоступным для перевода языком. Вторая возможность состоит в том, что мы могли бы также осмысленно говорить о личности, имеющей представления и взгляды, радикально отличающиеся от наших собственных. Естественно, это не означает, что у нас не могло бы быть других предположений относительно того, какие представления мы фактически приписываем той личности, с которой встречаемся. Если У. Куайн прав, то на самом деле их имеется всего несколько. Но сама возможность радикальных различий вовсе не является недоступной для понимания. По существу своему положения Р. Рорти «о невозможности признания в качестве языка того, что не поддается переводу на английский язык» [132, р. 652] оказывается ложным.

Рассмотрим теперь второе положение, которое условно можно назвать положением о невозможности признания в качестве языка

того, что поддается переводу. В данном случае преимущественно будут рассмотрены взгляды Б. Строуда.

Отправляясь от положения У. Куайна о неопределенности перевода, Б. Строуд приходит к выводу: если мы в состоянии выразить в нашем языке представления носителей иного языка, то, следовательно, имеем дело не со случаем подлинной альтернативности. Рассмотрим в связи с этим следующие два положения: во-первых, перевод соединительных связок функций истинности и законов логики и, во-вторых, перевод других терминов. Эти два положения целесообразно рассмотреть по отдельности, так как, согласно У. Куайну, перевод логических связок и законов логики детерминируется иначе, чем перевод терминов [130, р. 57 - 59].

У. Куайн утверждает, что «надежный перевод сохраняет законы логики» [130, р. 59]. То есть, если мы встречаемся со случаем, когда носитель радикально иного языка считает логически истинным то, что нам никак не представляется таковым (и наоборот), то этот факт сам по себе может быть доказательством, что мы не адекватным образом перевели в данном предложении «значение» связки.

Это положение, взятое в качестве общего принципа перевода, вряд ли будет вызывать сомнение. Однако оно никак не может служить доказательством того, что мы никогда и ни в коем случае не можем переводить связки, придерживаясь различных законов логики.

Б. Строуд пытается найти дополнительные аргументы в пользу данного положения У. Куайна. С этой целью он анализирует воображаемый случай, когда мы обнаруживаем, что носители радикально иного языка пользуются иной (трехзначной, например) логикой. Лингвист, говорит Б. Строуд, обнаруживший племя, язык которого допускает, помимо «да» и «нет», третий ответ и, следовательно, содержит в своем составе иной набор логических связок функций истинности, неизбежно должен оказаться в затруднительном положении. «Как он переведет на свой язык выражение, представляющее собой третий ответ? Как он поймет это выражение? Для успешного

перевода необходимо, чтобы в нашем языке уже существовало выражение для ответа, не совпадающего, с согласием и несогласием. Но если подобное выражение имеется, то мы тоже в состоянии дать третий ответ на предложение, по поводу которого идет речь, и следовательно, приемлем те же логические истины функций истинности, что и население гипотетического племени. Если имеется объективный семантический критерий для перевода соединительных связей функций истинности и, тем самым, тавтологий, то наш успешный перевод языка племени несовместим с их представлениями о тавтологиях» [145, р. 89 - 90].

По правде говоря, трудно уяснить, в каком смысле, как вывод Б. Строуда следует из посылок. Допустим, что мы в состоянии осуществить приемлемый перевод этого третьего ответа. Допустим, что это будет нечто, вроде интуиционистского «неопределенно». Это выражение уже имеется в нашем языке, и мы в состоянии дать третий ответ. Но соответствует ли данная гипотетическая возможность фактическому положению дел? Предположим, что жители рассматриваемого племени дают третий ответ (кроме «да» - «нет», «истинно» - «ложно») на какое-либо предложение, являющееся дизъюнкцией будущего времени, а также на высказывание, являющееся его отрицанием. С точки зрения грамматики нашего языка дизъюнкция должна быть истинной. Представители гипотетического племени считают, что она имеет третье значение истинности. Средства нашего языка вполне позволяют выразить, сформулировать то, что имеют в виду представители племени, когда говорят о третьем значении истинности. Но тождественна ли данная возможность выражения принятию того, что говорят представители племени? Иными словами, следует ли из факта возможности выражения третьего ответа то, что, по утверждению Б. Строуда, «мы принимаем» ту же логическую истину функции истинности, как и население гипотетического племени». Вероятно, нет! И напрасно мы пытались бы прибегать к помощи так называемых альтернативных логик. Возьмем, например, понятие «тавтологии». Если мы, вслед за У. Куайном, определим ее как «такое образование, которое

оказывается истинным при любом употреблении (значении истинности)» [130, р. 62], независимо от того, признаем ли мы возможность иного рода тавтологий или ограничим употребление этого термина тем, что мы считаем тавтологиями, все равно бессмысленно было бы делать заявления о том, как и почему их тавтологии будут теми же, что и наши.

Бесспорно, в наше время существует довольно большое разнообразие логических систем, которые могут быть выражены средствами языка. При этом большинство людей признают одну из них, а именно классическую двузначную логику в качестве фундаментальной системы. И если бы все другие системы представляли только академический интерес, мы все-таки были бы в состоянии понять значение термина «иная логика», или «альтернативная логическая система». Кроме того, не составило бы большого труда показать, при каких обстоятельствах у нас могут быть доказательства того, что носители иного языка пользуются отличными от наших логическими принципами, и при которых мы могли бы принять эти доказательства, не нарушая предложенных У. Куайном принципов приемлемого перевода. Они могут, например, возникнуть по ходу перевода и иметь отношение к довольно узкой сфере нашего рассуждения (в высказываниях будущего времени, например). Вряд ли было бы правомерным полагать, что в связи с этим должен быть исправлен весь предшествующий перевод, может быть, даже за счет утраты некоторой доли интеллигибельности, за счет приписывания причудливых представлений, или следует вообще прекратить перевод с той лишь целью, чтобы освоить эту небольшую сферу отклонений. Как говорит У. Куайн, не существует жестких и прочных правил для максимализации соглашения или упрощения перевода. Вероятно, есть основания предположить, что для того, чтобы согласовать, увязать с нашими большинство их представлений, нам потребовалось бы принять определенные различия, включая различия в логике.

Подобное смешение между собой того, что можно выразить, с тем, что мы принимаем или можем принять, характерно и для мне-

ния Б. Струда в отношении тех сфер языка, для которых перевод остается неопределенным. Здесь вновь обнаруживается допущение, согласно которому единственно подлинным является различие, выражающееся в невозможности перевода, а все то, что поддается переводу, то есть термины, механизмы указания, представления, взгляды и т. п., фактически не может отличаться. Прочитируем это положение: «В отношении общих терминов для рода вещей, например, переводчик иностранного языка не в состоянии установить, что говорящие на этом языке имеют в виду роды вещей, относительно которых у нас нет средств референции или относительно которых мы не можем вести речь, или что носители иного языка говорят о них иначе, чем допускает наш язык. Наш успешный перевод языка племени окажется несовместимым с их «механизмом референции». Гипотеза о возможности существования такого языка страдает той же болезнью, что и утверждение о возможности иных логических истин функций истинности. Если бы такая возможность могла быть интеллигибельной, то у нас были бы средства для указания на вещи рассматриваемого рода, и поэтому механизмы референции могли бы и не различаться; но если нельзя сделать такую возможность интеллигибельной, то допустимость иного по сравнению с нашим механизма референции невозможно было бы продемонстрировать» [145, p. 91].

Еще раз отметим, что речь идет не о том, что у нас никогда и ни в коем случае не может быть оснований для приписывания иных механизмов указания, а о самом по себе факте, что мы в состоянии выразить и эти механизмы, и, соответственно, представления и взгляды, которые в подобной ситуации не могут быть иными. Но вопрос состоит в том, правомерно ли это положение? Средствами своего языка мы в состоянии указать, например, на то, что У. Куайн называет «фазами кролика», но не делаем этого. Нашему воображению вполне доступно представление о том, как представители иного языкового сообщества могли бы пользоваться этими различными механизмами референции и, что не менее важно, мы вполне можем вообразить, какие доказательства могли бы убедить нас в

этом. С этой целью рассмотрим пример, связанный с племенем, население которого верит, что всякое живое существо, кроме короля, является отдельным, смертным существом, индивидуализированным в том же смысле, в каком мы индивидуализируем вещи. Только короли в своем бытии проходят иные стадии. Покойный король - царствующий монарх - кронпринц - все это различные стадии одного и того же короля. Ясно, что это различие должно было бы найти себе выражение то ли в поведении, то ли в языке, а может быть, и в том, и в другом, и именно они, эти проявления различий заставили бы нас соответствующим образом переводить на наш язык механизмы референции, характерные для языка гипотетического племени. Важно то, что мы в состоянии выразить средствами нашего языка различия в механизмах указания и как следствие - различия в представлениях и взглядах. Очевидно, что только подобным образом могло бы быть выражено понятие - «иной по сравнению с нашим механизм референции».

Все рассмотренные выше примеры сами по себе, конечно же, не имеют никакого философского значения. Они были использованы лишь в иллюстративных целях при обсуждении проблемы существования не поддающихся переводу языков. В связи с обсуждением этой проблемы мы пытались показать различие между тем, что может быть сказано, и тем, что является фактическим убеждением, взглядом, представлением и т.п. Наша цель состояла в доказательстве того, что мы в любом случае в состоянии выразить различия в представлениях, являющихся довольно существенными для нас, чтобы заключить, что тот, кто придерживается подобных представлений, оперирует в рамках иной концептуальной схемы. В связи с этим необходимо осознать и уяснить, что для выяснения значений представлений носителей иного языка необходимо принять во внимание и рассмотреть все возможные доказательства, которые могут представиться как перед переводом, так и после его завершения. Нельзя снимать со счета и то, что в процессе перевода многие элементы нашей концептуальной системы неизбежно будут «встраиваться» в схему языка, с которого осуществляется перевод.

В свете этих положений становится очевидным, почему является ошибочной идея, согласно которой реализовать возможность перевода одной системы представлений в терминах другой системы значит «автоматически делать их просто альтернативными теориями в рамках общей для них концептуальной схемы» [132, р. 656]. При этом естественно нельзя снимать со счета того, что об альтернативных теориях в рамках одной и той же концептуальной системы вполне осмысленно можно говорить, например, относительно европейской науки, поскольку здесь нередко сторонники различных теорий и в самом деле придерживаются одной и той же системы представлений о природе и роли науки, научном методе, сфере реальности, к которой относится научное знание и т.п.

Вполне возможны различия и во мнениях относительно того, что считать «одной и той же концептуальной схемой». Только в отдельных случаях возможность перевода может быть одним из условий подобного решения. Сторонники идеи невозможности альтернатив пытаются заранее определить, как нам следует поступать. Но фактически их попытки не более чем борьба с тем самым пугалом, которое они сами же и выставили.

## **2. Альтернативные концептуальные схемы и объективная достоверность знания**

В предшествующем параграфе показано, что различия во взглядах и представлениях, особенно в видах представлений, являющихся достаточными для признания их носителя сторонником иной концептуальной схемы, вполне правомерны и доступны для понимания и выражения. Но вслед за показом возможности подобных различий, возникает необходимость доказательства того, что сами по себе эти различия не содержат угрозы объективной достоверности знания. Многие современные западные философы полагают, что заключение от признания возможности концептуальных различий к признанию релятивного характера знания является более или менее самоочевидным. Некоторые из них, вслед за Бенд-

жамином Ли Уорфом, находят такое заключение вполне правомерным.

Насколько оно правомерно? Чтобы найти ответ на этот кардинальный для современной философии вопрос, необходимо подвергнуть тщательному анализу отношение, складывающееся между познающим субъектом, его концептуальной схемой и миром реальности, в котором он живет и действует. Дело в том, что ситуации, где обнаруживаются различия в концептуальных схемах, якобы угрожающие самой идее объективной достоверности знания, по логике вещей могут быть и должны быть такими, в которых различные концептуальные системы относятся к одному и тому же миру реальности. Причем в этих условиях у представителей обеих концептуальных схем должны совпадать многие представления об этом мире. Иными словами, всякое подлинное различие между системами представлений и взглядов предполагает общую для них онтологию, что, в свою очередь, означает одинаковый доступ к одному и тому же миру реальности.

Никакие результаты сравнения концептуальных схем, не предполагающих общего для них мира реальности, не могут представлять угрозу объективности какой-либо из систем представлений. Только в контексте общего мира реальности или, точнее, мира, имеющего одну и ту же онтологию, обнаруживается то, что условно можно назвать фундаментальным слоем знания, который П. Стросон называет «массивной сердцевиной человеческого мышления» [144, р. 14]. Этот слой, как свидетельствует анализ, предшествует не только представлениям самого высокого уровня, того уровня, где проявляют себя различия в концептуальных схемах, но и самой познавательной деятельности. Иными словами, концептуальные схемы, будучи образованиями гносеологического характера, в своих основаниях опираются на социокультурные факторы, которые, в свою очередь, являются продуктом практического освоения мира человеком.

Нельзя представлять процесс познания только в терминах объекта и субъекта. Недостаточно даже признания их социально-

культурной обусловленности. Всему этому должна предшествовать не всегда эксплицируемая в понятиях ориентировка в мире, которая складывается в результате практического освоения мира. Если та или иная онтология как система представлений о мире реальности, как система представлений о взаимодействии и взаимосвязи объектов, их возникновении, развитии и т.д., как выражение отношения человеческого сознания и знания к миру, равно как система ценностей, морали, эстетических представлений, является принадлежностью концептуальной схемы, то и сама концептуальная схема не вырастает на пустом месте. Ее возникновению предшествует процесс практического освоения мира, который, наряду с удовлетворением практических потребностей, ориентирует человека относительно окружающей его реальности и тем самым формирует тот слой, который составляет фундамент будущей познавательной деятельности.

Таким образом, анализ отношений между познающим субъектом, его концептуальной схемой и миром социокультурной и физической реальности указывает выход из того положения, которое составляет проблема для всякого, кто стремится осмыслить познание и знание в терминах концептуальных схем, а именно проблему взаимоотношения сознания, знания и мира реальности.

Но прежде чем рассматривать эту проблему и анализировать связанную с ней аргументацию, необходимо ответить на вопрос предварительного характера: утрачивает или нет характер объективной достоверности знание, сложившееся на основе теории концептуальных схем? Если предположить, что теория знания, основанная на понятии концептуальной схемы, должна включать в свой состав нечто, подобное кантианской модели отношения познающего субъекта, его концептуальной схемы в виде совокупности условий познавательной деятельности и мира реальности, то достаточно легко можно прийти к выводу о том, что подобная теория знания делает мир внешней реальности в принципе недоступным для познающего субъекта. Сам И. Кант, как отмечалось в соответствующей главе, настаивает на возможности сохранения объективной

достоверности знания в рамках соответствующей концептуальной схемы. В связи с этим он устанавливает наличие логической связи между концептуальной схемой познающего и познаваемым миром.

Кантианская теория конституирования эмпирического мира предполагает наличие некоторого данного - пока еще не синтезированных чувственных представлений, то есть того, с чем оперируют наши понятия в процессе образования мира опыта. В этих условиях объективность достигается ценой отделения объекта знания (эмпирического объекта) от вещи в себе. Если признать вещь в себе в качестве «реального» объекта - объекта внешнего мира, то вслед за этим необходимо признать и его когнитивную недоступность. Однако И. Кант, естественно, не может не понимать, что вещь в себе не может одновременно и составлять мир сам по себе, существующий независимо от нашего сознания, и быть непознаваемой. Но внешний мир должен быть признан доступным человеческому познанию, если содержание понятия объективной достоверности знания выражается в терминах когнитивного доступа познающего к тому миру, в котором он живет. В противном случае утверждение о том, что кантианская теория знания исключает возможность обретения объективно достоверного знания, сводилась бы к тавтологическому заявлению: в случае принятия теории знания, основанной на понятии концептуальной схемы, невозможно знание того, что недоступно человеческому знанию. Поскольку данная тавтология логически истинна, она не может предполагать ложности рассматриваемой теории знания.

Безусловно, теория И. Канта допускает и иную интерпретацию. Его понятие вещи в себе не обязательно должно быть истолковано в терминах внешнего мира. Оно может быть интерпретировано и как выражение метафизически необходимого условия внешнего мира, того самого мира, который познают и знают люди. Кстати говоря, среди современных англо-американских приверженцев И. Канта до сих пор спорным остается вопрос о том, что представляет собой кантовская вещь в себе: то ли она тождественна тому объекту, который является причиной так называемых несинтезиро-

ванных чувственных представлений, то ли она тождественна понятию эмпирического объекта. Та или иная точка зрения в определенной мере зависит от понимания природы «несинтезированных представлений», а эта последняя, естественно, находится в зависимости от понимания вещи в себе в теории познания И. Канта.

Но независимо от того, какой из отмеченных аспектов в понимании вещи в себе приемлет тот или иной исследователь, разработанный И. Кантом концептуальный аппарат, которым располагает познающий субъект, можно характеризовать как достаточно детальный, всесторонний и плодотворный для своего времени. Бесспорно, эта разработка была значительным шагом вперед по сравнению с предшественниками - философами Нового времени от Р. Декарта до Д. Юма.

Поскольку в концептуальном аппарате теории познания И. Канта нет претензии на абсолютную истинность, поскольку объективная достоверность у И. Канта соотносится с такими формальными признаками, как всеобщность и необходимость, постольку возникает вопрос, может ли подобная теория (и не только кантовская) претендовать на соответствие знания объективной реальности?

Не составляет особого труда показать, как это сделано выше, что не существует проблемы доступа познающего субъекта к внешнему миру и, следовательно, нет угрозы самой идее объективной достоверности знания в случае существования одной конкретной концептуальной схемы. Но ситуация меняется самым решительным образом, когда мы приступаем к рассмотрению различных концептуальных схем, в каждой из которых заложена претензия на обладание истиной в отношении внешнего мира. В этом случае решение проблемы объективной достоверности знания далеко не очевидно. Рассмотрим для начала те пути, которыми пытаются идти отдельные философы, но которые, по нашему мнению, не могут привести к положительному решению проблемы.

Прежде всего, проблему объективной достоверности знания нельзя решить на пути признания истинной какой-либо одной сис-

темы представлений, отдавая ей предпочтение перед другими системами. Очевидно, что подобная попытка неизбежно будет представлять собой круг: условия истинности представлений содержатся в той концептуальной схеме, из которой выведена или с которой связана система представлений. Другого здесь не дано; не существует какого-либо иного - нейтрального - доступа к миру. Поэтому нет и быть не может каких-либо нейтральных, независимых от концептуальной схемы доказательств истинности представлений. Всякая система представлений может быть выражена только в терминах соответствующей концептуальной схемы.

Решение нашей проблемы, особенно если иметь в виду доказательства, что объективно истинные представления являются таковыми для всех и каждого познающего, не зависит и от способности человека убедить всех познающих в том, что данное представление является истинным. Если бы такая возможность существовала, то проблема объективности была бы решена раз и навсегда. Но поскольку ее нет, существует и будет существовать множество таких представлений, которые не разделяются всеми познающими даже в пределах одной и той же концептуальной схемы, не говоря уж о принадлежности к различным схемам.

Необходимо помнить, что далеко не все представления каждого из обладателей данной концептуальной схемы имеют один и тот же статус. Некоторые из них в большей мере, чем другие, подвержены пересмотру и изменениям. Представления о строении атома, например, могут меняться, что называется, «в мгновение ока», в то время, как представления о гравитации и сохранении энергии, например, могут претерпеть изменения только в результате существенного пересмотра тех принципов, которые лежат в основе нашего понимания мира. Но наиболее фундаментальными, бесспорно, оказываются представления о членении мира на объекты; представления этого рода обычно являются принадлежностью всех «живущих в этом мире».

Но как бы там ни было, наверняка можно утверждать, что ни одна из этих различных групп представлений не может быть при-

знана застрахованной от того, что их правомерность не будет поставлена под сомнение самим фактом существования иной системы представлений, складывающейся в рамках иной концептуальной схемы.

Однако не в этом заключена наша проблема. Дело не в том, что некоторые из наших представлений со временем неизбежно изменятся или со временем будут замещены другими. В наше время мало кто считает, что существующая научная картина мира в будущем будет только развиваться и совершенствоваться. Проблема состоит в возможности того, что ни одно из наших представлений не является истинным, поскольку вполне допустимо, что люди могут придерживаться совершенно различных совокупностей взглядов и представлений. Возможно, удобнее было бы выразить эту проблему в терминах старинного кантианского различия между *quid facti* и *quid juris* [28, с. 181]. Иными словами, речь не идет о том, можем ли мы допустить, что те представления, которых мы придерживаемся, являются истинными, а те, что не совпадают с нашими, неизбежно ложны. Речь идет о том, имеются ли у нас основания считать, что наши представления истинны. Ведь одно дело полагать, что всякий из нас (может быть с неизбежностью) вовлечен в своего рода концептуальный эгоизм, и другое - пытаться оправдать и обосновать этот эгоизм.

Следовательно, мы должны рассмотреть тот вид противоречия между концептуальными схемами, который вытекает из только что сформулированной проблемы. Проще говоря, речь должна идти о ситуации, где достаточно связная и логически последовательная совокупность представлений, разделяемых некоторым сообществом познающих, сталкивается с другой совокупностью, не менее связной и последовательной, признаваемой другим сообществом познающих. Здесь, прежде всего, необходимо отметить то, что подлинный конфликт между этими совокупностями представлений попросту невозможен. То есть не может быть между ними подлинной несовместимости, если мы не допустим, что это совокупности представлений об одном и том же мире. В ситуации, например, где

«х» представляет  $B_1$  а «у»  $B_2$  (при условии, что  $B_2$  содержит в себе  $B_1$ ), не может быть несовместимости, если значения терминов в рамках  $B_1$  и  $B_2$  не являются теми же, и если эти термины не относятся к одним и тем же объектам. Допустить противоположное, значит предположить существование довольно необычного отношения между  $B_1$  и  $B_2$  и тем самым изобрести и ввести в оборот новое понятие несовместимости. Грубо говоря, если я, например, имея в виду яблони на своем участке, полагаю, что яблоки всегда имеют красный цвет, а кто-либо другой, имея в виду яблони на своем участке, полагают, что яблоки всегда имеют желто-зеленый цвет, то здесь нет еще несовместимости и, соответственно, проблемы релятивизма. Следовательно, моя уверенность в истинности моего представления о мире вряд ли будет поколеблена другими представлениями. То же можно сказать и относительно совокупностей представлений: убеждение в истинности наших представлений о мире вряд ли может быть поколеблено другим убеждением в истинности представлений о мире.

Допущение единого мира, несмотря на неспособность различных познающих достичь согласия относительно общей онтологии, не столь уж большая редкость в западной гносеологии настоящего времени. Б. Уорф, например, высказывает достаточно много философских предположений относительно того, как индейцы некоторых племен представляют время, количество, дома и т.п. [147, р. 140 - 142, 199 - 206, 216], и вообще относительно многих других элементов мира, которые оказываются общими для них и для представителей европейской цивилизации. Поскольку у него нет доказательств в пользу выдвигаемой точки зрения и он не может показать различий в представлениях и понятиях, постольку он вынужден прибегнуть к предположению о том, что мир для индейцев является тем же, что и для европейцев. Различие якобы состоит только в объяснении, квантификации или классификации элементов этого мира. Следовательно, этот подход допускает несовместимость и определенную долю релятивизма как следствия этого допущения. Однако, как отмечалось выше, единая для различных по-

знающих реальность не есть тот мир, объективность представлений о котором оказывается под вопросом.

Теперь, на основе предшествующих обсуждений, создается возможность соединить друг с другом два взаимосвязанных, но обсуждавшихся пока что порознь тезиса. Первый из них гласит, что идентификация личности познающего логически предшествует идентификации системы представлений этой личности. Иными словами, обсуждение и идентификация системы представлений некоторого сообщества познающих предполагает идентификацию их как носителей языка. Второй из них - тезис о единой онтологии. Дело здесь в том, что сам процесс выяснения, каких представлений придерживается альтернативный познающий, с необходимостью предполагает признание его как существа этого мира. Он вполне может иметь иные представления о том, например, почему растет трава. Но при этом он должен допускать или признавать бытие травы; в противном случае вряд ли будут основания рассматривать его как познающего. Признавать его познающим несмотря ни на какие логические выкладки, значит допускать возможность совершенно не поддающегося «опознанию» познающего, имеющего дело с совершенно иным миром. Подобное признание имеет нулевое содержание. Оно, по определению Р. Рорти, равнозначно признанию того, что у бабочек тоже есть свой мир [132, р. 657].

Таким образом, проблема подтверждения нашего концептуального эгоизма по-прежнему остается, хотя и в значительно редуцированном виде. Необходимо признать, что невозможно в полной мере доказать концептуальную схему объяснения мира тому, кто придерживается иной, но в такой же мере правомерной концептуальной схемы. Вместе с тем, у нас никогда и ни в коем случае не будет аргументов для оправдания и подтверждения наших наиболее фундаментальных представлений. Они должны быть приняты всяким познающим, если даже он придерживается конкурирующей системы объяснения и представлений о мире.

В заключение, вероятно, необходимо сделать оговорку относительно ограниченного характера целей данного исследования и по-

лученных выводов. Во-первых, оно не преследовало цели решения весьма сложной проблемы описания и понимания отношений между представлениями в рамках концептуальных схем. Очевидно, что они разнообразны и сложны. Одни из них более строги, обладают большей силой убедительности, чем другие: признание, например, того, что собака играет на траве, предполагает наличие представлений о собаках, игре, траве и т.п. Во-вторых, наша точка зрения ни в коей мере не предполагает, что надлежащее понимание концептуальной схемы состоит в описании ее просто как совокупности представлений. Для исследования природы и функций концептуальной схемы несомненно необходимо привлекать данные из таких областей знания, как философские проблемы сознания и языка, психологии и лингвистики, сравнительной антропологии и т.д. Исследование проблем этого рода не входило в нашу задачу. И если бы даже такая задача была поставлена, ее реализация не дала бы ничего, кроме запутывания рассматриваемых проблем и особенно тех, которые связаны с современными проблемами объективной достоверности знания. Своей задачей мы считали фиксацию, выявление современной проблемы объективности в наиболее простых терминах, которые безусловно были бы следствием анализа концептуальной схемы в той мере детальности, которая доступна нам. Независимо от того, понята ли концептуальная схема в терминах понятий языкового поведения или перцептуальных «групп», она всегда будет проявляться в определенных совокупностях представлений. И наиболее доступной формой их понимания являются утвердительные или отрицательные предложения. Наконец, в-третьих, мы не считаем, что наш мир - единственно возможный мир. Не утверждаем мы и того, что основополагающие свойства мира и, следовательно, наши фундаментальные представления о нем в каком-либо смысле имеют необходимый характер. Если бы мир был радикально иным по сравнению с тем, каков он есть, то фундаментальные представления познающих о мире должны были бы быть иными. Мы не ставим своей задачей выяснить и описать, что представляют собой эти фундаментальные свойства мира, ка-

ковы наши представления о них. Эта задача в свое время была решена И. Кантом. В наше время над ее выполнением успешно работает П. Стросон [144].

Удалось ли нам обнаружить гарантии того, что все наши представления о мире имеют объективное значение? Естественно, нет! То, что мы показали, сводится к следующему: определенный класс представлений является непоколебимым перед всякой, поддающейся опознанию конкурирующей совокупностью представлений по той простой причине, что этот класс будет содержаться как в данной, так и в конкурирующей концептуальной схеме. Кроме того, мы показали, что всякий, кто усматривает в теории знания, основанной на понятии концептуальной схемы, или видит в существовании альтернативных концептуальных схем угрозу объективной достоверности этих наиболее фундаментальных представлений, допускает ошибку философского характера. Ошибается он прежде всего в том, что пытается обсуждать все вопросы, касающиеся этих фундаментальных представлений, только в пределах гносеологии. Он, подобно Д. Юму, включает в сферу гносеологии те самые философские основания, на которых по существу строится исследование когнитивного доступа человека к внешнему миру. Вполне естественно, что подобные исследования представляют собой реальную угрозу правомерному понятию познания и знания.

Кроме того, в последней главе мы пытались показать, что эти основополагающие истины о мире и о когнитивном доступе человека к миру реальности составляют и отправной пункт, и цель гносеологии. Надлежащее понимание природы и функций концептуальных схем представляет собой не что иное, как первый шаг в гносеологическом исследовании. Все последующие гносеологические проблемы - проблемы восприятия, понятия, суждения, мнения и тому подобное - все это подчинено исходному тезису о концептуальных схемах.

## ЛИТЕРАТУРА

- 1 *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология //Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 2.
2. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42.
3. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42.
4. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
5. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
6. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм //Полн. собр. соч. Т. 18.
7. *Ленин В.И.* Философские тетради //Полн. собр. соч. Т. 29.
8. *Автономова И. С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.
9. *Алексеев П.В.* Наука и мировоззрение. М. 1983.
10. Аналитическая философия в XX в.: Материалы «круглого стола» //Вопросы философии. 1988. № 9.
11. *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956.
12. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
13. *Беркли Д.* Сочинения. М., 1978.
14. *Блинов АЛ., Петров В.В. Д.* Дэвидсон. Совр. аналитическая философия США //Вопросы философии. 1988. № 3.
15. *Васильев С.Л.* Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. Киев, 1974.
16. *Вартофский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988.
17. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
18. *Григорян Г.П. Л.* Витгенштейн и П. Стросон о проблеме чужих сознаний //Историко-философский ежегодник. М., 1986.
19. *Грязнов А.Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. Критический анализ. М., 1985.
20. *Грязнов А. Ф.* Материалы к курсу критики современной буржуазной философии: Философия языка Л. Витгенштейна. М., 1987.
21. *Грязнов А.Ф.* «Скептический парадокс» и пути его преодоления // Вопросы философии. 1989. № 12.
22. *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982.
23. *Деуטים А.Ю.* Язык, мышление, действительность. Очерк теории значения в аналитической философии. Вильнюс, 1984.
24. *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950.
25. *Заиченко Г.А.* Соотношение языка и знания и английской лингвистической философии. Днепрпетровск. 1974.

## Литература

26. *Зотов А.Ф., Воронцова Ю.В.* Современная буржуазная методология науки. М., 1984.
27. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира //Соч.: В 6 т. Т. 2.
28. *Кант И.* Критика чистого разума //Соч. Т. 3.
29. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука //Соч. Т. 4, ч. I.
30. *Карнап Р.* Философское основание физики. Введение в философию науки. М., 1971.
31. *Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике. М., 1989.
32. *Козлова М.С.* Философия и язык. Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в. М., 1972.
33. *Козлова М.С.* Проблема оснований науки //Природа научного познания. Логико-методологический аспект. Мн., 1979.
34. *Козлова М.С.* Современная лингвистическая философия: проблемы и методы //Проблемы и противоречия буржуазной философии 60 - 70 годов. М., 1983.
35. Концептуализация и смысл. Новосибирск, 1990.
36. *Копнин П.В.* Идея как форма мышления. Киев, 1983.
37. *Кузина Е.Б.* Критический анализ эпистемологических концепций постпозитивизма. М., 1988.
38. *Кукушкина Е.И.* Познание, язык, культура. М., 1984.
39. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.
40. *Лекторский В.А.* Аналитическая философия сегодня //Вопросы философии. 1971. №2.
41. *Лекторский В.А.* «Альтернативные миры» и проблема непрерывности опыта //Природа научного познания. Логико-методологический аспект. Мн., 1979.
42. *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
43. *Лекторский В.А.* Концепция онтологической относительности // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60 - 70 годов. М., 1983.
44. Логико-семантический анализ структур знания: Основания и применение, Новосибирск. 1989.
45. *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении //Соч. В 3 т. М., 1985.
46. *Мимчур Е.А.* Проблемы социокультурной детерминации научного знания. К дискуссиям в современной постпозитивистской философии науки. М., 1987.
47. Методологии развития научного знания. М., 1982.

## Литература

48. *Мотрошилова Н.В.* Познание и общество. Из истории философии XVII-XVIII веков. М., 1969.
49. *Мотрошилова Н.В.* Нормы науки и ориентации ученого // Идеалы и нормы научного исследования. Мн., 1981.
50. *Нарский И.С.* Философия Давида Юма. М., 1967.
51. *Нарский И. С.* Современная буржуазная философия: два ведущих течения 80-х годов XX века. М., 1983.
52. *Никитин Е.П.* Открытие и обоснование. М., 1988.
53. *Павеленис Р.Ю.* Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. М., 1983.
54. *Панин А.В.* Диалектический материализм и постпозитивизм. М., 1981.
55. *Панченко Т.Н.* Дескриптивная метафизика П. Стросона // Вопросы философии. 1979. №11.
56. *Петров В.В.* Проблема указания в языке науки. Новосибирск, 1977.
57. *Петров Ю.А.* Теория познания. Научно-практическое значение. М., 1988.
58. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
59. *Ракитов А.И.* Анатомия научного знания. М., 1969.
60. *Ракитов А.И.* Философские проблемы науки, М., 1977.
61. Роль категории «идея» в научном познании. Алма-Ата, 1979.
62. *Садовский В.Н.* Философия науки в поисках новых путей // Идеалы и нормы научного исследования. Мн., 1981.
63. *Соколов В. В.* Гносеологическая проблематика в философии эпохи ранних буржуазных революций //Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
64. *Соколов В.В.* Европейская философия XV - XVII веков: Учебное пособие. М., 1984.
65. *Сокулер З.А.* Проблема обоснования знания. М., 1988.
66. *Степин В.С.* Становление научной теории: содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики. Мн., 1976.
- 67: *Степин В С.* Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания: Логико-методологический аспект. Мн., 1979.
68. *Степин В.С.* Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса // Наука и культура. М., 1984.
69. *Степин В.С.* Социокультурная обусловленность эвристических функций философии в научном познании //Ленинская теория отражения как методология научного познания. Мн., 1986.

## Литература

70. *Степин В.С.* Эвристические функции научной картины мира. // Научная картина мира как компонент современного мировоззрения. М.: Обнинск, 1983.
71. *Степин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
72. *Степин В.С.* Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Мн., 1981.
73. Структура и развитие науки. М., 1978.
74. *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984.
75. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
76. Философия Канта и современность. М., 1974.
77. *Хачатрян Л.Б.* «Третий мир» Карла Поппера и проблема объективности научного знания // Философия и методологические проблемы науки. Ереван, 1977.
78. *Хачатрян Л.Б.* Проблемы объективности научного знания: историко-философский очерк. Ереван, 1979.
79. *Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1965.
80. *Хинтика Я.* Логико-эпистемологические исследования. М, 1980.
81. *Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М., 1977.
82. *Швырев В. С.* Научное познание как деятельность. М., 1984
83. *Швырев В.С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. М., 1988.
84. *Юдин Б.Г.* Методологическая и социокультурная определенность научного знания // Идеалы и нормы научного исследования. Мн., 1981.
85. *Юлина Н.С.* Постпозитивизм и «новая метафизика» // Вопросы философии, 1974, № 1.
86. *Юлина Н.С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., 1978.
87. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1.
88. *Юм Д.* Исследование о человеческом познании // Соч. Т. 2.
89. *Anscombe G.E.M.* An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971.
90. *Armstrong D.M.* Universal: An Opinionated Introduction. San Francisco: Wessview Press, 1989.
91. *Arnauld A.* The Art of Thinking (Port Roal Logic). Wew York: Bobbs Merrill, 1964.
92. *Ayer A.* Verification and Experience // Logical Positivism. New York: The Free Press, 1959.
93. *Ayer A.J.* The Problem of Knowledge. Harmonds worth: Penquin Books, 1956.

## Литература

94. *Ayer A.J.* The Foundations of Empirical Knowledge. London: Macmillan, 1963.
95. *Ayer A.J.* The Central Questions of Philosophy. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
96. *Bennet J.* Locke. Berkeley. Hume: Central Themes. London: Oxford Univ. Press, 1971.
97. *Black M.* Linguistic Relativity: the Views of Benjamin Lee Whorf // The Philosophical Review, 1959.
98. *Boyd R.N.* Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence. *Nous*. Vol. VII. No 1. (March 1973).
99. *Caton C.E.* (ed.) Philosophy and Ordinary Language Urbana: Univ. of Illinois Press, 1963.
100. *Davidson D.* On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Proceedings of the American Philosophical Association, 1974.
101. *Davidson D. and Hintikka J.* Words and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1969.
102. *Descartes R.* The Philosophical Works of Descartes. Vol. II. Cambridge Univ. Press, 1970.
103. *Hacker P.M.S.* Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience. Oxford: Clarendon Press, 1972.
104. *Hacking J.* Why does Language Matter to Philosophy? Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
105. *Jones O.R.* (ed.) The Private Language Arguments. London: Macmillan, 1971.
106. *Kemp Smith N.A.* Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. New York: Humanities Press. 1962.
107. *Kenny A.* Wittgenstein. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973.
108. *Corner S.* Categorical Frameworks. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
109. *Korner S.* Kant. Harmondsworth: Pelican Books, 1972.
110. *Kripke S.A.* Naming and Necessity // Semantics of Natural Languages. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1972.
111. *Kripke S. A.* Wittgenstein on Rules and Private Language. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
112. *Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: Univ. of Chicago Press. 1970.
113. *Kuhn T.* Reflections on My Critics // Criticism and the Growth of Knowledge.
114. *Kuhn T.* Logic of Discovery or Psychology of Research // Criticism and the Growth of Knowledge.

## Литература

115. *Kuhn T.* Second Thoughts on Paradigms //The Structure of Scientific Theories. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1974.
116. *Landesman C.* (ed.) The Foundations of Knowledge. New Jersey: Prentice Hall. Inc., 1970.
117. *Lakatos I., Musgrave A.* (eds.) Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1974.
118. *Lakatos I.* Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes //Criticism and the Growth of Knowledge.
119. *Laudan L.* Progress and its Problems. Berkeley: Univ. of California Press, 1977.
120. *Moore G.E.* Some Main Problems of Philosophy. New York: Collier Books, 1966.
121. *Novack G.* Empiricism and its Evolution. New York: Merit Publishers, 1968.
122. *Papanoutsos E.P.* The Foundations of Knowledge. Albany: State Univ. of New York Press, 1968.
123. *Pears D.F.* Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy. New York; Vintage Books.
124. *Pitcher G.* (ed.) Wittgenstein: The Philosophical Investigations. New York: Anchor Books, 1966.
125. *Prosch H.* The Genesis of Twentieth Century Philosophy. New York: Thomas Crowell Company, 1964.
126. *Putnam H.* Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, vol. II. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
127. *Putnam H.* Realism and Reason: Philosophical Papers, vol. III. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
128. *Quine W. V.* From a Logical Point of View. New York: Harper and Row, 1963.
129. *Quine W.V.* Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia Univ. Press, 1969.
130. *Quine W.V.* Word and Object. Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1975.
131. *Quinton A.* The Nature of Things: London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
132. *Rorty R.* The World Well Lost // The Journal of Philosophy. 1972.
133. *Rorty R.* Indeterminacy of Translation // Synthese, 1972.
134. *Russel B.* An Inquiry into Meaning and Truth. London: George Allen and Unwin, 1940.
135. *Russel B.* The Philosophy of Logical Atomism // Logic and Knowledge. New York: Carpicorn Books, 1971

## Литература

136. *Shapere D.* The Structure of Scientific Revolutions // The Philosophical Review, 1964.
137. *Scheffler I.* Science and Subjectivity. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967.
138. *Schlick M.* Future of Philosophy // Logical Positivism. New York: The Free Press, 1959.
139. *Schlick M.* The Foundation of Knowledge // Logical Positivism. New York: The Free Press, 1959.
140. *Smith J.E.* Themes in American Philosophy. New York: Harper Torchbooks, 1970.
141. *Specht E.K.* The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy. Manchester: Manchester Univ. Press, 1969.
142. *Stegmuller W.* Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy. Dordrecht, Holland: Reidel, 1969.
143. *Strawson P.* On Referring // Philosophy and Ordinary Language.
144. *Strawson P.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. New York: Anchor Books, 1963.
145. *Stroud B.* Conventionalism and the Indeterminacy of Translation // Words and Objections.
146. *Warnock G.J.* English Philosophy Since 1900. Oxford: Oxford Univ. Press, 1969.
147. *Whorf B.L.* Language Thought and Reality, Cambridge. Mass: The M. I. T. Press, 1963.
148. *Wilbur I. Allen H.* The Worlds of Hume and Kant. New York: American Book Company, 1967.
149. *Wittgenstein L.* The Blue and Brown Books. New York: Harper torchbooks, 1965.
150. *Wittgenstein L.* Remarks on the Foundations of Mathematics Cambridge, Mass: M. I. T. Press, 1967.
151. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell, 1968.
152. *Wittgenstein L.* Tractatus Logico - Philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
153. *Wittgenstein L.* On Certainty. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
154. *Wittgenstein L.* Philosophical Grammar. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
155. *Wittgenstein L.* Philosophical Remarks. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
156. *Wright G.N.von.* Wittgenstein. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Часть первая. В ПОИСКАХ АБСОЛЮТНЫХ НАЧАЛ ПОЗНАНИЯ И УСЛОВИЙ ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ.....	16
Глава первая. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ КАРТЕЗИАНСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ И ИХ ЭВОЛЮЦИЯ.....	16
1. Познющий субъект и природа познавательной деятельности.....	21
2. Идея как универсальное средство выражения отношения знания к реальности.....	30
3. «Картезианская» проблема объективной достоверности знания.....	35
Глава вторая. «ПЕРЕВОРОТ» В ФИЛОСОФИИ И «КАНТИАНСКАЯ» ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЗНАНИЯ.....	58
1. Пути и средства решения «картезианской» проблемы объективной достоверности знания.....	59
2. Объективная достоверность знания: пути и средства достижения.....	71
3. «Кантианская» проблема объективной достоверности знания.....	79
Часть вторая. СОВРЕМЕННЫЕ ГНОСЕЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ. РЕЛЯТИВИЗМ И ОБЪЕКТИВНАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ЗНАНИЯ.....	85
Глава третья. КОНЦЕПТУАЛЬНО-КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД И РЕЛЯТИВИЗМ.....	85
1. Язык и реальность: логический аспект.....	88
2. Логико-эмпирический подход.....	108
3. Логико-эмпирический подход и проблема объективной достоверности знания.....	127
4. Эмпиризм и референция.....	135
5. Язык и реальность: проблема значения.....	147
6. Язык и реальность: условия объективной достоверности знания.....	167
7. Объективная достоверность знания в условиях онтологической относительности.....	178
8. Объективная достоверность в условиях революционной перестройки знания.....	190
Глава четвертая. К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТИ ОБЪЕКТИВНОЙ ОЦЕНКИ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СХЕМ.....	213
1. Альтернативная концептуальная схема: условия ее возможности.....	215
2. Альтернативные концептуальные схемы и объективная достоверность знания.....	228
ЛИТЕРАТУРА.....	239

**Научное издание**

**Рожин Николай Васильевич**

Проблема объективной достоверности знания  
в европейской философии  
(от Р. Декарта до Л. Витгенштейна)

Технический редактор *Е.В. Михалкина*

Подписано в печать 12 июля 2001. Формат 60 x 84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага писчая. Печать  
офсетная. Усл. печ. л. 15,6. Уч.-изд. л. 14,00. Тираж 300 экземпляров. Заказ 714.

Отпечатано с оригинал-макета заказчика в типографии ЗАО «Стимул».  
107066, Москва, Лефортовский пер., 4. Лицензия ДР 071195.

## **РОЖИН Н.В. -**

**доктор философских наук, профессор. Специалист в области зарубежной философии. Автор статей и монографий по проблемам западно-европейской и американской философии. С лекциями курсов “Современная аналитическая философия”, “Проблемы обоснования знания в аналитической философии”, “Кумулятивная модель развития знания и ее противоречия”, “Проблемы референций и объективная достоверность знания”, которые Н.В. Рожин читал в течение нескольких десятилетий в БГУ, он выступал также в США, Австрии, Чехословакии, Швейцарии, ГДР.**