



Уральский
федеральный
университет

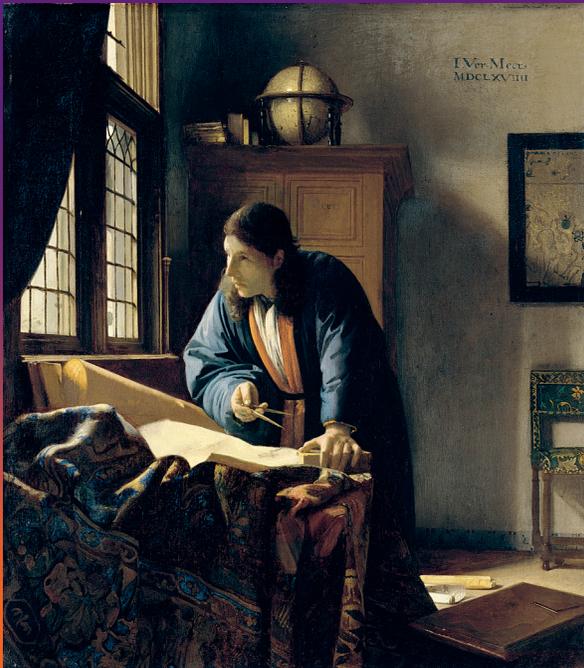
имени первого Президента
России Б.Н.Ельцина

Уральский гуманитарный
институт

Д. В. АНКИН

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. Анкин

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебное пособие

Рекомендовано
методическим советом Уральского федерального университета
в качестве учебного пособия для студентов вуза, обучающихся
по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия»,
45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2019

ББК Ю223я73-1
А677

Р е ц е н з е н т ы:

кафедра философии, биоэтики и культурологии
Уральского государственного медицинского университета
Министерства здравоохранения Российской Федерации
(заведующий кафедрой профессор *Е. В. Власова*);

Л. С. Чернов, кандидат философских наук, доцент
(Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации)

Анкин, Д. В.

А677 Теория познания : учеб. пособие / Д. В. Анкин ; М-во науки
и высш. образования Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Ека-
теринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2019. – 192 с.

ISBN 978-5-7996-2524-5

В учебном пособии рассматриваются основные темы и проблемы курса «Теория познания». Теория познания в мировой литературе обозначается термином *эпистемология* (от англ. *Epistemology*). По мнению автора, теоретический статус эпистемологии не зависит от того, какое именно знание берется предметом – эпистемология науки (*Epistemology of Science*), эпистемология религии, эпистемология обыденного знания или иной области. Систематическое изложение эпистемологии в качестве *теории* в предлагаемом учебнике ориентируется на наиболее общие категории и проблемы.

Адресовано студентам, магистрантам и аспирантам, обучающимся по направлению подготовки «Философия», а также студентам других факультетов.

ББК Ю223я73-1

На обложке:

Ян Вермеер. Географ (ок. 1668–1669)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. ПРЕДМЕТ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СТАТУС ЭПИСТЕМОЛОГИИ	6
Предмет теории познания	6
Теория в структуре познания	13
Чем теория не является	17
Взаимосвязь теории познания, логики и онтологии	20
Эпистемология и различные типы философии	25
Глава 2. В ПОИСКАХ РЕЛЕВАНТНОЙ ОНТОЛОГИИ	31
Рождение и развитие логической семантики и философии языка	31
Семантика и метафизика	39
Субъект познания, или эпистемический агент	51
Категория существования в контексте познания	56
Лингвистический поворот и анализ категории существования	60
Понятие «онтологических обязательств»	66
Онтология и референция	70
Глава 3. ТЕОРИИ ИСТИНЫ	83
Корреспондентная концепция и ее проблемы	87
Проблема материальной адекватности определения истины	95
Разграничение определения и критерия истины	101
Истина и язык. Проблема носителя истинностного значения	106
Когерентная концепция и ее проблемы	117
Прагматические теории истины	122
Сложности классификации теорий истины	123
Теория истины и естественный язык	126
Глава 4. ТЕОРИИ ЗНАНИЯ	132
Основные типы знания	141
Априорное, апостериорное и проблема знания в формальных науках	144

Аналитические и синтетические высказывания	149
Знание и опыт	153
Противоположность эмпиризма и рационализма.	
Теоретическая и практическая рациональность	158
Проблема Гетье и ее философские следствия	165
Проблема индукции	168
Проблема обоснования	173
Список рекомендуемой литературы	190

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое учебное пособие – результат многолетнего преподавания курса «Теория познания» студентам-философам УрФУ. И хотя материал пособия связан лишь со второй частью курса «Теория познания», он достаточно обширен по своему содержанию и кругу анализируемых проблем и вполне может быть использован в качестве *полного* курса эпистемологии, т. е. как годичный курс «Теории познания» в составе двухгодичного курса «Онтология и теория познания».

Изложение проблем эпистемологии (теории познания) в пособии носит не исторический, а систематический характер. Автор надеется, что теория познания представлена в пособии в качестве *теории*, а также систематического исследования наиболее важных и актуальных проблем познания.

В пособии использованы предшествующие наши публикации и прежде всего материалы учебного пособия «Актуальные проблемы теории познания»¹. В связи с чем автор выражает особую признательность своим соавторам и коллегам, с которыми непосредственно на протяжении ряда лет вел данный курс, – Л. Д. Ламберову и К. В. Яковлеву, а также коллегам по кафедре за стимулирующую совместную работу, наиболее активным студентам и магистрантам, чье восприятие предлагаемых идей оказало влияние на их уточнение и улучшение.

¹ См.: Анкин Д. В., Ламберов Л. Д., Яковлев К. В. Актуальные проблемы теории познания. Екатеринбург, 2013.

Глава 1

ПРЕДМЕТ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СТАТУС ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Предмет теории познания

Предметом теории познания является познание, и не только человеческое, однако познанием за рамками «человеческого, слишком человеческого» мы будем заниматься лишь в меру необходимости, которая возникает в рамках философского исследования в силу его универсальности и всеобщности. Поэтому философия не может ограничиваться человеческим, только человеческим, в силу собственной природы (даже если окажется, что все философы есть люди).

По *методологическим* соображениям лучше всего начинать с исследования наиболее развитых, наиболее эксплицитно² выраженных форм познания. Такими формами выступают формы *научного* знания. Наука, конечно, неоднородна, и не один человек не может дать исчерпывающего определения для всего многообразия данного феномена, однако общепризнанные фундаментальные науки, такие как математика и физика, в достаточной степени демонстрируют нам наиболее развитые формы теоретического знания и познания. Как мы увидим в дальнейшем, это прежде всего формы эксплицитного (т. е. явного) пропозиционального знания (пропозиции – примерно то же, что и утвердительные высказывания).

Таким образом, мы приходим к тому, что теория познания должна строиться в тесном взаимодействии с *философией науки*.

² Термин «экспликация» (от лат. *explicatio* – объяснение, развертывание) означает замену неточных, интуитивных понятий и представлений точными и развернутыми. В то же время экспликация есть теоретическое *преобразование* объекта наших представлений с целью его упрощения, поэтому «экспликация есть элиминация» (устранение) всего лишнего (У. Куайн).

Прекрасный пример подобного развертывания теории познания мы находим в трудах Карла Раймунда Поппера, к идеям которого мы будем достаточно часто обращаться. Отталкиваясь от философии науки, К. Поппер дает определение истины, знания, опыта, интерпретации и многих других ключевых категорий теории познания. Полученные результаты толкуются им достаточно широко, понятие познания хоть и начинается с философии науки, но в дальнейшем распространяется не только на человека с его науками, но и на прочие живые организмы, даже на такие простейшие, как амеба.

Мы не считаем уместным разграничение между теорией познания и *эпистемологией*, поскольку такое разграничение отсутствует в основном массиве современной философской литературы. В частности, тот же Поппер рассматривает познание амеб как предмет *эпистемологии*. В отечественной же литературе разграничение иногда проводится, в подобных случаях эпистемологию связывают обычно с научным познанием, а теорию познания пытаются истолковать каким-то более широким образом. На подобное разграничение можно возразить и тем, что познание едино и может на некотором высшем, наиболее общем уровне быть предметом какой-то универсальной теории без разграничения между научным и ненаучным познанием.

Теория есть некоторое множество универсальных высказываний, выражающих общие законы. И обратно, всякий общий закон есть элемент некоторой теории, это значит, что вне теории невозможны никакие общие законы. Вполне очевидно, что утверждения наших теорий не могут находиться в противоречии с законами, однако вовсе не обязательно, чтобы между ними существовало полное тождество. Утверждения наших теорий могут быть *не совсем* точными, даже *не совсем* адекватными изучаемому объекту. Вопрос о соотношении наших *теорий и реальности* – очень сложный метафизический вопрос.

Вернемся к *теории познания*. Поскольку наиболее развитые, теоретические формы познания выступают как *предмет* теории познания, то сама теория познания оказывается теорией уже *второго*

уровня, т. е. теорией теории, или *метатеорией*³. Теория познания есть метатеория по отношению ко всем *теоретическим* формам нашего познания, по отношению же к нетеоретическим формам познания теория познания является теорией первого уровня, или просто теорией. В то же время все справедливое для теории как таковой, т. е. для *просто* теории, необходимо справедливо и для *метатеории*. Отсюда следует, что все, что справедливо для теории как таковой, справедливо также и для теории познания (будет ли она метатеорией или просто теорией).

Теория некоторого предмета не обязана сохранять какие-либо особенности собственного предмета, например, иметь с ним какое-то сходство и т. п. Поэтому выбор *предмета* теории не может непосредственно влиять на статус и характер самой теории. Теория познания не обязана иметь нечто общее с той теорией (теориями), которую она изучает, за исключением наличия универсальных характеристик всякой теории. Теория познания как *метатеория* может поэтому быть совсем иной теорией, чем та теория, метатеорией которой она является.

Метатеоретический характер эпистемологии можно сравнить с метатеоретическим характером философии как таковой. Многие мыслители видели в философии нечто метатеоретическое. Так, согласно Р. Карнапу *философия есть металогика*: 1) чистая металогика, 2) дескриптивная металогика. «Эти предложения о предложениях и частях предложений принадлежат частью к чистой металогике (например, “ряд, состоящий из знака существования и имени предмета, не есть предложение”), частью к дескриптивной металогике (например, “ряд слов того или другого места той или иной книги является бессмысленным”)»⁴. Проще говоря, вопрос о том, что есть предложение, — это по ведомству чистой металогии, а вопрос о том, является ли данная комбинация слов предложением, — это уже дескриптивная металогика.

³ В качестве примера метатеории можно назвать металогика (А. Тарский) и метаматематику (Д. Гилберт).

⁴ Карнап Р. Устранение метафизики посредством логического анализа языка // Философия и естествознание. Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2010. С. 165.

Интересные соображения о метатеоретическом характере теории познания можно найти у Н. Решера⁵, который говорит о «мета-знании», позволяющем человеку *критически относиться к собственному познанию* и его результатам. В частности, метазнание делает возможными такие концепции, как фаллибилизм (от лат. *fallibilis* – подверженный ошибкам, погрешимый), т. е. учение о погрешимости нашего познания, которая влечет неизбежное присутствие *мнимого* знания. К этому же уровню метазнания можно отнести и различные формы скептицизма, или учения о том, что все претендующее на истинность и достоверность является лишь *видимостью* знания, т. е. мнимое знание не просто присутствует, а даже составляет все без исключения наше познание.

Метазнание свойственно человеку уже на дотеоретическом уровне его развития. Способность говорить что-то о собственных познаниях появляется у ребенка в дошкольном возрасте. Вероятно, не будет ошибкой сказать, что метазнание есть производное от нашей конечности и от связанного с данной конечностью конфликта между чувством и рассуждением, конфликта, разрешаемого последующим совершенствованием инструментов нашего познания.

Чувство («сентимент» по Ч. С. Пирсу) необходимо нам в обычной жизни, искусстве, политике, религии и многих других областях. В области же *теории* чувство («сентимент», переживание) не играет абсолютно никакой роли. Об этом хорошо писал Г. Риккерт, создатель термина «философия жизни» в своей одноименной книге⁶. Риккерт справедливо подчеркивает абсолютную пустоту, ненужность, бессмысленность категории «переживания» в области *методологии* науки, а также показывает наличие переживаний везде, во всякой абстрактной теоретической науке.

Конечность познающего можно и нужно рассматривать не только как источник аффектов и эмоций, но и более фундаментальным образом. Конечность, ограниченность познающего субъекта,

⁵ См.: Rescher N. Epistemology: an introduction to the theory of knowledge. State University of New York Press, Albany, 2003.

⁶ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.

или агента познания, важна во многих отношениях, из которых, по нашему мнению, можно выделить два основных. Во-первых, это ограниченность расчета, рассуждения, ограниченность комбинаторных возможностей нашего интеллекта, которая ведет к ошибкам, связанным со *скрытой* от нас *неконсистентностью*, *противоречивостью* той информации, которую мы рассматриваем в качестве знания. Во-вторых, это ограниченность наших репрезентаций (образов, моделей и т. д.) мира, которые всегда неполны и приближительны, что необходимо ведет к возникновению ошибок в области *референции*, в области *указания* на объекты, в области их выделения и обозначения.

Теория познания должна строиться с учетом этих ограничений, вытекающих из нашей конечности и нуждающихся в систематическом преодолении и исправлении, в их постоянной коррекции. Для исправления первой из указанных выше наших ограниченностей требуются логика и математика, а также вычислительные машины. Для коррекции ошибок второго типа необходимы различные технические средства эксперимента, средства для выделения, наблюдения и описания объектов предметной области нашего познания, а также их последующей классификации и включения в общие теории.

Для теоретической деятельности требуется *рассуждение*, которое выступает одной из первых собственно человеческих форм познавательной деятельности, которой нет у других животных. Собственно человеческими являются все *опосредованные*, все *инструментальные* формы познавательной деятельности. Поэтому вполне корректно выглядит определение человека в качестве *животного, создающего инструменты* (если понятие инструмента и инструментальной деятельности понимать достаточно широко).

В качестве примера опосредованного, инструментального познания в рамках обыденной жизни можно привести всем известный по собственному опыту пример поклейки обоев. Человек, который пытается определить вертикаль стеновых обоев на глаз, может, конечно, случайным образом оказаться прав, но не с большей надежностью, чем дрессированная на поклейке обоев обезьяна.

Чтобы поклеить обои правильно, *не случайным образом*, необходимо использовать веревку с грузом для точного определения вертикали.

Точно так же обстоит дело с нашим рассуждением, которое выступает инструментом нашей познавательной деятельности. Чтобы определить, будет ли истинным утверждение «дважды два пять или киты есть млекопитающие», необходимо уметь рассуждать. Всякий умеющий рассуждать человек скажет, что данное утверждение *истинно*, потому что киты есть млекопитающие. Всякий умеющий рассуждать придет к выводу, что для того, чтобы сложное высказывание со связкой «или» было истинным, достаточно истинности одного из простых высказываний, его составляющих (одного из дизъюнктов). Символически это можно записать так: $p \rightarrow q \vee p$ (если верно p , то верно $p \vee q$). Полученное логическое правило может толковаться как некоторый инструмент, подобный приведенной нами в предыдущем примере веревки с грузом. *Все нелогичное есть неправильное с точки зрения целей познания в наших познавательных действиях.*

Ничем иным, кроме неправильного, как несоответствующего нашим познавательным целям, нелогичное быть не может. В то же время иногда – в редких, аномальных случаях – неправильное может приводить к успеху.

Одной из частых ошибок, встречающихся в литературе, является противопоставление логики и эмоций, логики и чувств. Если чувства и эмоции не способствуют обдуманному использованию логического и математического инструментария, то отсюда еще никак не следует, что логический и математический инструментарий как-то нашим чувствам и эмоциям противоречит или мешает, например, как-то мешает их развитию. Логика отменяет эмоции и переживания несколько не больше, чем правила дорожного движения отменяют танцы или песни, например. Спросите логиков, и некоторые из них, возможно, признаются, что поют и танцуют. Подобным образом бурными чувствами переполнены и математики, которые с глубокой древности зарекомендовали себя экстатичными мистиками.

Невозможно отрицать логику, сохраняя *логический* смысл операции отрицания, поэтому никто не в силах *помыслить* что-либо нелогичное, другими словами – «границы логики есть границы моего мира» (Л. Витгенштейн). Нелогичное – это исключительно наши ошибки, и ничего другого в нем нет и быть не может. Отрицание логики аналогично заявке на критику рациональности, ибо настоящая, несводимая к голым аффектам критика требует приведения каких-то критических *аргументов*. Поэтому мы вправе послать такого «аргументатора» к черту, так как он не вправе *рационально аргументировать* против рациональности, пусть уж он лучше просто орет (выражает свои аффекты). Аргументация всегда будет одной из форм самой рациональности, наряду с языком, социальной коммуникацией, интенциональностью сознания (направленностью сознания на объект) и т. д. Поэтому аргументировать против рациональности абсурдно и невозможно.

К сожалению, в философской литературе присутствуют и трактовки рациональности в качестве чего-то надындивидуального: «объективного духа» Г. В. Ф. Гегеля, «форм общественного сознания» марксистов и подобных объективных сущностей, превращающих рациональность в нечто надындивидуальное. В соответствующих работах речь может идти об «эпохах», «эпистемах», исторических и культурных «формах» рациональности и т. п. Такая оторванная от индивида «рациональность» должна, по нашему мнению, быть отвергнута из-за своей мифологичности. Это аналогично тому, как в любой здоровой философии сознания необходимо отбросить пустой и бессмысленный термин «общественное сознание». Рациональность, как и сознание, следует толковать как характеристику *индивида*, а не чего-то общего, не как характеристику тех или иных общностей (для которых лучше подыскать иной термин: рациональная организация, структура и т. п.). Сказанное относится как к рациональности познания (теоретическая рациональность), так и к рациональности действий индивида (практическая рациональность).

Теория в структуре познания

Объяснение и предсказание являются основными функциями всякой теории. Достаточно очевидно, что без дедуктивной организации знаний предсказание и объяснение становятся невозможными. Операция предсказания будущего возможна исключительно благодаря выведению (осознанному или неосознанному) логических следствий из некоторых посылок, которые являются описанием настоящего или прошлого. Но это вовсе не значит, что мы всегда полностью осознаем, как мы данные следствия получили, – логически корректно мыслят все люди, а не только логики. Кроме того, логики тоже, как и все обычные граждане, не всегда мыслят корректно с логической точки зрения, проще говоря, и они иногда ошибаются.

Что же касается объяснения, то можно заметить, что оно также зависит от некоторых логических операций нашего ума, прежде всего от операции подведения частного под общие законы, с помощью которых мы это частное и объясняем.

Формальное тождество объяснения и предсказания прекрасно продемонстрировал К. Гемпель⁷. Объяснение и предсказание имеют одну и ту же логическую форму, которая двумя разными способами может интерпретироваться в отношении временной направленности. Объяснение и предсказание различаются лишь тем, что в объяснении частное подводится под общее, а в предсказании частное выводится из общего.

Еще одна интересная проблема, связанная с функциями теоретического познания, это проблема *понимания*. Подведение под общее не всегда осуществляется с явно (эксплицитно) выраженной дедуктивной последовательностью совершаемых нашим интеллектом операций, как то имеет место в объяснении. Часто в подведении под общее участвует наша *интуиция*, которая не имеет эксплицитного выражения соответствующих дедуктивных операций. Это и есть то, что уместно называть *пониманием*, которое образует подводную и более обширную, чем объяснение, область познания.

⁷ См.: Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории // Гемпель К. Г. Логика объяснения. М., 1998.

Понимание не что иное, как *образование* понятий в процессе познания. Объяснение же есть правильное *оперирование* понятиями (подведение и т. д.). Получается, что с точки зрения своего *содержания* – а не формы, как то было с предсказанием и объяснением, – понимание и объяснение суть одно и то же.

Основное различие между пониманием и объяснением нами видится в том, что не все содержание наших теорий может быть выражено эксплицитно и законченно, как это имеет место в объяснении. Таким образом, понимание оказывается третьим аспектом наших теорий. Особенно существенную роль понимание играет в тех из наших теорий, которые достаточно сложны для экспликации (социальные, гуманитарные науки). В качестве примера можно вспомнить дискуссию о природе объяснения в исторической науке, начавшуюся после публикации указанной выше статьи К. Гемпеля.

Еще раз хотелось бы подчеркнуть, что понимание – подводная часть объяснения, что данные аспекты взаимосвязаны. Без функции объяснения понимание вырождается в эпистемологическую пустышку, в нечто исключительно психологическое. Хорошо в данном отношении говорит П. Рикёр, перефразируя И. Канта: «Объяснение без понимания пусто, а понимание без объяснения слепо». В качестве художественного изображения подобной пустышки вспоминается образ Б. Рассела, иронично писавшего о «понимании» кошек и собак, попавших в наши библиотеки. Кошки и собаки что-то, конечно, «переживают» в отношении действий собственного хозяина, но каков познавательный вес данных «переживаний»? «Герменевтика» кошек и собак страдает технической примитивностью и не может считаться адекватной работой с понятиями.

Вернемся к проблеме определения теории. Любая *теория есть дедуктивная система, замкнутая относительно логического следования*. Из сказанного автоматически вытекает, что такой должна быть и теория познания. Существует ряд требований ко всякой теории. Прежде всего хотелось бы отметить такое требование, как *обоснованность*. Обоснованность теорий *любых предметов*, даже очень далеких от предметов наших наук, обязательна. Например, для теорий мистического экстаза стандарты *обоснованности*

должны быть не менее жесткими, чем для теории математического доказательства. *Любая теория есть дедуктивная система.* В том числе, например, и теория мистического экстаза обязана быть дедуктивной системой, а не экстазом.

Неважно, что является предметом эпистемологии – математика или религиозный экстаз. Эпистемология обязана сохранять максимальную строгость и точность равным образом во всех случаях, т. е. при анализе любого познания. В идеале эпистемолог религиозного экстаза должен описывать этот экстаз на языке логики предикатов. Наоборот, в антиидеале (в нашей грубой реальности) случается порой, что философ теряет необходимый ему «страх» (строгость) и «трепет» (точность) даже при анализе наук.

Просто дедуктивной выводимости еще недостаточно, так как остается опасность, связанная с тем, что формальная выводимость чего-либо (чего угодно) из противоречия тривиальна. Если теория как дедуктивная система включает в себя некоторое противоречие, т. е. является неконсистентной теорией, то, согласно классическому закону Дунса Скота, из такой «теории» мы можем вывести любое, совершенно произвольное заключение: из противоречия следует все, что угодно. Поэтому всякая теория обязана исключить противоречия или как-то нейтрализовать их, как то происходит, например, в паранепротиворечивых логиках.

Доказательство закона Дунса Скота не представляет сложности. Вот как его проводит К. Поппер:

«Покажем, что из противоречивого высказывания следует любое высказывание. Из “исходных предложений” Рассела мы сразу же получаем

$$(1) p \rightarrow (p \vee q).$$

Подставляя в (1) сначала ‘ $\neg p$ ’ вместо ‘ p ’, а затем $p \rightarrow q$ вместо $\neg p \vee q$, получим

$$(2) \neg p \rightarrow (p \rightarrow q).$$

Отсюда на основании правила “импортации” выводим

$$(3) \neg p \wedge p \rightarrow q.$$

Формула (3) позволяет нам, используя *modus ponens*, вывести любое высказывание *q* из любого высказывания, имеющего форму $\neg r$ или $r \supset r$ ⁸.

Итак, из *r* и не-*r* следует произвольное *q*. Например, из утверждения «‘да’ и ‘нет’» следует, что вы, уважаемый читатель, являетесь первым человеком побывавшим в космосе (а вовсе не Ю. Гагарин, как все считают). Поздравляю вас, если вы такой любитель парадоксов! Из парадокса легко получить все, чего только душа не пожелает. Допущение противоречия (в том числе и парадокса) иногда может быть и хорошим для практических целей – идеологических, политических и т. д., хорошим для риторического внушения или даже обмана, но для объективного, стремящегося к истине познания противоречие *недопустимо*. Поэтому противоречивые (в том числе и парадоксальные) теории никому не нужны.

Здесь может возникнуть вопрос о паранепротиворечивых (параконсистентных) логиках: являются ли паранепротиворечивые логики противоречивыми? Нет, не являются. Основной смысл соответствующих логических систем связан с тем, что дедуктивная выводимость из противоречия должна быть *как-то ограничена*, дабы избежать неприятных следствий, согласно рассмотренному нами выше закону Дунса Скота. Таким образом, смысл построения паранепротиворечивых логических систем заключается вовсе не в *допущении* противоречий, а, наоборот, в *ограничении* дедуктивных следствий из имеющихся в некоторой системе противоречий (принимаемых нами, т. е. не исключаемых из рассматриваемой дедуктивной системы в силу тех или иных обстоятельств).

В качестве универсальной модели всякого алгоритма можно рассматривать *машину Тьюринга* (наряду с конечными автоматами, рекурсивными функциями, алгорифмами Маркова и т. д.). Поэтому теории как дедуктивные системы можно рассматривать в качестве машин Тьюринга. Будучи идеальным механизмом, разновидностью машины Тьюринга, теория обеспечивает достоверные выводы. Таким образом, всякая теория обязана быть строго детерминированным механизмом, и иных теорий не бывает.

⁸ *Поннер К.* Логика научного исследования. М., 2005. С. 83.

Чем теория не является

Теории не являются произведениями словесности, теории *не зависят от естественного языка*. Любая теория может быть сформулирована на любом из существующих языков и в бесконечном числе различных текстов на каждом из этих языков. Аналогично тому как значение слова не может рассматриваться в качестве понятия, точно так же никакая теория не может рассматриваться в качестве текста или дискурса. Любые разговоры о тексте и дискурсе являются чем-то посторонним серьезному разговору о теории, разговор о тексте и дискурсе всегда лежит за рамками серьезной философии науки.

Аналогично тому, как о понятии может что-то сказать лишь логика, но никак не лингвистика, так и о теории может сказать лишь логика. Если рассматривать теорию семиотически и выделять в ней синтаксис, то синтаксис теории оказывается синтаксисом языка некоторой логики, что проявляется, например, в области формализации теорий. Центральным же и наиболее важным для языка любой теории аспектом являются *правила преобразования* одних высказываний в другие. Основная функция всякой теории, как мы уже говорили, в том, чтобы получать *следствия*, бесконечное число следствий в рамках некоторой предметной области. Правила преобразования обеспечивают возможность дедуктивных выводов, выступают как *правила вывода*. Только искусственные языки имеют правила вывода, поэтому только искусственные языки могут быть языками наших теорий.

Самое большое, что могут дать естественные языки для теории, – это способствовать *зарождению* новых теорий. Естественный язык может направлять наше внимание на те или иные проблемы, переводить наш поиск информации в то или иное русло. Однако любая теоретическая конструкция автономна от естественно-языковых обстоятельств, стимулировавших ее собственное рождение.

Теория не может рассматриваться ни как некоторое *произведение*, ни как некоторый текст. Произведение всегда индивидуально и уникально, теория же всегда всеобща и универсальна. В основе

произведения лежит авторский стиль, в основе теории – некоторый общий язык той или иной логики (о невозможности индивидуального языка мы поговорим позже). Естественный язык как таковой для теории *безразличен* и всегда может быть заменен любым другим естественным языком, а в пределе – искусственным, формальным языком логики. Отсюда же следует и неуместность категории дискурса при рассмотрении природы теорий. Дискурс также неуместен для исследования теорий, как и естественный язык.

Теория не бывает чьей-то, она всегда ничья, она всегда для всех. Произведение же всегда создается и интерпретируется «от первого лица», в произведении предполагается и неустранимо присутствует некоторый *автор*. Проблема авторства достаточно сложна, и здесь мы ее разбирать не будем. Сошлемся лишь на труды С. С. Аверинцева, который отличал литературу от древней письменности прежде всего по наличию в литературе авторства, начиная с древних греков, риторика и стилистика у которых была неразрывно связана с авторской функцией литературы⁹.

Абсурдно считать теорию, например Г. Я. Перельмана, в какой-либо большей степени принадлежащей Перельману, чем прочим, или считать теорию Пифагора хоть сколько-нибудь больше принадлежащей Пифагору, чем всем прочим. Теорий от первого лица не бывает, не бывает ни теории Платона, ни теории Хайдеггера, но может быть только теория от третьего лица (например, у Платона это теория идей, им созданная, но ему исключительно не принадлежавшая). С произведением все наоборот: произведение всегда создается и интерпретируется (как произведение) *от первого лица*.

Согласно определению теории как дедуктивной системы высказываний, замкнутой относительно логического следования, принадлежащих одному-единственному индивиду теорий нет и быть не может; принадлежащих некоторой религиозной конфессии теорий нет и не может быть; принадлежащих некоторому политическому движению (маоизму, фашизму, марксизму и т. д.) теорий нет и не может быть.

⁹ См.: Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 13–33.

Имя собственное есть пустой ярлык, произвольная метка для обозначения теории. Можно сказать, что у теории не может быть субъекта (будь то индивид или какая-то группа индивидов), которому теория бы принадлежала как нечто только ему характерное. Индивидуальная теория, или теория от первого лица, есть такой же нонсенс, как и индивидуальный язык, т. е. такой язык, на котором способен вступать в коммуникацию один-единственный индивид (с кем, позвольте спросить?). «Индивидуальное предсказание» и «индивидуальное объяснение» есть страшная глупость.

Несколько менее определено дело обстоит с теми мыслителями, которые пытаются как-то *противопоставить* теории свою собственную философию. Например, Э. Гуссерль стремился отделить феноменологию от научных теорий. В этом случае мы вряд ли вправе выстраивать, якобы за данного мыслителя, нечто дедуктивно-систематическое и именовать это нечто *его* теорией. Равным образом сомнения вызывают попытки найти теорию и/или общезначимый язык у такого автора, как М. Хайдеггер, работами которого лучше просто любоваться как произведениями (испытывая «сентимент», переживание и т. п.).

Конечно, феноменологию можно сблизить с теорией. Например, существует идея гетерофеноменологии, автором которой является Д. Деннет. Его гетерофеноменология рассматривает нарративы о сознании как нечто требующее анализа *от третьего лица*. С подобной, вполне теоретической позиции Деннет пытается доказать, что «квалиа» (элементы феноменального сознания) не существуют, что интенциональность (направленность) сознания не является чем-то внутренним, а является всецело извне приписываемым и т. д. Против подобной феноменологической теории с точки зрения стандартов теоретической рациональности возразить нечего. И наоборот, когда исследователь начинает нам что-то предлагать от своего любимого *первого лица*, то, помимо насилия «сентиментом», о котором мы уже упоминали, здесь можно встретить лишь нечестность.

Против мышления с позиции от первого лица трудно возразить в рамках *художественного* творчества, но с точки зрения науки

данная позиция совершенно недопустима. Кто этого не понимает, того невозможно *доказательно* убедить, – он всегда убежит от нас в свои субъективные переживания. Здесь уместно вспомнить мудрость Аристотеля, говорившего, что того, кто в чем-либо *ошибается*, стремясь к рациональному исследованию, убеждать необходимо; того же, кто *не уважает* родителей, следует не переубеждать, а пороть. Думаю, что философа, говорящего лишь о собственных переживаниях, также невозможно переубедить с помощью рациональных аргументов.

Невозможность теории от первого лица влечет также и невозможность онтологии от первого лица. Возможность же *метафизики* от первого лица при этом еще не исключается, если метафизика как-то отграничивается нами от науки (разграничение категорий онтологии и метафизики рассмотрим потом). В свете сказанного любые попытки связать феномен сознания с особой онтологией от первого лица, т. е. с признанием существования особых, принципиально недоступных объективной науке феноменов сознания, или «квалиа», выглядят как отрицание теории и науки (даже у таких выдающихся философов, как Дж. Сёрль, Т. Нагель и др.).

Теория не может быть не только индивидуальной, но и «партийной», ибо «партийность» всегда есть нарушение некоторых требований объективности и возможность фальсификации следствий или правил вывода. Партийность – это политика, а политика есть вещь, совершенно никакого отношения к истине не имеющая, она не может быть философией (не случайно Сократ говорил, что если бы он занялся политикой, то было бы хуже и для него, и для политики).

Взаимосвязь теории познания, логики и онтологии

Теория познания взаимодействует с логикой и онтологией. Что значит логика для теории познания? И правильно ли говорить о логике в единственном числе? Не следует ли нам признать, что логика и математика должны быть чем-то единым и единственным?

Ответ видится в том, что единство как необходимая когерентность в логике и математике всегда требуется и присутствует, однако единственности не существует.

Для объяснения вспомним пример Лейбница о сумме бесконечного ряда $1 + 1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 \dots$, которая не обладает характером единственности (аналогично корень квадратный из некоторого числа имеет всегда двойственное значение, положительное и отрицательное). *Синтаксис*, способ расстановки скобок, создает как минимум две равно допустимые логики суммирования нашего бесконечного ряда, приводя к сумме либо $+2$, либо $+1$. В настоящее время в математике создана непротиворечивая теория перемежающихся рядов, однако дело в том, что можно построить *более чем одну* подобную теорию в зависимости от принятых исходных определений и допущений. Поэтому у нас *могут* быть различные математики.

Синтаксис, знаковые нотации в математике и логике имеют очень большое значение: «...хрестоматийным примером является преимущество нотации Лейбница по сравнению с нотацией Ньютона и, как следствие, существенный прогресс математики на Континенте по сравнению с Англией»¹⁰.

Всестороннему исследованию знаки и знаковые системы подвергаются в науке о знаках, которая именуется *семиотикой* (иногда семиологией). Семиотика разделяется, вслед за Ч. У. Моррисом¹¹, на синтаксис, семантику и прагматику. Синтактика занимается внутренними для знаковой системы законами связи *знаков между собой*, т. е. синтаксисом, семантика – *законами соотношения* знаков с миром, а прагматика – разнообразными *внешними* для знаковых систем законами (социальными, психологическими и т. д.), влияющими на интерпретацию и использование знаков, а также на мышление и поведение их интерпретаторов.

Идея «чистой» логики, не обремененной материей синтаксиса, характерная для Э. Гуссерля и других трансценденталистов,

¹⁰ Целищев В. В. Априорные структуры. Новосибирск, 2013. С. 174.

¹¹ Более подробно см.: Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 37–89.

видится ошибочной. Причина в том, что в идее, очищенной от знаковой символики логики, отсутствуют необходимое признание и понимание роли *синтаксиса*, роли вспомогательных символических средств мышления и познания, необходимых для таких конечных существ, как мы. Синтаксис, символические средства знаковых систем можно рассматривать как разновидность *техники (инструментов)*, служащей оптимизации человеческого мышления. В настоящее время широко используются также внешние для мышления, т. е. не полностью символические, технические средства, имеющие некоторое *физическое* воплощение, – компьютеры (хотя *математические* цифровые компьютеры, или «машины Тьюринга», никакого такого физического воплощения не имеют).

Итак, логика множественна, она не может быть *единственной*, однако во всяком своем «не единственном» воплощении она обязана оставаться *единой*, т. е. консистентной¹², непротиворечивой системой. Разные логики есть лишь разные типы инструментов, как бы зависимые от контекста (предмета, целей познания, возможностей и т. д.) «костыли» нашей мысли, призванные соответствовать как нашим познавательным целям, так и нашим ограниченным возможностям. Из сказанного следует, что бесконечному интеллекту логика вряд ли была бы нужна.

Логика является необходимым инструментарием мышления и познания *конечных* существ, в том числе и человеческая мысль, которая всегда нуждается в логической последовательности, часто явным образом опирается на «костыли» некоторого синтаксиса, использует ту или иную интеллектуальную технику. Когда же мы в подобных синтаксических средствах *не* нуждаемся? Тогда, когда познавательная ситуация элементарна, обыденна, или *очевидна* (для бесконечного же интеллекта *любая* ситуация очевидна). Во всех же *не очевидных* ситуациях скобки, кавычки и другие синтаксические приспособления необходимы.

¹² Консистентность – более узкое понятие, чем *когерентность* (согласованность). Непротиворечивость – всего лишь один из типов согласованности. Можно рассматривать консистентность как минимальную когерентность.

И наука в целом есть попытка открытия чего-то нового, т. е. того, что еще *не стало очевидным*. Поэтому без синтаксических правил как особой интеллектуальной техники нет и не может быть никакой развитой теоретической науки.

Что следует из сказанного для эпистемологии? В качестве следствия можно утверждать, что всякий, кто игнорирует роль логики в процессе познания, является либо искренне заблуждающимся, либо человеком не совсем честным в своих целях и намерениях, стремящимся не столько к объективному и истинному знанию, сколько к чему-то совсем иному. Логика позволяет отделить обоснованную философию от софистики, отделить «агнцев от козлиц», как говорится в Библии.

Философия может быть и ложной, и ошибочной. В частности, возможна такая ошибочность философии, которая проявляется в ее противоречии с результатами наук – математики, биологии, психологии, физики и т. д., например, когда философ утверждает, что Земля не вращается вокруг Солнца, что человек не относится к отряду приматов, что человек не является химической системой, что к человеку неприменима теория условных рефлексов Павлова и т. п. В подобных случаях мы неизбежно получаем *ложные* философские построения.

Другой распространенный тип ошибок в философии связан с нарушением логических канонов, которые являются правилами нашего рассуждения, в частности, с неконсистентностью, противоречивостью нашего мышления. Если читатель позволит, мы будем использовать шуточную фигуру «философия козлиц» для обозначения тех, кто упорно не желает свои ошибки устранять, преодолевать.

Преодоление собственных ошибок можно рассматривать как некоторый «апофатический»¹³ путь к истине. Вероятно, что сам по себе этот путь достаточно сложен, ведь возможных ошибок континуум, а истин, может оказаться, всего лишь скромная бесконечность некоторой мощности. Тем не менее преодоление собственных

¹³ Апофатическое, отрицательное богословие противопоставлялось в Средние века богословию катафатическому, положительному.

заблуждений может успешно работать и приближать нас к истине в связке с иными, «катафатическими» методами познания. Например, уничтожение собственных ложных предположений (К. Поппер) может успешно сочетаться с различными *эвристиками*, ведущими к истине. Нечто подобное этому искал Ч. С. Пирс, когда разрабатывал свой метод *абдукции*.

Отделить агнцев от козлиц в области философии не столь просто. В XX в. стало ясно, благодаря А. Черчу¹⁴, что *понятие логической противоречивости необходимо релятивизировать* к некоторому языку, к некоторой логической системе. В частности, логически некорректные построения «козлиц» можно бесконечно исправлять добавлением *ad hoc* различных систем неклассической логики в качестве *нового* основания для их оценки (иной язык по-иному представляет всю систему и ее противоречия). Однако это равнозначно софистике, а именно софистическому приему *подмены основания* (софизм «Рогатый» и ряд других логически ложных аргументов).

Из теорем великого математика XX в. А. Черча вытекает фундаментальное для философии следствие. Оказывается, что говорить о противоречивости чего-либо можно лишь тогда, когда указана логическая система (непротиворечивая!), в рамках которой данная противоречивость фиксируется (строится). В безотносительном к некоторой логической системе смысле «диалектических» противоречий не может существовать ни в мире, ни в области мышления (ни в развитии вселенной, ни в бреде психически больного и т. д.). Диалектика возможна лишь в релятивизированном к некоторому языку (логике) смысле. *В безотносительном же смысле всякий разговор о диалектике есть бессмыслица*. Обязанность доказать наличие противоречия ложится непосильным бременем на самого диалектика.

Для термина «диалектика», как отмечал К. Поппер, имеется более корректный и более древний смысл. Древние называли диалектикой классическую традиционную логику в ее прикладном

¹⁴ См.: Church A. An Unsolvble Problem of Elementary Number Theory // American Journal of Mathematics. Vol. 58, № 2 (Apr., 1936).

аспекте, связанном с опровержением выдвигаемых гипотез. Термин же «логика» хоть и встречается, начиная со стоиков, но значительно реже и в синонимичном термину «диалектика» значении, так что Карл Поппер здесь абсолютно прав. Отцом диалектики древние считали Зенона Элейского, который разработал метод доказательства от противного, особенно важный для указанных приложений логики как средства критического мышления (опровержений).

В Новое время термин «диалектика» был *изменен* в философии Гегеля, а в дальнейшем – в философии марксизма. Это изменение, по мнению Поппера, было вредным и бессмысленным: «И печально, и поучительно наблюдать, как нынешний ортодоксальный марксизм официально рекомендует в качестве основы научной методологии гегелевскую “Логикку” – не просто устаревшую, но представляющую собой типичный образец донаучного и даже дологического мышления. Это хуже, чем пропагандировать Архимедову механику в качестве основы для современного инженерного дела»¹⁵.

Эпистемология и различные типы философии

Можно ли говорить о *философских* теориях? Здесь уместно подразделить философию, вслед за Р. Рорти, на два основных типа: философия как наука и философия как литература. Применительно к первому типу было бы ошибкой говорить о какой-то «своей методологии» философа. Против разговора о своем *методе*, особенно в рамках литературы и художественного творчества (см., например, «Истина и метод» Г.- Г. Гадамера), серьезных возражений нет, это вопрос определений, конвенций, но *методология* в литературе никак не может быть включена, так как методология не метод, а *теория* метода. Структуралистской, формалистской и любой другой методологии *в самом произведении* нет и быть не может, как не может быть круглого квадрата. Произведение не является теорией, в том числе и теорией метода (= методологией). Произведение

¹⁵ Поппер К. Р. Предположения и опровержения. М., 2004. С. 552.

может и должно быть «своим», но теория, подобно языку (например, языку логики предикатов, на котором пишут философы-аналитики), не бывает ни «своей», ни индивидуальной (в частности, теория дескрипций Рассела прекрасно работает у Куайна и многих других). У философов-аналитиков *есть* общий язык, у философов-литераторов (Хайдеггер, Деррида и др.) *нет* общего языка.

Значительная часть современных философов Англии, Канады, США и большинства европейских стран (за исключением, возможно, Франции) чужда философии как литературе. Так, приехавшего в Стэнфорд Деррида пустили прочитать лекцию лишь тогда, когда нашли для него собеседника (чтобы получился диалог, научная дискуссия) в лице одного-единственного в университете профессора-финлянца. Наиболее чистые формы философии как науки можно найти в Финляндии, Австралии, США и ряде других стран. Российская же, французская и некоторые другие философские традиции в большой степени связаны с литературными типами философии.

Литературные, риторические формы философии (например, Горгия и некоторых софистов), искавшие в философии *произведение*, в дискуссиях и критическом мышлении не нуждаются. Аналогично для современных софистов, для Делеза и Гваттари, которые пишут, что у философа «...очень мало вкуса к дискуссиям», Сократ не нужен и даже очень опасен, а вот для К. Поппера с его последователями и для большинства философов-аналитиков философия – это наука, а Сократ является образцом.

Литературные формы философии содержат имплицитное *насилие*, связанное со слепым внушением, которое заключается в требовании признания тех или иных утверждений истинными, без наличия соответствующих *объективных* оснований, т. е. *доказательств*. Вспомните школьные уроки литературы и то навязывание бездоказательных идей «училками»; сравните это навязывание, насилие на уроках литературы со свободой решения математических задач или доказательностью лабораторных опытов на уроках химии и физики.

Теоретическое доказательство никогда не является насилием, поскольку ничего субъективного не навязывает и *не внушает* в отношении истинности или ложности тех или иных утверждений

(если это действительно теория как дедуктивная система). В теоретическом доказательстве речь всегда идет от третьего лица. Теоретическое доказательство игнорирует любую идеологию, надсмехается над любыми партийными предпочтениями, индивидуальными предрассудками и т. д. Как справедливо замечает Мертон, критический скептицизм ученых, как один из принципов научного этоса, опасен для всякой авторитарной власти¹⁶.

Теории *не читаются* и не имеют жанровых признаков. Что же читается? В литературных формах философствования это квазипоэтические произведения: «Хвала Елене Прекрасной» Горгия, «Бытие и время» М. Хайдеггера и др. В научной же традиции философствования, как и в самой науке, читаются статьи, монографии и прочие носители теоретических построений, характерные для того или иного времени с его особенностями научной коммуникации. Интересные исследования истории и социологии существовавших в истории носителей научной информации можно найти в работах М. К. Петрова.

На практике вполне возможны некоторые проблемы при попытке разграничения произведения и теории. Иногда теоретические конструкции могут быть скрыты за метафорами и нарративными формами. Достаточно часто это встречается в области *исторической науки*. Не случайно с конца XIX в. ведутся интенсивные дискуссии о природе исторической науки. В этих дискуссиях ставятся вопросы о природе исторической теории и ее обоснования. Действуют ли в области исторического обоснования те же законы, что и в области методологии естественных наук? Или должны быть какие-то особые методы с иной методологией (например, герменевтической)?

Проблемы возникают и с теоретическими построениями прошлого. Почему, например, мы рассматриваем «Пир» Платона как выражение некоторой *теории*, несмотря на его образно-метафорический характер, а хвалы и хулы Горгия и последующих софистов-политиков не рассматриваем как теории? У Платона мы *ищем*

¹⁶ См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 763–765, 780–781.

некоторую, пусть и недостаточно эксплицитную, теорию, несмотря на литературную форму выражения. Платон занимался популяризацией своей квазипифагорейской математической философии, используя форму диалога, используя многочисленные художественные образы и метафоры.

Достаточно ли мнения самого Платона, что он занимается наукой и теорией, или требуются какие-то внешние критерии для того, чтобы искать за образами диалогов теоретические построения? В этом плане современные формы научной статьи и монографии являются более ясными и явными симптомами научной теории, хотя и здесь возможны ошибки, – достаточно вспомнить постмодернистские тексты, сгенерированные машиной или созданные в шутку, которые принимались современными научными издательствами (см. «Интеллектуальные уловки» Сокала и Брикмона¹⁷).

Литературные формы философии выстраивают идеологии, связанные с выдающимися персоналиями (позиция 1). Данные идеологии берут свое начало из прошлого, из культа гения романтиков и продолжают в культе великих мыслителей и их последователей в настоящем. Всякий философ должен зафиксировать свою принадлежность к идущим за гастролером-гением обществам и стать чьим-то «последователем».

В *научных же формах философии* на первом месте – проблемы и методология их решения, проблема важнее личности, даже самой выдающейся. История философии есть история проблем, «великие» же отдыхают в тени инициированных ими *философских проблем*, их решения необязательны и могут оказаться ошибочными (позиция 2).

Когда мы рассуждаем о философских ошибках, мы толкуем философию в качестве научного познания. Но всякая ли философия является наукой? Без сомнения, философия как наука есть основное русло европейской философии. Было бы странным говорить о философии как о *теории* и отрицать при этом, что философия есть наука. Однако в философии присутствует не только наука,

¹⁷ См.: Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки: Критика современной философии постмодерна. М., 2002.

в ней могут выражаться ценности, идеологии и т. д. Справедливо и обратное: в науке *не все* есть философия (несмотря на утверждение Аристотеля, что «всякая наука есть стремление к мудрости»).

Можно выделить (вслед за Р. Рорти и другими авторами) два основных типа философии: философию как науку и философию как литературу. Основой противоположности данных типов философии можно считать различие и противоположность между *теорией и производением* (произведением искусства, или «технэ», как сказали бы греки). Искусство рассматривалось на протяжении тысячелетий как *особый* путь познания, более низкий и подчиненный по отношению к научной теории. Лишь в новое время в философии романтиков и иррационалистов (А. Шопенгауэр и др.) искусство начинает приравниваться или даже ставиться выше по своим познавательным достоинствам, чем наука.

Философия как литература, философия как искусство существовала и в древности в качестве школы софистов. Софисты писали философию как произведение, как хвалу или хулу (Горгий). Стремящиеся к созданию произведения, подражающие поэтам или музыкантам философы есть и в современном мире.

Когда мы рассматриваем философию литературного типа, вряд ли возможно применительно к ней говорить о мышлении как утверждении чего-то истинного или ложного. Во всяком случае, это не мышление посредством пропозиций (суждений). Философ пытается что-то воспринимать, созерцать, в лучшем случае – описывать, не доходя при этом до суждения и утверждения истин. С понятием *пропозиции* мы еще будем неоднократно встречаться. Данный термин может иметь разные толкования: иногда он понимается как синоним высказывания и суждения, но чаще – как некоторое смысловое содержание высказывания.

Теория познания не может быть произведением в силу того, что это теория, а теория и произведение – вещи в некоторых отношениях несовместимые. Если брать понятие теории в достаточно строгом смысле, то *никакая* теория – в том числе и теория познания – не есть произведение. Почему? Потому, что всякая теория есть дедуктивная система, которая может быть выражена беско-

нечным числом способов и в бесконечном числе языков, чего никак нельзя сказать о произведении, требующем *единственности и неповторимости своей материальной (в том числе и языковой) формы*. У теории в строгом смысле есть только *логическая* форма, точнее формы, так как и их тоже имеется множество.

Поэтому «философию как произведение» недопустимо смешивать с теорией познания, которой она быть не может. «Философия как произведение» вполне может выступать в качестве некоторого *предмета* для теории познания, можно даже рассматривать ее как *особого* типа произведение (отличное от литературы, музыки и т. д.) со своими специфическими функциями. Считать же «философию как произведение» теорией (познания) никак не получается. Поэтому некоторые философы, пусть даже великие, оказываются для теории познания фигурами посторонними, в лучшем случае – достаточно случайными.

Глава 2

В ПОИСКАХ РЕЛЕВАНТНОЙ ОНТОЛОГИИ

Рождение и развитие логической семантики и философии языка

Европейская философия всегда тесно связана с наукой. Рассмотрим один из «технических» прорывов современной философии, связанный с научной революцией конца XIX – начала XX в. Возникшая к этому времени, в силу отделения философии от автономных дисциплин естественно-научного цикла, *философия науки* пыталась найти средства анализа методологических проблем, возникающих в связи с ненаблюдаемыми объектами физики, абстрактными объектами математики и т. д. Выход из методологических проблем был найден благодаря «лингвистическому повороту». В чем же этот поворот заключался? Современные философы приняли за правило не искать идеи «в собственной голове» (не помещать мысль в сознание), а исследовать мысль опосредованно, через ее *языковую форму*, через формулировки в некотором языке этих самых философско-методологических проблем. Брать и анализировать не то, что подумано (думается), а то, что сказано, или, лучше, записано, или, еще лучше, выражено на каком-то специальном символическом языке, построенном на основе современной математической логики. Новая техника философского анализа – опосредованная, зачастую лишенная очевидности – оказалась очень эффективной в области недоступных непосредственному мышлению проблем.

Итак, лингвистический поворот первоначально не имел ни малейшего отношения к лингвистике, но был вызван необходимостью исследовать новые идеализированные объекты современной науки: абстрактные объекты математики, ненаблюдаемые объекты физики и т. д. Не случайно инициатором данного пово-

рота стал философ и математик Готлоб Фреге, по-новому толкующий статус и средства исследования абстрактных объектов математики, привлекающий для исследования оснований математики новую символическую логику, одним из создателей которой был он сам.

Фреге одним из первых стал *выносить мысль за рамки человеческого сознания* и анализировать ее форму как логическую форму правильно построенных выражений некоторого языка, – это и есть указанный нами *лингвистический поворот*. Термин же «лингвистический поворот» возник лишь в 1967 г. в антологии «The Linguistic Turn»¹⁸ под редакцией Ричарда Рорти. Однако само явление возникло, как это часто и бывает, гораздо раньше появления термина¹⁹. Майкл Даммет считает, что само явление лингвистического поворота начинается с «Основоположений арифметики» Г. Фреге, развивается в работе Б. Рассела «Об обозначении» и в последующем *логическом атомизме* и т. д.

В онтологии Фреге язык становится инструментом исследования объектов «третьего мира» – мира «мысли», которые не могут быть даны человеку ни в его внешнем опыте (в котором дан «первый мир» реальных объектов, окружающих нас), ни в его внутреннем опыте (в котором дан «второй мир», мир содержаний нашего сознания). С этого момента формируется такой раздел современной философии, как *философия языка*.

Философия языка исследованием языка самого по себе не занимается. В качестве предмета дисциплинарного исследования язык может выступать лишь для лингвистики, предназначение же философии языка – решать вечные проблемы самой философии (онтологии, теории познания, этики и др.) *сквозь призму их языкового преломления*. Иногда философия языка все же находится на границах с лингвистикой, когда такое случается, она способна

¹⁸ См.: The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method (Ed. by Richard M. Rorty). The University of Chicago Press, Ltd., L., 1967.

¹⁹ Например и аналогично: болезнь эпилепсия возникает гораздо раньше и независимо от медицинского термина «эпилепсия», вопреки всем упражнениям по истории клиники у М. Фуко.

сказать что-то позитивное и о языке самом по себе²⁰, если же такого нет, то ее предмет есть не язык, а что-то другое.

Философия языка возникла как методология аналитической философии, связанная с указанным выше лингвистическим поворотом. Поэтому, в силу того что лингвистический поворот был совершен в рамках аналитической философии, вся область философии языка начала XX в. была тождественна области логической семантики. Важно также не забывать, что философия языка разрабатывалась первоначально исключительно в рамках *философии науки*. Философия же науки без остатка сводилась к исследованию языка науки, включая его основные аспекты: адекватного обозначения реальных объектов и когерентности (прежде всего логической)²¹.

Первоначально вся философия языка была лишь логической семантикой и принадлежала всецело традиции *аналитической философии*. Однако в дальнейшем область философии языка заметно расширяется. Вслед за логической семантикой философов-аналитиков возникает такое новое направление, как *философская герменевтика* (не путать с герменевтикой как традицией истолкования, идущей с глубокой древности), основателем которого становится немецкий мыслитель Г.-Г. Гадамер.

Философская герменевтика имеет отличную от аналитической философии систему категорий («текст», «интерпретация», «традиция» и др.) и принципов. Впрочем, имеются и такие герменевтики, которые владеют техникой логико-лингвистического анализа, например, немецкий мыслитель К.-О. Апель. Кроме того, современные герменевтики далеко не всегда следуют антисциентистским и релятивистским установкам Г.-Г. Гадамера, но предлагают собственные технические средства объективного толкования текстов, которые претендуют на научную обоснованность.

Наконец, третье, рожденное в XX в., крупное направление современной философии языка – это *структурализм*. Структурализм в меньшей степени связан с классической метафизической проб-

²⁰ Например, в *теории речевых актов* Дж. Остина, Дж. Сёрля и др.

²¹ В дальнейшем стали добавлять в исследования языка науки и языковую прагматику (проблемы интерпретации и т. д.).

лематикой, он появился как проект превращения возникших в начале XX в. гуманитарных наук в настоящие науки – строгие, точные и объективные, исключающие всяческие разглагольствования о душе, субъективности и переживаниях. Многие гуманитарные науки XX в., такие как лингвистика, антропология и ряд других, обязаны структурализму своими лучшими страницами. Структурализм противостоял идеям такой «специфики» гуманитарного познания, которая противоречила истине и объективности. Лингвистика оказалась истоком и образцом для структуралистов в отношении научности, фонология и ряд других разделов лингвистики позволяли применять математику к исследованию языка.

Рассмотрение аналитической философии, философской герменевтики и (пост)структурализма не исчерпывает область современной философии языка, но лишь указывает ее *основные* направления. В настоящее время данные направления активно взаимодействуют между собой и оказывают влияние на прочие направления современной философской мысли (даже на такие, в которых теория языка специально не разрабатывалась)²².

В конце XIX в. начинается революция в логике, которая впервые за всю историю интегрируется с математикой. Однако для того, чтобы математика превратилась в логику, ее необходимо было обеспечить *семантикой*, которая есть наука о языковом значении (о правилах приписывания значений), возникающая в указанное время также и в лингвистике. Г. Фреге разработал основания классической трехуровневой семантики, выделив категории смысла и значения знака. Три уровня – это знак (знаковое средство), смысл и значение.

Различие между смыслом и значением можно пояснить. Возьмем два имени: «Кабул» и «столица Афганистана». Значением этих имен по Фреге будет объект в виде некоторого реального города (объекта «первого мира»), ими обозначаемого. Значение имен одинаковое. Теперь рассмотрим высказывание

«Петр считает, что Кабул – это столица Пакистана».

²² Напомним, что философия языка есть использование языка в качестве технического средства исследования философских проблем, а также попытка уточнения и анализа философских проблем сквозь призму языка.

Данное высказывание вполне (достаточно правдоподобно) может быть истинным. Однако очевидно, что имя «Кабул» не может быть заменено на тождественное по значению имя «столица Афганистана», так как при подстановке у нас получится

«Петр считает, что столица Афганистана – это столица Пакистана».

Данное высказывание уже с гораздо меньшей вероятностью могло бы оказаться истинным. Для того чтобы считать столицу Афганистана столицей Пакистана, уже недостаточно плохой географии, необходимо иметь более серьезные проблемы (например, проблемы с головой). Отсюда следует, что смысл у этих имен различный (хотя обозначают, именуют они одно и то же, имеют одно значение).

Не следует только думать, что смысл зависит от головы, т. е. принадлежит сознанию. Дело в том, что *истинность* высказывания, в нашем случае высказывания «Петр считает, что Кабул – это столица Пакистана», ни от каких «голов» (или «проблем с головой») не зависит. Может быть вполне истинным, что Петр так и считает, а может быть истинным, что он считает еще хуже (см. рассматриваемое высказывание после подстановки). Смысл высказывания («мысль») детерминируется не «головой», а истинностным значением высказывания, в которое данное имя входит. Так возникает «условие – истинностная семантика», определяющая языковое значение (= смысл) через условия истинности высказываний.

Помимо «смысла» и «значения» в трехуровневой классической семантике могут использоваться и другие парные термины: «интенционал» и «экстенционал», «смысл» и «именование», «значение» (языковое) и референция и т. д. Трехаспектную модель знака графически можно представить в виде треугольника («Треугольник Огдена и Ричардса») с пунктирной стороной в основании, говорящей, что знаковое средство не может соединяться с объектом напрямую, но исключительно через угол «смысла» – языкового значения (см. рисунок); Фреге уподобляет язык (языковое значение) телескопу астронома²³. В языке («телескопе») имеются объектив-

²³ См.: Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997. С. 25–50.

ные законы конструирования смысла (в том числе и *мысли*) самой логической формой высказывания. Значение является функцией смысла подобно тому, как объект астронома обнаруживается в качестве функции от оптики телескопа (конструируемого по вполне объективным законам оптики образа).



Структура знака согласно триадической модели знака

Классическую трехуровневую семантику можно подразделить на теорию значения (смысла, интенционала – сторона 1–2) и теорию референции (обозначения, экстенционала – сторона 2–3). Перейдем к некоторым онтологическим проблемам теории референции.

Техническая сторона логического анализа языковой формы совершенствовалась такими великими мыслителями, как Р. Карнап, Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Ф. Рамсей и рядом других. Преобладали методы анализа логической формы, опирающиеся на родившуюся в конце XIX – начале XX в. математическую (= символическую) логику. Особенно следует отметить творчество Рудольфа Карнапа, который под руководством и на семинарах Г. Фреге пытался сделать сложное для самих физиков-теоретиков дело – формализовать, на основе подходящего символического языка, специаль-

ную теорию относительности А. Эйнштейна²⁴. Р. Карнап продолжил, вслед за Фреге и Тарским, формирование основного для аналитической философии направления семантических исследований.

Для развития логической семантики ключевое значение имеет работа Альфреда Тарского, разработавшего понятие *метаязыка*, а также методы построения формальных языков, включающих категорию *истины*. Метаязык – это язык описания какого-то иного языка, часто называемого «объектным» языком, или «языком-объектом» (иногда употребляется термин «предметный язык», который, однако, менее удачный, так как предполагает у описываемого языка какую-то отсылку к реальности, что совсем не обязательно).

В естественном языке невозможно избежать противоречия автореференции при попытке формального определения его семантических категорий средствами классической логики предикатов первого порядка. Тарский дал определение формальной корректности и материальной адекватности нашего построения метаязыка для случая языков дедуктивных наук.

В современной логике до Тарского понятие метаязыка формировалось в семантических работах Г. Фреге («прямой» и «косвенный» смысл), Д. Гильберта (математика и метаматематика) и Б. Рассела. В частности, Б. Рассел в своей «теории типов» использует метаязыки как средство разрешения противоречий²⁵ автореферентных языковых конструкций (языковых выражений, которые обозначают сами себя)²⁶. По Расселу, необходимо разделение терминов по степени их общности на различные языковые уровни («типы»). В чем-то альтернативную Тарскому и Расселу методологию построения метаязыков разрабатывал Р. Карнап²⁷, используя для этого свои категории экстенционала и интенционала.

²⁴ В настоящее время также есть философы-аналитики, работающие в области «большой науки». В качестве примера можно привести Хилари Патнэма, который успешно работал в области интерпретации современной квантовой механики, а также имел выдающиеся результаты в области математики (в частности, решение десятой проблемы Д. Гильберта, в котором Патнэм принимал непосредственное участие).

²⁵ Противоречие разрушительно для когерентности теории и в силу этого отвратительно для всякого философа.

²⁶ Например, парадокс «множества всех множеств», открытый Б. Расселом.

²⁷ См.: Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

Метаязык по Тарскому может строиться:

А. аксиоматически (тогда действуют общие правила построения формальных аксиоматических теорий);

В. через определение семантических понятий, делающих возможным описание свойств и отношений между элементами объектного языка (понятия «истинности», «выполнимости» и т. д.).

Тарский строит семантику для логики предикатов первого порядка, в которой выдвигаются требования к построению метаязыка посредством определения его семантических понятий. Метаязык, построенный через определение семантических понятий, должен:

1) включать семантические понятия – в незамкнутом объектном языке отсутствующие – как средство для описания синтаксиса объектного языка;

2) быть богаче объектного языка – всякое высказывание последнего должно быть переводимо на метаязык;

3) иметь не менее богатый, чем в языке-объекте, логический словарь;

4) включать переменные более высокого, чем в языке-объекте, порядка (уровня, типа).

Важно иметь в виду, что метаязык определяется чисто *функционально*, – не существует никакого метаязыка без языка-объекта, который он описывает (за рамками функции его описания), а при описании теми же символическими средствами иного языка-объекта автоматически становится иным и метаязык²⁸ (символы которого приобретают иную семантику). Возможна ли в этом случае *иерархия* метаязыков: метаязык метаязыка, метаязык метаязыка метаязыка и т. д.? Работы Рассела и Тарского подобную возможность допускают: метаязыковые уровни («типы») можно умножать вверх до бесконечности²⁹. Тогда естественный язык никак не является един-

²⁸ Аналогично невозможности самостоятельного существования «означающих», независимых от их «означаемых» в структурализме.

²⁹ Отношения между уровнями, превосходящие бинарное отношение язык-объект / метаязык, выходят за рамки того, что может исследоваться лишь на основе определения метаязыка и представляют самостоятельную проблему. Насколько и при каких условиях можно расширить функциональные алгоритмы, связав уровни, превышающие бинарность, – большой вопрос (решение которого может зависеть от богатства языка-объекта и прочих его особенностей).

ственным универсальным метаязыком, так как всегда возможны *искусственные* метаязыки для любого языка (выступающего для них в качестве языка-объекта).

Естественные языки, по Тарскому, *не позволяют* эксплицировать (т. е. выразить явным и точным образом) их семантику в силу собственной семантической замкнутости, так как в них уже включены семантические категории. Тарский успешно доказывает отмеченную невыразимость и неопределимость для случая логики предикатов первого порядка. Однако некоторыми последующими логиками неопределимость семантических категорий для семантически замкнутых языков отрицается. Я. Хинтиikka доказал определимость семантических категорий, но уже за рамками логики предикатов первого порядка, на которую опирается Тарский³⁰. По Хинтикке получается, что логическое моделирование естественного языка не имеет никаких границ.

Семантика и метафизика

«Семантика есть дисциплина, которая, вообще говоря, имеет дело с определенными отношениями между выражениями языка и объектами (или положениями дел), к которым “относятся” эти выражения. В качестве типичных примеров семантических понятий мы можем указать понятия обозначения (designation), выполнимости (satisfaction) и определения (definition)...

Быть может, стоит сказать о том, что семантика – как она понимается в этой статье (и в более ранних статьях автора) – есть сдержанная и скромная дисциплина, которая вовсе не претендует на то, чтобы быть панацеей от всех бед и несчастий человечества – воображаемых или реальных. Вы не найдете в семантике лекарства от зубной боли, мании величия или классовых конфликтов. Семантика также не дает средств для доказательства того,

³⁰ Результаты Тарского абсолютно справедливы для классической логики предикатов, Хинтиikka же построил «дружественно независимую» логику, являющуюся *расширением* классической логики предикатов.

что все, за исключением говорящего и его друзей, несут чушь»³¹. К красивым словам Тарского можно добавить, что семантика никак не борется с терроризмом, экстремизмом и коррупцией, а тот, кто от нее этого ожидает, пусть идет, как говорится, лесом.

Метатеорией классической эпистемологии выступала *метафизика* – первая философия, или «теология» по Аристотелю (но не по христианским мыслителям), которая задавала, благодаря *категориям*, способ классификации всех доступных человеческому познанию объектов. В современной же эпистемологии в качестве метатеории начинает использоваться *семантика*. В значительной степени это связано с тем, что в современной науке на первый план выходят абстрактные и идеальные объекты (а вовсе не объекты нашего непосредственного опыта, как то было в эпистемологии классической). Зачастую обращение к новым онтологическим сущностям связано с использованием математических формализмов в логике и построением более абстрактных, чем в традиционной метафизике, методов классификации данных сущностей (объектов), для которых прежних методов классификации, опирающихся на опыт индивида, уже недостаточно.

Категории *смысла и значения*, базовые для семантики классической, получили свое определение и разграничение в трудах Г. Фреге. Фреге показал вполне объективную варибельность смыслов внутри одного и того же языка (шире – знаковой системы). Объективность различия смыслов между языками как бы очевидна сама собой, а объективность различия смыслов внутри одного и того же языка требовала обоснования. Фрегевские значения – это примерно то же, что объекты референции, а фрегевские смыслы – примерно то же, что и различающиеся языковые значения различных языков, но только внутри некоторого языка. Фрегерасселовская семантика продолжает играть роль и в современной философии, оказывая влияние даже на очень далеких от философии

³¹ *Tarski A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenological Research. 1944. Vol. 4, № 3. P. 341–375 (пер. А. Л. Никифорова).*

фии анализа мыслителей³². Однако возникают и альтернативные семантические подходы – концепция «familial resemblances» (Л. Витгенштейн), «теория речевых актов» (Дж. Остин), «новая теория референции» (С. Крипке) и др.

У. Куайн заострил внимание философской общественности XX в. на сложных проблемах использования модальных и прочих референциально непрозрачных контекстов (в частности, в семантике возможных миров). В то же время модальные и интенциональные логики успешно развиваются во второй половине XX в. В связи с этим возникают новые, неклассические версии семантики и соответственно онтологии.

Так, например, «новые теории референции» стремятся отказать от платонических сущностей вроде смыслов, языковых значений и других (характерных для классической, т. е. фрегевской, семантики) с целью представить более адекватную и менее проблемную семантику для имен собственных (С. Крипке и др.), а также для имен естественных видов (С. Крипке, Х. Патнэм и др.).

Переход от двухуровневой к трехуровневой семантике неклассического типа может успешно совмещаться с возрождением некоторых идей традиционной метафизики, например, квазиаристотелевских «сущностей» (С. Крипке).

Анализируя проблемы семантики, не следует забывать об отсутствии единой терминологии для базовых семантических категорий: смысл и значение у Г. Фреге, интенционал и экстенционал у Р. Карнапа, значение и именованье у У. Куайна и т. д. Указанные пары образуют ряды в чем-то синонимичных семантических терминах.

Теория познания тесно связана, особенно через категории семантики, с онтологией и метафизикой, а поэтому не может быть построена без использования ряда онтологических категорий. Поэтому если такие категории и темы, как «Обозначение и существование», «Значение и референция», «Понятие онтологических обязательств», «Понятие возможных миров» и ряд других, еще

³² Например, повлияла на М. Фуко, использующего в работе «Что такое автор» семантику имен собственных классического типа, позаимствованную им в работах Дж. Сёрля.

не изучались, то их *необходимо* рассмотреть в самом начале курса теории познания.

Для начала попробуем как-то разделить понятия *онтологии* и *метафизики*. Чтобы не участвовать в бесконечных спорах по определению данных категорий, лучше предложить их экспликацию³³ с точки зрения собственного понимания. Итак, будем называть онтологией такой разговор о существовании, который *зависит от теории и языка*, т. е. является *производным* наших языков и теорий. Это соответствует идее «онтологической относительности» Уилларда Куайна. Согласно Куайну мы должны признавать реальными те *классы* объектов, которые соответствуют значениям квантифицируемых переменных наших теорий, т. е. истинных высказываний, образующих некоторую дедуктивную систему. Тем самым онтология задает и/или определяет *условия возможности* объектов некоторой конкретной теории в рамках некоторого конкретного языка.

Метафизика же выходит за рамки конкретных языков и теорий. Если мы рассматриваем реальность за рамками языков и теорий, говорим о существовании *независимом* от языков и теорий, то это *метафизика*. Так понимаемая метафизика будет *априорным постулированием* (а не просто полаганием условий возможности) некоторых классов объектов, метафизическое постулирование иногда может оказаться даже полезным для тех или иных целей нашего познания. В истории часто случалось, что новая метафизика давала импульс для последующего развития науки. Например, можно вспомнить такую древнюю метафизику, как учение об атомах (атомистика), которая никогда не будет подтверждена (невозможно эмпирически доказать, что перед нами атомы, что дальнейшее деление невозможно) и никогда не будет опровергнута (невозможно эмпирически доказать, что успешное деление продлится вечно). Метафизика хоть и бывает прекрасной и во всех смыслах прогрессивной философией, однако достаточно часто оказывается вещью «скоропортящейся».

³³ «Экпликация» (от лат. *explicatio* – разъяснение) означает замену, переформулировку недостаточно ясных понятий (иногда с помощью искусственной символики) с целью их прояснения.

Критикой традиционной метафизики, «отлетающей» от опыта и предпочитающей безвоздушное пространство, подобно голубю, захотевшему оторваться от воздуха и трения, воздействующего ему на крылья во время полета, занимался уже И. Кант. Не случайно обиженные «сизокрылые» метафизики окрестили Канта агностиком, не замечая того, что Кант только и делал, что занимался вопросом познания природы, был бóльшим оптимистом в отношении возможностей научного познания природы, чем Д. Юм. «Агностиком» Канта называют лишь современные духовидцы, которые желают познавать своих «чертей» и прочую духовидческую метафизику (см. «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»³⁴). Мы полагаем, что никаким агностиком Кант никогда не был.

Если термин «агностицизм» и имеет какой-то разумный смысл, то только релятивистский, относительный. Где-то между реальными вещами и духовидческо-метафизической нечистью должна иметься граница, за которую нельзя переходить. И мы вынуждены воздерживаться, т. е. осуществлять «эпохе» (как говорили древние скептики) в отношении утверждений о реальном существовании тех или иных объектов, находящихся в этой «пограничной» зоне.

Подобное можно наблюдать в аксиоматике. Несмотря на то что аксиома считается истинным высказыванием, а истинность любого высказывания ведет к признанию *существования* объектов, делающих данное высказывание истинным, мы воздерживаемся от этого, вполне дозволенного перехода от истинности к существованию. Поэтому всякий создатель аксиоматики оказывается настоящим, т. е. релятивизированным, к соответствующей системе аксиом «агностиком». Это и есть хороший пример здорового, необходимого в области познания Агностицизма (агностицизма с большой буквы).

Критику метафизики, ограничивающую ее «духовидческие» претензии, мы находим также у Ч. С. Пирса, Р. Карнапа и многих других великих мыслителей. Без подобной критики первая философия, или метафизика, имеет тенденцию к вырождению во что-то

³⁴ См.: *Кант И.* Соч. : в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 291–360.

подобное описанному Кантом духовидению. Без рациональной критики первая философия, или метафизика, имеет тенденцию к отпадению от науки и научности. Тем не менее здоровая, еще не пораженная духовидческими сущностями метафизика сохраняет свою ценность в качестве основы науки и научного познания как первая, наиболее фундаментальная философия (Аристотель).

Образцом весьма интеллигентного логического анализа несурностей метафизики выступает работа Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка»³⁵. В своем анализе Р. Карнап, вслед за его непосредственным учителем Г. Фреге, придерживается антипсихологистской позиции, когда разграничивает корректную философию, которая мыслится им в качестве метафизики (чистой и дескриптивной), и некорректную философию, включающую в себя бессмысленные языковые выражения, квазивысказывания, которые делятся на 1) семантически ошибочные языковые конструкции и 2) синтаксически ошибочные языковые конструкции. В качестве примера семантической некорректности построим такие выражения: «Кинотеатр закрыт на абстракцию», «Различие перпендикулярно» и т. п. Синтаксическая некорректность еще более понятна.

По мнению Карнапа, данные виды некорректных языковых построений производны от неправомерной претензии традиционных метафизиков на какие-то научные, содержательные высказывания о мире. На самом же деле, согласно Карнапу, традиционные метафизики пытаются выражать некоторые чувства, или «сантимент» (Ч. С. Пирс), подобно поэтам.

Теперь, после предварительного рассмотрения пары категорий теория/онтология мы перейдем ко второй паре категорий онтология/эпистемология. Вне сомнения, онтология зависит от эпистемологии. Научно обоснованная онтология немислима без эпистемологии. Хотя наша цель не онтология сама по себе, а теория познания, т. е. эпистемология, тем не менее имеет смысл эту обратную зависимость кратко проиллюстрировать. В качестве вводного

³⁵ См.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию : ант. М., 2001. С. 42–61.

и достаточно простого примера рассмотрим такой вопрос: можно ли без противоречия (эпистемического, а не чисто логического) утверждать существование чего-то непознаваемого? Если мы принимаем что-то подобное «Закону достаточного основания», т. е. необходимо предполагаем наличие аргументов в пользу любого сделанного онтологического утверждения, то оказывается, что утверждать существование чего-то принципиально непознаваемого нельзя. Об этом хорошо говорит Ч. С. Пирс, отрицающий возможность знаков чего-то трансцендентного³⁶. Не следует только путать трансцендентное с трансцендентальным, равно не следует путать утверждение о непознаваемости с утверждением о *непознанности*, так как очевидно, что *непознанное существует*, но мы его никогда не знаем (как только мы его познали, оно тут же перестало быть непознанным).

Итак, онтология неизбежно детерминируется в некоторых своих аспектах эпистемологией. Что это за аспекты? Для их уточнения может оказаться полезной категория *условий возможности* существования чего-либо. У И. Канта эта категория принимает форму условий возможности некоторого опыта. Условия возможного опыта детерминируются у него врожденными формами нашего чувственного восприятия (время и пространство как формы опыта) и врожденными категориями нашего мышления (причинная обусловленность, количественные характеристики и т. д. нашего опыта).

Кант отказывается употреблять характерный для школы Х. Вольфа, из которой он вышел, термин *онтология*, подозревая его в спекулятивной метафизике. Однако отказ от термина не меняет сути дела, просто функции онтологии в философии Канта начинают выполнять 1) трансцендентальная эстетика (для сферы чувственного восприятия) и 2) аналитика чистого рассудка (для сферы понятийного мышления).

Конечно, онтология определяется не только эпистемологией, она зависит от целого ряда других философских дисциплин. В част-

³⁶ См.: Пирс Ч. С. Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М., 2000. С. 19–47.

ности, онтология всегда выступала как производное от *логики* и *грамматики* – Аристотель, стоики, У. Оккам, Петр Испанский, Лейбниц, Кант и др. Наиболее полно данная тенденция классической философии реализована в современных теориях познания: онтологические категории современной эпистемологии являются производными от категорий логической *семантики* и *философии языка* (определение последней см. ниже).

Вспомним традиционное деление простых суждений на субъект и предикат. В классической философии предикат понимался в *лого-грамматическом* смысле, через структуру *простого высказывания*, как 1) *сказуемое* (вместе со связкой) предложения, выражающего высказывание; как 2) *свойство* («атрибут»), приписываемый предмету, обозначаемому субъектом высказывания. Соответственно *субъект* – это 1) *подлежащее* или 2) *предмет* нашей мысли (высказывания). Никакого отношения к человеческому индивиду понятие субъекта не имело на протяжении более двух тысяч лет развития европейской философии (до Р. Декарта).

В современной философии отказались от классической схемы простого высказывания в связи с ее неудовлетворительностью. Заменяв логику высказываний логикой отношений, стали трактовать предикат в качестве некоторой *функции*. В частности, возникло понятие *пропозициональной функции* или неполного предложения, которое удобно моделировать в языке логики предикатов Б. Рассела и А. Н. Уайтхеда. Субъект же превратился в *переменную* предиката, которая, как мы уже говорили, взяла на себя бремя всех онтологических обязательств. С данной точки зрения классическая схема высказывания заменяется *одноместными* предикатами логики отношений, которые выражают свойства или признаки объектов. Тем самым свойства превращаются в разновидность отношений – в одноместные отношения, и разграничивать в онтологии свойства и отношения становится *необязательным*.

Итак, предикат (одноместный) с точки зрения грамматики – это сказуемое вместе со связкой. В традиционной философии предикат противопоставлялся субъекту простого суждения и рассматривался как обозначение некоторого свойства или признака объекта,

который обозначался субъектом высказывания. Существенные свойства назывались *атрибутами*. С точки зрения современной логики предикат $P(x)$, или $P(x, y)$, или $P(x, y, z)$, ... или $P(x, y, z \dots)$ – это некоторая функция, сопоставляющая значениям переменных некоторое значение самой функции. Многоместные функции выражают некоторые *отношения* между собственными переменными.

Тем, кто не знает, что такое *предикат*, следует запретить интерпретировать Аристотеля, Лейбница, Канта и других классиков. Что, например, скажут эти незнающие в отношении тезиса Канта о бытии, которое «не является реальным предикатом»? Для корректной интерпретации Канта необходимо также учитывать, что бытие и существование для него синонимичны. В связи с последним можно вспомнить возмущение Гегеля, который не соглашался с кантовской критикой онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского именно на основе отрицания синонимичности сущего и бытия, связывая Бытие (в средневековом смысле) с Богом.

Доказательство Ансельма строится примерно так. Если мы имеем понятие Бога, то мы имеем понятие совершеннейшего существа. Предположим, что Бога не существует. Тогда образуем понятие существа, которое обладает всеми совершенствами Бога, но существует. Понятие такого существа будет содержать совершенств больше, чем понятие Бога, так как быть сущим – дополнительное совершенство. Тем самым мы образовали понятие более совершенное, чем понятие Бога, но это противоречит определению Бога как совершеннейшего существа. Следовательно, наше предположение о несуществовании Бога ложно.

Не все средневековые мыслители соглашались с логической корректностью аргумента Ансельма. В частности, с корректностью данного аргумента спорил Фома Аквинский. И это не значит, что Фома Аквинский в Бога не верил. Верил, и еще как фанатично, предлагая сжигать еретиков ради блага их собственных бессмертных душ. Однако Фома Аквинский не был «козлицем», он понимал безусловную силу доказательств логики.

Еще более значимой критической вехой в истории указанного аргумента стал И. Кант, который опровергает доказательство

Ансельма примерно так. Если мы имеем понятие ста рублей (у Канта – талеров), то несуществование этих ста рублей никак не влияет на наше понятие ста рублей. Существование (=бытие) нельзя рассматривать в качестве «реального предиката». Чтобы понять последнее, необходимо вспомнить, что одноместные предикаты, которые только и рассматривались в классической философии, трактовались в качестве атрибутов, т. е. существенных свойств некоторого объекта. Свойства же являются «реальными», говоря более современным языком, лишь для *первопорядковых* предикатов.

Спорить с Ансельмом Кентерберийским продолжают и философы XX в. В частности, Дж. Э. Мур написал статью под названием «Является ли существование предикатом?»³⁷. В данной статье приводится аргументация того, что грамматически существование, конечно, может использоваться в качестве предиката, однако логически нет, так как возникают противоречия, особенно в отношении частноотрицательных высказываний. Правда, в конце статьи Мур высказывает сомнения относительно своего же решения, предполагая, что у категории существования может быть некоторый «экзистенциальный», связанный с опытом смысл. Более цельной и последовательной выглядит работа «О существовании. Диалог с Пюньером» Г. Фреге, построенная в форме классического, греческого диалога³⁸. В данной работе Фреге последовательно разрушает методом доказательства от противного (приведения к абсурду) тот самый «экзистенциальный» смысл, который всячески пытается отстоять католический священник (невольно вспоминается Декарт) Пюньер. По мнению Фреге, категория существования является производной несовершенств естественного языка и автоматически элиминируется в более совершенных языках.

В противоположность рассмотренным мыслителям в конце XX в. великий математик К. Гедель попытался реанимировать доказательство Ансельма, построив аксиоматическую систему,

³⁷ См.: Мур Дж. Э. Является ли существование предикатом // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер. : Философия. Социология. Политология. 2009. № 4(8). С. 111–122.

³⁸ См.: Фреге Г. О существовании: Диалог с Пюньером // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997. С. 7–24.

в рамках которой он продемонстрировал выводимость существования из понятия Бога, рассматривая существование в одной из своих аксиом как свойство, т. е. как предикат.

Понятие предиката можно проиллюстрировать и схематично, используя пробелы в записи высказывания (Ч. С. Пирс). Например, «_белеет» есть одноместный предикат, а «_любит_» – двухместный, «_обозначает_для_» – трехместный и т. д. Здесь хорошо видно, что предикат лучше трактовать не в грамматическом смысле – как сказуемое со связкой, а в математическом – как некоторую многоместную функцию. Пропозициональная функция тогда оказывается особым предикатом, который при подстановке или квантификации его переменных дает либо значение функции «истинно», либо значение функции «ложно».

Вещам соответствуют имена, свойствам соответствуют одноместные предикаты, отношениям соответствуют многоместные предикаты. То есть *свойства*, качества объектов можно рассматривать как случай *одноместных отношений*, чем и пользовался успешно Б. Рассел. Событиям соответствуют высказывания. Факты имеют двустороннюю детерминацию – и со стороны событий мира, и со стороны «событий» языка, высказываний и т. д. Вопрос о том, что является элементами мира, дискуссионный. Подобными элементами могут признаваться и вещи, и свойства или отношения, и события или факты. А может, и процессы, пространственно-временные дополнения объектов и т. д.

Особое внимание следует уделить онтологическому статусу абстрактных и идеальных объектов, потому что именно они становятся основным предметом современной *философии науки*. В вопросах, касающихся абстрактных и идеальных объектов, классическая метафизика не всегда достаточна и не всегда адекватна актуальным задачам философии науки. Поэтому создаются альтернативные варианты метафизики (онтологии), основанные на современной логике и более пригодные для определения и исследования статуса ненаблюдаемых объектов.

Если мы признаем, что идеальные объекты не воспринимаются нашими внешними чувствами и несводимы к нашему внутреннему переживанию, то основным методом анализа становится

анализ их *языковой* (шире – символической) *формы*, анализ того, как эти объекты конструируются и функционируют в некотором языке (лучше сказать – *знаковой системе*, так как проблема гораздо шире использования «естественных» языков и любых возможных их производных). Так возникает *философия языка*, для которой анализ языка становится основным *инструментом* исследования философских проблем.

В качестве основного предмета язык может выступать лишь для лингвистики, но никак не для метафизики. Лишь когда философия находится на границах с лингвистикой, например теория речевых актов, она способна что-то сказать о языке самом по себе, если же нет, то ее предмет необходимо не есть язык, а что-то другое. Лингвистическая философия всего лишь новая техника анализа философских проблем. Основное же предназначение философии языка – давать *инструменты* для лингвистического анализа проблемы философии (онтологии, теории познания, этики и др.) сквозь призму их языкового преломления. Этими инструментами выступают категории референции, пропозиции, следования и др.

Можно также сказать, что философия языка со своими глобальными категориями выступает в качестве *метатеории* языка, в то время как лингвистика дает нам просто теории языка³⁹. Предмет философии языка образуется метаязыковыми категориями – истины, референции и т. д. – и их метаязыковым отношением к лингвистике, а также к описательному пласту самой лингвистической философии (занимающейся решением различных философских проблем через призму их языкового оформления). Философия языка традиционно пересекается с логической семантикой.

Из того что анализ онтологии идеального доступен исключительно через анализ языка, еще не следует, что всякий анализ языка есть анализ онтологии идеального⁴⁰. Тем не менее анализ языка

³⁹ См.: Философия языка / под ред. Дж. Сёрля. М., 2004. С. 6–22.

⁴⁰ Обращение общеутвердительно должно проводиться с ограничением: из того, что всякий анализ идеального есть анализ языка, еще не следует, что всякий анализ языка есть анализ онтологии идеального, а следует лишь то, что *некоторые* виды анализа языка будут анализом идеального.

приводил многих современных исследователей к открытию новых областей объективного идеального: «мысли» у Г. Фреге, «третьего мира» у К. Поппера и др. С точки зрения разрабатываемой указанными авторами онтологии «трех миров» абстрактные объекты математики не менее реальны и от языка независимы, чем объекты естественных наук.

Конечно, формы объективности, онтологический статус абстрактных объектов могут толковаться и иным, отличным от «онтологии трех миров», образом. В качестве примера достаточно вспомнить *атомистику* Б. Рассела и Л. Витгенштейна, *хололизм* У. Куайна и Д. Дэвидсона и другие позиции.

Субъект познания, или эпистемический агент

К онтологическим основаниям теории познания можно отнести и вопрос о познающем с его особенностями, инструментами познания и существующими интеллектуальными ограничениями. Идея конечности познающего и наличия границ его возможностей вряд ли может вызывать сомнение. Не следует путать идею конечности познающего с *агностицизмом*. Например, было бы слишком наивно определять позицию И. Канта как агностицизм лишь на основании того, что Канта интересуют существующие ограничения познающего интеллекта. А кто же может усомниться, находясь в здравом уме, в существовании ограничений для человеческого ума? Например, никакой человек никогда не будет знать имена всех существующих на Земле людей. И что из этого следует? Чтобы получить агностицизм, должно быть признано не только то, 1) что что-то недоступно нашему познанию, но и то, 2) что это что-то *определимо как возможное знание* (агностицизм в этом пункте неизбежно противоречив). У Канта второго нет, для него область принципиально непознаваемого не может рассматриваться как предмет возможного знания, но лишь как предмет нашей веры.

Более того, в области познания *природы* философия Канта не связана с наличием каких-либо ограничений. То есть Кант нигде *не говорит* о наличии каких-либо границ *для нашего познания*

природы. Природа же определяется им как совокупность феноменов. Духи и черти не есть феномены, поэтому наличие у нас границ в познании духов и чертей не является наличием границ для науки по Канту. Похоже, что те, кто относил или относит Канта к агностикам, втайне мечтали или мечтают о познании духов и чертей. Таковыми могут быть и некоторые представители религиозной философии, и некоторые гегельянцы, марксисты, психоаналитики и т. д. Кант представляется агностиком лишь для духовидцев всех мастей, но не является никаким агностиком с точки зрения здравого рассмотрения ограничений, присущих человеческому познанию.

Не вызывает сомнения, что многие вопросы не только могут, но и должны в своих основаниях рассматриваться без отсылки к эпистемическому агенту. Например, наши исходные определения информации, истины и некоторые другие в категории эпистемического агента (познающего) не нуждаются. Если бы познающий включался нами в содержание понятия информации или истинности, это было бы явно излишним включением, наподобие некоторого «шума», лишь затемняющего соответствующие понятия. Именно в этом заключается рациональный смысл идеи «эпистемологии без субъекта знания» К. Поппера. Эпистемология не должна начинаться с рассмотрения познающего, но должна прежде определить феномены истины, информации, значения, референции и ряд других.

Учет эпистемического агента и его функции в процессе познания в наибольшей степени понадобятся нам в гл. 3, когда мы обратимся к феномену знания. Конечность познающего заставляет нас иногда, в некоторых аспектах, оставлять внешнюю, экстерналистскую позицию смотреть на знание как на нечто «внутреннее». Данный взгляд имеет и свои плюсы – позволяет обратиться к классическому пропозициональному пониманию знания, сформулированному у Платона и продолженному у И. Канта, который определяет всякое опосредованное знание как имеющее форму суждения, а вслед за этим – к современной эпистемической логике, которая не выходит за рамки чисто пропозициональной трактовки знания.

Несмотря на то что всякое опосредованное знание имеет, согласно Канту, форму суждения, не всякое суждение будет знанием, а лишь то, которое определяется возможным опытом и имеет синтетический, т. е. расширяющий содержание исходных понятий, характер. Суждения, не связанные с возможным опытом, будут просто мышлением, но не будут познанием. Тем самым Кант отделяет широкую область мышления от более узкой области мышления, связанного с опытом, *которое и есть познание* в собственном смысле слова. Синтетические, связанные с возможным опытом суждения делятся у Канта на 1) априорные – предшествующие данному опыту и его определяющие и 2) апостериорные – осуществляющие синтез понятий на основе уже полученного, имеющегося опыта.

Не следует смешивать *эпистемические* ограничения с *биологическими*, даже когда между теми и другими есть связь, – данная связь является сугубо фактической, а не логической. Например, вполне возможно (мыслимо), чтобы конечные в своем интеллекте и познании существа не имели ограничений в продолжительности собственного существования. Вполне мыслимо также, чтобы бесконечные интеллекты («боги» или иные) являлись смертными (несмотря на то, что в религиях подобная точка зрения и не принята). Мы видим, что никакой необходимой связи между смертностью и эпистемической конечностью (т. е. ограничениями) не существует.

Человек научился компенсировать свою когнитивную ограниченность с помощью различных физических и символических инструментов. Человек оказался таким приматом, который может бороться с собственной непосредственностью, отвергать очевидности собственных чувств, пересматривать самые фундаментальные свои убеждения и т. д. И все это благодаря использованию инструментов физических (различные приборы, приспособления и т. д.) и символических (логика, математика и прочие символические системы). В определении Э. Кассирером человека в качестве «символического животного» присутствует много правды. Еще более точным и общим видится определение человека в качестве *владеющего инструментами примата*, потерявшего свою природ-

ную непосредственность, изменившего свое поведение и экологию окружающего мира благодаря использованию интеллектуальных и физических инструментов.

В современной метафизике (философии) происходит трансформация субъект-объектного разделения, трансформация познавательного отношения познающего и познаваемого. Впервые данное разделение начинает формироваться у Уильяма Оккама и его последователей – категории «субъектного бытия» и «объектного бытия» Оккама (до Оккама данные категории использовались лишь в логико-грамматическом значении). «Субъектное» для Оккама означает независимое от познающего, а «объектное» есть зависимое от познающего бытие. Существовало обратное, по сравнению с современным, толкование терминов. В философии Нового времени, начиная с Р. Декарта, данное разделение инвертируется, термины приобретают прямо противоположный смысл.

В современной философии данные категории уточняются и определяются более строго, чем в философии классической. Так, психические переживания и представления *исключаются* из первоначального эпистемологического анализа. Мысль перестает рассматриваться в качестве чего-то психического, выносится за рамки содержания познающего сознания (у Г. Фреге и его последователей). Возникает идея эпистемологии без субъекта знания (К. Поппер), смысл которой заключается в приоритете объективного знания над знанием субъективным («непосредственным», «личностным» и т. п.).

Категория познающего *субъекта* должна исследоваться согласно «эпистемологии без субъекта знания» лишь *во вторую очередь*. Основанием данного решения выступает то, что действия субъекта познания осмысленным образом можно анализировать лишь после того, как мы разобрались в понятии знания, определили, что такое *знание*. До определения термина «знание» всякий разговор о «субъекте знания» неизбежно оказывается достаточно неопределенным. О субъекте знания без определения знания говорить бессмысленно, аналогично тому, как бессмысленно обсуждать возникновение чего-то без уточнения того, *что же именно*

у нас возникает (например, возникновение каких-либо феноменов культуры).

Но не ведет ли это к принижению иных культур? Нет, не ведет. Истинность и ложность уместны лишь в отношении утверждений о фактах и/или в отношении высказываний формальных. Истинность и ложность не распространяются на ценностные и оценочные высказывания. От неприменимости категории «истина» в области аксиологии происходит и так называемая «гильотина Юма», утверждающая невыводимость суждений о должном из суждений о сущем (и наоборот). Несмотря на то что некоторые (даже выдающиеся) философы это оспаривали, мы не будем пока вникать в соответствующую дискуссию.

Следует также помнить, что субъект – это лишь теоретическая идеализация познающего, а не сам познающий в своей эмпирической данности. В частности, «трансцендентальный субъект» вовсе не есть какой-то эмпирический индивид. «Субъект познания» подобен экватору, материальной точке, идеальному газу, среднему американцу, основному избирателю и прочим идеализациям.

Стремление к объективности может вырождаться, имитироваться и пародироваться, например, может принимать формы идеологически нагруженной драматизации «смерти субъекта». Это звучит так же странно, как странно звучит слоган о смерти экватора или среднестатистического индивида. Если же кто-то совсем не желает использовать категорию «субъект», ему можно посоветовать только одно: *не использовать эту категорию*, в том числе устранить и свои собственные разговоры о «смерти субъекта» и подобные как нечто неуместное. В современной литературе по искусственному интеллекту отчасти так и делается: никто ни о каких субъектах и их смертях не говорит, а используется достаточно нейтральная категория «агент» или «рациональный агент» (не путать с «иностранным агентом»), «секретным агентом» или, коротко, сексотом и т. д.!).

Так что категории «субъекта» и «объекта» вовсе не являются какими-то обязательными и незаменимыми категориями. «Субъект» может быть заменен на «агент», «познающий», общая модель

познающего индивидуального разума – «трансцендентальный субъект» (= трансцендентальные основания познания) и т. д. Аналогично изменяется и категория «объект», также имеющая множество значений. Ситуация с категориями «субъект» и «объект» может доходить до смешного, в силу омонимии имеющихся значений. Данные категории употребляются и в лингвистике (подлежащее и дополнение), и в логике (субъект и предикат высказывания) и т. д. Философ не имеет права на стремление к глупости, он не должен спекулировать на омонимии.

Немного иная пара категорий – это категории «субъективного» и «объективного». Рассмотрение категорий «объективного» и «субъективного» должно учитывать возможное различие онтологического и эпистемологического аспектов. Так, например, сновидение есть нечто онтологически объективное, но эпистемологически (в смысле достоверного познания) таковым считаться не может, даже в случае истинности ассоциированной с ним информации. И наоборот, адекватные понятия (представления и т. д.) могут рассматриваться в некоторых своих онтологических аспектах как нечто субъективное (зависящее от познающего), но являются в то же время чем-то эпистемологически объективным.

Категория существования в контексте познания

Данный параграф систематизирует релевантные задачам эпистемологии знания студентов в области онтологической проблематики, показывает взаимосвязь теории познания с онтологией. Среди основных вопросов темы можно выделить проблему существования идеальных объектов, проблему взаимосвязи истинностных значений высказываний некоторой теории с признанием существования тех или иных классов объектов, проблему онтологических обязательств теории.

Категории бытия и существования в аналитической философии, как правило, не различаются. Чаще употребляется категория существования. Отношение между категориями существования и истины является отношением односторонней переводимости:

если нечто признается существующим, то высказывание, говорящее, что «*существует это...*», автоматически обязано признаваться нами истинным. Иначе мы получим противоречие, так как будем говорить, что что-то существует, не признавая истинным собственное утверждение, что оно (это что-то) существует. Таким образом, из существования истинность выводится.

Более строго и точно: если нечто признается существующим, то высказывание, говорящее, что «*существует это...*», автоматически обязано признаваться нами истинным, иначе мы получим противоречие, так как будем говорить, что нечто существует, не признавая истинным собственное утверждение, что оно (это нечто) существует. Таким образом, из всякого утвердительного высказывания о мире выводима истинность соответствующего ему экзистенциального высказывания, а не только само это высказывание. Выводимость самого экзистенциального высказывания называется экзистенциальным обобщением: $P(a) \rightarrow \exists x.P(x)$, т. е. из утверждения вида $P(a)$, где $P(x)$ – некоторый предикат, а (a) – константа (собственное имя какого-то объекта), следует $\exists x.P(x)$, т. е. следует утверждение о существовании некоторого объекта, выполняющего предикат $P(x)$ (равно обладающего *свойством* $P(x)$). Таким образом, для наших целей может оказаться целесообразным разграничение между семантическим высказыванием «Истинно, что $\exists x.P(x)$ » и самим высказыванием « $\exists x.P(x)$ ». Получаем $P(a) \rightarrow \exists x.P(x) \rightarrow$ «Истинно, что $\exists x.P(x)$ ». А это значит, что существование влечет истинность семантического (метаязыкового) порядка. Данный процесс соответствует тому, что У. Куайн называл *семантическим восхождением*.

Например, из утверждения истинности высказывания «Некоторые кролики бегают» (т. е. из «”Некоторые кролики бегают” истинно») следует, что существуют кролики. Мы *обязаны* признавать существование кроликов, если признали истинность высказывания о бегающих кроликах. Однако что такое эти «кролики», тем самым еще не predetermined. «Кроликами» могут оказаться даже и не *вещи* нашей вселенной (т. е. ограниченные в пространстве материальные объекты), а нечто иное.

Например, как то мимоходом воображает и сам У. Куайн⁴¹, это могут быть пространственно-временные дополнения кроликов (мироздание минус кролик). Пространственно-временное дополнение означает всю вселенную без соответствующего объекта (кролика). Движение пространственно-временных дополнений кроликов окажется противоположным движению кроликов, но все высказывания о «кроликах» (пространственно-временных дополнениях) и их движении сохраняют и свою форму, и свою истинность.

Заметьте, уважаемый читатель, что в этой воображаемой онтологии таких объектов, как *вещи*, нет, а есть лишь *пространственно-временные дополнения* вещей («кролики», «люди» и т. д.). Но ничего не изменилось ни в объективном смысле, ни в отношении наших собственных теорий!

Отношение между категориями истины и существования оказывается несимметричным. Из того, что всякое истинное высказывание, полученное в результате квантификации переменных, полагает существование соответствующих классу переменных исходной пропозициональной формы объектов – согласно понятию *онтологических обязательств*, еще не следует, что данное полагание *единственно*. Получается, что из истинности существования единственным образом *не выводится*. Вполне может оказаться, что таких полаганий может быть несколько, что и создает *онтологическую относительность*.

От классов можно перейти к свойствам. Традиционная онтология говорит нам не столько об индивидуальных объектах, сколько об их свойствах⁴², в том числе *универсальных* свойствах, так называемых «*категориях*», объектов, которые существуют и могут выступать в качестве предмета познания. Тем самым заданы границы всякого осмысленного разговора о существующем. Утверждения

⁴¹ См.: Куайн У. Преследуя истину. М., 2014. С. 62.

⁴² Всякое ли свойство может быть представлено в качестве особого класса объектов? – Вопрос критический для определения предмета онтологии, но не простой. Особенно это касается универсальных свойств, с необходимостью предполагающих в качестве класса весь рассматриваемый Универсум объектов. Не вполне ясен нам и вопрос о возможности и целесообразности представления пустых классов в качестве некоторых свойств (или признаков) объектов.

о существовании, равно как и о несуществовании чего бы то ни было, имеют строгие границы, за которыми данные утверждения превращаются в бессмыслицу.

Вопрос о том, как соотнести классический разговор о свойствах с современным разговором о классах вещей, не прост и не имеет единственного решения. В той мере, в какой у нас сохраняется категория свойств, сохраняется и необходимость использования неклассических, интенциональных логик. Вопрос о переводимости интенциональных логик на язык экстенциональной логики до сих пор не решен. Имеется гипотеза Р. Карнапа, оставляющего в своей семантике значительное место интенциональным языкам, о сводимости всякого интенционального языка к языку экстенциональному. Однако данная гипотеза к настоящему времени еще не доказана и не опровергнута.

Аналитическая онтология зависит от семантики, которая говорит, как правильно строить обозначающие выражения и высказывания. Задавая правила смысла, мы так или иначе оказываемся в сфере онтологии. Поэтому совсем не случайно основные направления современной философии опираются на философию языка и базовые категории онтологии детерминируются категориями *семантики*. Основные же отличия онтологии от семантики видятся в том, что онтология предполагает отношения отождествления и исчислимости объектов, а также переводит разговор о свойствах в разговор о классах.

В настоящее время, благодаря У. Куайну, логическая семантика разделилась на собственно семантику языка, исследующую значения языковых выражений, проблему синонимичности и т. п., и на теорию референции (теорию обозначения). В результате данного разделения именно теория референции должна рассматриваться как основа аналитической онтологии. Теория референции анализирует обозначающие выражения и говорит о правилах их построения и использования.

Если мы правильно обозначаем, то мы умеем утверждать существование или несуществование чего-либо. Наиболее значимым для развития теории референции стала в свое время теория дескрипций (обозначающих описаний) Б. Рассела.

Следующей проблемой является соотношение истинности и времени. Ответ видится однозначно: время и каузальность оказываются за скобками содержания понятия истинности высказываний. Высказывание есть такая сущность, которая обитает за рамками времени и пространства, что делает категорию истинности категорией вневременной, аналогично категориям логики или математики.

Глупо было бы спрашивать о времени истинности высказываний о прошлом (в каузальном) смысле. Например, «Было ли истинно в прошлом, что Брут убил Цезаря?» есть вопрос совершенно бессмысленный. Если Брут убил Цезаря в прошлом, то высказывание о том, что он это сделал, само не относится к прошлому в каузальном смысле, а имеет форму утверждения во вневременном настоящем (безразлично к реальному времени, в которое производится соответствующее утверждение).

Подобным образом и разговор о будущем не принадлежит каузально обусловленному будущему, а всегда принадлежит вневременному настоящему, в котором утверждение и производится. То есть в высказываниях о будущем сами высказывания о будущем всегда принадлежат настоящему, в то время как факт или событие с которым высказывание в настоящем коррелирует, не принадлежит настоящему. Поэтому объективное истинностное значение высказывание о будущем приобретает лишь при наличии соответствующего будущего, в каузальном же настоящем оно лишено какого-либо истинностного значения, т. е. не является подлинным утверждением (предположения не есть утверждения).

Лингвистический поворот и анализ категории существования

Первоначально, в конце XIX – начале XX в., философией языка именовали исключительно семантику, идущую от австрийского философа Г. Фреге. С его именем и связан так называемый «лингвистический поворот» в философии. В дальнейшем образовались такие направления, как философская герменевтика и структура-

лизм (постструктурализм), с собственными системами категорий и методами использования языка в области исследования философских проблем.

Особо следует отметить, что лингвистический поворот опирается, в свою очередь, на рассмотренное нами ранее общее стремление к объективности, на преодоление субъективистских тенденций предшествовавшего XIX в., проявлявшихся в виде психологизма и историцизма⁴³. Лингвистический поворот начинается с возрождения на новых основаниях (по отношению к классике Нового времени) концепции объективной истины.

Лингвистический поворот формируется как методология анализа философских проблем в конце XIX в. в рамках зарождающейся *аналитической философии*. Сам же термин «лингвистический поворот» впервые возникает в 1967 г. в названии одноименного сборника (под ред. Р. Рорти). Лингвистический поворот как новое средство анализа заключается в рассмотрении философских проблем через призму языка. Аналитику следует действовать строго формально – смотреть *только* на языковое выражение (=форму) мысли и не интересоваться ничьей «головой». Как писал К. Твардовский (основатель Львовско-Варшавской школы), когда жалуются на сложность языкового выражения якобы интересной мысли, следует говорить о путаности или об отсутствии самой этой мысли.

Основанием философии Нового времени в области анализа мысли и решения философских проблем была классическая *философия сознания*, основанием современной философии стала *философия языка*, включающая методологию лингвистического поворота. Для исследования языковой формы широко привлекается современная логика, что помогает расширить обоснование за рамки умозаключений здравого смысла и интуитивной очевидности. Выход за рамки методологии, идущей от Р. Декарта, позволяет выносить мысль за пределы человеческой «головы» (т. е. картезиански трактуемого ума, сознания). У Г. Фреге мысль покидает пространство человеческого сознания.

⁴³ См.: Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998. Гл. 8. С. 134–135.

Методология лингвистического поворота *не имеет* прямого отношения ни к лингвистике, ни к исследованию естественного языка. Не в разговорах о языке смысл лингвистического поворота, а в использовании языкового анализа мысли как *инструмента* решения собственно философских проблем, в использовании неочевидных и технически опосредованных методов исследования мысли и проблем философии через их языковую форму. Ни мысль, ни философская проблема не обладают непосредственной данностью, они недоступны ни внешнему, ни внутреннему опыту. Объективному исследованию доступна лишь *языковая форма* мысли (проблемы). Иного пути анализа не существует, необходимо эксплицитно и последовательно ограничиться исследованием исключительно языковой формы, не претендуя на какую-либо непосредственную данность.

Одним из первых, кто сформулировал новые принципы, ведущие к лингвистическому повороту, был Г. Фреге. В «Основаниях арифметики» он пишет: «В этом исследовании как основных я придерживаюсь следующих правил:

- строго отделять психологическое от логического, субъективное от объективного;
- о значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения;
- не терять из виду различие между понятием и предметом»⁴⁴.

Первое правило можно назвать «поворотом к объективности» (Дж. Пассмор). Возрождение понятия объективности и объективной истины на новых основаниях, более четкое, по сравнению с картезианством, разграничение между объективным и субъективным противостояло господствующим в конце XIX в. тенденциям психологизма и историцизма.

Второе правило можно назвать принципом *композициональности* значения, говорящим о зависимости значения некоторого элемента от значения целого, в которое данный элемент входит. Интересное развитие указанного принципа можно наблюдать в фи-

⁴⁴ Фреге Г. Основоположения арифметики // Фреге Г. Логико-философские труды: (Пути философии). Новосибирск, 2008. С. 139.

лософии языка Д. Дэвидсона, согласно которому значение слова определяется его «вкладом в условия истинности», включающего данное слово предложения. Как значение слова детерминируется контекстом целого предложения, так и значение предложения детерминируется прочими предложениями языка. Перенос принципа композициональности на целое предложение мы находим в лингвистическом анализе позднего Л. Витгенштейна и его последователей. Возникновение термина «лингвистический поворот» в 60-е гг. произошло под влиянием именно философии *лингвистического* анализа. Принцип композициональности дополняется принципом *контекстуальности*, в котором говорится о зависимости значения целого предложения от контекста.

Третье правило необходимо прежде всего для философии науки: для исследования абстрактных объектов оснований математики, идеализированных и ненаблюдаемых объектов современной физики и т. д. В указанных областях не всегда просто провести разграничение между предметами и понятиями. Например, не просто интерпретировать вопрос о существовании квадратного корня некоторого числа. Очевидно, что существование квадратного корня следует отличать от существования самого числа в качестве абстрактного предмета.

Вслед за новой трактовкой объективности истины формируется и новая трактовка категории *существования*. Создаются новые методы исследования проблемы существования, позволяющие окончательно разрешить некоторые парадоксы, перед которыми была бессильна классическая философия (например, проблема истинности отрицательных экзистенциальных высказываний).

В классической философии категории существования и бытия стали разграничиваться в философии средневековых схоластов, которые связывали существование с тварным миром, а Бытие – с миром иным. На данном разграничении держится онтологическое доказательство бытия бога Ансельма Кентерберийского (а в дальнейшем Г. В. Ф. Гегеля, К. Геделя и др.). Послекантовские критики онтологического доказательства обычно не разграничивают категории бытия и сущего. В частности, эти категории не разграничиваются у большинства представителей аналитической философии.

Экзистенциальные (от лат. *existe* – существую) высказывания – это такие высказывания, в которых утверждается или отрицается существование чего-либо. Высказывания, отрицающие существование чего-либо, называются отрицательными экзистенциальными высказываниями.

Решение вопросов существования через анализ экзистенциальных высказываний соответствует методологии лингвистического поворота. При этом онтологический статус категории существования может пониматься двумя способами: 1) онтология говорит нам о том, «что есть» (существует, имеется) в мире; 2) онтология говорит нам о том, что мы обязаны *принимать (признавать)* в качестве существующего, согласно нашим собственным суждениям о том, что является истинным. В первом случае говорится не столько об отдельных объектах, сколько о категориях объектов. Во втором случае разговор также идет о категориях объектов, но разговор более опосредованный, релятивизованный к некоторому языку.

Категории существования и истины взаимосвязаны: если экзистенциальное высказывание, говорящее, что «существует нечто...», признается нами истинным, то это «нечто», о котором и говорится в экзистенциальном высказывании, не может не признаваться нами существующим. Иначе мы получим противоречие, так как будем говорить, что что-то не существует, признавая истинным утверждение, что оно («это») существует.

Традиционная онтология говорит нам не столько об индивидуальных объектах, сколько о *свойствах* объектов; свойства обозначаются *предикатом* высказывания, в том числе универсальные свойства, категории объектов, которые существуют, могут мыслиться и выступать в качестве предмета познания. Возникает проблема возможности толкования существования как некоторого свойства. Вслед за кантовским тезисом «бытие (=существование) не является реальным предикатом» большинство философов-аналитиков отвергают возможность рассмотрения существования в качестве реального свойства вещей. В тезисе Канта ничто не будет понятно тому, для кого непонятен термин *предикат*, для которого мы давали определение ранее, а также термин *реальный предикат*.

Термин «предикат» мы уже объясняли, а *реальным* предикатом, при всякой сколько-нибудь здоровой интерпретации мысли Канта, должен оказаться предикат *первого порядка*, т. е. свойства свойств (или отношений) реальными предикатами никак уже не являются. Только *объектная* квантификация предикатов первого порядка связана с *онтологическими обязательствами*.

Через границы осмысленного разговора о существующем онтология взаимодействует с *семантикой*. И обратно, задавая правила смысла, семантика определяет сферу возможной онтологии. В рамках философии языка базовые категории онтологии детерминируются категориями семантики. В отличие от семантики онтология определяет отношения 1) отождествления и 2) исчислимости объектов, а также трансформирует высказывания о свойствах в высказывания о классах объектов.

Возникающие в семантике новые методы исследования проблемы существования позволяют разрешить некоторые парадоксы, перед которыми была бессильна классическая философия. Отрицательные экзистенциальные высказывания формы «X не существует» приводили к парадоксам.

С парадоксом отрицательных экзистенциальных высказываний связано знаменитое *онтологическое доказательство* Ансельма Кентерберийского, которое мы уже рассматривали ранее. Ансельм задает определение Бога как совершеннейшего существа – как совокупность всех мыслимых совершенств, которые и образуют содержание идеи Бога. Далее он успешно доказывает, что если мы признаем совершенство одним из предикатов, входящих в содержание идеи Бога, то предположение о несуществовании Бога (отрицательное экзистенциальное высказывание, что Бог не существует) ведет к логическому противоречию, т. е. к абсурду.

Модификацией ансельмовского доказательства можно считать дедуктивное доказательство великого логика и математика XX в. Курта Геделя, который из пяти аксиом, включающих также и аксиому о признании существования свойством (четвертая из пяти геделевских аксиом), получает логический вывод о том, что Бог существует. Геделевская дедукция легко переводится на компьютерный язык, и компьютер подтверждает ее безошибочность.

Основная проблема связана с тем, следует ли нам признавать существование некоторым свойством, т. е. предикатом? Отрицательно отвечали на данный вопрос в рамках классической философии, вопреки Ансельму и Геделю, Фома Аквинский и Иммануил Кант. В современной же философии данный вопрос исследовался такими авторами, как Г. Фреге, Дж. Э. Мур, Н. Малкольм, и рядом других.

Иллюзия парадоксальности отрицательных экзистенциальных высказываний, утверждающих несуществование некоторого 'X', порождается тем, что имя несуществующего предмета предполагает мышление о данном предмете, а значит, и признание «в некотором смысле» соответствующего предмета существующим. Лишь Б. Рассел предложил окончательное (для классической логики предикатов) разрешение проблемы отрицательных экзистенциальных высказываний в своей теории дескрипций. Корректный логический анализ отрицательного экзистенциального высказывания и устранение в его парафразе псевдообозначающих конструкций позволяют устранить кажущуюся парадоксальность, связанную с требованием вводить особый предмет по имени 'X'. В таких обозначающих выражениях, рассмотренных Б. Расселом как *определенные дескрипции*, *экзистенциальная нагрузка переходит с имен на переменные*. Логические же имена собственные у Рассела признаются и сохраняются, но ограничиваются достаточно узкой областью «знания знакомства». Чтобы и логические имена собственные свести к переменным, потребовались дополнительные конструкции, предложенные У. Куайном.

Понятие «онтологических обязательств»

Вот как характеризует данное понятие А. Пап: «Куайн предложил вызвавший много споров критерий чьих-либо обязательств перед специальным видом онтологией: смотрите на переменные квантификации в его языке. Если они принадлежат к исходной символической, тогда пользователь этого языка обязан считать существующими те сущности, на области которых переменные при-

нимают значения (курсив мой. – Д. А.). Но Куайн, насколько мне известно, не обсуждал вопрос, что значит сказать, что подобные сущности существуют [на самом деле]. Далее, в рамках реалистического языка мы принимаем во внимание только утверждения существования определенных объектов, а не те, которые можно было бы назвать категориальными. Другими словами, принимаются во внимание такие высказывания, как “Существуют атрибуты (или суждения), выполняющие функцию $f(q)$ (или $(f(p))$ ”, – например, “Существуют суждения, которые никто не полагает, существуют атрибуты, которыми наделен только один индивидуум”, но не высказывания вроде “Существуют атрибуты (или суждения)”. В карнаповской терминологии утверждения существования категорий объектов являются внешними по отношению к данному языку (отнесены к семантике. – Д. А.)»⁴⁵.

У. Куайн, как и Б. Рассел, использует анализ и логическую реконструкцию высказываний средствами языка логики предикатов, но идет дальше в своем переносе онтологической нагрузки с имен на переменные. В частности, Куайн считает, что понятие имени собственного избыточно для конечного (элементарного) словаря метаязыкового описания и может быть устранено. Онтологические обязательства полностью переносятся на квантифицированные переменные, задающие некоторые *классы* объектов: «Быть – значит быть значением квантифицированной переменной». Квантификация связанных переменных выводит нас на проблемы референции, индивидуации и тождества тех сущностей, которые признаются существующими: «Нет сущности без идентичности» («no entity without identity»).

Следует уточнить, что квантификация переменных с необходимостью порождает онтологические обязательства только в случае *объектной* интерпретации кванторов, при которой полагается, что переменная пробегает по некоторому множеству объектов. В случае же *подстановочной* интерпретации кванторов, когда полагается,

⁴⁵ Пан А. Семантика и необходимая истина: Исследование оснований аналитической философии. М., 2002. С. 181.

что переменная пробегает по множеству *имен* объектов, проблема онтологических обязательств по-прежнему остается недостаточно проясненной.

Наряду с *онтологией теории* Куайн выделяет *идеологию теории*. Наши теории детерминируются не только объектами мира, но и особенностями используемого языка. Можно вспомнить понятие «концептуального каркаса», идущее от учителя Куайна – Р. Карнапа. Можно сказать, что идеология некоторой теории есть вклад языка данной теории в получаемое посредством данной теории знание.

Куайн дает разграничение теории значения и теории референции, считая лишь последнюю онтологически значимой, однако он отрицает разграничение Карнапа между семантикой и онтологией, между вопросами внешними для некоторого языка (семантика, выбор языка, принцип толерантности) и вопросами внутренними (онтология). Согласно Куайну всякое высказывание смотрит и вовне – в сторону мира, и вовнутрь языковой системы. Язык есть некоторая целостность (принцип холизма), которая соотнесена с миром лишь на периферии, однако *обязательно* соотнесена с ним, по крайней мере в рамках теории референции.

Референция к объектам мира в рамках наших теорий создает онтологию как нечто независимое от нас в качестве познающих, несмотря на то, что строится онтология, исходя из результатов нашего познания, как нечто производное от истинного содержания наших теорий. Семантический, интенциональный компонент наших языков, без которого только не могут существовать теории, создает другого рода зависимость – зависимость знания от концептуальных особенностей используемых нами языков. Поэтому идеологию теории можно считать релятивным и даже *субъективным* элементом познания.

Г. Кюнг так передает трактовку онтологических обязательств великим логиком XX в. Алонозо Черчем: «В отношении этого критерия Черч устанавливает следующее:

(а) онтологические обязательства некоторого *языка* связаны с его “аналитическими” предложениями (т. е. с теми предложе-

ниями, истинность которых логически следует из семантики языка, которые выводимы из аксиом этого языка с помощью его семантических правил);

(б) онтологические обязательства в первую очередь связаны с утвердительными предложениями, содержащими квантор существования (т. е. с общими экзистенциальными утверждениями), поскольку существуют системы, хотя и не относящиеся к обычным стандартным системам логики, в которых отрицательные экзистенциальные утверждения, или предложения с квантором общности, не влекут онтологических обязательств;

(в) предложение вида “ $(\exists x)(Px)$ ” предполагает существование таких сущностей x , для которых верно Px . Например, предложение “ $(\exists x)(x > 10^{1000})$ ” предполагает существование не только положительных целых чисел, но предполагает нечто большее, а именно существование чисел больших, чем 10^{1000} ;

(г) понятие “онтологического обязательства” является интенциональным, ибо говорит о классе понятий (интенционале), а не просто о некотором классе. Например, предположение о существовании единорогов не то же самое, что предположение о существовании фиолетовых слонов, хотя оба эти класса пусты и, следовательно, экстенционально эквивалентны»⁴⁶.

Онтологическая относительность – новое понятие, разработанное в философии У. Куайна. Смысл данного понятия связан с идеями множественности и *неопределенности референции*. Поскольку система объектов задается референцией, постольку сохраняется возможность, что один и тот же термин может иметь разную референцию в рамках одного и того же истинного высказывания. Равным образом и системы значений квантифицированных переменных высказываний наших теорий могут оказаться различными, а онтология задается именно квантифицированными переменными: «быть – значит быть значением квантифицированной переменной» (Куайн).

Как онтологическая относительность, так и неопределенность референции говорят, что все наши теории *недоопределены* опытом,

⁴⁶ Кюнз Г. Онтология и логический анализ языка. М., 1999. С. 165.

что одному и тому же опытному содержанию могут соответствовать альтернативные и даже логически несовместимые теории. Следующий вывод Куайна говорит о *вторичности* онтологии по отношению к *истинности* высказываний, которая определяется реакциями принятия или отрицания соответствующих высказываний на основе имеющихся чувственных стимулов. Получается, что истинность не релятивизируется и имеет более прямую связь с миром, чем референция и система объектов, которая из референции следует (онтология).

Пример относительности онтологического членения мира: предположим, что во всех истинных высказываниях наших наук мы вместо вещей будем иметь в виду в качестве значений пространственно-временные дополнения соответствующих вещей. Например, вместо кролика будем обозначать словом «кролик» всю оставшуюся часть вселенной, получаемую вычитанием данного кролика. Высказывания 1) «кролик бежит» и 2) «пространственно-временное дополнение вселенной перемещается (“бежит”»)» оказываются при этом эмпирически эквивалентными. При подобной замене все утверждения о мире сохраняют свои истинностные значения, наука не пострадает, но онтология окажется существенно иной, чем мир, состоящий из привычных для нас вещей.

Онтология и референция

Критика языка – дело древнее и достойное, – можно вспомнить Сократа с его вездливый анализом и исправлением обыденных понятий, Аристотеля с его классификациями всех возможных значений того или иного слова, Бэкона с его идолами рынка (площади), Лейбница с его характеристикой и исчислением универсалий и многих других. Все перечисленные мыслители были естественным языком в тех или иных аспектах не удовлетворены, стремились его уточнить и переделать. Никто из названных мыслителей в своем творчестве никогда не стремился исключительно к доставлению удовольствия читателю (слушателю).

Противоположная тенденция – это риторы, начиная с Протагора и Горгия и заканчивая М. Хайдеггером, поздним Л. Витгенштейном и их последователями. Риторам естественный язык виделся парадигмой нашего мышления. Противоположная, «риторическая» тенденция начинает развиваться у философов-аналитиков вторичным и производным образом – поздний Витгенштейн, лингвистическая феноменология Дж. Остина и др.

Начиная с Готлоба Фреге практически все ранние аналитики занимались критикой языка. В частности, Фреге подчеркивал огромное значение специальных языков в области познания, которое очевидно даже в случаях использования цифровой записи для счета. Для Фреге естественный язык несовершенен и неадекватен нашему научному мышлению, для которого нужны специальные инструменты – символические языки, одним из которых выступал созданный им самим символический язык логики («шрифт понятий»). Критиком языка был ранний Л. Витгенштейн, стремившийся к искусственному символическому языку, который превзошел бы и фрегевский «шрифт понятий», и расселловский язык логики предикатов. Ранний Витгенштейн говорил, что язык «переодевает мысли», что грамматика скрывает логику.

На логическом уровне наши грамматически правильные утверждения могут оказаться отрицаниями, а грамматически правильные отрицания – утверждениями, грамматические имена могут оказаться описаниями, повествовательные формы могут оказаться не только утверждениями, но и предположениями и т. д.

Наконец, вершиной данной тенденции можно считать построение теории обозначения (референции) Бертраном Расселом, который развел имена в грамматическом смысле и имена в логическом смысле («логические имена собственные»). Логические имена собственные связаны с объектами либо через наше непосредственное знание – «знание знакомство». С описаниями дело обстоит немного сложнее. Для разоблачения и устранения имен в грамматическом смысле, которые не есть настоящие имена, а есть скрытые дескрипции, Рассел создал специальную теорию парафраза всех высказываний на язык логики предикатов – свою знаменитую теорию

дескрипций. Теория дескрипций предназначена для отделения определенных дескрипций, которые могут использоваться для обозначения объектов («референции»), от языковых выражений, референции не имеющих.

Итак, мы видели, что онтология определяется через теорию референции. Референция термина – это *указание на объект*, обозначение объекта данным термином. В более широком смысле под референцией можно понимать указание на *предмет* (вид, класс объектов). В последнем случае аппарат референции – единичные термины, кванторы и тождество – дополняется предикатами, в качестве референции которых можно рассматривать класс объектов, *выполняющий* данный предикат. Теория референции изучает как лингвистические, так и экстралингвистические факторы указания на объекты. Лингвистические аспекты принадлежат *семантике*, экстралингвистические – языковой *прагматике*. В частности, часто используется разграничение между референцией говорящего и референцией семантической.

О референции писал уже Дж. С. Милль, разделявший *денотацию* (= референцию) и *коннотацию* языковых выражений. Первой же развернутой теорией референции стала теория дескрипций Б. Рассела, в которой доказывается, что дескрипция (=описание) не способна сама по себе гарантировать референцию, что сами по себе референцию гарантируют лишь такие выражения, как *логические имена собственные*, опирающиеся на «знание знакомство». Таковы прежде всего указательные местоимения и имена чувственно воспринимаемых качеств. Рассел демонстрирует, что *грамматическое имя* не всегда есть подлинное, обозначающее имя, во многих случаях грамматическое имя собственное есть скрытое описание. Необходимо выявить скрытую за грамматикой формой логическую форму, а затем устранить все лишние сущности, оставив лишь неустранимые, связанные со «знанием знакомством» термины.

В *логическом позитивизме* (Р. Карнап, М. Шлик и др.) принимался принцип *верификации*, согласно которому отсутствие референции к реальным объектам у термина рассматривалось как

достаточное основание отсутствия значения у включающего данный термин высказывания. «Верификация» буквально значит «проверка истинности» (лат.), но в специальном значении термин употребляется для обозначения возможности опытного (= эмпирического) подтверждения истинности высказываний. Принцип верификации предполагает сводимость научного знания к опыту.

В критическом рационализме на первый план выходит принцип *фальсификации*. «Фальсификация» толкуется как возможность опровержения, т. е. как возможность опытного (= эмпирического) обоснования *ложности* тех или иных высказываний. А если ложность высказывания не удастся обосновать, то подобную «неудачную» попытку можно толковать как некоторую удачу, как *обоснование истинности* данного высказывания, что и делает К. Поппер в своем гипотетико-дедуктивном подходе. Для классической логики с двузначным – истина/ложь – истинностным значением отрицание ложности есть (должно толковаться как) истинность. Принцип фальсификации предполагает невозможность сведения научного знания к опыту, а значит, и невозможность индукции содержательного типа (операция же математической индукции, предполагающая наличие бесконечной последовательности, при этом не отрицается).

У. Куайн требует проводить разграничение между *теорией референции* и *теорией значения*, так как в языке логики первого порядка референция терминов может совпадать без совпадения значения этих терминов. По Куайну онтология определяется референцией квантифицируемых переменных, входящих в высказывания наших теорий. Куайн также показывает неопределенность референции, вторичность референции и онтологии по отношению к *истинности* высказывания, устанавливаемой *до референции* к объектам уже на уровне чувственной стимуляции (принятия или непринятия данных высказываний). Д. Дэвидсон, вслед за Куайном, также проводит обоснование неопределенности референции, но, в отличие от Куайна, приходит к выводу о необязательности данного понятия для теории языка.

«Новые теории референции» стремятся отказаться от платонических сущностей – смыслов, языковых значений и др., характерных для классической, фрегевской семантики, чтобы представить более адекватную и менее проблемную семантику для имен собственных (С. Крипке и др.), а также для имен естественных видов (С. Крипке, Х. Патнэм и др.). Центральной категорией становится понятие *жестких десигнаторов*, которые являются такими терминами, которые обозначают один и тот же объект (= индивид) во всех *возможных мирах* (действительный мир также необходимо есть один из возможных миров). Крипке и Патнэм доказывают, что тождество между жесткими десигнаторами всегда есть тождество *необходимое*, независимо от того, как мы к нему пришли – эмпирически или априорно.

Понятие возможного мира зарождается в философии Г. Лейбница. По Лейбницу возможные миры есть возможные положения вещей или возможные направления развития событий в мире. Действительный мир оказывается частным случаем возможных миров, особым возможным миром, а именно самым совершенным из возможных миров. Как отмечал Б. Рассел, есть еще одна интерпретация действительного мира в качестве наиболее возможного (когерентного, согласованного). Данная интерпретация присутствует в неопубликованных рукописях Лейбница.

Необычайно важными понятиями, возникшими в контексте идеи возможных миров, являются понятия двух типов истинности: *истин необходимых*, «*истин разума*» по Лейбницу и *истин случайных*, *фактических* – «*истин факта*» по Лейбницу. Идея данного разграничения связана с тем, что человеческий интеллект конечен, что он не способен просчитать все возможные миры (все ситуации, положения дел и т. п.). Поэтому человек не может оставаться чистым логиком, таким как божественный интеллект; человек нуждается в оглядке на действительный мир, нуждается в чувственном познании действительного мира. *Действительный мир*, вне всякого сомнения, является возможным миром, т. е. не противоречит никаким законам логики, он даже особый, *наиболее совершенный* мир из всех прочих возможностей. Чувственное познание

этого выделенного возможного мира, каковым и является действительный мир, приводит к случайным истинам, к истинам факта.

В качестве примера истин разума можно привести математические или логические истины. Например, «Если Коля выше Пети, а Петя выше Маши, то Коля выше Маши». И что бы ни происходило в возможных мирах, например, Коля каким-то образом становился ниже, в силу тех или иных причин, – ничто не имеет значения, если он по-прежнему выше Пети, а Петя выше Маши. В качестве примера истин факта можно привести конечность и константность скорости света. Вполне возможно *логически* двигаться и с большей, чем у света, и даже с бесконечной скоростью. Логика ограничивает нас *в гораздо меньшей степени*, чем все прочие законы физики, химии, биологии и т. д. Логика защищает нас только от нас самих (в случае возникновения противоречия).

В современной философии (метафизике, философии сознания и т. д.) понятие возможных миров формулируется на языке той или иной системы модальной логики. Большое значение для разработки понятия возможных миров имеют исследования С. Крипке, Я. Хинтикки и ряда других мыслителей. Для онтологии и теории познания важна интерпретация онтологического статуса возможных миров, их реальности (гипостазирование возможных миров) или нереальности (критика модального реализма), а также проблема соотношения с действительным миром.

Возможный мир определяется как логически непротиворечивый. У Лейбница мы находим двойную интерпретацию понятия действительного мира как одного из возможных миров: 1) как наиболее совершенного из возможных миров (предмет Теодицеи); 2) как наиболее когерентного (согласованного) из возможных миров. Следует заметить, что консистентность, формальная непротиворечивость образует минимальное требование когерентности для возможного мира. Проще говоря, возможный мир не должен выходить за рамки требований логики. Тем не менее могут быть нетривиальные нарушения логики в рамках семантики возможных миров, обнаружение которых требует дополнительного анализа. Это порождает понятие «невозможных возможных миров» (Я. Хинтикка).

Новые теории референции являются *каузальными* теориями, т. е. референция, закрепленная за некоторым термином в первом его употреблении (акт «крещения» объекта), передается всем последующим употреблениям в качестве *причины* их указательной функции. Каузальное объяснение референции дополняется социолингвистической гипотезой (Х. Патнэм), говорящей о том, что в обществе существуют специалисты (эксперты), которые гарантируют, что указание производится на один и тот же объект во всех мирах. Например, физики или химики хорошо знают, что такое золото, а поэтому определяют и гарантируют, когда *термин* «золото» используется адекватно, а когда нет.

Переход к двухуровневой семантике неклассического типа, как в новой теории референции, может успешно совмещаться с возрождением некоторых идей традиционной метафизики, например, квазиаристотелевских «сущностей» (С. Крипке). Например, сущностью человеческого индивида считается набор генетической информации, обуславливающей его особенности, сущностью воды или золота считается их химическая структура и т. д.

Вслед за Крипке, Хилари Патнэм приводит ряд опровергающих семантический *релятивизм* аргументов, доказывающих невозможность изменения значений имен или терминов естественных видов. Патнэм соглашается с девизом Пола Зиффа: «не следует постулировать без необходимости различия в значении»⁴⁷. Опровержение релятивизма Патнэмом опирается на идею зависимости значения терминов от наших теорий, говорящих о мире и находящихся в состоянии постоянного развития, прогресса. Идея прогресса теорий требует возможности понимания иной, более совершенной теории и значения всех ее терминов. В работе «Как нельзя говорить о значении»⁴⁸ Патнэм демонстрирует софистический характер аргументов релятивиста, который вынужден как бы «сидеть на двух стульях» – 1) то говорить о значении в смысле его обусловленности нашими теориями, 2) то перескакивать на обыденное понимание

⁴⁷ Цит. по: *Пассмор Дж.* Современные философы. М., 2002. С. 103.

⁴⁸ См.: *Патнэм Х.* Как нельзя говорить о значении // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 146–163.

значения как некоторой необусловленной константы, а это является софистикой.

Атомизм Л. Витгенштейна отличен от атомизма Б. Рассела: атомы для Витгенштейна не являются обозначающими выражениями... Атомы образуют молекулы – сложные выражения. Важно отметить онтологическую автономность атомов: ни один атомарный факт не зависит ни от какого иного атомарного факта. Таблица истинности выступает алгоритмом анализа смысла (значением предложения у Витгенштейна не обладают) сложных выражений. Каждой строке в таблице истинности соответствует некоторый возможный мир.

Вернемся к эволюции логического атомизма, а точнее к отходу от классических версий логического атомизма в работах одного из наиболее значимых для современной эпистемологии мыслителей Рудольфа Карнапа.

Р. Карнап принимает эмпиристский редукционизм в отношении протокольных высказываний, достаточно близкий к атомизму. Основное отличие от атомизма Рассела в том, что Рассел начинает с существования объектов логических имен собственных, Карнап же начинает с истинности протокольных высказываний, а существование объектов, соответствующих конститuentам высказывания, делает производным от истинности высказывания. Здесь намечается некоторый отход от принципов атомизма. Целостность предложения *предшествует* атомам, из которых оно состоит. Это еще не холизм, но уже некоторая онтологическая редакция фрегевского принципа композициональности, могущая привести к холизму.

Карнапом вводится понятие полного описания состояний как исчерпывающего набора комбинаций всех атомарных фактов. В области же семантики Карнапом предлагается метод экстенционала и интенционала, идущий от трехуровневой семантики Г. Фреге. Следует заметить, что трехуровневые семантики сохраняют свою актуальность благодаря работам Р. Карнапа, К. И. Льюиса, Дж. Сёрля и ряда других авторов. Проблемы трехуровневых семантик отмечал уже Б. Рассел. В дальнейшем же их критику можно найти в рамках «новой теории референции».

Наряду с терминами для обозначения индивидуальных сущностей Карнап признает термины для обозначения классов и других абстрактных объектов. Предикатные знаки в семантике Карнапа могут интерпретироваться как обозначающие выражения. Карнап не отходит от платонизма дальше, чем Рассел. Немного модернизируя позицию Карнапа, можно связать экстенционал знака с множеством обозначаемых данным знаком индивидов во всех возможных мирах, а интенционал знака – с функцией выбора некоторого возможного мира, хотя сам Карнап к терминологии семантики возможных миров в ее *современном* виде еще не прибегает.

Карнап первым осуществляет *релятивизацию* онтологии. Им разделяются *внешние* и *внутренние* вопросы с точки зрения некоторого языка, «языкового каркаса». Внешние вопросы не являются научными вопросами. Например, не является научным вопрос о том, будем ли мы говорить о числах в рамках теории множеств или в рамках какой-то иной альтернативной системы, вроде мерологии С. Лесневского. Еще один пример – безразличие выбора физикалистского или феноменалистского языка. Выбор языка и его семантики для Карнапа есть нечто конвенциональное. Очевидно, что имеются в виду искусственные языки. Онтология же производна от принятой нами семантики, таким образом, у Карнапа проводится разграничение между семантикой и онтологией.

Данное разграничение, предлагаемое Р. Карнапом, имеет кантовские черты, оно напоминает разграничение ноуменального и феноменального в философии И. Канта. Основное отличие заключается в том, что область внешних вопросов принадлежит логической семантике, которую Карнап определяет как дисциплину аналитическую и конвенциональную, для синтетического *a priori* места не остается (как и у многих других философов-аналитиков неопозитивистского направления).

Производность онтологии от научных теорий, ее релятивистский характер и вторичность признаются и У. Куайном. У Куайна мы видим еще больший отход от онтологии атомизма в направлении онтологии холизма. При этом холизм Куайна сочетается с более номиналистической онтологией, чем у Рассела или Карнапа. Холизм

и номинализм прекрасно совместимы, если отказаться от атомизма. Куайн проводит защиту отологического номинализма в своих работах. Подчеркивая ценность принципа «бритвы Оккама», Куайн разделяет всех философов на два лагеря – «сторонников бороды Платона» и «сторонников бритвы Оккама», между которыми идет тысячелетняя борьба. Очевидно, что сам Куайн – за партию бритвы Оккама, он готов побрить всякую распространяющую подозрительные онтологические сущности бороду («нечисть»).

В связи с развитием такого направления первой половины XX в., как лингвистическая философия, на первый план выходит *языковая прагматика*, т. е. уже не столько семантика и синтаксис языка, сколько его *употребление*. Естественный язык приобретает парадигмальное значение, а построение искусственных, формализованных языков отходит на второй план. В рамках лингвистической философии можно выделить теорию речевых актов Дж. Остина, Дж. Сёрля, П. Грайса и других исследователей и теорию языковых игр позднего Л. Витгенштейна. Этим лингвистическая философия далеко не исчерпывается, например, можно указать на исследование категорий и философию сознания Г. Райла, значение работ которого для последующей философии трудно переоценить, тем не менее мы ограничимся рассмотрением лишь двух указанных концепций.

Теория речевых актов демонстрирует, что философия может со временем трансформироваться в позитивную науку, в данном случае в направление лингвистики. В теории речевых актов выделяются различные типы высказываний, анализируются их конвенциональные правила и функции, иногда далеко выходящие за рамки познавательных функций. В частности, выделяется такой интересный тип высказываний, как *перформативные высказывания*, произнесение которых равняется совершению некоторых социальных действий: именованя чего-либо некоторым именем, обещания кому-либо чего-либо, побуждения к чему-либо и т. д. При этом истинность и ложность ограничиваются лишь областью утвердительных высказываний, но не исчерпывает последнюю, – даже у утвердительных высказываний могут иметься и какие-то иные

цели, чем истинность/ложность (Дж. Остин). Дж. Сёрль говорит о двух направлениях соответствия: 1) от слов (высказываний) к миру и 2) от мира к словам о нем (область желаний и намерений). Это разделение у Сёрля связано с разграничением между теоретической, познавательной рациональностью и практической рациональностью («рациональностью в наших действиях»).

Не менее интересна теория языковых игр позднего Л. Витгенштейна. Витгенштейн отказывается от фреге-расселовской концепции значения высказывания как от чего-то определяемого условиями истинности данного высказывания и переходит к теории *значения как употребления*. Подлинное величие языка заключается в том, что он есть «ящик с инструментами», что гораздо грандиозней любого дворца или собора. Согласитесь, уважаемый читатель, что, имея инструменты, человек способен создавать все, что им создано и будет когда-либо создано. Разные инструменты употребляются в различных ситуациях. Витгенштейн говорит о «формах жизни», которые определяют то или иное употребление языка как инструмента, это и носит название «языковых игр», соответствующих данным «формам жизни».

Для инструментальных «языковых игр» и концепции значения как употребления Витгенштейном строится специальная семантика «фамильных сходств». Данная семантика имеет антиреалистский, номиналистический характер. Значений как «сущностей» для Витгенштейна не существует. Например, у слова «игра» нет и не может быть сущности, потому что разные игры не имеют никакого общего признака в качестве сущности.

Сказанное можно пояснить сравнением с родственными (фамильными) сходствами. Обозначим набор фенотипических признаков некоторого индивида рядом a, b, c, d, \dots . Например, a – это форма носа, b – форма ушей, c – лицевой овал, d – пропорции конечностей и т. д. Тогда наш индивид имеет в качестве общего признака с разными группами своих родственников тот (те) или иной (иные) признак (признаки). Однако вполне может оказаться, что ни один из признаков не встречается у всех родственников данной фамилии. Точно так же и у игр. Что общего, например, у игры

на скрипке, у игры котенка с клубком и у сражения карточных игроков в покер? Нет никакой сущности у игры, нет никакой сущности у фамилии, нет никакой сущности у любого слова!

В дальнейшем, к середине XX в., противоположность лингвистического анализа логическому исчезает, так как такие авторы, как У. Куайн, Д. Дэвидсон, М. Даммит и др., начинают исследовать естественный язык средствами формализованных языков: Куайн и Дэвидсон – средствами классической математической логики, Даммит – интуиционистской логики и математики. Поэтому разговор о противоположности логического и лингвистического анализа в значительной степени утрачивает свой смысл, так как становится понятным, что естественный язык может и необходимо должен анализироваться с использованием средств современной логики.

Ранее мы говорили, что понятие онтологии в абсолютном смысле утрачивает свое значение после работ Р. Карнапа с его концепцией «языковых каркасов». Последующая релятивизация онтологии, ее привязка к языку и познанию, осуществляется в рамках лингвистической философии: 1) в рамках концепции значения как употребления и теории языковых игр позднего Витгенштейна, а также 2) теории речевых актов Дж. Остина, Г. П. Грайса, Дж. Сёрля и др. Указанная релятивизация осуществляется в контексте прагматики обыденного языка. Витгенштейн видит в языке набор инструментов, которые используются в различных случаях жизни. «Языковые игры» – это типовые формы употребления данных инструментов, а ситуации их использования соответствуют «формам жизни».

Теорию речевых актов мы уже рассматривали, поэтому кратко остановимся лишь на семантике *фамильных сходств* в рамках теории значения как употребления. Согласно Витгенштейну общего значения у слова не существует, как не существует единой сущности, данным словом обозначаемой. «Языковой сущности, глубины нет, есть лишь поверхность». Например, у слова «игра» (равно как и у любого иного) отсутствует общее значение, а у игры отсутствует сущность. Наиболее отдаленные игры могут не обладать

ни одним общим свойством, подобно тому как отдаленные родственники могут не иметь ни одной общей черты (например, игра на скрипке, игра в карты, игра котенка с клубком и т. д.). Те же горе-философы, которые у игры (времени, золота и т. д.) пытаются выявить «сущность», подобны мухе, попавшей в бутылку.

Одним из приложений теории референции является критика идеи *индивидуального языка* (идиолекта). В частности, Л. Витгенштейн пытается доказать невозможность индивидуального языка, опираясь на идею зависимости референции термина от истинности высказывания, в которое данный термин входит, и от процесса коммуникации. Согласно Витгенштейну невозможно такое языковое *правило*, которое может быть известно *исключительно* одному-единственному индивиду. Доказательство строится *методом от противного*: если бы такое правило было возможно, то было бы возможно и незамеченное его нарушение данным индивидом. Но как и кто определяет, что незамеченное данным индивидом произошло? Этого не может фиксировать в момент нарушения ни сам индивид, ни кто-либо другой. Следовательно, в соответствующий момент правило не является правилом. А без правила и языка нет.

Помимо проблем с правилами в рамках индивидуального употребления возникают и проблемы с референцией. Если нет тождества, то нет и объекта референции. А чтобы тождество реализовать в индивидуальном языке, необходимо иметь какие-то *обще-значимые* критерии его неизменности, что невозможно по определению идиолекта. Только общезначимость референции позволяет фиксировать самотождественность объектов. В частности, все термины индивидуальных переживаний необходимо имеют значение «от третьего лица», т. е. независимое от самой индивидуальности значения.

С невозможностью индивидуального языка и невозможностью индивидуальных обозначений наших переживаний хорошо коррелирует абсурдность (невозможность) понятия «индивидуальной теории» как теории, доступной пониманию лишь отдельного индивида. Об общезначимости всякой теории и невозможности ее индивидуальных толкований мы уже писали ранее.

Глава 3

ТЕОРИИ ИСТИНЫ

Прежде всего, следует заметить, что различные теории истины могут быть совместимы и несколько друг другу не противоречить. Например, классическая, корреспондентная теория, в которой истина рассматривается как соответствие высказывания миру (фактам, положению дел), может мирно уживаться с когерентистской теорией, рассматривающей истинность в качестве согласованности с рассматриваемым высказыванием (верованием, убеждением). Действительно, с чего это ради соответствие должно расходиться с согласованностью?!

Следует также иметь в виду, что разные теории могут быть предпочтительны для той или иной области. Например, истина как соответствие хороша для естествознания, но для формальных наук проблематична, в то время как истина в качестве согласованности хороша для формальных наук, но сложнее адаптируется к наукам о фактическом положении дел.

Категория истины соединяет эпистемологию с онтологией через рассмотренные нами ранее взаимосвязи истины и существования, истины и значения и т. д. Например, признавая существование некоторого положения дел, мы автоматически признаем истинным утверждение, что существует именно данное положение дел, и, наоборот, признавая некоторое утверждение истинным, мы принимаем обязательства в наличии соответствующего данному утверждению положения дел.

Категория истины полностью переводима в категорию существования, хотя обратное и неверно – потому, что не все из существующего способно выступать в качестве носителя истинностного значения. Так, если мы рассматриваем не события, а предметы, имея в виду *реальные предметы*, или «наличное бытие», то ни о какой истинности применительно к этому типу сущего не может

быть и речи (Б. Больцано). Предметы никогда не истинны, никогда не ложны, они всегда вне какой-либо истинностной оценки.

Не будучи наличным бытием, истина не может быть предметом восприятия. Говорить о восприятии истины (истин) есть верх бессмыслицы, есть нечто настолько абсурдное, что дальше некуда. Однако наши представления и восприятия могут быть элементами таких форм, как суждения и утверждения. Говорить об истинности или ложности суждений и утверждений – значит говорить что-то вполне осмысленное. Несмотря на то что истина невосприимчива, она вполне может быть характеристикой наших суждений или утверждений.

А как это выглядит в контексте языка? Можно ли говорить об истинности вопросов? Восклицаний? Просьб и побуждений? Истинность есть характеристика *высказываний* определенного типа, у многих авторов подобные высказывания именуется *пропозициями*. Пропозиции можно рассматривать как содержание утвердительных высказываний, а также общих вопросов, допускающих ответ «да» или «нет» (Г. Фреге). Таким образом, всякая адекватная теория истины неизбежно оказывается теорией истинных и ложных высказываний или пропозиций.

Современные теории истины строятся, как правило, на основе той или иной интерпретации схемы А. Тарского (о которой скажем чуть позже), устанавливающей эквивалентность между высказываниями и *именованиями* данных высказываний в качестве истинных в некотором метаязыке. Схема эквивалентности А. Тарского определяет границы адекватности возможных определений истины, – если только определение материально адекватно, то из него должны следовать все эквивалентности схемы Тарского. Получается важное для современной эпистемологии следствие: не отвечающее схеме Тарского определение истины есть неадекватное определение.

Здесь необходимо сделать оговорку в отношении понятия *адекватности*. Можно согласиться с А. Тарским, что корреспондентная концепция в целом адекватна нашим интуициям и нашим правилам именования чего-то истинным или ложным (хотя в отноше-

нии термина «ложность» в естественном языке не все так просто). Проблема лишь в том, что люди плохо понимают обобщенные формулировки собственных интуиций. «...Говорить о существующем, что оно существует» (Аристотель) кажется обычным людям слишком сложным, а говорить «снег бел», если снег бел, понятно.

Однако естественный язык для философа не указ. Существуют, например, формальные науки (математика, логика, информатика и др.), которым нет дела до наших обыденных интуиций в отношении адекватности либо неадекватности. Вряд ли корреспондентная концепция будет адекватна для наук формальных, скорее адекватность в данном случае следует признать за *когерентной* концепцией истины (определение которой мы дадим чуть позже). Равным образом в специальных контекстах может оказаться более адекватной прагматическая концепция истины (например, в контекстах использования гипотетико-дедуктивного метода) или какая-то иная теория истины.

В то же время, имея вполне адекватное в относительном смысле определение истины, т. е. адекватное для некоторой области познания, не всегда оказывается возможным установить истинность или ложность *конкретных* высказываний соответствующей области. Определение истины еще не есть *алгоритм* для уяснения истинности конкретных высказываний. Если же определение не дает нам алгоритм, желательно иметь хотя бы некоторый *канон*. Целям построения эпистемологических канонов истинности отвечает понятие *критерия истины*. В то же время следует отметить, что если нет адекватного определения истины, то нам никак не удастся получить и этот самый критерий истины. Обратное же неверно: если нет критерия истины, то вполне *может* иметься адекватное определение истины (К. Поппер).

Вопрос нахождения критерия истины является более содержательным и сложным, чем проблема адекватного определения истины, так как целью использования критерия является установление того, *какие именно* высказывания истинны, а какие ложны. Знание же определения эквивалентно знанию общих *правил* подстановки предложений в схему А. Тарского (знать, что такое

истинное и что такое ложное, равносильно знанию правильного *именования* чего-то истинным или ложным соответственно). Совсем другое дело знать, что некоторые *конкретные* предложения истинны или ложны (это более сложно, чем иметь адекватные общие правила подстановки для предложений некоторого языка). Для классификации высказываний на истинные и ложные одного определения истины оказывается недостаточно (хотя и необходимо, чтобы оно имелось), необходим также критерий истинности высказываний.

Наличие критерия истины дает нам больше, чем наличие лишь определения. Однако даже если мы успешно получили некоторый критерий истины, то это будет, по-видимому, не универсальный критерий. О невозможности универсального критерия истины приводят аргументы И. Канта, Б. Рассела, А. Тарского и К. Поппера. Это интересно еще и потому, что классическая метафизика стремилась к некоторому *универсальному* критерию. В качестве подобного критерия предлагались: 1) очевидность (платоники, картезианцы, сенсуалисты, феноменологи и др.), 2) когерентность (стоики, Гегель, некоторые неопозитивисты и др.), 3) полезность или целесообразность (прагматисты, марксисты, представители «философии жизни» и др.) и иные критерии.

Сложным и к настоящему времени не имеющим удовлетворительного решения видится вопрос о классификации теорий истины. Зачастую классификация теорий истины, даваемая в учебной литературе, не отвечает элементарным правилам научной классификации (об этом скажем позже). Кроме того, если мы используем понятие материальной адекватности по А. Тарскому, то недопустимо включать в нашу классификацию неадекватные, согласно данному понятию, теории, например, «эстетические», «онтологические», «женские», принадлежащие такому-то индивиду, такой-то партии (группе индивидов) и т. п.

Меньшим злом является *неполнота* предложенных классификаций. Подобным «достоинством» меньшего зла обладают классификации Ч. У. Морриса и К.-О. Апеля, в которых основные теории соответствуют основным семиотическим аспектам языка, каковых

всего три – семантика, синтаксис и прагматика. Получаются три основные теории, им соответствующие: корреспондентная, когерентная и прагматическая (прагматизм, конечно, не отождествляется с языковой прагматикой).

В современной эпистемологии в качестве *исходного* классификационного деления зачастую используется деление теорий истины на *дефляционистские*, т. е. отрицающие какую-либо метафизическую сущность у понятия истины, и *инфляционистские* – признающие ту или иную метафизическую сущность истины (например, в качестве соответствия, согласованности, полезности и т. д.). В частности, классификация Морриса – Апеля хорошо накладывается на классическое подразделение корреспондентной, когерентной и прагматической теорий, которые в той или иной степени признают некоторую сущность истины, а поэтому в той или иной степени содержат элементы инфляционизма.

Инфляционисты исходят из того, что все истинные высказывания имеют что-то общее, т. е. некоторую общую сущность, дефляционисты же пытаются показать, что разнообразные истинные высказывания могут не иметь ничего общего, т. е. не привязываться ни к какой «сущности».

Корреспондентная концепция и ее проблемы⁴⁹

Из существующих теорий истины наибольшее внимание заслуживает *классическая концепция*, связываемая вот уже более 2 тыс. лет с именем Аристотеля. Это концепция *корреспондентной* истины, в которой истина трактуется в качестве соответствия. Корреспондентная теория всегда была и остается поныне основной теорией, отгалкиваясь от которой конструируются иные, зачастую альтернативные, теории истины.

⁴⁹ В данном и некоторых последующих параграфах используется материал нашего учебного пособия: Анкин Д. В., Ламберов Л. Д., Яковлев К. В. Актуальные проблемы теории познания.

Одной из центральных проблем классического определения считается проблема природы соответствия. Как следует толковать это самое «соответствие»? Представляется, что однозначного определения соответствия нет и быть не может. И само слово «соответствие» многозначно, и понятие отношения соответствия достаточно широко и многообразно. Можно говорить, например, о соответствии в качестве *подобия, сходства*. Так понимал истину Л. Витгенштейн, считавший истинные высказывания «изображениями», которые соответствуют изображаемому – некоторому факту. От этой наивной концепции соответствия Витгенштейн отказался в своем позднем творчестве.

Что чему соответствует, каков онтологический статус элементов соответствия и самого отношения между ними, на основе чего данные элементы могут быть сопоставлены? *Что и чему* должно соответствовать, невозможно однозначно установить даже в концепции Аристотеля. Проблема природы соответствия может иметь самые различные решения: соответствие между идеальным знанием и реальными фактами, соответствие между структурными особенностями положения дел и языковых конструкций и т. д. В случае достаточно наивных трактовок (Аристотель, ранний Витгенштейн и др.) соответствие может трактоваться в духе простого сходства или же изоморфизма.

Соответствие многообразно: некоторый элемент может соответствовать своим функциям в рамках системы, некоторый человек может соответствовать той или иной социальной роли, транспорт может ходить в соответствии с расписанием, мероприятия могут проводиться в соответствии с графиком и т. д. Наивное же представление о соответствии как об отражении возникает по аналогии с образным восприятием: обыденному сознанию образы представляются наиболее достоверными знаками, связанными с самой реальностью, наивному сознанию очевидность образного восприятия кажется самой реальностью. На самом же деле образ как знак наиболее далек от какой-либо связи с реальным существованием собственного объекта. О существовании собственного объекта могут свидетельствовать след, симптом, признак, индекс, но никак

не образ. Поэтому классическое определение истины нуждается в защите от некритичных толкований соответствия в качестве сходства, подобия. Р. Рорти облегчает себе критику классической концепции истины как соответствия именно потому, что сводит соответствие к подобию и даже отражению.

Не менее значима *проблема объективности истины*. Объективность истины есть объективность истинного высказывания, которую следует понимать как независимость некоторых аспектов истинного высказывания от субъекта высказывания. Но каких именно аспектов? Например, от субъекта не зависит *грамматика* высказывания: никто не позволит ему нарушать правила языка. Истинность есть нечто *иное*, чем грамматическая правильность, она представляет собой некоторое соотношение *высказывания и действительности*, которое от субъекта равным образом нисколько не зависит, хоть и несколько иначе, чем от субъекта, не зависит грамматика. Одно и то же высказывание может быть утверждаемо *различными* индивидами в сходных обстоятельствах, сохраняя при этом свое отношение к действительности неизменным. То есть отношение некоторого высказывания к действительности является одним и тем же у различных индивидов, производящих данное высказывание, что и будет искомой *объективностью* истинного высказывания, или *объективностью истины*. Это же можно обозначить и как *рефлексивность* истины, т. е. объективность есть не более чем наложение обязательств на *всякого* субъекта, утверждающего данное высказывание в соответствующих обстоятельствах.

Объективность истины выражена в известных словах Аристотеля «Платон мне друг, но истина дороже». Аристотель, вне всякого сомнения, любил и уважал своего учителя – Платона. Почему же он не ставит своего учителя выше какой-то истины? Здесь мы подходим к сути европейской рациональности: никакой авторитет не может рассматриваться выше закона, а в нашем случае – *закона истинности* сделанных утверждений. Для определения истинности/ложности утверждений не имеет никакого значения, *кто* данные утверждения высказал. Вопрос «*кто* говорит?» не имеет

никакого значения. Имеет значение лишь отношение между словами и миром, между утверждениями и действительностью. (Верификационисты говорят о «фактах», но последний термин может порождать ошибочные представления о каких-то конкретных событиях, хотя это вовсе не обязательно, – действительность не сводится к простой совокупности событий.)

Каким же образом утверждения могут быть независимы от утверждающего? От утверждающего не зависит лишь наличие или отсутствие *отношения соответствия* между делаемым им утверждением и положением дел. И утверждения, и факты, взятые по отдельности, могут зависеть от воли человека, а вот *отношение* между ними от человеческой воли никак и никогда не зависит. Объективность истины не в том, что она объект (подменять объективность «объектностью» нас подталкивает грамматика имени существительного), объективность истины есть независимость от человеческой воли передаваемого именем прилагательным «истинное» (утверждение, мнение и т. д.) *отношения*. Независимость от человеческой воли проявляется в *ценностной нейтральности* истины (истинности и ложности), которая может быть и злой, и горькой, и безобразной, она может быть нежелательной и даже вредной для жизни (здесь можно согласиться с Ф. Ницше), например: «У вас у всех рак», – сказала медсестра больным.

Конечно, считать истину всегда вредной, так же некорректно, как считать ее всегда полезной и желанной вслед за Платоном, т. е. всегда единой с благом и красотой. «Этические соображения оправданны тогда только, когда истина уже установлена: они могут и должны возникнуть при определении наших чувств в отношении истины и как способ организации нашей жизни сообразно с истиной: но не они должны диктовать, какой будет эта истина»⁵⁰. Добро – это всего лишь добро, а истина всего лишь истина, что нисколько не умаляет их значения. Как платонизм, так и антиплатонизм – например, у Ф. Ницше, утверждавшего, что все ложно, что ценность верований определяется исключительно их полезностью

⁵⁰ Рассел Б. Мистицизм и логика // Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 41.

для жизни (своеобразный прагматизм), – равно чужды объективности, равно порождают метафизические «облака» (пусть и противоположного цвета). Истина связана с ценностями человеческой жизни лишь опосредованным образом, непосредственно же стремление к истине часто противоречит ценностям жизни и требует определенного самопожертвования: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет...». Никакие спекуляции вокруг «жизненного мира», интересов и тому подобных вещей не докажут обратного.

Чтобы понять основания платонизма, необходимо вспомнить тройственный характер отношения соответствия: соответствие с действительностью (классическая концепция), соответствие в рамках самого познавательного дискурса (когерентная концепция) и соответствие последующему опыту, практике (прагматическая концепция). Первое соответствие обычно всеми относится к сфере познания, второе же и третье платоники склонны трактовать эстетически (иногда логически) и этически соответственно. Все прекрасное когерентно, в этом платоники правы. Благо всегда целесообразно, в этом платоники также абсолютно правы. Но сказать, что все когерентное эстетически Прекрасно или что все целесообразное есть Благо, будет элементарной логической ошибкой обращения общих тезисов, которое должно производиться *с ограничением*: только *некоторые* формы когеренции эстетически прекрасны, только *некоторое* случаи целесообразности можно рассматривать как благо. Таково отношение между истиной, благом и красотой в самом общем плане. Платонистские концепции истины весьма уязвимы.

Объективность истины можно прояснить через противопоставление процессу *признания* каких-либо утверждений в качестве истинных. Условия признания утверждений зависят от этических, эстетических и прочих значимых для жизни последствий. Однако истинность от таковых не зависит. Например, осуждение Галилео Галилея имело определенные мировоззренческие основания: с точки зрения религии и морали соответствующего времени более целесообразно было признать его концепцию ошибочной. Однако истинность или ложность входящих в концепцию утверж-

дений не зависит от факта признания или непризнания данной концепции в качестве «истинной» (кавычки указывают, что признание истинности распространяется на языковые формы, превышающие высказывание). Другое дело, что *знание* предполагает необходимое и всеобщее признание, ибо всякое знание имеет интерсубъективный характер (если утверждение не признано, оно не включается в категорию знания). Объективность истины – это просто истинность передаваемой *информации*. Из предыдущего вытекает важное следствие – недопустимость, если мы стремимся к истине, аргумента к личности и аргумента к авторитету. К сожалению, данные требования часто нарушаются и в философской аргументации авторитет мыслителя или отсутствие такового порой играют решающую роль («Истина – мой друг, но Платон, Хайдеггер... дороже!»).

Мы пришли к выводу, что признание истинности зависит от коммуникации, а истинность не зависит. *Признание истинности* влияет на наши убеждения и верования, а через них определяет, что будет считаться правдой, а что ложью (обманом). Признание превращает истинное в известное. Известное не может считаться ложным («я это знаю, но мое знание ложно» – самопротиворечиво). В определение «знания» необходимо входит то, что оно является такой информацией, которая обоснованно считается истинной, «знанием» может быть названо лишь то, что признается истинным. Все, что считается (признается) знанием, автоматически считается (признается) в качестве истинного. Обратное неверно: не вся истинная информация может быть включена в состав человеческого *знания*, – существуют еще не открытые истины («истины в себе» – Больцано), существуют безразличные для человека истины и т. д. На знание как обоснованное признание истинности могут оказывать влияние самые разнообразные социальные и культурные факторы. Поэтому если социология знания не претендует на «собственную» эпистемологию, то она вполне правомерна как научная дисциплина, ибо знания (рассматриваемые в качестве знания объективные истины, их выбор и сохранение) действительно зависят от желаний и ценностей людей, зависят от *интереса*.

Истинность же любого утверждения вне власти всего человечества, и благодаря подобному «бессилию» человечество способно изменять сам мир. Истинность не зависит от интереса. Так что пусть себе «человечество» – в виде любой реальной группы или совокупности людей – временами выражает свое недовольство, топает и хлопает, как, например, при осуждении академика Сахарова, истина от этого не пострадает... Однако для *философии* самой по себе признание истинности часто оказывается достаточным условием, ибо в области философии важен «консенсус» – что *считать*, а что не считать приближением к Мудрости, общезначимость которой необъективируема.

Разграничение истинности и признания истинности можно понимать и как разграничение между истиной и *достоверностью*. Н. Гартман обосновывает объективность и абсолютность истины, признавая в то же время некоторые права релятивизма в области определения достоверности нашего познания. Гартман считает, что проблема достоверности непосредственно связана с проблемой *значения*.

Теперь можно определить и что такое *абсолютность* истины. Абсолютность – это безотносительность. Если, например, утверждается, что Сократ был казнен в 399 г. до н. э., то наше утверждение будет истинным вечно, т. е. вне зависимости от времени (условия времени включены в содержание самого утверждения). В данном случае абсолютность является ахроничностью истины. (Здесь может быть даже стоит вспомнить богиню Истину (Дикэ) Парменида.) А если, например, утверждается, что Сократ был казнен в Афинах, то наше утверждение будет истинно, где бы оно ни произносилось, т. е. вне зависимости от места, ибо условия места включены в содержание самого утверждения (даже марсианин признает, что Сократа казнили в Афинах, в городе планеты Земля). Истина абсолютна по отношению к тем условиям истинности, которые вошли в содержание нашего утверждения. Если, например, мы фиксируем условия места, которые значимы для содержания утверждаемого, то истина становится атопичной, независимой от того места, где она утверждается. Внося какие-то другие условия истинности в содержание нашего утверждения, мы достигаем все большей

и большей, но никогда не предельной полноты истины (абсолютная истина не может быть «абсолютной», т. е. предельно полной).

Следует отметить, что, в силу многозначности (многоаспектности) категории «абсолютное», могут оказаться вполне оправданными и осмысленными самые разные трактовки абсолютности истины. Во-первых, абсолютность истины может трактоваться как отсутствие степеней сравнения: истинность или ложность наших утверждений не бывает большей или меньшей, в отличие от красоты или безобразности, добра или зла и от некоторых других категорий (например, от категории «знание»). Во-вторых, абсолютность может пониматься как переход к *логической истинности*, независимой от фактов (фактических условий истинности).

Признаваемое же истинным лежит в границах человеческого общения, однако даже согласие всего человечества не может, например, сделать Адольфа Гитлера пацифистом (противоположной точки зрения в отношении полномочий человеческого «консенсуса» придерживается Р. Рорти, ошибочно отождествляющий истинное с признаваемым в качестве истинного). Дело в том, что коммуникация не может породить свой собственный язык из ничего, на пустом месте (как Барон Мюнхгаузен, вытаскивающий самого себя из болота за волосы), язык не создается по человеческой договоренности. Кроме того, всегда существует возможность *перевода* с одного языка на другой. Поэтому релятивист, утверждающий непереводаемость (несоизмеримость) значений, должен иметь некоторые стандарты *адекватности* перевода, что уничтожает отстаиваемый им релятивизм⁵¹. В той мере, в какой язык не порождается сообщением, а предшествует ему, можно смело говорить об объективности и абсолютности истины.

Однако язык может *употребляться* различным и весьма субъективным образом. Л. Витгенштейн показал многообразие языковых игр, многообразные способы употребления одних и тех же языковых инструментов. Как быть с данной проблемой? Всякий инструмент имеет свою форму, свои особенности, а это влияет на возмож-

⁵¹ Обоснование данного тезиса см.: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 144–159.

ности его использования в тех или иных ситуациях. Кроме того, правило остается правилом, даже если ему следует лишь один человек. Например, кто-то утверждает, что данная девушка (лошадь, картина и т. д.) красива. Можно ли говорить об истинности или ложности его утверждения? Представляется, что можно. Легче, конечно, оценить его правдивость/лживость. Но если мы знаем, что *в идиолекте* утверждающего именуется красотой, то мы знаем условия истинности его утверждения и можем оценить последнее чисто эпистемологически. Обычно мы не знаем этого, что существенно обостряет проблему приложимости истинностной оценки к философским утверждениям.

Б. Рассел отмечает важное разграничение в трактовках соответствия. По его мнению, необходимо различать логическую и верификационистскую версии соответствия. А именно, истина может пониматься 1) как соответствие объективным фактам – логическая версия либо как 2) соответствие опытным, а в пределе чувственным, данным, которые вызываются фактами и вещами.

Логическая версия хороша тем, что позволяет использовать аппарат классической логики – двузначность истинностного значения, доказательства от противного и т. д. Верификационная версия хороша тем, что устраняет такой недостаток логической концепции, как трансцендентность истинностного значения. Рассел считает, что пусть уж лучше у нас будет настоящая метафизика с трансцендентностью истины, чем «порча» логики, – Рассел был одним из создателей классической логики предикатов и к неклассическим системам относился с подозрением (в дальнейшем это подозрение унаследовал У. Куайн).

Проблема материальной адекватности определения истины

Статья А. Тарского «Семантическая концепция истины и основания семантики»⁵² представляет собой попытку в доступной

⁵² См.: *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 90–129.

для философов форме изложить семантическую концепцию истины. Статья А. Тарского «Понятие истины в формализованных языках» более подробная, но в то же время технически сложнее указанной ранее статьи.

Неудачной видится попытка рассмотреть семантику как какую-то самостоятельную теорию истины – «семантическую теорию истины». Семантическая теория никак не может сводиться к одному-единственному метаязыковому предикату – предикату истины, но необходимо должна включать и ряд других определяемых или конструируемых метаязыковых предикатов (выполнимость, следование и т. д.).

Истинность есть характеристика предложений (высказываний) определенного типа. Современные теории истины строятся, как правило, на основе той или иной интерпретации схемы А. Тарского, устанавливающей эквивалентность между предложениями (высказываниями) и именованями данных предложений (в некотором метаязыке) в качестве истинных.

Результаты А. Тарского относятся к области семантики, которая, как мы отмечали, является основанием эпистемологии, *любой* эпистемологии. Это следует понимать так, что та эпистемологическая интерпретация собственных семантических результатов, которую предлагает сам Тарский – в духе корреспондентной (классической) теории истины, вовсе не является обязательной. Существуют альтернативные интерпретации семантики Тарского.

Схема Тарского: « X истинно $\equiv p$ », где p – предложение некоторого языка $[P]$, а X – имя данного предложения в метаязыке. Разделение языка на описываемый язык, язык-объект, и язык самого описания, метаязык, позволяет избежать противоречий и парадоксов автореференции. Очевидно также, что *сама схема* является метаязыковым высказыванием по отношению к метаязыку, т. е. будет метаязыком метаязыка. Предикат же истинности есть элемент метаязыка, и истинность является второпорядковым предикатом по отношению к базовым предикатам языка объекта.

Чтобы избежать автореференции, объектный, или предметный, язык не должен быть семантически замкнутым. Это означает,

что в нем нет никаких семантических категорий, в том числе и категории истины. На хороших, правильных языках дедуктивных наук *разговор об истине невозможен*. Это объясняет все дурные методологические спекуляции о ненужности категории истины. Всякий правильный исследователь-теоретик не говорит и не должен говорить об истине, по крайней мере когда формулирует результаты познания конкретной предметной области. Лишь переходя к каким-то общим, *методологическим* соображениям, уже в чем-то выходящим за рамки собственного предмета, исследователь уже *обязан* говорить об истине. А говорить об истине в качестве методолога исследователь имеет право лишь формально корректным и материально адекватным образом, согласно правилам логической семантики.

Следует иметь в виду, что сама схема Тарского не является элементом семантики, а выступает высказыванием на метаязыке уже *второго уровня*. Частные же случаи (реплики) схемы, получающиеся подстановкой в данную схему объектных высказываний на место *p*, есть собственно *метаязыковые* высказывания. Эти реплики имеют форму эквиваленции и являются определениями истинности для соответствующего высказывания объектного языка (стоящего на месте *p*). Конкретизации (реплики) схемы А. Тарского в качестве определений истины оказываются *определениями лишь для одного-единственного*, входящего в правую часть данной реплики предложения (стоящего на месте *p*).

Иметь определение истины для одного высказывания некоторого языка [P] не слишком интересно. Проблема заключается в том, чтобы получить *общее* определение для всех предложений [P]. Тарский успешно решил эту сложную задачу для «хороших» языков дедуктивных наук. Решение сложно с математической точки зрения, поэтому мы не будем пытаться дать его полное изложение⁵³, а ограничимся лишь методологическими соображениями. Перед этим напомним, что *выполнимость* некоторой про-

⁵³ Полное изложение см.: *Тарский А.* Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 14–174.

позициональной функции $F(x)$ (в общем случае $F(x,y,z,\dots)$) означает, что данная пропозициональная функция превращается в истинную пропозицию (предложение, высказывание) хотя бы для одного-единственного значения собственной переменной (в общем случае – для одной-единственной упорядоченной последовательности x, y, z, \dots) из области значений.

Несколько упрощая, доказательство строится примерно так: поскольку сведение сложных предложений к простым предложениям не всегда возможно даже для самого простого и правильного объектного языка, Тарский перешел от предложений к *пропозициональным функциям*. В области пропозициональных функций мы имеем возможность построить *рекурсивное определение выполнимости* для предложений некоторого языка (которых бесконечно много). Для этого будем рассматривать предложение как пропозициональную функцию с одним-единственным значением собственной переменной. Это позволяет нам вернуться от выполнимости функции к истинности соответствующего ей предложения и трансформировать построенное общее определение выполнимости для языка $[P]$ в общее определение истинности для языка $[P]$.

Например, анализируя высказывание «снег бел», мы можем заменить его пропозициональной функцией «Бел от x », или $B(x)$, а дальше строить сложные пропозициональные функции, содержащие $B(x)$.

Большой интерес представляет сама схема Тарского, так как из ее интерпретации можно получить много значимых для эпистемологии выводов. В частности, если некоторое общее определение истины не соответствует конкретизациям схемы Тарского, то данное общее определение истины должно быть признано материально неадекватным. Это очень важный для эпистемологии результат. Схема Тарского определяет границы адекватности возможных определений истины: все эквивалентности должны следовать из некоторого определения истины, если только это определение материально адекватно. Получается важная для любой современной эпистемологии аксиома: определение истины, не отвечающее схеме Тарского, есть неадекватное определение.

Остановимся на уточнении неоднозначного понятия *материальной адекватности*. У А. Тарского содержится два не полностью совпадающих значения материальной адекватности возможных определений (понятий) истины:

А) материальная адекватность состоит в соответствии термина (метаязыкового предиката) «истинно» нашим понятиям, нашим интуициям об истинном и ложном. Тарский даже допускает эмпирические методы проверки того, что люди понимают под истинностью, и склоняется к мнению, что не всегда осознанно, но люди понимают под истинностью примерно то же, что понимал Аристотель в своей корреспондентной трактовке истины;

Б) материальная адекватность состоит в согласии нашего определения (понятия, метаязыкового предиката) со схемой эквивалентности: $X \text{ истинно} \equiv p$, где X – имя высказывания в метаязыке, а p – само высказывание. Получается, мы адекватны в использовании категории истины, когда адекватно предизируем именам высказываний данную категорию соответственно утверждению либо отрицанию самих этих высказываний. Еще более упрощая: в соответствии между именами высказываний и самими высказываниями.

Б не совсем то же, что А. Дело в том, что из соответствия категории истины нашим интуитивным понятиям *следует* правильность именованья каких-то высказываний в качестве истинных либо ложных, но из правильности именованья по указанной схеме отнюдь *не следует* соответствие именуемого нашим интуитивным понятием.

Здесь используются два различных критерия, один из которых включает в себя второй, является более широким. Критерий адекватности, связанный с метаязыковым именованьем, несколько *шире* критерия адекватности, связанного с нашими интуициями (с простым отбрасыванием контринтуитивных случаев толкования данной категории).

Можно согласиться с А. Тарским, что корреспондентная концепция в целом адекватна нашим интуициям и нашим правилам именованья чего-то истинным или ложным. В то же время есте-

ственный язык для философа не указ. Существуют, например, формальные науки (математика, логика), которым нет дела до наших обыденных интуиций в отношении адекватности либо неадекватности. Вряд ли корреспондентная концепция будет адекватна для наук формальных, скорее адекватность в данном случае следует признать за *когерентной* концепцией истины. Равным образом в специальных контекстах может оказаться более адекватной прагматическая концепция истины (например, в контекстах использования гипотетико-дедуктивного метода) или какая-то иная теория истины.

Имея вполне адекватное для некоторой методологии познания определение истины, не всегда возможно установить истинность или ложность *конкретных* высказываний, а некоторых истинных – даже невозможно. Тарский доказал, что истинность шире доказуемости. Поэтому *необходимо*, чтобы в достаточно богатых языках имелись истинные, но не доказуемые высказывания. Определение истины не дает и не может дать нам алгоритм определения истинности конкретных высказываний. А раз определение истины само по себе не дает нам алгоритма для установления истинности, хорошо бы иметь дополнительно к нему некоторый *критерий*, канон, сертификат и т. п. для работы с высказываниями с целью выявления их истинности или ложности.

В то же время *если у нас нет* материально адекватного определения истины, то нам никак не удастся получить и соответствующий критерий, ведь критерий всегда уже есть критерий чего-то называемого нами истинностью (на основе соответствия, согласованности и т. д.). Обратное сказанному неверно: если у нас нет критерия истины, то вполне может иметься адекватное *определение* истины, что хорошо демонстрирует К. Поппер.

В заключение следует отметить, что Тарский считает в отношении приложимости своей семантики. Без сомнений, его семантика есть металогика, а значит, полностью приложима в логике и математике. Равным образом легко найти применение соответствующих логических методов в лингвистике. Сложнее с естественными науками. С одной стороны, Тарский разрабатывает свою се-

мантику именно для языков дедуктивных наук, в том числе и неформальных дедуктивных наук, типа физики, химии и т. п. С другой стороны, представители естественных дедуктивных наук за пределы своих простых, строгих и незамкнутых семантически языков выходить не намерены. Естественник, заговоривший об истине, следовании и других категориях семантики, тут же будет дисквалифицирован в рамках собственного дисциплинарного сообщества. Для дисциплинарных сообществ естествознания категории истины не требуется.

Однако следует понимать, что никакой «смерти истины» в этом нет. Просто языкам естественных дедуктивных наук истина непосредственно не нужна, но может понадобиться на метауровне, т. е. на уровне *методологии*, например, для разрешения противоречий между различными теориями одного и того же, для сравнения теорий и т. п. *Методологии пишутся на метаязыке* и только на метаязыке, по всем канонам Альфреда Тарского, и обязательно с использованием категории истины.

Разграничение определения и критерия истины

Исследованию проблем классического определения истины и разграничения определения истины от критериев истины посвящены текст И. Канта и вторая из указанных работ К. Поппера. Ряд важных замечаний по проблемам корреспондентных теорий истины могут быть обнаружены и в остальных приведенных источниках.

Первым последовательно стал развивать корреспондентную теорию истины Аристотель. Именно поэтому она получила название «классической». Аристотель называет истинным отношение соответствия между тем, что мы утверждаем, и тем, что существует в действительности: «Говорить о существующем, что оно есть, и о не существующем, что его нет, – значит говорить истину». Аристотель вполне определенно говорит, в каком направлении следует данное отношение рассматривать, – его следует пони-

мать как соответствие слов положению дел, а не наоборот (положений дел нашей речи, дискурсу): не потому Сократ бел, что все считают его белым, а все считают его белым потому, что он бел в действительности. Аристотель также учитывает логические аспекты нашей речи: «...сущее – это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное – тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами. Так вот, раз это так, то спрашивается, когда имеется или не имеется то, что обозначается как истинное или как ложное. Следует рассмотреть, что мы под ними разуме-ем. Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду»⁵⁴.

Возможно, несколько наивным в классическом понимании является требование некоего структурного подобия или сходства между нашими высказываниями и положениями дел. Данная наивная точка зрения сохраняется и в современной философии, в частности в трактате раннего Витгенштейна.

Критерий истины нужен нам в силу того, что у нас нет и не может быть универсального *алгоритма* определения истинности высказывания.

В рамках логики идея универсального критерия трансформируется в идею логики как *органо*на познания (начиная с Аристотеля), в идею того, что логика способна порождать *новые* научные истины. Однако данная идея представляется спорной. Логика, по словам И. Канта, способна контролировать лишь *форму*, но не *содержание* наших знаний. Во-первых, Кант говорит, что «...номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее»⁵⁵. Соответствие толкуется при этом как соответствие между формой и содержанием наших знаний. Во-вторых, если логика претендует на получение нового *содержания* наших знаний,

⁵⁴ Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 250.

⁵⁵ Там же. С. 159.

она превращается в *диалектику*, которая есть «...софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины... общая логика, *рассматриваемая как органон*, всегда есть логика видимости, то есть имеет диалектический характер»⁵⁶.

По мнению Канта, Поппера и ряда других исследователей, логика может выступать лишь в качестве *канона*, но не в качестве органа наших знаний. Логика сама по себе, в чистом виде, вполне может быть пригодна для поиска ошибок и заблуждений, но не для новых истин, для открытия которых требуется что-то сверх одной лишь чистой логики. То, что нарушает законы логики, *необходимо* должно быть признано *ложным*. В этом и заключается значение всякого канона – отсекал неверное, неправильное, но не более того.

«Козлищами», о которых мы говорили ранее, оказываются те, кто не признает за логикой (и математикой) значение *канона* нашего познания. Однако познание не сводится лишь к правильному рассуждению, подведомственному логике. Имеются также и аспекты, связанные с миром, с фактами. Поэтому помимо устранения неправильных рассуждений познающий должен избегать фактической необоснованности собственных посылок. Например, не считать истинным, что *homo sapiens* не входит в отряд приматов, что у китов должны быть жабры или что количество планет Солнечной системы как-то зависит от законов логики. Философия, избегающая научных объяснений фактов, также никуда не годится и также может претендовать на звание «философии козлиц». Поэтому платоновское изречение «Не геометр да не войдет» следует дополнить: не физик да не войдет, не биолог да не войдет и т. д.

Всякое наше понимание обязано быть *обоснованным*. Как П. Рикёр перефразировал Канта: «Объяснение без понимания пусто, а понимание без объяснения слепое». Понимание без объяснения – это что-то подобное «пониманию» наших кошек, собак и... «козлиц».

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 161.

Диалектическая видимость возникает, согласно Канту, тогда, когда общая логика используется в качестве *органа* истины и оказывается на деле лишь приданием рассудочной формы «пустым и бедным» знаниям: «Таким образом, вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой», которая есть «критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума»⁵⁷. Критика указанного применения разума обосновывается невозможностью всеобщего (универсального) критерия истины в отношении содержания (семантики), а не просто логической формы (синтаксиса) нашего знания. Ибо если «мы отвлекаемся от всякого содержания знания, то... нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан»⁵⁸.

Вопрос *критерия* истины является более содержательным и сложным, чем проблема адекватного определения истины, так как целью использования критерия является установление того, *какие именно* высказывания истинны, а какие ложны. Знать определение – значит всего лишь иметь некоторые *правила* подстановки предложений в схему А. Тарского (знать, что такое истинное и что такое ложное, равносильно знанию правильного *именования* чего-то истинным или ложным соответственно). Совсем другое дело знать, что некоторые *конкретные* предложения истинны или ложны (это более сложно, чем иметь адекватные правила подстановки для всех предложений некоторого языка).

Критерий больше, чем просто канон, он является частным инструментом расширения наших знаний, частным органом. Однако частный органон еще не есть алгоритм.

Если даже мы успешно получили некоторый критерий истины, то это будет, по-видимому, не универсальный критерий истины. К такому выводу приводят аргументы И. Канта, Б. Рассела, А. Тарского и К. Поппера. Классическая же метафизика зачастую стремилась к критерию универсальному, каковым могла выступать

⁵⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 163.

⁵⁸ Там же. С. 160.

по-разному трактуемая «очевидность» (платоники, картезианцы, сенсуалисты, феноменологи и др.), когерентность (стоики, Гегель, некоторые неопозитивисты и др.), полезность или целесообразность (прагматисты, марксисты, представители «философии жизни» и др.) или иные критерии.

В связи с вышесказанным следует остановиться и на теории истины К. Поппера. Поппер постоянно и почти во всех работах подчеркивает, что он сторонник классического определения истины как соответствия, согласованного с семантикой Тарского. Именно Тарский, по словам Поппера, «открыл ему глаза» на корректную (непротиворечивую) интерпретацию классической концепции истины, когда они беседовали на скамеечке. Поэтому ошибочны любые утверждения о том, что Поппер избегал категории истины в своих работах после «Логики научного исследования», что он пытался ее чем-то заменить. Наоборот, К. Поппер постоянно, после знакомства с результатами А. Тарского, во всех своих работах говорил о необходимости категории истины для методологии науки и трактовал истину классическим, корреспондентным образом в качестве соответствия.

В то же время Поппер подчеркивает независимость *определения* истины от *критерия* истины. Вопрос о критериях Поппер не считает таким уж важным. Возможно, Поппер излишне категоричен в своем игнорировании проблемы критериев. Вероятно, это связано с тем, что он последовательный сторонник фаллибилизма. Все наши теории есть лишь более или менее правдоподобные *гипотезы*, в содержание которых неизбежно входят и ошибочные (ложные) высказывания. Между теориями и гипотезами никакой разницы не существует, всякая наша теория есть лишь временное предположение, которое ошибочно, но менее ошибочно, чем альтернативные предположения. Мы способны высказывать правдоподобные гипотезы и устранять находимые ошибки, выдвигая еще более правдоподобные гипотезы. Однако нам не дано знать, каков конкретный объем истинного (и ложного) *содержания* наших теорий. Нам не дано знать, как далеко мы от истинности всего содержания теории, от абсолютной истины.

Поэтому у Поппера истина выступает и во втором обличье – как некоторый *идеал*, к которому стремится всякое рациональное познание. Истина как соответствие высказываний и действительности дополняется тем самым истиной *как целью нашего познания*, или Истиной (с большой буквы).

Истина и язык. Проблема носителя истинностного значения

Непростым является и вопрос о *носителе* истинностного значения. Что следует понимать под сущностью, подлежащей истинностной оценке, – конкретное предложение, тип (класс) предложений одной грамматической формы, высказывание, утверждение, убеждение или что-то иное? Следует ли выделить некоторый носитель как предпочтительный для всякой теории истины? Или в качестве носителя истинностного значения можно полагать различные виды сущностей?

Так, если мы рассматриваем не события, а предметы, имея в виду *реальные предметы*, или «наличное бытие», то ни о какой истинности применительно к этому типу сущего не может быть и речи (см., например, Б. Больцано). Аналогично дело обстоит с трактовкой истины как реального предиката (свойства, качества) предметов, например, такого экзотического свойства, как «несокрываемость» (фольк-этимология М. Хайдеггера). Если и можно трактовать истину (истинность) в качестве предиката, то только в рамках метаязыка, а никак не в качестве *реального предиката*, как высказывался Кант о родственной категории сущего (= бытия для Канта).

Разговор об истинности или ложности уместен лишь в отношении каких-то *языковых* форм. И не просто языковых форм, а языковых форм, равновеликих утвердительному высказыванию (пропозиции). Отдельные слова, не образующие высказывание, истинными и ложными быть не могут, так как ничего не утверждают и не отрицают в отношении мира. Равным образом развер-

нутые системы высказываний – тексты, аргументы и т. д. – истинными и ложными быть не могут (если не сворачиваются в высказывание).

Если мы договорились понимать истину как соответствие действительности, то истине противоположно несоответствие (познавательная ошибка), но не обязательно обман. Неистинное не всегда является *намеренной* ложью. Например, когда убежденный коммунист доказывает неизбежность наступления коммунизма, он совсем не обманывает, а говорит правду. К сожалению, в классическом определении в слово «ложь» включаются *все* возможные виды *ошибочного* отображения событий, в том числе и заблуждение. Слово «ложь» следует заменить в классическом определении на слово *ложность*, которая и есть противоположность истинности.

В классическом определении рассматривается прежде всего когнитивный и исключается коммуникативный аспект языка, данное определение – эпистемологическая абстракция (но это не значит, что от него следует отказаться). Слово же *ложь* в естественном языке указывает преимущественно на значения, относящиеся к *коммуникации*, и лишь во вторую очередь – к познанию (к познанию относится *ложность* как ошибочность). Классическое определение – теоретическая идеализация; язык «чистого» знания, в котором выражается истина, как бы мертв, на нем невозможно общаться (разве что с Богом). Следствием данной идеализации является возможность истинных утверждений выходить за рамки человеческого знания, ибо можно представить наличие такого соответствия языковых форм и действительности, которое никому из людей неизвестно (например, всеми забытая истинная информация). В этом смысле истина обширней знания, ибо знание предполагает *признание* некоторой информации в качестве истинной. Признание утверждений в качестве истинных сопровождается *убеждением* или верой (в нерелигиозном смысле). Только наличие убеждений делает информацию *знанием*. Между утверждением и действительностью оказывается *третий* элемент эпистемологических соответствий – убеждение (вера), который связывает проблему истины с проблемами коммуникации.

А. Тарский предложил универсальную языковую схему для выражения отношения соответствия между языком и действительностью. Истинностная схема Тарского имеет форму: «*P*» истинно тогда и только тогда, когда *p*. Если мы принимаем семантическую версию Тарского и его схему языкового выражения отношения истинности, то вопрос об онтологии предметного языка становится совершенно безразличен. Семантическая концепция истины онтологически нейтральна, в ней вопрос о природе действительности, о том, что следует считать реальным, можно оставить за рамками рассмотрения. И природа действительности (метафизика), и природа отношения соответствия (эпистемология) выносятся за рамки чисто семантического анализа.

Будучи таким соответствием между языком-объектом и метаязыком, которое может толковаться как кому заблагорассудится – лишь бы данное соответствие подпадало под истинностную схему, истина совершенно не зависит от языка и от онтологии языка-объекта. Например, схема «Высказывание ‘данный студент бьет баклуши’ истинно, если и только если данный студент бьет баклуши» сохраняет свою силу определения истины в качестве соответствия, что бы выражение ‘бьет баклуши’ ни означало, к какому бы языку оно ни относилось. Схема равным образом пригодна и тогда, когда ‘бьет баклуши’ – значит «бездельничает», и тогда, когда ‘бьет баклуши’ означает какую-нибудь экзотическую игру.

Если истинность и ложность наших утверждений никак не зависят от языка и языковых значений, это означает, что всякий перевод некоторого утверждения с одного языка на другой приемлем только в том случае, если истинностное значение переводимого утверждения остается неизменным.

Если истинность несколько не зависит от языкового значения, это еще не значит, что языковые значения не могут оказывать влияния на поиск истины, на процесс познания. Такое влияние установлено даже экспериментально: наличие или отсутствие в языке некоторых цветообозначений *влияет* на возможность решения испытуемыми задач по классификации цветов (Дж. Лакофф). Кроме того, языковые значения могут оказывать влияние на признание либо

непризнание истинности утверждений. Наиболее выражено подобное влияние языка на оценку результатов познания в идеологиях.

Рассмотрение убеждения (веры) помогает также подвергнуть анализу феномен лжи. Перейдем от *ложности* – как противоположности истинности, т. е. ошибочности, – ко *лжи*. В одиноком созерцании мира ложь немислима, для лжи нужен кто-то Другой, ложь – это *намеренный* обман. Ложь не в том, что мои утверждения не соответствуют действительности, а в том, что я выдаю их в качестве соответствующих действительности кому-то другому, зная о собственной неправде. Ложь, которая себя не сознает, проблематична, в большинстве случаев ложное утверждение становится возможным только при знании истинного. Отсюда следует новое определение правдивости – как соответствия между произнесенным вслух и сделанным про себя утверждением, между высказываниями речи внешней и речи внутренней. Данному пониманию правды и лжи отвечают слова Иисуса Христа: «А Я говорю вам: не клянись вовсе!.. Пусть слово твое будет “да”, если да, и “нет”, если нет. А все, что сверх этого, – от Сатаны» (Мф. 34, 37)⁵⁹.

Не напоминает ли истинностная схема семантической концепции истины А. Тарского данное высказывание Иисуса Христа?! Тарский считал, вслед за Аристотелем, что раскавычивание соотносит утверждение с действительностью, но, может быть, более корректно интерпретировать семантическую концепцию истины в свете соответствия между утверждениями и убеждениями? Тогда был бы обоснован онтологический нейтралитет определения (на котором настаивает Тарский), ибо тогда это было бы определение *правды* (безразлично к тому, соответствует ли данная правда действительности). Все же Тарский определяет истину, а Иисус Христос – правду, предваряя свои слова призывом «не клянитесь вовсе» (клятвы имеют смысл лишь для людей утерявших собственную правдивость).

Ложь всегда некоторое внутреннее расхождение, некоторое субъективное несоответствие: между словом подуманным и словом

⁵⁹ Канонические Евангелия / пер. с греч. В. Н. Кузнецовой. М., 1993. С. 143.

сказанным, между словом одним и словом другим, между словом и делом и т. д. Возникает вопрос: а имеет ли ложь собственный онтологический статус? Чему соответствуют наши ошибочные утверждения? Парменид считал, что всякая ложь утверждает существование несуществующего, т. е. небытия. Ложь для него – интеллектуальная «двухголовость»: человек утверждает и наличие бытия, и наличие небытия. «Двухголовые» философы говорят, что небытие есть, и открывают тем самым двери лжи. Платон попытался обосновать парность категорий и онтологический статус небытия. Правда, не в абсолютном, а в относительном смысле – «инобытия». Ложность – это когда одно принимается за другое, за *иное*. Августин считал, что ложь – это двоемыслие. В ситуации лжи говорится одно, а считается истинным совсем другое. «Ложь – это сказанное с целью обмануть».

Систематизируем наши размышления в свете уже трех элементов эпистемологических соответствий: 1) утверждений, 2) убеждений и 3) положений дел. Согласно классическому определению возможны четыре и только четыре варианта отношений между ними:

- 1) утверждение соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности;
- 2) утверждение соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности;
- 3) утверждение не соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности;
- 4) утверждение не соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности.

Первый случай, очевидно, удовлетворяет классическому определению истины, так как убеждение соответствует действительности. Он удовлетворяет модернизированному (учитывающему языковую форму) варианту классического определения: утверждение соответствует действительности. Наконец, данный случай отвечает нашему определению правды: утверждение соответствует убеждению говорящего. Второй случай, правдивого, но ошибочного утверждения, отвечает нашему определению заблуждения.

Два первых случая исчерпывают правдивые утверждения. Третий случай – ложь в ее наиболее чистом, идеальном виде: человек знает действительное положение дел (его убеждение соответствует действительности), но намеренно его искажает, т. е. говорит что-то прямо противоположное тому, что думает. Или, более точно и учитывая языковую форму, высказывает вслух утверждение, которое прямо противоположно утверждению, произносимому про себя. Четвертый случай, как и третий, описывает ситуацию лжи: утверждение не соответствует убеждению. Это случай лжи, которая обременена заблуждением, – убеждение не соответствует действительности. Здесь возникает проблема, ибо языковая форма утверждения может при этом соответствовать действительности совершенно случайным для самого говорящего образом. Разрешение данной проблемы видится нам в комбинации корреспондентного понимания истины с когерентным пониманием правды: расхождение между истинностью и правдивостью не может распространяться на большинство взаимосвязанных убеждений, в противном случае разрушается всякая возможность коммуникации⁶⁰.

Возникает вопрос: почему мы все время говорим об истинности именно *утверждений*, а не высказываний, рассуждений, теорий, понятий? Это очень существенный для рассмотрения проблемы приложения истинностной оценки к самой философии вопрос. Дело в том, что не всякое повествовательное высказывание *утверждается* говорящим, достаточно вспомнить многочисленные примеры из художественной литературы и искусства. Высказывание есть одновременно как минимальный, так и максимальный элемент языка, допускающий истинностную оценку. Говоря об истинности «речи», Аристотель имел в виду именно утверждающие *высказывания*: «Из слов вне связи ни одно ни истинно, ни ложно» («Категории»). Иногда мы говорим все же об истинности или ложности «слов», однако под «словами» в подобных случаях имеются в виду высказывания (образующие предложение слова), которые утверждаются говорящим.

⁶⁰ См.: Дэвидсон Д. Когерентная теория истины и познания // Метафизические исследования. Вып. 11. СПб., 1999. С. 245–260.

Еще один вариант интерпретации языковой формы заключается в разграничении между выражением знака и его референцией и рассмотрением истинного предложения как такого знака, который имеет референцию к тому, что он же и выражает. (Выражаемое знаком не может быть истинным или ложным само по себе, так как есть некоторое *представление*.) Я думаю, что при подобном подходе схема Тарского сохраняет свое значение.

Если же рассмотреть такие отдельные слова и словосочетания, которые высказываний не образуют, то подобные слова «не лгут», ибо не способны выражать истину или ложь. В своей работе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» Ф. Ницше пытается доказать, что отдельные слова лгут. В качестве аргумента он ссылается на метафоричность слов, на неоднозначность и неопределенность их значений. Однако метафоричность и неопределенность могут успешно сниматься контекстом и порождать весьма точные значения, а могут использоваться и для утверждения лжи. Сами по себе метафоры «не лгут»⁶¹. Другое дело, что метафоры могут становиться в устах интриганов и обманщиков весьма эффективными и неуловимыми: многозначность делает возможным алиби средством лжи. Но в этом повинен не язык, а сами интриганы и обманщики. Слова и языки не бывают ни истинными, ни ложными. Необходимо, правда, проанализировать еще и практику логиков говорить об истинности *термина*. Не приводит ли подобный способ выражения к недоразумениям?

Г. Фреге вводит отсутствующий в письме знак утверждения. Истинностные значения высказываний начинают толковаться в его концепции как абстрактные объекты: все истинные высказывания имеют одно и то же истинностное значение «истина», а все ложные – истинностное значение «ложь». Смыслом же является выражаемая высказыванием мысль.

В качестве примера языковой формы, *превышающей* отдельное высказывание, рассмотрим силлогизм:

⁶¹ См.: *Вайнрих Х.* Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия. Благовещенск, 1998.

Все коровы – боги
Все боги – травоядные

Следовательно, все коровы – травоядные

Очевидно, что данный силлогизм *правильный*, т. е. заключение *следует* из посылок. Однако так же очевидно, что данное рассуждение некорректно называть истинным (несмотря на истинность заключения). Совершенно аналогичная ситуация и с целыми научными теориями, отличие которых от простого силлогизма – в большем числе посылок и обязательном наличии среди последних истинных утверждений (впрочем, и силлогистика изначально предназначалась для извлечения следствий из *истинных* посылок). Для истинностной оценки теорий недостаточно одной классической дефиниции истины. Не случайно К. Поппер, приверженец корреспондентной концепции, согласованной с семантической концепцией А. Тарского, в своих исследованиях соединяет классическую концепцию истинности *высказываний* с фаллибилизмом в трактовке целостных научных *теорий*.

Корректно ли спрашивать об истинном и ложном *содержании* отдельных высказываний? Представляется, что нет. Подобно тому как отдельное, не выражающее высказывания слово не имеет *фактической* истинности или ложности, так и отдельное, не выражающее некоторую теорию высказывание не имеет истины или ложности *логической*, которая возникает лишь при наличии логического вывода как необходимого элемента теории. Что же такое «фактическая истинность» и что такое «логическая истинность»? Всякое ли утверждение должно обладать одной из этих истинностных оценок или же следует выделить особую группу утверждений, не имеющих ни той, ни другой истинностной оценки? Можно ли использовать закон исключенного третьего для определения истинности через ложность и наоборот?

Классическое понимание истинности следует распространять на простые и сложные утверждающие высказывания. Если же говорить об истинности систем высказываний – теорий или об ис-

тинности отдельных понятий, то термин «истинность» в этих случаях имеет совершенно иные, возможно даже омонимичные классическому, значения. Вероятно, что прагматическое понимание истины как *успешности* в предсказании и объяснении опыта более уместно для языковых форм, превышающих отдельное высказывание. Прагматическое понимание согласуется с классическим, когда истинностная оценка выносится в отношении конкретных утверждений, являющихся *следствиями* из данной теории (эпистемология может сохранить научность только ценой оппортунизма). Однако вряд ли возможно рассматривать следствия философских теорий вне данных теорий и тем более пытаться найти для них опытную проверку.

В качестве примера формы *меньшей*, чем отдельное высказывание, рассмотрим имя (понятие). Очевидно, что в отношении одного и того же предмета можно образовать более одного понятия, ибо их образование определяется избранным аспектом рассмотрения и познавательными задачами, т. е. чисто *прагматическими* соображениями, поскольку все прагматические аспекты понятия невозможно выразить пропозиционально, постольку невозможно полностью свести понятие к высказыванию. Следовательно, имена (понятия) оказываются *ниже* уровня языковых форм, допускающих истинностную оценку; лучше говорить не об их истинности, а об их *адекватности* как соответствия задачам познания и рассматриваемому аспекту предмета (см. прагматическое определение значения Ч. С. Пирсом). Имя становится выражением понятия в контексте некоторого определения (дефиниции), которое является высказыванием, не допускающим истинностной оценки. Собственное имя может соотноситься с понятием не только через определение, но и через *описание*. «Мысль в уме человека, использующего собственное имя, может быть точно выражена лишь тогда, когда мы заменим собственное имя дескрипцией» (Б. Рассел). Кроме того, имя и образующее актуальный смысл имени понятие, выражаемое данным именем, зависят от языка, *реляционны* по отношению к языку. Истина же безразлична к языку,

ибо всякое выражающее истину утверждение переводимо на все естественные языки (см. критику релятивизма Д. Дэвидсоном).

Рассматривая проблему ценностной нейтральности истинностной оценки в качестве ее независимости от прочих ценностей, необходимо помнить о ценностном аспекте самой этой ценностно-нейтральной оценки. Истина безразлична к прочим ценностям, но сама есть ценность. Это ли хотели сказать баденские неокантианцы? Истинность и оценка разграничиваются в рамках каждого языка по-своему, но отсюда не следует, что этим нарушается нейтральность истины. Жестких границ между истиной и оценкой не существует, разве что только в абсолютном, т. е. безотносительном к языку смысле (может, это и хочет сказать Х. Патнэм?), однако во всяком сколько-нибудь устойчивом языке эти границы есть.

Можно ли говорить об истинности чувственных форм? Например, об истинности представлений? Когда представление выступает *образом* действительности, оно никак не может выступать в качестве утверждения о существовании или несуществовании чего-либо. Поэтому проблема классической эпистемологии – как сопоставить наши представления с самой действительностью, если последняя сама может быть нам дана лишь в представлении, – есть псевдопроблема, ибо сами по себе представления не предназначены для сопоставления с действительностью, функция представлений иная. Кроме того, существуют необразные представления – осязательные, обонятельные, слуховые, говорить об истинности которых было бы совсем бессмысленно.

Рассмотрев коммуникативный и связанный с языком аспект проблемы истины, мы прояснили такие понятия, как правда, ложь и заблуждение. Истина не есть реальный объект (вино, женщины, колбаса...), или “наличное бытие”. Истина может рассматриваться как реальное *отношение* (либо как *свойство*). Можно рассматривать истинностные значения и как объекты, но только абстрактные, вне пространства и времени существующие (Г. Фреге). Истина может выступать абстрактным объектом лишь в рамках философского дискурса (любой разговор *об* истине – философский). К сожалению, имена существительные малоприспособны для обозна-

чения отношений. Поэтому, учитывая логику естественного языка, было бы лучше всюду заменять существительное «истина» («*veritas*») на прилагательное «истинность» («*verum*»), дабы не возникало особого гипостазированного предмета (объекта) метафизики по имени Истина: «*In vino, возможно, и “veritas”, но в трезвом разговоре – “verum”*» (Дж. Остин). Итак, существительное «истина» разделяется в области познания на два основных значения: 1) *истинность* – когнитивное значение и 2) *правда* (правдивость) – коммуникативное значение.

Итак, вопрос о языке очень существен. С одной стороны, мы должны рассматривать истину сквозь призму философии языка, но с другой стороны, должно быть что-то, от языка не зависящее, существующее самостоятельно, для того, чтобы разговор об истине имел хоть какой-то смысл; без какого-либо (хотя бы косвенного) отношения к реальному миру понятие истины тут же утрачивает всякий смысл.

Необходимо обратить внимание на затруднения, связанные с понятием «предложение», которое может трактоваться и в чисто грамматическом смысле, в подобном случае оно не может рассматриваться в качестве носителя истинностного значения. Переходя от языка к речевым актам, следует ответить на вопросы: какие речевые акты и при каких условиях выполняют функцию носителя истинностного значения, а также почему невозможно (согласно работе Остина «Истина») редуцировать категорию истины к категории значения?

Что такое предложение в контексте семантики Тарского? Целесообразно выделить основания классификации для понятия *предложения*. В качестве примера рассмотрим четыре строки символов:

1. Снег бел.
2. Снег бел.
3. Бел снег.
4. Трава зелена.

Сколько предложений здесь записано? Если использовать термин «пропозиция», означающий выражаемую высказыванием мысль (по Фреге), то здесь имеются два «предложения» – пропозиции.

А. Тарский с подобным решением не согласился бы, ведь для него должна быть возможной ситуация, когда «одно и то же (курсив мой. – Д. А.) выражение, являющееся истинным предложением в одном языке, может оказаться ложным или даже бессмысленным в другом языке»⁶². Если же мы станем использовать схему для *интерпретированных* предложений, а тем более для пропозиций, такое никак не получается. Если мы желаем оставить возможность изменения истинностного значения, то остается только одно – понимать предложение как набор физических символов (что и делает Тарский). Может ли истинностное значение предложения измениться в случае его корректного перевода, т. е. в случае эквивалентности предложения и его перевода?

С точки зрения «физики» здесь имеются четыре какие-то записи, с точки зрения синтаксиса – три синтаксические формы (записи 1 и 2 – синтаксическая форма), с точки зрения семантики мы имеем две пропозиции (1, 2, 3 – одна пропозиция, 4 – вторая). Как видим, синтаксис уже предполагает обобщение и классы сходных форм – предложений некоторого языка.

Когерентная концепция и ее проблемы

Важной проблемой является соотношение когерентной и корреспондентной теорий истины. Важно также разграничение когерентной концепции истины от когерентной концепции обоснования. В когерентной теории истина определяется в качестве *согласованности* (когеренция – значит согласованность...) высказывания с другими высказываниями некоторой системы высказываний (теории, языка и т. д.), признаваемой нами в качестве истинных. В когерентной теории условиями истинности высказываний являются не положения дел в мире, а другие наши высказывания. В *чистой* когерентной концепции рассматривается когерентность всех высказываний некоторого языка, а в *умеренных* – когерент-

⁶² Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 92.

ность в рамках некоторых множеств высказываний. Для умеренной когеренции актуальна проблема выбора достаточного, или репрезентативного, множества высказываний.

Согласованность может интерпретироваться в более слабом либо в более сильном смысле. Если рассматривать согласованность только как непротиворечивость, то получится весьма слабая когерентность. Б. Рассел приводит в качестве критики подобной когерентности идею, что непротиворечивость можно построить и для систем, никак не соотносимых с действительностью, подобных хорошему роману. То есть может существовать несколько равно когерентных систем, в которых одни и те же высказывания имеют противоположные истинностные значения («аргумент епископа Стаббса»).

Против умеренной когерентности Рассел, похоже, не возражает: «...Постараемся сами изложить теорию когерентности познания. Мы должны будем сказать, что иногда две веры не могут быть обе истинными или, по крайней мере, что иногда мы полагаем так. Если я верю одновременно, что *A* истинно, что *B* истинно и что *A* и *B* не могут быть вместе истинными, то я имею три веры, которые не составляют связной группы. В этом случае по крайней мере одна из трех должна быть ошибочной. Теория когерентности в ее крайней форме считает, что имеется только одна возможная группа взаимно связанных вер, которая составляет целое познания и целое истины. Я не думаю, что это так; я склоняюсь скорее к лейбницеvской множественности возможных миров. Но в измененной форме теория когерентности может быть принята. В этой измененной форме она будет говорить, что все или почти все из того, что доступно познанию, является в большей или меньшей степени недостоверным; что если принципы вывода относятся к первичному материалу познания, тогда одна часть первичного знания может быть выведена из другой и, таким образом, приобретает больше правдоподобия, чем она имела бы за свой собственный счет. Таким образом, может произойти, что целая группа предложений, каждое из которых само по себе имеет только невысокую степень правдоподобия, в совокупности может иметь очень

высокую степень правдоподобия. Но это зависит от возможности изменения степеней присущего им правдоподобия, и вся теория становится поэтому теорией не чистой когерентности»⁶³.

Однако нам кажется, что сходные проблемы настигают и умеренную когерентность. Для доказательства рассмотрим пример двух множеств высказываний, в каждом из которых имеется по три высказывания: 1) $\{a, \neg v, a \vee v\}$; 2) $\{\neg a, v, a \vee v\}$. Очевидно, что если оба недизъюнктивных высказывания имеют одно и то же истинностное значение («истина» или «ложь»), то когерентны оба множества (в одном все высказывания окажутся истинными, а в другом все высказывания окажутся ложными). Если же недизъюнктивные высказывания имеют разные истинностные значения, то один из них окажется истинен, а вслед за ним и дизъюнктивное высказывание соответствующего множества, что делает три высказывания также согласованным (непротиворечивым) множеством. Равная же когерентность обоих множеств не поможет нам в установлении истинностных значений *отдельных* высказываний, высказывания «а» и высказывания «v». То, что истинно в одном когерентном множестве, будет ложно в другом равно когерентном множестве. Поэтому понятие непротиворечивости следует, видимо, совсем забыть как излишне *слабое* условие в качестве критерия когерентности.

Более сильным является понятие когеренции в качестве *логического следования* интересующего нас высказывания из множества истинных высказываний нашей системы. Однако это более сильное понятие когеренции оказывается таковым, что ему могут удовлетворять лишь такие системы, которые являются менее богатыми системами, чем формальная арифметика. Почему? Потому, что для систем равных или более богатых, чем формальная арифметика, справедливы ограничительные теоремы Гёделя и Тарского. Согласно теоремам Тарского в любой достаточно богатой системе имеются (могут быть построены) высказывания, которые являются истинными, но невыводимыми логически из других высказы-

⁶³ Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 190.

ваний соответствующей системы. Тем самым наше более сильное определение когеренции оказывается неработающим для систем равных или более богатых, чем формальная арифметика.

Получается, что когерентность должна пониматься более сильным, чем наш первый, но менее сильным, чем наш второй пример, образом. Критика Б. Расселом когерентного подхода не ставит точку в дискуссии. В современной философии некоторый вариант чистой когерентной концепции успешно развивал Д. Дэвидсон, согласно аргументам которого когерентность не может не оказаться одновременно и корреспонденцией. Для доказательства Дэвидсон использует свою условно-истинностную семантику, в которой условия истинности высказываний интерпретируются в качестве условий наличия у данных высказываний значения.

В своей статье «Когерентная концепция истины и познания»⁶⁴ Дэвидсон аргументирует методом доказательства от противного. Если большинство убеждений некоторого индивида оказываются ложными, то это ведет к абсурдному выводу относительно понимания данным индивидом значений собственных высказываний. Если же основное множество убеждений всякого нормального индивида необходимо истинно, то можно говорить, что оно соответствует миру (но никак не очень подозрительным сущностям, по мнению Дэвидсона, под названием «факт»!). Поэтому когерентная концепция не может, по мнению Дэвидсона, противоречить корреспондентной, классической концепции.

Итак, непротиворечивость оказывается слишком слабым условием когеренции, а логическое следование – слишком сильным. Как нам найти подходящее среднее? В современной эпистемологии эта проблема решается на основе теории вероятности. Если вероятность (а & в) превышает вероятность (а & ¬в) или вероятность (¬а & в), то «а» и «в» следует признать когерентными. Однако и здесь остается достаточно проблем и вопросов.

В литературе часто можно встретить ссылки на Гегеля как на представителя когерентизма. Гегель действительно много

⁶⁴ См.: Дэвидсон Д. Когерентная теория истины и познания // Метафизические исследования. Вып. 11 : Язык. СПб., 1999. С. 245–259.

говорит о целостности и согласованности научных знаний и критикует корреспондентную теорию истины. Однако с эпистемологией у Гегеля дела обстоят примерно так же, как с логикой: познание, как и мышление, как и логика, связываются у него с абсолютной идеей и абсолютным духом, которые познают самих себя. Если это можно считать теорией познания, то тогда, конечно, Гегель окажется когерентистом. Все дело, видимо, в том, что многие авторы, на Гегеля ссылающиеся, способны мыслить исключительно в категориях «Трех источников, трех составных частей марксизма».

Выше мы уже сказали, что для Дэвидсона когеренция должна признаваться без конфронтации с корреспондентной, толкуемой в некотором глобальном, холистском смысле. Это поднимает вопрос о том, как соотносятся между собой различные теории и определения истины – должны ли мы признавать конфронтацию между ними?

Представляется, что различные теории истины имеют свои сферы применения и, как правило, не конфликтуют между собой. Если мы рассматриваем формальные науки, такие как логика, математика и т. д., то было бы слишком самонадеянно пытаться установить соответствия между ними и действительным миром, просто лучше и проще (лучше потому, что проще) ограничиться когерентной теорией истины. Наоборот, для наук естественных важно именно соответствие миру, природе, фактам. Здесь более уместно принимать корреспондентную теорию истины, хотя возможны и когерентистские подходы в достаточно формализованных естественных науках. Не исключаются также прагматические трактовки истины. Например, научный эксперимент можно соотносить не только с актуальным реальным миром (корреспондентная), но и с *будущим* опытом. Соответствие же будущему опыту может быть истолковано не только в смысле корреспондентности, но и в смысле целесообразности имеющейся научной теории, т. е. чисто прагматически.

Мы приходим к выводу, что совместимость или несовместимость тех или иных теорий истины не может утверждаться априорно. Для утверждения о совместимости или несовместимости теорий истины обязательно должны иметься какие-то конкретные основания.

Прагматические теории истины

Третьей из основных классических теорий истины является прагматическая (или прагматистская) теория истины. Обычно данная теория связывается с таким направлением современной философии, как прагматизм, но подобная привязка заметно сужает прагматическую теорию.

В прагматических теориях утверждается связь истинности некоторого верования (или выражающего его высказывания) с полезностью, успешностью, целесообразностью и т. п., особенно с успешностью в свете *будущего* опыта, что делает прагматическую теорию достаточно уместной в области естественных наук, ведь эксперимент – это всегда обращение к будущему, еще не наблюдавшемуся опыту. Сказанное нисколько не противоречит важности корреспондентного понимания истины для естественных наук, ведь, как мы помним, различные теории могут быть хорошо согласуемы между собой, особенно для каких-то специальных регионов познания.

Если мы трактуем прагматическую теорию подобным, широким образом, то в число ее приверженцев попадают и «философы жизни», в силу оценки истинности как полезности для жизни, эволюции и т. п. Без всякого сомнения, и Ф. Ницше оказывается прагматистом, и А. Бергсон, и остальные представители данного направления. Равным образом марксисты с их категорией практики оказываются прагматистами, так как практика оказывается конечным критерием истинности всякого высказывания (согласно Ленину высказывание « $2 + 2 = 4$ » «доказывается» миллиарды раз повторявшийся практикой). Элементы прагматистской концепции можно найти в философии экзистенциализма и многих других направлениях.

Наиболее серьезные проблемы у прагматистской теории возникают в случае ее однобоких толкований и противопоставления иным теориям истины (корреспондентной, когерентной и др.). Гибкое и широкое понимание прагматизма, как у Ч. С. Пирса, Ч. У. Морриса, К. И. Льюиса, У. Куайна и других великих мыслителей, ней-

трализуется указанные сложности и позволяет успешно адаптировать прагматистскую теорию во многих областях, даже в области чистой логики (Ч. С. Пирс, Н. Гудмен и др.).

В качестве критической стратегии против чисто прагматической теории истины Б. Рассел предлагал отталкиваться от вопроса: что из чего следует? Следует ли полезность из истинности или истинность из полезности? Очевидно, что ложные убеждения иногда, случайным образом, приводят к успеху (случай Колумба из их числа).

Сложности классификации теорий истины

Сложным и к настоящему времени не имеющим удовлетворительного решения видится вопрос о классификации теорий истины. Зачастую классификация теорий истины, освещаемая в учебной литературе, не отвечает элементарным правилам научной классификации, например, правилу сохранения единых оснований.

Примером логической ошибки, связанной с отсутствием основания (а игнорирование логических ошибок, как мы отмечали выше, делает из философов «козлищ»), может послужить классификация некоего китайского императора в рассказе великого аргентинского писателя XX в. Х. Л. Борхеса «Аналитический язык Джона Уилкинса»:

«Животные подразделяются на:

а) принадлежащих Императору,

б) набальзамированных,

в) прирученных,

г) молочных поросят,

д) сирен,

е) сказочных,

ж) бродячих собак,

з) включенных в эту классификацию,

и) бегающих как сумасшедшие,

к) бесчисленных,

л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти,

- м) прочих,
- н) разбивших цветочную вазу,
- о) похожих издали на мух».

Аналогичным образом теории истины иногда подразделяются примерно так:

- а) корреспондентная,
- б) классическая,
- в) когерентная,
- г) семантическая,
- д) маоистская,
- е) христианская,
- ж) онтологическая,
- з) Хайдеггера,
- и) прагматическая,
- к) платоновская,
- л) эстетическая

и т. д.

Очевидно, что подобным образом классифицировать могут только «козлищи», но не философы: корреспондентная теория и есть классическая, и есть семантическая (или пересекается с ней).

Если мы используем рассмотренное ранее понятие материальной адекватности по А. Тарскому, то сразу отпадают все материально неадекватные (согласно негативному критерию схемы эквивалентности) теории. Например, какие-нибудь «эстетические», «онтологические», «женские», «русские» и тому подобные «теории» истины абсолютно неадекватны просто потому, что не работают на классификацию высказываний в качестве истинных и ложных. Все неадекватное мы сразу отбрасываем с помощью Тарского и занимаемся классификацией лишь материально адекватных теорий.

Меньшим злом является *неполнота* предложенных классификаций. Подобным «достоинством» меньшего зла обладают классификации Ч. У. Морриса и К.-О. Апеля, в которых основные теории соответствуют основным семиотическим аспектам языка, каковых всего три: семантика, синтаксис и прагматика. Получаются

три основные теории, им соответствующие: корреспондентная, когерентная и прагматическая (при этом прагматизм, конечно, не отождествляется с языковой прагматикой).

В современной эпистемологии в качестве исходного классификационного деления зачастую используется деление теорий истины на дефляционистские, т. е. отрицающие наличие какой-либо метафизической природы у истины, и инфляционистские, т. е. признающие ту или иную метафизическую сущность истины (в качестве соответствия, согласованности, полезности и т. д.).

Дефляционизм и инфляционизм могут иметь различные степени своего выражения. Критики крайнего дефляционизма (А. Тарский, Дж. Остин и др.) считают, что предикат истинности *не всегда* может быть устранен из высказывания. Наоборот, более последовательные дефляционисты доказывают, что предикат истинности всегда можно устранить. Например, Ф. Рамсей пишет: «Так, если я говорю “Он всегда прав”, я подразумеваю, что утверждаемые им пропозиции (proposition) всегда истинны, и, по-видимому, нет никакого способа выразить это без использования слова “истинный”. Но предположим, что мы выражаем ее следующим образом: “Для всякого p , если некто утверждает p , то p – истинно”, тогда мы видим: то, что пропозициональная функция p является истинной, есть то же самое, что и p ... Вероятно, это можно прояснить, предполагая на время, что подразумеваются пропозиции только одной формы, скажем реляционной формы aRb , тогда “Некто всегда прав” можно было бы выразить посредством “Для всех a, R, b , если некто утверждает aRb , то aRb ”, где “является истинной”, очевидно, было бы излишним добавлением»⁶⁵. То есть при использовании пропозиций *одной* формы – любой, без каких-либо исключений – мы можем устранить предикат истинности, если эксплицитно выразим форму соответствующей пропозиции. Мнимая неустранимость возникает лишь при использовании предиката истинности применительно к пропозициям *различной* формы.

⁶⁵ Рамсей Ф. П. Факты и пропозиции // Рамсей Ф. П. Философские работы. М., 2011. С. 105.

Дефляционизм имеет ряд разновидностей: это и теория избыточности категории истины, которую мы уже рассматривали на примере концепции Рамсея, и дисквотационная теория (дисквотация – раскавычивание), и минимализм П. Хорвича и его последователей, в котором истинность трактуется как чисто логико-семантическая категория, и т. д. Следует также отметить, что в большинстве дефляционистских теорий привлекается аппарат семантики А. Тарского, хотя имеются и такие дефляционистские теории, которые строятся без него. Например, эмотивистская интерпретация признания истинности в качестве одобрения и признания ложности в качестве осуждения, очевидно, в семантике Тарского не нуждается.

Теория истины и естественный язык

Во многих областях познания, особенно научного, естественный язык не очень хорош как инструмент познания и даже не очень пригоден. Что было бы, например, если бы вас, уважаемый читатель, обязали производить арифметические расчеты на основе имен чисел в русском языке, а не на основе цифровой записи чисел? На основе естественного языка мы бы считали очень и очень плохо. Инструментом нашего счета являются различные формы цифровой записи чисел, – для большинства ныне живущих людей более пригодными и привычными являются десятичная система и арабские цифры, для компьютеров же лучше использовать обозначения в рамках двоичной числовой системы.

В философии естественный язык имеет большее значение, чем в арифметике, исключительно в силу того, что философия связана не только с научными, но и с идеологическими задачами. Однако сводить философию исключительно к идеологии и видеть в естественном языке альфу и омегу всего нашего познания способны только риторы-демагоги, что не является лучшим решением даже для философии. Поэтому, отдавая должное естественному языку как средству познания, не следует преувеличивать его значение для философии.

Рассмотрение и интерпретацию категорий естественного языка мы ограничим лишь классическим определением истины. Начнем с рассмотрения тех слов русского языка, которые близки по значению к слову «истина» или тесно с ним связаны. Первое из интересующих нас слов – слово *правда*. Понятие правдивости значимо и для всякого представителя европейской культуры, даже если оно не выделяется в рамках соответствующего языка в отдельное слово. Как показывают лингвистические исследования, слово «истина» в русском языке употребляется значительно реже, чем слово «правда», что говорит о том, что для людей наиболее важен коммуникативный аспект познания. Очевидно, что данного расхождения нет во всех иных языках, в которых не существует второго отдельного слова.

Возможно, в указанном удвоении слов есть и свои плюсы, и свои минусы. На поверхности лежащий минус видится в том, что термин «истина» рассматривается каким-то изолированным образом, как будто истина не нуждается в правдивости. Возможный же плюс связан с тем, что дифференциация коммуникативной правды и когнитивной истины способна более глубоко и полно эксплицировать соответствующие аспекты. Поэтому русский язык может даже способствовать прояснению значений категорий правды/истины.

Следует также заметить, что философская этимология – это в лучшем случае всегда лишь некоторая фолк-этимология. В худшем случае философская этимология есть насилие над разумом и культурой. Почему? Потому что слепо следовать тропами языка способны лишь больные и примитивные люди, а также поэты. Однако философ не есть поэт, нет никакой *необходимой* связи между философией и поэтическим творчеством. Взрослый же и здоровый человек всегда делает некоторый *выбор* из символической многозначности языка, т. е. устраняет, детерминирует ее в своих суждениях. Детство и примитивность философу также вроде бы не к лицу.

Если отбросить этимологию, то каждый согласится, что *правда* – это *противоположность неправды* (в современном русском языке значение слова «правда» определяется уже не этимологией,

а противоположным ему по значению словом «неправда»), и каждый знает, что неправда – это когда человек говорит не то, что думает. Синонимами неправды являются «ложь», «вранье», «обман». Следовательно, правда – это когда человек говорит то, что думает, *даже если последнее не соответствует действительности*. Правда определяется не как объективное, а как *субъективное* соответствие между нашими утверждениями и нашими же убеждениями; правда множественна: у разных людей может быть различная правда (например, когда коммунисты говорили то, в чем были убеждены, они говорили правду).

Можно даже было бы согласиться с Протагором, если только сказанное им не распространять и на истину, что у каждого человека имеется своя собственная правда. В области человеческих *убеждений* имеет, в некотором смысле, место релятивизм, так как всякое убеждение правдиво. Правда – это сообщение того, что признается данным индивидом в качестве истинного, даже если его мнение ошибочно, ложно. Однако даже если всякое убеждение правдиво, это еще не значит, что всякое убеждение соответствует действительности, – из правдивости убеждения не следует его истинность. Протагор же необоснованно смешивал одно с другим.

Истина не зависит от того, *кто* говорит, является ли говорящий умным или глупым, опытным или не очень, мужчиной или женщиной и т. д. В отношении правдивости такая постановка вопроса имеет определенные основания (если, конечно, не абсолютизируется): лишь свободный, ответственный и разумный человек по-настоящему правдив. Ф. Ницше даже считал, что правдивость – онтологическая характеристика не человека, а только *сверхчеловека*. Однако ничего подобного уже нельзя сказать об *истинностных* характеристиках наших утверждений. Полагать, что у *истинности* могут иметься собственники, некорректно. Истина *интерсубъективна и общезначима* (данные категории могут пониматься и как независимые, и как взаимоопределимые).

Правдивое утверждение необходимо *претендует* на истинность, даже когда оно впоследствии оказывается ошибочным, т. е. ложным. Правдивое утверждение претендует на истинность

и в случае, когда объективные основания для этого есть (знание), и когда таковых нет (вера). Правда может быть и знанием, и верой (верования, как мы видели ранее, отличаются от знания тем, что не имеют достаточных объективных оснований).

Можно ли не знать правду? Можно, но только если это чья-то *чужая* правда. Не знать же о правдивости или лживости своих собственных слов человек не может. Поэтому аргумент Гегеля, гласящий, что, для того чтобы *говорить правду*, необходимо ее «знать», ошибочен. Ошибка в том, что не ведать свою собственную правду – в том смысле, что не иметь вообще никакого мнения (веры) о данной правде, – человек никак не может. Неизвестная (собственная) правда – такой же нонсенс, как неизвестная собственная ложь; абсурдность «неизвестной правды» не уступает абсурдности «ложного знания». В то время как истинность и признание истинности различны, правдивость и уверенность (убежденность) в собственной правдивости неразличимы (по крайней мере, на уровне сознания).

Второе слово русского языка, имеющее непосредственное отношение к проблеме истины, – «*заблуждение*». По большому счету современное значение очень далеко отстоит от этимологии данного слова, так как «заблуждение» происходит от корня «блуд». Хорошенькая же эпистемология (теория познания) тогда у нас получается! Мы видим, что этимология может оказаться абсолютно непригодной и вредной для философии.

Однако этимология «заблуждения» не во всем расходится с его современным смыслом слова «блуждать». Вполне допустимо сказать, что заблуждающийся *блуждает*, хочет найти путь, да не может. При этом блуждать можно исключительно лишь правдиво, не прикидываясь. Для того чтобы найти путь, одной правдивости обычно недостаточно. Очевидно, что всякое заблуждение – правда, однако еще более очевидно, что не всякая правда является заблуждением. Искреннее стремление к истине, при несоответствии наших убеждений действительности, вполне может иметь место в случае заблуждения, а иногда даже отличает заблуждение от других видов познавательной *ошибки*.

О заблуждении речь уже шла при определении категории знания. Заблуждение – это ложное, но признаваемое истинным суждение. В частности, можно вспомнить разграничение Б. Больцано, который считает, что на объективном уровне знания, на уровне «предложений в себе», мы имеем противоположность истинности и ложности, а на субъективном уровне, на уровне *суждений*, – противоположность истины и заблуждения.

Поэтому вполне возможно считать, что заблуждение есть *поиск* пути к истине (увы, безуспешный!), однако никак не сам искомый путь. Заблуждающийся конечно же не «блудодей», но и не герой: как бы благородны ни были мотивы совершившего познавательную ошибку, это нисколько не может служить основанием для ее сохранения. Ошибка не может считаться неполным (частичным) знанием, как это пытаются доказать гегельянцы. Конечно, иногда вполне допустимо нечто ложное, которое считалось истинным, рассматривать в качестве ушедшего в прошлое *исторического условия* нахождения некоторой истины, однако считать его на этом основании *необходимым* условием данной истины – значит совершать слишком уж грубую ошибку. Диалектика никогда – от Сократа до наших дней – не была «путем к истине», но всегда была лишь исключительно методом критики наших собственных *ложных* концепций, одним из средств (наряду с опытом) устранения наших познавательных ошибок.

Итак, заблуждение – это необоснованная претензия на знание. Иногда заблуждением называют такую ошибку, которую познающий наделяет статусом эпистемологической необходимости. В данном случае упорствование в своих ошибках может, конечно, приводить к случайным открытиям. Например, Колумб открыл Америку, будучи абсолютно уверен, что побывал в Индии. Принцип «где воля – там и путь» иногда срывает, приводя случайным образом к истине (на радость гегельянцам). Однако странно надеяться на систематичность случая.

Если мы договорились понимать истину как соответствие действительности, то истине противоположно несоответствие (познавательная ошибка), но не обязательно обман. Неистинное

не всегда является *намеренной* ложью. Например, когда убежденный коммунист доказывает неизбежность наступления коммунизма, он совсем не обманывает, а говорит правду. К сожалению, в классическом определении в слово «ложь» включаются *все* возможные виды *ошибочного* отображения событий, в том числе и заблуждение. Поэтому в классическом определении слово «ложь» следует всегда интерпретировать как *ложность*, которая и есть противоположность истинности.

В классическом определении рассматривается прежде всего когнитивный и исключается коммуникативный аспект языка, данное определение – эпистемологическая абстракция (но это не значит, что от него следует отказаться). Слово же *ложь* в естественном языке указывает преимущественно на значения, относящиеся к *коммуникации*, и лишь во вторую очередь – к познанию (к познанию относится *ложность* как ошибочность). Классическое определение – теоретическая идеализация.

Следствием данной идеализации является возможность истинных утверждений выходить за рамки человеческого знания, ибо можно представить наличие такого соответствия языковых форм и действительности, которое никому из людей неизвестно (например, всеми забытая истинная информация). В этом смысле истина обширней знания, ибо знание предполагает *признание* некоторой информации в качестве истинной. Признание утверждений в качестве истинных сопровождается *убеждением* или верой (в нерелигиозном смысле). Только наличие убеждений делает информацию *знанием*. Между утверждением и действительностью оказывается *третий* элемент эпистемологических соответствий – убеждение (вера) некоторого субъекта (или агента) S, который связывает проблему истины с проблемами коммуникации и знания.

Глава 4

ТЕОРИИ ЗНАНИЯ

Я могу знать вещи, которые я не могу доказать.
Дж. Э. Мур

Платон в своих диалогах «Менон» и «Тимей» исследует проблему знания, пытаясь построить определение знания. Удовлетворительного определения Платон так и не находит⁶⁶, однако результаты его поисков закрепляются в истории философии навечно. Этими результатами выступают три предлагаемых, но отброшенных варианта определения: 1) знание как чувственное восприятие, 2) знание как мнение, 3) знание как истинное мнение с обоснованием. Последний вариант становится *классическим* на протяжении более чем двухтысячелетней истории европейской философии.

Очень важно запомнить, что *знание* – это не просто *некоторые истины* (истинные полагания, мнения, верования), а нечто большее.

Далеко не всякое изречение истин можно считать знанием. То, что утверждается (глаголется, провозглашается, изрекается) кем-то в качестве истинного, становится знанием тогда и только тогда, когда получает некоторое *обоснование*. Без обоснования – кто бы ни утверждал те или иные «истины» (с его точки зрения) – никакого знания нет и быть не может.

⁶⁶ Не следует считать искомым определением предмета рассмотрение знания в качестве чего-то припоминаемого. Припоминание есть процесс, генезис, разговор о происхождении данного предмета (знания), но никак не определение предмета. Во всяком случае, называя знание припоминанием, мы еще не имеем *явного* определения.

Имеется стандартный анализ данного определения (его можно найти, с некоторыми вариациями, у А. Айера, Э. Гетье и ряда других авторов), в котором выделяются три пункта:

Если «S знает, что p», то:

- (1) p Истинно;
- (2) S *признает* (верит, убежден), что p истинно;
- (3) у S есть *основания* признавать p истинным.

Возвращаясь к Платону и грекам, необходимо отметить важное различие между *мнением и знанием*, которое они проводили. Пункт (1) отделяет знание от мнения и является отличительным признаком знания, хоть и недостаточным для полного определения. Так, мнения могут признаваться истинными чисто субъективно, *знания же должны признаваться истинными общезначимо, для всех без исключения познающих.*

Пункт (1) в наличии S не нуждается. Истинность можно и нужно рассматривать без субъекта. Однако знание больше, чем просто истинность. Проблема знания связана как с проблемой *истинности*, так и с проблемой *обоснованности* некоторой информации.

Если согласиться с классическим, как мы видели, приписываемым Платону определением знания в качестве «истинного и обоснованного мнения», то очевидно, что «ложное знание» есть нонсенс; равно абсурдны и такие выражения, как «необоснованное знание», «ошибочное знание» и т. п. Выражение «ложные знания» такой же оксюморон, как и выражение «ложные истины», — для некоторых контекстов естественно-языкового употребления оно, может, и сгодится, но ни для какой теории подобное выражение недопустимо. Очень плохо, когда кто-то начинает призывать нас к тому, чтобы мы рассматривали ошибку и обман (дезинформацию) в качестве знания.

Некорректным видится также и выражение «истинное знание», оно не противоречиво, но тавтологично (что-то вроде «масла масляного»). Единственное оправдание данному выражению заключается в том, что *знание привязано ко времени*, в отличие от истины (неистинными будут тогда знания, которые канули в Лету). То есть знание можно и нужно как-то индексировать в отношении

времени. Индексировать же *истинность* по времени все равно что индексировать выполнимость по времени (вспомним Тарского, у которого истинность определяется именно через выполнимость). В случае же знания ситуация иная: то, что считалось знанием когда-то, перестает рассматриваться как знание сейчас, обычно в силу обнаруженной ложности. А раз подобное имеет место, то в некотором смысле вроде бы можно говорить о «подлинном», «настоящем» (чуть ли не «истинном»!) знании, намекая на аспект времени. И все же, я полагаю, не стоит говорить об «истинном знании», или об «обоснованном знании», чтобы у нас не получались ненужные тавтологии.

Всякий философ должен уметь держать в уме пару собственных сделанных утверждений и получать из них корректные выводы. Так, если кто-то называет вслед за Платоном знание (1) *истинным* мнением с обоснованием, то как же можно при этом утверждать, что (2) знание бывает *ложным*? Даже вороны умеют считать до трех и производить элементарные выводы! Те же, кто утверждают вслед за Платоном, что

I. Знание – это *истинное* и обоснованное мнение
и утверждают при этом, что

II. Существует какое-то *ложное* знание...,
мыслят хуже ворон. Даже не доходя до построения последовательной философской теории, т. е. на уровне здравого смысла и простого лингвистического анализа, можно понять семантическую недопустимость некоторых синтаксически правильных форм (вспомним классическую критику семантически бессмысленных высказываний у Р. Карнапа!). Тем не менее постоянно появляется какой-нибудь «философ», готовый называть познаниями и дезинформацию, и ложь, и другие пагубные для истинности вещи.

Итак, знание *необходимо есть что-то истинное*. Однако истинности еще *недостаточно* для знания. Категория знания более содержательна, чем категория истины, а категория истины обладает большим объемом (при меньшем содержании). Что такое

объем и содержание понятий, должно быть известно из курса логики, более современная версия этих парных категорий выражается терминами «экстенционал» и «интенционал» (Р. Карнап).

Еще можно сравнить категории истинности и знания через понятия необходимых и достаточных условий, которые соотносятся следующим образом: если имеется $(p \rightarrow q)$, то q есть *необходимое* условие для p , а p есть *достаточное* условие для q . Исходя из данного определения, категория истины есть *необходимое* условие для знания, а категория знания есть *достаточное* условие для истинности (это можно также увидеть на аксиомах эпистемической логики).

Пункт (2) в наличии S уже нуждается, так как для верований и убеждений требуется некоторый носитель, агент (хотя для истинности и ложности высказываний носитель не требуется).

В этом отношении интересен классический анализ И. Кантом категорий знания, мнения и верования. Конечно, мнения и верования разделять вовсе не обязательно, но Кант делает это весьма уместным и интересным образом. Он использует взаимосвязь пункта (2) в стандартном анализе с пунктом (3). Возникают два основания для классификации, поскольку пункт (3) может интерпретироваться как в объективном смысле (достаточные объективные основания), так и в субъективном (достаточные субъективные основания). Несмотря на спорность самого понятия *достаточных оснований* (категории классического фундаментализма, введенной Г. Лебницем), разделение объективного и субъективного способно представить в новом свете некоторые традиционные проблемы.

Для корректного анализа категории знания важно не забывать о возможности *случайных* истинных верований (убеждений), которую часто называют *эпистемическим везением*, создающим серьезные проблемы для теории знания. К подобным проблемам относится, например, проблема Гетье.

Об эпистемическом везении хорошо писал Б. Рассел. Например, мы можем оказаться уверены, что сейчас такое-то и такое время, после того как посмотрели на часы, которые стоят. И может оказаться так, что это верование не просто истинно, но и *абсо-*

лотно точно, так как часы, которые стоят, лучше, чем часы, которые идут, тем, что два раза в сутки показывают абсолютно точное время (что проблематично для рабочих часов). Или еще пример: человек покупает лотерейный билет, имея уверенность, что выиграет, и выигрывает (что случается). Можно ли сказать, что время и выигрыш в указанных примерах являлись *знанием* соответствующего индивида? Конечно, нет, если только во втором примере наш индивид не имеет доступа к организации розыгрыша соответствующей лотереи.

Пункт (3) в наличии S также нуждается, так как обоснованность опирается не только на истинность, но и на какой-то *критерий* истинности. Критерии же и их выбор некоторым образом зависят от самого познающего, от S и определяются его возможностями (в том числе инструментальными) и ограничениями. Можно сказать, что обоснованность неизбежно относительна. Ранее мы уже говорили о ложности идеи каких-то абсолютных критериев.

Теперь рассмотрим интересный анализ трактовок знания у известного современного философа Николаса Решера. Для этого обозначим некоторое высказывание как p, а знание будем обозначать буквой K, как это и принято в эпистемологии и эпистемической логике (данный символ происходит от англ. *knowledge*). Тогда оказывается, что интерпретации постулата «Если $p \in K$, то p истинно» могут быть весьма и весьма различными (в некоторых вариантах даже нарушают фундаментальную презумпцию истинности знания). Н. Решер выделяет следующие разновидности теорий истины на основе различных толкований постулата «Если $p \in K$, то p истинно»:

«А. ПРОБАБИЛИЗМ: знание есть только *вероятная* истина. Все, что мы принимаем за истинное, не более чем просто вероятное. Мы никогда не достигаем надежных истин, но только вероятности.

В. СОФИСТИКА: знание есть только *предполагаемое* истинным. Область K состоит из простых мнений. Нет смысла говорить о том, что есть на самом деле, но только о том, что люди *считают* таковым.

С. РАДИКАЛЬНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ: знание есть только *предполагаемое* истинным, хотя в действительности это не так. Наше так называемое знание не более чем принятая в настоящее время ложь.

Д. АПРОКСИМАТИОНИЗМ: знание есть нечто только *приближающееся* к истинному. Наше так называемое знание не более чем грубая правильность «в рамках приемлемого расчета».

Е. ПРЕЗУМПЦИОНИЗМ или ФАЛЛИБИЛИЗМ: знание есть нечто только гипотетически истинное. Наше так называемое знание состоит исключительно из предположений, т. е. утверждений, которые мы лишь временно принимаем за истинные, с учетом их будущего опровержения.

Ф. СТАТИСТИЦИЗМ: знание есть нечто в *большинстве случаев* (или *почти всегда*) истинное. Мы изменяем базовый тезис (об истинности знания. – Д. А.) с универсального правила на общее, но допускающее исключения правило, заменяя «является» на «обычно является».

Г. ДИСКРИМИНАЦИОНИЗМ: знание есть нечто истинное, при условии, что p также принадлежит $K^* \subset K$ (принадлежит K^* , которое входит в K . – Д. А.). Идея о том, что K состоит из безопасного ядра (K^*) и более проблематичного остатка (K^-).

Н. ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ: знание существует без каких-либо требований или претензий на истину как таковую: его признание является исключительно практически целесообразным для направления нашего поведения в определенных целях.

План Z. ТОЛЕРАНТНОСТЬ К ПРОТИВОРЕЧИЮ: Признать противоречия (несогласованности) и относиться к ним спокойно»⁶⁷.

В философии существует направление *лингвистического анализа*, в рамках которого категория знания исследуется исходя из корректных форм употребления выражения «знаю» («я знаю...», «он знает...» и др.) в естественном языке. Философы лингвистического анализа исходят из парадигмальности естественного языка для философии, считают, что философия может претендовать

⁶⁷ Rescher N. Epistemology : an introduction to the theory of knowledge State University of New York Press, Albany, 2003. P. 24.

на истинность только в случае собственного соответствия правилам естественного языка. Как правило, они не называют лингвистический анализ теорией, а называют его просто *деятельностью* по прояснению смысла (значения) языковых выражений.

Лингвистический анализ исследует недопустимость выражений, подобных «я это знаю, но это ложно», т. е. недопустимость нарушения *правил употребления естественного языка* («языковых игр» или «иллокутивных актов», образующих естественный язык) – утверждений, приказов, побуждений и т. д., а не нарушение когерентности научной теории, которое стремились найти и обезвредить представители логического анализа.

Важным, даже фундаментальным для теории знания результатом можно считать логическую *выводимость истинных заключений из ложных посылок*. Например, из высказываний «все коровы – боги» и «все боги – травоядны» логически следует, что «все коровы – травоядны», что является истинным заключением. Можно также вспомнить рассмотренный нами ранее закон Дунса Скота, согласно которому из противоречия, дающего логическую ложность высказывания, следует все, что угодно.

Если я не ошибаюсь, из фактической ложности также выводимо все, что угодно. Аргументация проста. Если принять двузначность истинностного значения, то, имея некоторое фактически ложное утверждение и принимая его как одну из посылок, мы можем включить в число наших посылок и противоречащее ему истинное утверждение без нарушения каких-либо правил (добавление истинных посылок всегда логически корректно), а дальше – все по тому же закону Дунса Скота.

Один из основных парадоксов знания связан с тем, что знание является более *узкой по объему категорией, чем категория истины*. Не все, что является истинным, является знанием, так как мы необходимо *обязаны* мыслить, что мы что-то не знаем, что есть какие-то истины, которые нам еще неизвестны. В своем познании мы вынуждены ограничиться и никак не вправе считать, что знаем все истины. В то же время то, что мы *признали истинным*, необходимо входит в категорию знания.

Существует парадокс всезнания, принадлежащий Ф. Фитчу (1963). Он формулируется в языке (вспомним, что безотносительных к языку противоречий не бывает, согласно теореме А. Черча) эпистемической логики, разработанном Я. Хинтиккой в работе «Знание и убеждение». Согласно данному парадоксу выводимо следствие, что всякий факт (истина) должен уже быть известен, должен принадлежать тому, что мы знаем.

Другой парадокс, принадлежит Дж. Э. Муру: высказывание «идет дождь, но я в это не верю» непротиворечиво с точки зрения классической логики, но явно абсурдно по смыслу. Дело, видимо, в том, что мы должны перейти к языку эпистемической логики, более богатому, чем язык классической логики предикатов. Тогда *признание* истинности утверждения «идет дождь» с необходимостью влечет включение данного высказывания в состав нашего знания, поскольку признание истинности предполагает не только саму истинность, но и веру – пункт (2) стандартного анализа классического определения знания. Поэтому признавать, что «идет дождь» и говорить при этом, что «я в это не верю», равнозначно утверждению, что «я в это верю и не верю». Утверждение, что мы знаем p , с необходимостью влечет 1) признание наличия веры в p , а также 2) признание истинности p .

Наконец, рассмотрим парадокс построенный автором данной книги. Данный парадокс вытекает из знаменитого изречения Сократа «Я знаю, что ничего не знаю». Итак, *знает* ли Сократ, что он ничего не знает? Если Сократ *знает, что он ничего не знает*, то действительно *он ничего не знает* (аксиома эпистемической логики). Однако из последнего следует, что он не знает и того, что он знает, что ничего не знает⁶⁸. «Парадокс Анкина», если читатель позволит так его называть, наиболее просто решается за счет ограничения термина «ничего». Если «ничего» толкуется в некотором *относительном* смысле, например «ничего, по сравне-

⁶⁸ Более подробно об этом см.: Анкин Д. В. Прологомены к семиотике философии. Екатеринбург, 2003. С 18–22. Также см.: *Его же*. Семиотика философии (язык, дискурс, текст). LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG. 2011. С. 21–23.

нию с богами», тогда все в порядке и логического противоречия уже нет. Правда, при данном решении ликвидируется знаменитая *ирония* Сократа. Сократ становится фанатично серьезным, а все рассуждающие о его «иронии» превращаются в ничего не понимающих и достаточно глупо над самими собой смеющихся. Поэтому, возможно, существует и какое-то более благосклонное к существующей традиции истолкование слов Сократа.

Знание принадлежит к области признанных истинными убеждений (или верований, так как категория веры синонимична категории признания истины). Вера в теории познания трактуется предельно широко, как некоторое убеждение, полагание и т. п. Понятие верований познающего агента никакого прямого отношения к религии не имеет, имеется только обратное отношение: религиозные верования есть верования (убеждения, полагания и т. д.).

Мы можем признавать истинным и то, что на самом деле не истинно. Мы должны считать, что подобное имеет место, что есть какие-то еще не вскрытые, не устраненные заблуждения в составе того, что мы считаем истинным и относим к знанию. Однако это никогда не станет аргументом в пользу заблуждений и предрассудков (чем-то вроде их алиби), подобно тому, как всегда имеющиеся в обществе нарушения норм морали никогда не станут оправданием безнравственности. Заблуждения и предрассудки всегда будут чем-то недопустимым с *трансцендентальной* точки зрения, которую уместно принять применительно к нашим убеждениям.

Возможно, здесь решение проблемы «трансцендентности истины», согласно которой имеются «истины в себе» (Б. Больцано), недоступные никому из познающих. Истина трансцендентна, а лучше – *трансцендентальна*, примерно так же, как добро или справедливость. Различие между *истинными* и *признаваемыми истинными убеждениями* всегда существует, но мы данное различие никогда не способны провести по отношению к *своим собственным* убеждениям. Невозможно разграничить свои собственные убеждения на объективно истинные и просто признаваемые нами истинными. То есть у всякого субъекта (агента) познания подобного *метазнания* в виде разграничений имеющихся убеждений быть

не может. Трансцендентальный характер различия между *истинным* и тем, что *признается истинным*, приводит к невозможности его фактической фиксации самим познающим. Чтобы данное различие фиксировать, необходим какой-то *иной* субъект (агент) познания (либо «этот же» субъект, но ставший иным, т. е. изменившийся).

Мы можем фиксировать, что те или иные убеждения, признаваемые истинными и относимые к знанию в прошлом, истинными не являются и знанием считаться *с современной точки зрения* уже не могут. Подобным образом дело обстоит и с иными культурами. Что-то *противоречащее* тому, что признано истинным нами, пусть и признается истинным в иных культурных регионах, однако *нами, здесь и сейчас*, оно никак не может считаться ни истинным, ни знанием. Никакого логического противоречия в отношении формы знания здесь нет.

Основные типы знания

В современной философии многообразные формы знания первоначально делятся, согласно типу их языковой формы, на 1) *знание предикативное*, которое имеет форму «S знает P», где P – предикат, выражающий некоторое свойство(а) предмета познания, и 2) *знание пропозициональное*, которое имеет форму «S знает, что p», где p – некоторая пропозиция. Данное деление является наиболее фундаментальным для категории знания.

Пропозициональное знание имеет интерналистский характер, поскольку предполагает утверждение некоторого высказывания (пропозиции), что влечет признание утверждающего агента (субъекта). Утверждение же *языковой формы* никак не может быть редуцировано к чисто объективной информации, так как предполагает некоторого субъекта соответствующего языка.

Пропозициональное знание наследует знание *de dicto* средневековых схоластов (у Б. Рассела ему соответствует «знание истин»), а предикативное знание наследует знание *de re* схоластов (у Рассела последнему соответствует «знание вещей»). Очевидно, что знание вещей (знание *de re*) не соответствует основной схеме

пропозиционального знания и эпистемической логики «S знает, что p», а знание истин (знание *de dicto*) вполне соответствует.

Ранее мы уже упоминали идею «эпистемологии без субъекта знания» К. Поппера. Вероятно, Поппер желал сделать основой эпистемологии знание *de re*. Иначе вряд ли возможно безболезненно вычеркнуть из эпистемологии фигуру S (т. е. субъекта, агента).

Большинство современных исследователей считают пропозициональное знание более фундаментальным для эпистемологии. Однако данная точка зрения присутствует и в классической философии – не только у Платона, но и у И. Канта, который утверждает, что всякое опосредованное знание *имеет форму высказывания*. Выражаясь современным языком, всякое знание, согласно Канту, может быть выражено в *пропозициональной* форме. Само же пропозициональное знание структурируется у Канта на два основных типа: аналитические высказывания и синтетические высказывания. Если мы соглашаемся с первичностью пропозиционального знания, то возникает важная проблема редукции предикативного знания к знанию пропозициональному.

Конечно, не все мыслители придерживаются идеи первичности пропозиционального знания. Например, Б. Рассел рассматривал совокупность «знания знакомства» и «знания по описанию» (предикативное знание) в качестве основы последующего «знания истин» (пропозиционального знания). Другими словами, предикативное знание делилось у Б. Рассела на два типа – знание-знакомство (первый уровень) и знание по описанию (второй уровень), последнее же мыслилось как взаимодействующее со «знанием истин», т. е. с пропозициональным знанием.

«Знание-знакомство» включает в себя чувственные данные, данные памяти, осведомленность о своих собственных ментальных состояниях, а также, возможно (Рассел проявляет здесь некоторые колебания), знание собственного Я. Непосредственность знания собственного Я вызывало сомнения не только у Рассела. Можно вспомнить Ч. С. Пирса, который считал знание собственного Я производным от негативного опыта, Г. Райла и ряд других мыслителей. Знание по описанию является предметом теории дес-

крипций, которая нами рассматривалась в рамках онтологической части курса.

Во вторую очередь можно делить типы знания по прочим основаниям, в частности, на знание теоретическое и знание практическое или, близко к этому, на «знание, что...» и «знание как...» (Г. Райл), либо предложить какое-то иное основание для подразделения типов знания. Например, знание теоретическое, практическое, духовно-практическое (классификация по функциям в марксистской философии) и т. д.

В качестве интересного примера рассмотрим классификацию Д. Дэвидсона, который выделяет: 1) знание других индивидов; 2) знание объектов окружающего нас мира; 3) знание самих себя. Раньше всего возникает понимание сознаний других индивидов, затем возникает понимание мира, в котором мы живем совместно с другими, и в последнюю очередь возникает (3) знание самих себя. Наиболее критериальным, а значит и объективным, оказывается знание объектов совместного с другими мира. Наименее критериальным, а значит не могущим быть наукой, оказывается знание самих себя. Ни психоанализ, ни какая-либо иная практика, претендующая на объективное самопознание, не способна оказаться корректной, объективной и критериальной.

Позиция Д. Дэвидсона близка позиции другого выдающегося американского философа и социолога, одного из создателей символического интеракционизма Дж. Г. Мида. Согласно Миду человеческая самость (Я) рождается одновременно с рождением устойчивых объектов окружающего мира в рамках символической интеракции – общения и совместной деятельности посредством использования значащих символов. Значащий символ имеет одно и то же стабильное значение для всех участников коммуникации. Значащий символ формируется на основе аудиального жеста как наиболее симметричного с точки зрения отправителя и получателя сигнала (визуальный жест несимметричен).

Итак, основных типов знания можно выделить три:

I. Пропозициональное знание. Это знание, соответствующее схеме стандартного анализа классического, платоновского определения. Пропозициональное знание охватывает как область

априорного, так и область апостериорного (эмпирического) знания. В двухчастной классификации знания Рассела пропозициональному знанию соответствует «знание истин», а в двухчастной классификации Г. Райла ему соответствует «знание, что...». Всякий раз, когда речь идет о классической схеме «S знает, что р», мы имеем пропозициональное знание. Очевидно, что эпистемическая логика погружается без остатка в знание пропозициональное.

II. Предикативное знание. Это знание свойств, качеств объектов. Всякое свойство имеет форму некоторого предиката $P(x)$. Сюда относятся качества, формы, отношения. Впрочем, всякое свойство есть одноместное отношение, поэтому качества сводимы к отношениям. Отношения же, не являющиеся свойствами, имеют форму некоторого многоместного предиката $P(x, y, z, \dots)$.

В двухчастной классификации Рассела – это есть «знание вещей», которое, в свою очередь, делится на два вида – «знание-знакомство» и «знание по описанию».

В настоящее время многие авторы пытаются сводить (редуцировать) предикативное знание к знанию пропозициональному как основному. Очевидно, что Рассел с этим бы не согласился, для него основным является, вполне в традициях британского эмпиризма, предикативное знание, т. е. «знание вещей».

III. Знание-умение. Логическая форма данного типа знания не совсем ясна. У Рассела данное знание практически не рассматривается, у Райла ему соответствует «знание как...», в марксизме ему соответствуют два подвида – «знание практическое» и «знание духовно-практическое» (первое является практикой, а второе нет).

Априорное, апостериорное и проблема знания в формальных науках

Априорное, «a priori» (лат.), буквально означает «из предшествующего», а *апостериорное*, «a posteriori», – «из последующего».

Современное значение категорий априорного и апостериорного возникает в философии И. Канта. «Априорным» он называет такое содержание созерцаний и понятий, которое обладает стро-

гой всеобщностью и необходимостью в отношении всякого возможного опыта. «Апостериорным» же он называл эмпирическое, извлекаемое из опыта знание.

Априорное у Канта имеет два уровня: 1) априорные формы человеческой чувственности, чувственного созерцания (возможность интеллектуального созерцания, интеллектуальной интуиции для человека отрицается) – время и пространство; 2) синтезирующие чувственность категории рассудка (такие как единство, множество, причинность и т. д.). Взаимодействие данных форм чувственности и рассудка создает предмет всякого возможного опыта и определяет необходимый и всеобщий характер его познания.

Кант приходит к трехчленному делению суждений, выражающих всякие возможные знания. Основным в теории познания Канта становится признание *синтетического a priori* – априорных синтетических суждений. Кант делит суждения на аналитические и синтетические. В первых содержание предиката включается в содержание субъекта суждения, например, суждение «Все тела протяженны». Во вторых содержание предиката не включено в субъект, например, суждение «Все тела имеют тяжесть». Тело, не имеющее тяжести, помыслить можно, в то время как протяженность входит в само понятие тела.

Кант связывает априорное с метафизической необходимостью и всеобщностью. «Трансцендентальное» для него есть такое априорное, которое выступает основанием прочего, как априорного, так и апостериорного, познания. У всякой теоретической науки («чистая математика», «чистое естествознание», «метафизика») должны быть свои априорные синтетические основоположения. «Трансцендентным» Кант именует то, что лежит *за пределами* возможного опыта и не может быть предметом познания (душа, свобода, Бог). Это уже область не рассудка, а разума. Разум познавать не может, но может осуществлять систематизацию познания; главная же область его приложения – практическая философия.

Априоризм сохраняется и в некоторых направлениях современной философии. Достаточно указать феноменологию (не путать с феноменализмом!), трактующую априоризм в еще более широ-

ком, чем у Канта, смысле, – к кантовским априорным формам феноменологии добавляют еще и свои «эйдосы» как априорное знание на основе *интеллектуальной* интуиции, возможность которой для человека Кант категорически отрицал. Признание интеллектуальной интуиции характерно для позиции «рационализма» в его обосновании познания. Рационализм в области обоснования науки и познания берет начало в эпистемологии у Р. Декарта.

Э. Гуссерль допускает интеллектуальную интуицию, категорически запрещаемую Кантом, у которого есть только чувственные интуиции («априорные формы») – время и пространство. За счет этого область априорного заметно расширяется. Гуссерль говорит об особом рода интеллектуальной интуиции категориального созерцания («идеации»). В то же время Э. Гуссерль, М. Шелер и их последователи признают существование синтетического а priori; они считают, что такие высказывания, как «Каждый тон имеет определенную высоту» и «Зеленое пятно не есть красное», являются априорными и в то же время фактическими (т. е. синтетическим а priori).

Родоначальник аналитической философии Готлоб Фреге признает кантовское трехчленное деление суждений познания, но считает, что арифметика имеет чисто аналитический характер, в отличие от геометрии.

Л. Витгенштейн возвращается к докантовскому двучленному делению познавательных суждений. Для следующего за ним неопозитивизма, особенно раннего (Венская школа), характерно стремление к «радикальному эмпиризму», отрицающему всякое синтетическое а priori. Неопозитивисты вслед за Д. Юмом признают лишь *аналитическое* а priori. Одна из основных проблем неопозитивистской философии науки – проблема соотношения эмпирического и теоретического в науке (прежде всего в естествознании) – рассматривается через анализ языка науки. Представим обобщенную модель его анализа. В языке науки выделяется два уровня: 1) эмпирический уровень констатации фактов в «протокольных предложениях», чисто синтетическое а posteriori, и 2) теоретический уровень, выступающий метаязыком по отношению к языку эмпирических констатаций, чисто аналитическое а priori.

Под влиянием теоремы К. Геделя о неполноте всякого достаточно богатого логико-математического исчисления и теоремы А. Черча об отсутствии для такового алгоритма сведения произошел отказ от представлений о чисто аналитическом, тавтологическом характере логики и математики. У Р. Карнапа тавтологическое понимание а priori сменяется его конвенциональным пониманием в качестве условных соглашений о выборе некоторого языка. А У. Куайн критикует классическое разграничение аналитического и синтетического даже в конвенциональном смысле, утверждая, что теоретический уровень также и синтетичен, поскольку включает процесс выведения проверяемых следствий. Согласно Куайну всякое суждение уже предполагает некоторую онтологию.

Сол Крипке показал недопустимость смешения эпистемологического деления априорных и апостериорных суждений с метафизическим делением необходимого и случайного. В частности, эмпирические суждения вполне могут оказаться *необходимыми* истинами (вопреки Канту).

Категории априорного и апостериорного, совместно с категориями аналитического и синтетического, важны для определения природы математики и логики, которые понимаются, начиная с Нового времени, как универсальный язык теоретических наук. Пожалуй, легче определиться с априорным и апостериорным (= эмпирическим).

Некоторые мыслители, оставаясь в меньшинстве, пытаются отстаивать такую точку зрения, что логика и математика являются дисциплинами эмпирическими (апостериорными). Такова, например, точка зрения Дж. С. Милля, аналогична попытка Ленина обосновать математику миллиарды раз повторенной практикой. И все же данная точка зрения видится не выдерживающей никакой критики. Если бы математика и логика являлись описаниями опыта, то не возникали бы те проблемы их применимости, которые отмечаются К. Поппером, как то: капание капель и использование арифметики, употребление иррациональных чисел для счета обычных вещей и т. п.

Например, можно было бы настаивать, что два плюс два не есть четыре на основании того, что две и две капли не приводят к куче, которая состоит из четырех капель. Предпосылкой этой нелепости является точка зрения, что математика может пониматься как описание чего-либо (капель и т. д.). Наш абсурдист не понимает, что математика не есть описание. Логика и математика никакие не описания нашего мира и опыта, а нечто существенно иное. Чем же они тогда являются?

Хорошее решение можно найти у А. Айера и К. Поппера, которые отмечают особую важность *правил вывода* в логике и математике. В исчислениях и аксиоматических системах должен быть *минимум* правил вывода и минимум аксиом, но именно они проясняют сущность логики и математики. Правила вывода никак не могут рассматриваться в качестве *описаний* чего-либо: опыта, мира и т. д., правила вывода – это *предписания* для наших интеллектуальных действий. Еще можно назвать правила вывода *инструментами* развертывания или преобразования нашего познания, в том числе и эмпирического.

Сложнее дело обстоит с характеристиками высказываний логики и математики в качестве аналитических либо синтетических (их определение см. выше). Если вернуться к Канту, то его точка зрения состояла в том, что суждения математики являются априорными синтетическими высказываниями, а суждения чистой логики имеют аналитический характер. Благодаря данному различию математика у Канта оказывается невыводимой из чистой логики. Однако есть веские основания считать логику и математику аналитическими высказываниями – предельно общими по своему характеру *тавтологиями* (Рассел, Витгенштейн, Айер, Поппер и др.). Тавтологии – это такие высказывания, истинность которых не зависит от истинности никаких иных высказываний, т. е. *логически истинные высказывания*.

Логицисты – Фреге, Рассел, Рамсей и др. – полагали, что математику (или хотя бы ее часть – арифметику) можно вывести из чистой логики. Точка зрения Канта соответствует интуиционизму в основаниях математики (см. выше).

Аналитические и синтетические высказывания

Проблема аналитических и синтетических высказываний является центральной для области пропозиционального знания. Как мы уже говорили, свой классический вид данная проблема приобретает в философии И. Канта.

Аналитическими высказываниями можно считать такие, которые сохраняют свою истинность независимо от фактов, в силу лишь правил языка, а синтетическими – высказывания, истинность которых от фактов зависит. Пример аналитического высказывания: «Все холостяки есть неженатые мужчины». Пример синтетического высказывания: «Все лебеди белы». Для обоснования аналитических высказываний достаточно знать правила языка (исследовать мир не требуется), а для обоснования синтетических требуется какая-то информация о мире.

Данное определение принадлежит *философии* языка и не является исторически исходным. В классической философии разграничивались не высказывания, а суждения: Д. Юм разграничивал суждения о положении дел (аналог синтетического) и об отношении идей (аналог аналитического); Г. Лейбниц, как мы помним, разграничивал «истины факта» и «истины разума».

Наиболее разработанное, классическое разграничение суждений на аналитические и синтетические принадлежит И. Канту. Принятая с древности четырехэлементная схема простого суждения включает два термина S (субъект, подлежащее) и O (объект, предикат, сказуемое). Аналитическое суждение определялось Кантом как такое, в котором предикат принадлежит содержанию субъекта. В синтетическом же суждении термины субъекта и предиката соединены *внешним* для логической структуры суждения образом. Это равно тому, что в аналитическом суждении предикат логически выводим из субъекта, а в синтетическом – невыводим.

Синтетические суждения делятся у Канта на два класса – эмпирические («апостериорные») и априорные. Для обоснования *априорных* синтетических суждений необходима информация об устройстве разума, чем и занимается трансцендентальная философия (и трансцендентальная логика).

Кант стремился к обоснованию необходимой истинности и всеобщности науки. Кантовское обоснование науки было инициировано критикой Юмом причинного обоснования и индукции. Юм показал невозможность прямого перехода от повторяемости следования событий к некоторому объективному закону, лежащему в основании данной повторяемости: «После того еще не значит, что по причине того». Кант же был убежден в истинности законов теоретического естествознания (физики Ньютона и т. д.) и попытался дать обоснование необходимой истинности для естествознания, математики и метафизики.

Априорные синтетические суждения стали для Канта панацеей от скептицизма и феноменализма Юма. Если такие существуют, то они обеспечивают всеобщность и необходимость будучи априорными, а также выражение какого-то нового знания (информации), так как являются синтетическими. Трансцендентальная, общезначимая субъективность привносит внеопытную объективность в процесс и результаты познания. Правда, оборотной стороной, платой за подобную объективность становится отстранение познающего агента (субъекта) от вещей самих по себе. Познаются лишь феномены, которые порождаются тем же самым трансцендентальным субъектом (человеческим разумом). Природа для Канта – это совокупность феноменов. Естествоиспытатель превращается в трансценденталиста.

Одних аналитических суждений для науки недостаточно, в силу их «поясняющего», а не «расширяющего» (дающего новое) наши знания характера. Синтетические же суждения имеют апостериорный (эмпирический, опытный) характер и не могут обладать *необходимостью и всеобщностью*. В качестве единственного кандидата остаются *синтетические a priori*, ставшие главной целью «Критики чистого разума».

Высшим законом *аналитических* суждений становится закон запрещения противоречия классической логики (у раннего Канта фигурировал еще имеющий самостоятельное значение закон тождества), а для *априорных синтетических* Кант создает особую, *трансцендентальную* логику, которая изучает производи-

мый в этих суждениях на основе законов разума синтез субъекта и предиката.

В качестве критики кантовской классификации можно заметить, что определение аналитического является несколько узким. Так, например, логически ложные высказывания являются высказываниями, нарушающими закон запрещения противоречия, это значит, что они неопределимы на основе данного закона, тем не менее никакого синтеза понятий в них нет. Кроме того, происходит смешение психологического и логического. Если что-то не может *мыслиться* без чего-то другого, то это *психологическое*, а не логическое отношение между соответствующими понятиями (это отмечает А. Айер, А. Пап, У. Куайн и др.).

У Канта как постулаты арифметики, так и постулаты геометрии есть синтетическое a priori. Кант полагает, что априорные формы созерцания – время и пространство – делают математические высказывания априорными синтетическими высказываниями. В арифметике это встроенное в нас априорное чувство времени (длительности, последовательности), в геометрии – априорное чувство пространства (протяженности). Например, для арифметики (один, плюс один, плюс один, плюс один) равняется (один плюс один) плюс (один плюс один).

Идея априорных синтетических высказываний сохраняется после Канта в *феноменологии*, но начисто отбрасывается в *логическом эмпиризме*: для Э. Гуссерля и М. Шелера высказывание «Красное не есть зеленое» выступает примером априорного синтетического, а для Л. Витгенштейна и М. Шлика – всего лишь *правилом языка* цветообозначений, т. е. аналитическим постулатом. Правила же языка ничего о мире не говорят, вопреки Гуссерлю и Шелеру, ошибочно трактующих необходимость данного высказывания как содержательную, говорящую о мире.

Для представителей *позитивизма* (лучше – логического эмпиризма) все синтетическое эквивалентно эмпирическому (апостериорному), а высказывания делятся на два класса: 1) аналитические высказывания логики и математики; 2) синтетические высказывания эмпирического характера. В феноменологии область

априорных синтетических высказываний существенно расширяется за счет принятия интеллектуальной («эйдетической», «трансцендентальной» и т. п.) *интуиции*, в кантианстве строго запрещенной.

Некоторые представители *аналитической философии* сохраняют идею синтетического *a priori*. Например, в *философии математики* Г. Фреге *логицистский* проект выведения математики из чистой логики ограничивается арифметикой, в то время как высказывания геометрии толкуются в качестве *априорных синтетических*. Однако в формальную аксиоматическую систему первой была переведена, благодаря Д. Гилберту, именно геометрия. Поэтому в настоящее время мы с полным правом можем считать геометрию формальным исчислением, не имеющим отношения к физической реальности, как то утверждал еще в начале XX в. А. Айер.

Разграничение аналитических и синтетических высказываний было релятивизировано к языку в концепции *языковых каркасов* Р. Карнапа, согласно которой аналитические и синтетические истины отвечают на «внутренние вопросы», задавая область онтологии (в неметафизическом смысле) некоторого языка или теории.

Дистинкция аналитического и синтетического подверглась критике в холизме У. Куайна, согласно которому мы не можем четко разделить «внутренние» и «внешние» вопросы (онтологию и семантику), а также не способны однозначно определить, в какой степени высказывание зависит от языка, а в какой степени – от мира. Безусловно аналитическими у Куайна остаются лишь высказывания чистой логики, что тривиализирует дистинкцию аналитического и синтетического. Всякое эпистемологически интересное разграничение объявляется Куайном догмой эмпиризма и связывается с редукционизмом (вторая догма).

Согласно Куайну все лежащее за рамками тавтологий чистой логики оказывается зависящим от мира, т. е. имеет синтетический характер, даже если оно относится к области дедуктивных наук. И обратно, даже в области наук естественных нечто зависит и от языка, а не только от мира. Естествознание напрямую связано с миром лишь на периферии, представляя собой целостную когерентную, дедуктивно организованную систему, включающую

в себя чисто аналитические высказывания (тавтологические преобразования на основе логики и математики).

Следующая атака на традиционное толкование аналитических и синтетических высказываний была осуществлена С. Крипке. Начиная с Канта необходимая истинность высказывания отождествлялась либо с его аналитичностью, либо с его априорно-синтетическим характером. Крипке доказывает, что существуют необходимые истины, не связанные ни с аналитичностью, ни с априорностью (например: «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда»). Оказывается, что необходимые научные истины могут быть апостериорными, иметь эмпирический характер. Для этого требуется лишь, чтобы они были истинами во всех возможных мирах. Например, высказывание «Максим Горький – это Алексей Максимович Пешков» истинно во всех возможных мирах. Однако обратное неверно, так как Пешков мог бы и не быть Горьким (не стать писателем и т. п.). Высказывания, выражающие подобные необходимые истины, должны содержать *жесткие десигнаторы* (см. *референция*), т. е. термины, указывающие на одни и те же индивиды или виды во всех *возможных мирах*. Тождество между жесткими десигнаторами всегда имеет характер логической необходимости.

Согласно Крипке существуют *случайные априорные* истины, что тоже противоречит Канту. Например, высказывание «Длина эталона метра, хранящегося в Париже, равняется один метр» (пример Л. Витгенштейна).

Знание и опыт

Можно ли говорить, что опыт есть знание? Что опыт содержит в себе как истинность, так и обоснованность? Проблема связана с тем различием, которое мы только что рассмотрели: *признание* чего-то в качестве знания, может, и не является знанием в полном смысле слова. В силу того что *первый пункт* в определении знания – наличие истинности – может не выполняться, когда то, что мы признали истинным, на самом деле истинным не является.

Не легче дело обстоит и с *третьим пунктом* – обоснованностью, приложимо ли понятие обоснованности к опыту? Об этом спорили Л. Витгенштейн с Н. Малкольмом, которые не соглашались с Дж. Э. Муром, считавшим опыт знанием, а также то, что опыт есть нечто достоверное, а значит, обоснованное. С точки зрения Мура, утверждения на основе опыта хоть и не бывают необходимыми истинами с логической точки зрения, тем не менее абсолютно достоверны, несмотря на свой случайный характер. В работе «Достоверность»⁶⁹ Мур пытается это доказать.

С точки зрения Витгенштейна и Малкольма, эмпирические констатации на основе опыта не могут быть достоверны, всякое опытное суждение недостоверно – в смысле отсутствия у него абсолютной достоверности, связанной с обоснованностью соответствующего суждения. В защиту Мура можно попытаться защищать достоверность постулатов фундаментальной науки, например, физики, например, утверждения о том, что скорость света есть некая константа *c*. Можно попытаться отстаивать точку зрения, что хотя бы некоторые дедуктивные системы эмпирических наук (например, законы сохранения) так же обоснованно считаются достоверными теориями, как и теории логики или математики.

Согласно Аристотелю опыт возникает из нашей чувственности и памяти, которая эту чувственность аккумулирует. Опыт связывается с последующим научным знанием через специальное обозначение, Аристотель использует особый термин – «знание единичного». Наличие «знания единичного» у Аристотеля может интерпретироваться как аргумент в пользу признания им неразрывной связи наших научных знаний с опытом. Возможны и иные, чем у Аристотеля, трактовки и соответственно обозначения. В какой-то степени опыт может трактоваться в качестве некоторого предварительного, иногда фундаментального (в случае эмпиризма), типа. Однако знание ли это? На данный вопрос можно отвечать по-разному, в зависимости от того, что имеется в виду под соответствующим термином.

⁶⁹ См.: Мур Дж. Э. Достоверность // Язык, истина, существование. Томск, 2002. С. 22–31.

Значительный вклад в исследование понятия опыта внес И. Кант. Категория «возможного опыта» является ключевой для его эпистемологии. Все выходящее за рамки данной категории считается необоснованной метафизикой. Согласно Канту даже математика полностью опирается на область возможного опыта, которая, в свою очередь, детерминируется априорными формами нашей чувственности и априорными категориями нашего рассудка.

Учение об априорной детерминированности нашей чувственности носит название *эстетика*, точнее «трансцендентальная эстетика», с которой начинается теория познания Канта, изложенная в «Критике чистого разума». То есть слово «эстетика» во времена Канта еще не связывалось с областью исключительно художественного восприятия, а распространялось на чувственность всякого человека (как «трансцендентальная»). Эстетика есть первая часть теории познания у Канта.

Как мы помним, у Рассела категории опыта соответствует понятие «знания знакомства», которое является *предикативным* знанием. Однако предикаты бывают не только одноместными, которым соответствуют свойства, признаки вещей, но и многоместными, чему Рассел уделял достаточное внимание в своей трактовке универсалий. Мы уже говорили, что свойства следует трактовать как одноместные отношения.

Ч. У. Моррис пытается определить категорию опыта через *двухместные* отношения: «...термин “опыт” является термином отношения, маскирующегося под название вещи; x есть опыт (experience), если и только если имеется некоторый y (субъект опыта), находящийся с x в отношении опыта (далее обозначается как E . – Д. А.). ...Тогда класс y -ов есть класс *субъектов опыта*, а x -ы, к которым нечто находится в отношении E , образуют класс *данных опыта*. ...Для того чтобы y_1 воспринимал в опыте x_1 , достаточно, чтобы имело силу отношение $y_1 E x_1$, которое есть отношение опыта; восприятие опыта будет *осознанным*, если $y_1 E x_1$ (т. е. если имеет силу $y_1 E [y_1 E x_1]$), в противном случае восприятие опыта бессознательно. Опыт является x_1 *de facto субъективным* по отношению к y_1 , если y_1 является единственным, кто находится в отношении E

к x_1 ; опыт x_1 является по своим внутренним свойствам субъективным в отношении y_1, \dots , если известные законы природы позволяют сделать вывод, что никакой другой y не может находиться в этом отношении к x_1 ... (далее Моррис аналогично определяет противоположные категории: 1) *de facto* intersубъективный опыт и 2) *потенциально* intersубъективный опыт. – Д. А.)»⁷⁰.

На основе проведенного анализа Моррис заключает: «...может оказаться, что человек не в состоянии непосредственно воспринимать как данные опыта такие аспекты самого себя, которые другие могут воспринимать непосредственно, и таким образом граница между субъективным и intersубъективным опытом отнюдь не совпадает с различием между субъектами опыта и внешними объектами»⁷¹. Блестящий анализ и заслуживающее внимания следствие из него.

Из других трактовок опыта, заслуживающих внимания, можно указать на *философскую герменевтику* Г.-Г. Гадамера. В философской герменевтике вводится понятие «диалектического опыта», который противопоставляется опыту в классическом, индуктивистском толковании. Идея диалектического опыта связывается с идеями М. Хайдеггера, который видел в опыте основание диалектического изменения самого познающего.

Диалектический опыт связывается с идеями конечности человека и его принадлежности культурной традиции. Традиция толкуется как практика интерпретации классических текстов, прежде всего в области теологии, юриспруденции и литературы. Конечность человека трактуется как его смертность и как его ограниченность на фоне традиции. К сожалению, эти два смысла человеческой конечности не всегда разделяются должным образом. Нечеткость подразделения позволяет Гадамеру нетривиально истолковать категорию *страдания*, связывая ее с неизбежностью наличия у существ ограниченных *предрассудков*. Предрассудки становятся

⁷⁰ Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова). М., 1982. С. 76–77.

⁷¹ Там же. С. 77.

основой смыслового горизонта субъекта, и последний вынужден «страдать» при их трансформациях.

Выдвигается идея *герменевтического круга* между смыслом целого текста в рамках традиции и смыслом его частей в восприятии конечного субъекта. Интерпретация движется по кругу, образуемому между связанным с традицией целым текста и связанными с опытом самого познающего частями этого целого.

Гадамер весьма интересно трактует *историю* понятия «опыт»⁷². Особого внимания заслуживают внимания его трактовки Аристотеля и Ф. Бэкона. В качестве критиков герменевтической концепции опыта и познания выступают критические рационалисты, — К. Поппер и Х. Альберт. С точки зрения критических рационалистов, опыт не столь фундаментален в области нашего познания, как то мнилось сенсуалистам в прошлом и герменевтикам в настоящем. А вот традиция действительно очень важна, но к ней необходимо относиться *критически*. Именно критическое отношение к традиции породило науки и философию. Герменевтики же пытаются, по мнению Х. Альберта⁷³, вывести часть традиции из области критического рассмотрения. В этом отношении герменевтика продолжает дело протестантской теологии, которая доводы разума и критического отношения допускала, но лишь в определенных границах, не нарушающих догматы веры.

Вторым возражением герменевтической концепции является критика герменевтики за устаревшее, индуктивистское толкование науки, приводящее к неправомерному делению опыта на две категории. Поппер и Альберт показывают, что в науке проявляются страсти и конфликты не меньшие, чем в личной жизни, что наука есть непрерывное революционное преобразование наших знаний.

Понятие *непосредственного знания* глубоко исследовалось в ранней работе Ч. С. Пирса «Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку»⁷⁴. Аргументы Пирса представляют интерес и сегодня. Прежде всего, следует обратить внимание

⁷² См.: Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 378 и далее.

⁷³ См.: Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003. Гл. 5. С. 128 и далее.

⁷⁴ Пирс Ч. С. Избранные произведения. М., 2000. С. 19–47.

на *методологическую* пустоту категории интуиции, ее неприменимость в области *обоснования* знания, что несколько не отрицает значимость интуиции на уровне самой познавательной деятельности. Если же интуиция что-то говорит познающему, то говорит это не общезначимым образом, а потому не является аргументом в области *обоснования* его теории.

Идею непосредственного знания используют интерналистские подходы в области обоснования знания (установления его достоверности). Такова позиция Дж. Э. Мура в связи с его трактовкой знания как чего-то «внутреннего», непосредственно данного познающему субъекту. Противоположные, экстерналистские концепции можно обнаружить у неокантианцев – идея объективных ценностей в науках о духе, у представителей философии прагматизма – консенсус сообщества исследователей (потенциально бесконечного), у представителей лингвистического анализа (у Райла с его заменой интроспективных картезианских сущностей традиционной психологии диспозициями, у Витгенштейна и др.).

Противоположность эмпиризма и рационализма. Теоретическая и практическая рациональность

«Эмпирический» буквально означает опытный (от греч. *ἐμπειρία* – опыт), т. е. знание, извлекаемое из опыта как своего источника. Гораздо хуже дело обстоит с термином «рационализм» (от лат. *ratio* – разум), поскольку разумность (рациональность) бесконечно разнообразна. Рациональность может отстаиваться и в сфере морали, например этический рационализм Сократа, и в сфере права (Дж. Ролз) и т. д.

В то же время поклонение разуму может выходить за рамки здравого смысла, например, мистифицированный (мистически толкуемый) «Разум» в философии Гегеля проходит стадии воплощения от абсолютной идеи к абсолютному духу через преодоление своего самоотчуждения в царстве природы. Разум здесь – совершенно мистический источник познания. Очевидно, что в этом рационализме не больше рациональности, чем в любом эмпиризме.

Термин «эмпиризм» также требует уточнения. Иногда эмпиризм отождествляется с сенсуализмом, что видится ошибкой. Сенсуализм толкует в качестве достоверного источника познания чувственность познающего индивида. В то же время эмпиризм может отводить индивидуальной чувственности подчиненное положение (критика идолов Бэкона, антииндуктивизм К. Поппера и др.).

Когда мы обращаемся к таким категориям эпистемологии Нового времени, как *эмпиризм* и *рационализм*, не следует забывать, что они возникли достаточно поздно – в рамках неокантианской историографии⁷⁵. Кроме того, данные категории страдают многозначностью, так как и «рацио», и опыт могут иметь многие значения (этический рационализм Сократа, антисенсуалистическая трактовка опыта у К. Поппера и т. д.). Например, К. Поппер, будучи убежденным эмпиристом, называет свою философию критическим рационализмом. Почему? А потому, что оппозиция эмпиризма и рационализма не слишком разумна, она пригодна разве что для самых простых учебников. Не случайно последователь Поппера Ханс Альберт предложил даже отказаться от термина «рационализм», заменив его термином «интеллектуализм».

Дополнительная многозначность связана с тем, что рационализму часто противопоставляется в качестве оппозиционной категории *иррационализм*, а это уже совсем иная оппозиция, чем чувственный опыт, в каком бы смысле последний не интерпретировался. Сенсуалисты, как правило, не являются иррационалистами (скорее наоборот), верно также обратное: не все «рационалисты» не мистики (достаточно вспомнить такого «рационалиста», как Гегель).

Наконец, в литературе иногда встречается такая троица категорий: чувственное, рациональное и иррациональное. Представляется, что данная троица содержит еще большую многозначность и является поэтому вершиной нелепости. Категория иррационального тоже весьма многозначна, но она никак не может выступать как оппозиция чувственного, если чувственное толкуется как оппо-

⁷⁵ См.: *Рорти Р.* Философия как зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 110.

зияция рационального (оппозицией оппозиции рационального будет само рациональное).

Сложность интерпретации категории иррационального связана со сложностью понятия *рациональности* (см. следующий параграф). Сейчас же заметим, что иррациональное неправомерно отождествлять ни с интуицией, ни с эмоциями. Очевидно, что как интуиция, так и эмоции значимы для познания *любого* человека. Примеры мистической интуиции, сопровождаемые эмоциональным всплеском, можно находить и в древней математике, например, у Архимеда, который пребывал в мистическом экстазе в момент своего открытия закона соотношения между плотностью погружаемого тела и объемом вытесняемой жидкости.

Образцом анализа пустоты категории «переживание» является работа «Философия жизни» создателя самого термина «философия жизни», неокантианца Г. Риккерта⁷⁶. Риккерт вводит категорию «философов жизни» как таких философов, которые ставят на первый план понятия *жизни и переживания*, он показывает пустоту данных терминов, а также то, что все наши интеллектуальные действия так или иначе переживаются. Риккерт критикует позицию и тех философов, которые на первый план в собственной философской методологии выдвигают понятие *интуиции*, во многом аналогичное понятию переживания, на основе которого возможны только беспринципные методологии.

В области обоснования большое значение играет понятие *рациональности*. Наиболее интересные разработки проблемы рациональности мы находим в трудах Дж. Сёрля, Х. Патнэма, К. О. Апеля, Д. Дэвидсона и ряда других современных философов. Если мы берем понятие рациональности в абсолютном смысле, то оно *не нуждается в защите*, так как применительно к рациональному в предельно общем значении никакая критика невозможна, ибо *любая* критика должна включать в себя толику разумности (рациональности), а также в той или иной степени идею рационального обоснования (Сёрль).

⁷⁶ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 269–443.

Прежде всего, следует отметить подразделение *рациональности практической* и *рациональности теоретической*, идущее из классической древности, а в Новое время имеющее в качестве своей вершины философию И. Канта. Рассмотренная нами ранее категория *правдоподобия* (К. Поппер) оказывается частным случаем категории теоретической рациональности, наиболее интересной для эпистемологии. Только не стоит думать, что категория правдоподобия сколько-нибудь замещает категорию истины. Совсем наоборот, исчисление правдоподобия есть исчисление истин, истинного содержания наших теорий и ничем иным быть не может.

Что такое *практическая рациональность*? Из современных авторов рациональность наших действий весьма интересно анализирует Дж. Сёрль в своей монографии «Рациональность в действии»⁷⁷. Весьма важны и идеи Х. Патнэма, изложенные в работе «Разум, истина и история»⁷⁸.

В философской литературе встречаются определения рациональности в качестве некоторой универсалии – либо всеобщего, либо культурно-исторического типа. Представляется, что подобные подходы делают категорию рациональности неконструктивной или даже мифологизированной. Более корректными выглядят определения, исходящие из человеческих действий, способностей их осуществления и поставленных целей (обобщая, можно говорить и о действиях некоторого *рационального агента*, как то и практикуется в теориях искусственного интеллекта).

Если мы согласимся ограничить анализ рациональности анализом действий некоторого субъекта (агента), все же останется вопрос о наличии рациональности в качестве некоторой специальной, некоторой *особой способности*. Правильным видится ответ об отсутствии у человека подобной особой способности. Основанием сказанного выступает то, что нет и не может быть какой-либо «рациональности» *наряду* со способностями к языку, общению, интенциональности и др. (Дж. Сёрль). Таким образом, рациональность воплощается в языке, сознании, социальных институтах,

⁷⁷ См.: Сёрль Дж. Рациональность в действии. М., 2004.

⁷⁸ См.: Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002.

целерациональных действиях и т. д.: если агент умеет общаться, достигать собственных целей, контролировать собственные действия и т. д., то данный агент и будет рациональным, и ничего *сверх этого* в рациональности нет.

Если нет рациональности как особой способности, то можно все же спросить о наличии некоторых особых *правил*, необходимых для всякого рационального действия. Представляется, что в отношении правил дело обстоит так, что даже если такие правила и существуют, они часто оказываются *невыражаемыми эксплицитно*. И для того чтобы следовать некоторому правилу, не всегда требуется осознавать само это правило.

Возможна ли некоторая обобщенная философская *критика рациональности*? Подобная «критика» невозможна в силу ее самопротиворечивости: критикующий рациональность выдвигает некоторые *аргументы*, а всякая аргументация сама есть лишь одна из форм человеческой рациональности, следовательно, критикующий рациональность вынужден опираться в своей критике на некоторые рациональные и логически корректные основания. Поэтому *рациональность в защите не нуждается*, так как не может быть общей рациональной критики рациональности (может быть лишь критика некоторой частной формы или аспекта претендующего на рациональность действия).

Многие (но не все) философы с древности и по настоящее время разделяют рациональность на два основных типа: на *теоретическую* рациональность, связанную со знанием (мудростью), и *практическую*, понимаемую как рациональность действия (поступка). В таком случае закономерно возникает вопрос о сфере и специфике *практической рациональности* как рациональной организации человеческой воли и деятельности. Или, в категориях И. Канта, возникает вопрос о специфике *практического разума*. Ответ на данный вопрос определяет нашу интерпретацию моральной философии, философии права и философии религии.

Новые, современные идеи в трактовке специфики практической рациональности содержатся в последних работах Дж. Сёрля,

прежде всего в его монографии «Рациональность в действии»⁷⁹. Практическое рациональное действие характеризуется отсутствием достаточных причинных оснований. Это означает, что человеческое действие может рассматриваться как рациональное только тогда, когда оно *не детерминировано* ни внутренними (психологическими), ни внешними (физическими, биологическими, социальными и проч.) причинами⁸⁰.

Получается, что как только поступок *с необходимостью* детерминирован желаниями или пусть даже убеждениями индивида, так сразу этот поступок уже не может признаваться в качестве рационального действия. Чтобы говорить о рациональности некоторого действия, необходимо должен быть сознательный и свободный (от детерминации со стороны желаний, убеждений, внешнего принуждения и т. д.) выбор из некоторого множества имеющихся альтернатив.

Недопустимо сводить практическую рациональность к *средствам* осуществления желания. Рациональным может быть признано лишь действие, имеющее какие-то *независимые от желания* (убеждения) основания (Дж. Сёрль). Это хорошо согласуется с тем, что в анализе практической рациональности необходимо говорить не только о рациональности средств достижения некоторой цели, но и о *рациональности* самой цели. Таким образом, анализ практической рациональности необходимо должен включать и анализ самого *целеполагания* (что не учитывалось в классических концепциях практической рациональности).

Анализ рационального действия должен учитывать три разрыва (Дж. Сёрль): 1) разрыв между нашими желаниями (и прочими психологическими состояниями, бессознательно детерминирующими поведение) и нашими намерениями (= сознательными решениями) действовать так-то и так-то; 2) разрыв между нашими намерениями действовать так-то и так-то и самими нашими дей-

⁷⁹ См.: John R. Searle. Rationality in Action. Massachusetts Institute of Technology, 2001.

⁸⁰ В противоположность этому, в случае *теоретической* рациональности, отсутствие достаточных для вывода оснований является недопустимым.

ствиями (попытками совершить действие); 3) разрыв между началом действия в некоторой попытке и его полным осуществлением (для действий, растянутых во времени).

Практическая рациональность есть форма преодоления указанных форм разрыва на основе деятельности человеческого сознания. Сознание каузально необъяснимо, иначе мы бы могли его просто исключить из анализа рационального действия, ограничившись каузальным объяснением тех или иных поступков. Сознание и свобода – понятия, различные по смыслу и совпадающие по охвату, по сфере собственного приложения. Аналогично нетождественны понятия практической рациональности и свободы.

Следующей особенностью практической рациональности является то, что практический разум, в отличие от разума теоретического, не руководствуется классическими канонами логики. Точнее будет сказать, что классические законы логики – традиционно выделяемые из множества тождественно истинных формул, как то: «закон тождества», «запрещения противоречия», «исключенного третьего» – перестают играть роль *методологических принципов*, какую они имели в области разума теоретического, играя роль «законов мышления».

Например, может оказаться вполне рациональным придерживаться таких целей, каждая из которых исключает одна другую (при принятых посылах). Так, человек, намеревающийся поехать в Европу, вполне может одинаково стремиться побывать (допустим, в единственный день своего пребывания) и в Лондоне, и в Париже, корректируя свое намерение лишь на стадии перехода к действию. Или же человек, стремящийся создать семью, может в одно и то же время как желать, так и не желать жениться на некоторой женщине (например, по разным на то основаниям).

Причина непригодности классических логических форм, имеющих в области теоретического разума статус «законов мышления», состоит в том, что практическая рациональность призвана разрешать некоторым способом *конфликт* несовместимых желаний или даже *несовместимых намерений* на основе сознательного выбора целей. Это не означает какого-либо «противоречия с логикой» (абсурдное

выражение) и нисколько не отменяет ценность формализации законов практического разума, попытки которой ведутся начиная с «практического силлогизма» Аристотеля вплоть до наших дней (правда, без такого успеха, как в сфере разума теоретического).

Иррациональным же следует считать либо действие 1, детерминируемое внешним (независимым от воли агента) и негативным для достижения цели данного действия образом – со стороны бессознательного, вредных привычек, противостоящих внешним факторов и т. д.; либо действие 2, сознательное, направляемое волей агента, но *не адекватное* полагаемой цели – вследствие ошибки, недостатка информации, не соответствующим достижению цели, убеждениям и т. д. Например, если химик желает синтезировать новое вещество с заданными параметрами, то для него было бы иррациональным отправляться каждый раз вместо лаборатории в церковь.

Не следует отождествлять рациональность познавательных действий с возможностью их *алгоритмизации*. Требование алгоритмизации выглядит излишне сильным для сферы человеческого познания, в котором существенная роль принадлежит правдоподобным выводам, у которых нет алгоритма. Кроме того, практическая рациональность, вероятно, также не алгоритмизируема, если верить выводам Дж. Сёрля о существовании разрывов.

Как видим, между практической и теоретической рациональностью существует очень важная взаимосвязь. Теоретическая рациональность имеет *практический аспект*, связанный с тем, что познание является некоторой формой *деятельности*, в силу чего рациональность познания лучше всего связывать с *целесообразностью* познавательных действий (а не с какими-то мистическими «эпистемами», «эпохами» и подобными сущностями). В этом видится наилучший вариант интерпретации категории рациональности.

Проблема Гетье и ее философские следствия

Американский философ-аналитик Э. Гетье написал свою знаменитую статью «Является ли знание истинное и обоснованное

мнение?»⁸¹ в 1963 г. Во всего на трех страницах написанной статье Гетье продемонстрировал, что классическое определение знания как истинного и обоснованного мнения, восходящее к диалогам Платона, не дает достаточных условий того, что должно считаться знанием в свете наших интуитивных представлений о знании. В некоторых случаях, как показывают примеры Гетье, платоновское определение знания оказывается контринтуитивным, что демонстрирует его недостаточность. Стандартный анализ классического определения мы уже рассматривали, в нем утверждается, что некоторый субъект *S* знает, что *p* тогда и только тогда, когда:

- 1) *p* истинно;
- 2) *S* имеет убеждение, что *p*;
- 3) у *S* имеются основания признавать *p* истинным.

Последний пункт классического анализа категории знания затрагивает проблему обоснования, которой мы займемся более детально в следующем разделе. Сейчас же нам достаточно отметить возможность получения истинных следствий из ложных посылок, что затрагивает процедуру обоснования, так как нас не удовлетворяют даже абсолютно истинные следствия в качестве оснований, если они дедуцированы из ложных посылок. Именно благодаря данной возможности и возникает проблема Гетье.

В своей статье Гетье демонстрирует на двух примерах, что указанные в определении Платона пункты не образуют перечень *достаточных* условий категории знания, соответствующего нашим интуициям. Можно сказать, что Гетье демонстрирует *контринтуитивность* платоновского определения. Можно сказать, что, удовлетворяя необходимым условиям того, что является знанием, платоновское определение не удовлетворяет достаточным условиям.

«Необходимыми условиями» называются такие посылки, истинность которых логически следует из истинности заключения (в нашем случае – определения знания). «Достаточными условиями» называются такие посылки, из которых рассматриваемое высказывание, т. е. само классическое определение знания, логически следует.

⁸¹ См.: *Gettier Ed. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23.*

Воспроизводить примеры Гетье мы не будем, оставляя их для семинарского занятия. Дадим свой пример. Предположим, что у нас есть сложное высказывание дизъюнктивного типа: «В огороде бузина или в Киеве дядька». Данное высказывание истинно и тогда, когда «в огороде бузина», и тогда, когда «в Киеве дядька». Если обосновано какое-либо одно из них (не важно какое), то мы вынуждены признать обоснованным и то сложное высказывание, которое из них логически следует. Однако здесь-то и возникает элемент *эпистемической случайности*, так как мы можем вывести наше сложное высказывание не из того дизъюнкта, который является истинным на самом деле. Например, мы обоснованно считаем, что дядька в Киеве (все известное нам об этом говорит), но ложно, что он в Киеве, зато истинно, что появилась бузина, хотя мы об этом не знаем и считаем это ложным. Обоснованное может оказаться ложным (вспомним К. Поппера), а не имеющее оснований может иметь место, и высказывание о нем может быть истинным.

Можно попытаться добавить в определение знания дополнительное, четвертое условие, касающееся того, что при обосновании мы имеем право исключительно на выводы из *истинных* посылок, запрещая выводы из ложных. Однако и в этом случае могут найтись и были сконструированы контрпримеры также в отношении нашего расширенного, состоящего из четырех пунктов определения. Удовлетворительного расширения платоновского определения до настоящего времени так и не найдено.

Общая схема аргументов Гетье такова: Если субъект (агент) *S* считает истинным некоторое утверждение *p* и имеет для этого основания, но *p* оказывается ложным (т. е. *p* считается им знанием, но на деле знанием не является ввиду отсутствия первого пункта), а из *p* логически выводимо некоторое *q*, которое оказывается случайно истинным (вспомним, что из ложных посылок вполне выводимы истинные высказывания), то *q* оказывается удовлетворяющим все три пункта классического определения (и случайная объективная истинность, и убежденность *S*, и квазиобоснованность). Однако мы никак не признаем это *q* знанием, несмотря на всю его обоснованность с точки зрения *S*, не знающего о ложности исходного *p*.

Итак, (1) $p \rightarrow q$. (2) p обосновано. (3) Следовательно, q обосновано. (4) S считает, что p истинно. (5) Следовательно, S считает, что q истинно. (6) Но p ложно. (7) q может случайно (т. е. без логического следования, без $p \Rightarrow q$) оказаться истинным. (8) В этом случае q истинно, обоснованно и считается истинным, но нельзя сказать, что S знает, поскольку данная истинность имеет случайный характер.

Первый контрпример Гетье строится по схеме $a \wedge b \rightarrow a$. Если кто-то считает $a \wedge b \rightarrow a$, может оказаться, что на деле истинно $a \wedge c$, а не $a \wedge b$ (и при этом c может оказаться отрицанием b). Второй контрпример строится по схеме $a \rightarrow a \vee b$ (усложненной до трех дилемм).

В попытках спасти классическое определение предлагалось считать обоснованным только все выводимое из *истинного* p , однако и это не помогает, так как можно сконструировать более сложные контрпримеры против этого, уже четвертого пункта определения знания. По-видимому, проблема Гетье неразрешима в силу того, что пропозициональное знание всегда релятивизировано к некоторому субъекту (агенту) S , для которого пункт 1 – объективная истинность – никогда *не может быть гарантирован с необходимостью*, т. е. не гарантирован ни при каком обосновании.

Проблема индукции

Проблему индуктивного метода познания можно считать одной из «вечных» философских проблем, если не ограничивать индукцию рамками классического эмпиризма и сенсуализма; индукция как «наведение» рассматривалась уже древними греками, прежде всего Аристотелем. Эмпиризм не обязательно (не всегда, не во всех своих формах) связан с сенсуализмом. Например, эмпиризм *критического рационализма* (К. Поппер и его последователи) имеет ярко выраженную антисенсуалистическую направленность: функция опыта в познании ограничивается критикой наших теорий.

Существование индуктивных выводов в научном познании вряд ли может подвергаться сомнению. Даже такой критик научной обоснованности индуктивного метода, как Д. Юм, не сомне-

вался в существовании и полезности индукции. Сомнению может подвергаться лишь философская (методологическая) *обоснованность* индуктивных заключений.

Можно согласиться с Б. Расселом⁸², что способность к индуктивным выводам является важным аспектом нашего мышления, необходимым и для философии в том числе.

В современной теории познания обоснование индукции связывается с теорией вероятности и статистическими методами исследования. Н. Винер полагал, что статистические законы приходят в современной науке на смену классическим, динамическим законам. А если так, то индукция, связанная с подтверждениями подобных законов, должна играть все большую роль в процессе обоснования. Наиболее значимы в разработке данного направления идеи Р. Карнапа.

Проблема индукции составляет значительную часть проблемы так называемой *логики открытия*. Логика открытия перестала серьезно разрабатываться после К. Поппера, обосновавшего ее невозможность. Вместо логики открытия стала рассматриваться логика исследования, и всегда лишь *post factum*, т. е. после того, как данное исследование имело место в истории.

Первые варианты логики открытия можно искать уже у древних, в частности, в идее индукции как наведения Аристотеля. Очевидно, что аристотелевская индукция дедукции никак не противопоставлялась. Дедуктивная логика есть для Аристотеля «органон», инструмент открытия новых научных истин, а индукция-наведение лишь встраивается в этот дедуктивный инструментарий.

В Средние века логика открытия разрабатывалась таким схоластом, как Раймунд Луллий. Раймунда Луллия можно считать одним из основоположников математической комбинаторики, который пытался разработать комбинаторный метод открытия новых истин. Луллия и его комбинаторную машину считают также предвосхищением современных компьютерных наук и связанных с ними методов исследования.

⁸² См.: *Рассел Б. Искусство философствования. Лекция 2 // Рассел Б. Искусство мыслить*. М., 1999. С. 34–56.

В Новое время мы имеем попытку обосновать индукцию как самостоятельный метод, отличный от традиционных дедуктивных методов, идущих от Аристотеля. Особое значение для разработки так понимаемой индукции имеют работы Ф. Бэкона и Дж. С. Милля.

Наконец, в Новейшее время выдвигается такой вариант логики открытия, как *абдукция*. Разработкой абдуктивного метода занимался великий американский ученый (физик, языковед, астроном и т. д.) и мыслитель, основоположник математической логики и семиотики, основоположник философии прагматизма Чарлз Сандерс Пирс. Абдуктивный метод связан с поиском законов особой целесообразности человеческого интеллекта, позволяющей сокращать путь к истине.

Абдуктивный метод открытия новых истин частично пересекается с идеей индукции Нового времени. Абдуктивный метод не является дедуктивным выводом, как и индукция, а является тем, что можно назвать *редуктивным* выводом, имеющим лишь вероятностный характер.

Согласно классификации Я. Лукасевича вывод делится на два основных типа: 1) дедуктивный вывод, правилом которого является *modus ponens*, и 2) редуктивный вывод, который не гарантирует истинности заключения; модус данного вывода: Из «Если А, то В» и «В» следует, что «А». Очевидно, что дедуктивно А никак из этих посылок не следует, но наличие В и наличие общего закона в виде условного высказывания дает нам некоторую степень вероятности в отношении наличия А. Индуктивные выводы имеют вероятностный характер и строятся по схеме ретродукции.

То, что индуктивные выводы не соответствуют позитивным правилам вывода по *modus ponens*, легко показать следующим образом.

Пусть у нас имеется некоторый закон как универсальное высказывание вида $(z)(v) z \rightarrow v$, тогда нахождение $v(1), v(2), v(3) \dots v(n)$ для тех или иных z ов еще не гарантирует истинности приведенного высказывания – даже в случае нахождения *бесконечной* последовательности подобных подкреплений (подтверждений). Однако одного-единственного несоответствия (невыполнения, фаль-

сификации) данного универсального высказывания достаточно для доказательства ложности соответствующего «закона».

Это легко доказать. Перейдем к языку логики предикатов, т. е. заменим $z \rightarrow v$ на некоторое $P(x)$. Тогда бесконечная конъюнкция $P(x_1) \wedge P(x_2) \wedge \dots \wedge P(x_n) \dots$ не будет равняться $\forall x.P(x)$. Для доказательства будем считать, что $P(x)$ – это некоторое свойство натуральных чисел. В данном случае конъюнкция $P(x_1) \wedge P(x_2) \wedge \dots \wedge P(x_n) \dots$ может иметь место, например, на бесконечном ряде четных чисел и не иметь места на ряде всех натуральных чисел, а значит, не быть при этом $\forall x.P(x)$.

Согласно Ч. С. Пирсу существует некоторая форма *априорной согласованности* наших опытных обобщений. Разум делает вероятностные выводы не на основе метода слепого перебора вариантов, или метода «проб и ошибок», как у К. Поппера, а на основе некоторого инстинкта и принципов целесообразности.

Особенно это касается выводов от частного к частному. Например, если требуется найти число, удовлетворяющее некоторым критериям, в некотором числовом диапазоне, то мы совершаем не хаотичный перебор чисел, а устанавливаем обратную связь с данным критерием и осуществляем деление наиболее рациональным способом (например, деление данного числового отрезка каждый раз напополам). Допустим, критерием будет подсказка в отношении того, большим или меньшим искомого числа является предложенное нами число. Тогда мы легко найдем ответ даже в таких множествах, которые принципиально не сможем сосчитать за время собственной жизни.

Сложнее обстоит дело в отношении абдуктивного вывода от частного к общему. Не совсем ясно, чем абдуктивный метод открытия общего принципиально отличается от индуктивного поиска общих законов.

Логика открытия обычно противопоставляется логике обоснования. Большинство современных авторов полагают, что от логики открытия следует отказаться вовсе. Так, К. Поппер полагает идею индукции ложной и выдвигает против нее аргументы. Отталкиваясь от проблем Д. Юма, он выдвигает аргументы касательно

1) логической некорректности индуктивного метода, 2) его неадекватности психологии познания, 3) его неадекватности истории науки.

Поппер настаивает на асимметрии между подтверждением и опровержением в научном познании в пользу опровержения, он даже утверждает, что всякое подтверждение не более чем несостоявшееся опровержение некоторой теории.

Подобная точка зрения может успешно развиваться лишь в отношении *динамических законов* классического типа, однако в области *статистических законов*, о которых речь шла выше, а также в области построения математических *моделей*, приобретающих все больший вес в связи с компьютеризацией научного познания, сведение обоснования к опровержению уже не проходит. Статистический закон или математическая модель не могут быть опровергнуты на основе некоторого негативного факта, «решающего эксперимента», как это полагается в гипотетико-дедуктивном методе, строящемся на основе эмпирических опровержений. Статистические законы могут только подтверждаться, для них невозможно построить «решающий эксперимент» или найти опровергающий факт. Математические модели могут оцениваться только по степени своего соответствия изучаемому объекту.

Парадоксальным образом более корректно с точки зрения современной науки, широко использующей статистические и вероятностные методы, выглядит позиция Ф. Бэкона, стремящегося в своей методологии к равновесию между подтверждениями и опровержениями.

В современной философии наиболее серьезные проблемы индуктивного метода познания отображают аргументы Н. Гудмена («Новая загадка индукции»). Суть этой загадки в том, что всякое общее правило, которое мы пытаемся индуктивно обосновать, содержит теоретические термины, предикаты. И у нас нет критерия для принятия или непринятия тех или иных предикатов, на основе которых мы и строим общий закон (законоподобное обобщение). Множество кандидатов на роль общего закона бесконечно (скорее всего более чем просто бесконечно – образует континуум).

Как получить обобщение, пригодное для науки, правдоподобное обобщение? Как выделить класс законоподобных обобщений из всей бесконечности возможных обобщений?

Проблема обоснования

Важным понятием в рамках проблемы обоснования является понятие *объяснения*. Объяснение и предсказание рассматриваются в качестве основных функций научной теории (Гемпель, Поппер). Понятие *описания* играет подчиненную роль.

Объяснение можно рассматривать как разновидность дедуктивного обоснования, которое заключается в подведении тезиса, который мы желаем обосновать, под некоторые более общие, уже обоснованные тезисы, играющие роль *законов* в наших теориях. На месте объясняемого тезиса могут фигурировать и научные законы, тогда объяснение будет подведением менее общих законов под более общие.

Два типа объяснения и их взаимосвязь с пониманием глубоко исследовал Г. Фон Вригт, который противопоставляет «платоновскую» традицию каузального объяснения «аристотелевской» традиции телеологического объяснения и понимания⁸³.

Симметричность объяснения и предсказания, которые имеют одну и ту же структуру, согласно К. Гемпелю, мы уже отмечали. Сейчас же хотелось бы немножко остановиться на проблеме, связанной с недоступностью функции предсказания в *исторических* науках, о которых Гемпель пишет в своей прекрасной статье «Функция общих законов в истории»⁸⁴.

С одной стороны – позиция Гемпеля, который отстаивает идею, что в истории общие законы играют в процессе объяснения такую же ключевую роль, как и в прочих науках. И это, конечно, верно, иначе и не могло бы быть, поскольку история все же остается

⁸³ См.: Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. Ч. 1 : Объяснение и понимание. М., 1986.

⁸⁴ См.: Гемпель К. Логика объяснения. М., 1998. С. 10–31.

наукой. В то же время, во-первых, мы часто сталкиваемся в истории с особыми герменевтическими процедурами вроде *эмпатии* – процедуры вчувствования историком в душевное состояние изучаемых им исторических личностей или групп людей; а во-вторых, историк, который предсказывает что-то в отношении будущих эпох, выглядит совсем неадекватно с точки зрения исторической науки. Историк обязан ограничиться исключительно исследованиями прошлого, и никто из здравомыслящих ученых не станет слушать его прогнозы о будущем.

Отмеченные трудности Гемпель не обходит. В отношении герменевтических методов он считает, что это всего лишь некоторые *эвристики*, которые вполне можно исключить из результатов исторического исследования, необходимо имеющего форму объяснения⁸⁵. Вторая же сложность связана с отсутствием специфических законов в области истории. В истории значимы и психологические, и экономические, и религиозные, и социологические, и прочие факторы, однако собственно «исторических» факторов, или законов, не существует. Поэтому мы не можем знать, какой из общих законов и в отношении каких условий настоящего нам следует использовать для предсказания будущих событий, но мы вполне можем найти в процессе исследования, какой из общих законов сработал в отношении уже известных нам событий прошлого.

Формальная обоснованность связана с устранением противоречивых конституент в претендующей на статус знания информации.

Согласно Хинтикке принимаются понятия поверхностной и глубинной информации. Мы, как конечные существа, всегда работаем с *поверхностной информацией* некоторой глубины. Для ее обоснования мы задействуем более глубинный, чем у самой обосновываемой информации, уровень. В категориях глубинной и поверх-

⁸⁵ Для объяснения психологии, например, Наполеона наш историк вправе соорудить и надеть на собственную голову треуголку, а также представить себя человеком более низкого роста, с такими-то привычками и т. д. Однако треуголкам и прочим элементам домашнего герменевтического спектакля не должно быть места в историческом объяснении, которое фигурирует в статье, предназначенной для научного журнала.

ностной информации подведение под общие законы можно интерпретировать в качестве перехода от поверхностной информации более высокого уровня к поверхностной информации более глубокого уровня, чтобы доказать отсутствие нетривиальной противоречивости информации более высокого уровня.

Обоснованность в более широком, чем формальная обоснованность, смысле можно охарактеризовать как *(при)знание истинности на основе некоторых аргументов*, т. е. такого знания истин, которое *выводится* из некоторых других истин. Вспоминая категории Б. Рассела, можно сказать, что обоснованность может иметь место лишь в области «знания истин», но не в области «знания вещей». Тем не менее, если мы принимаем, что знание вещей сводимо к знанию истин, обоснованность может иметь место и в области знания вещей. То есть обоснованность определяется как характеристика пропозиционального знания, однако она может быть перенесена и на область предикативного знания, но лишь в меру сводимости предикативного знания к пропозициональному знанию.

В качестве примера обоснования можно привести логическое или математическое доказательство. Например, теория доказательства в логике может рассматриваться в качестве теории обоснования. Однако обоснование значительно шире области логического и математического доказательств. В частности, область правдоподобных рассуждений, включающих индуктивные методы естествознания и т. д., также относится к области обоснования.

Мы видели, что базовым элементом истинности является высказывание и только высказывание (толкуемое как пропозиция, интерпретированное предложение и т. д.), подобным образом базовым элементом обоснованности может быть теория и только теория. Даже когда мы говорим об «обоснованности предложения», мы на самом деле рассматриваем уже не только это отдельное предложение в качестве высказывания (пропозиции), но в качестве высказывания *с его основаниями и/или следствиями*, т. е. в качестве *теории*.

Всякая теория *по определению* является дедуктивной системой высказываний, замкнутой относительно логического следования. Пусть X есть множество высказываний, образующих теорию. Тогда $Cn(X)$ есть множество всех логических следствий из X , которое называется *замыканием* X . То есть теория определяется через логические следствия составляющих ее высказываний (теорем). Стандартные условия операции замыкания Cn таковы:

- (а) $X \subseteq Cn(X)$;
- (в) Если $X \subseteq Y$, то $Cn(X) \subseteq Cn(Y)$;
- (с) $Cn(X) = Cn(Cn(X))$.

Теория не есть произведение (в том числе художественное). Одни и те же элементы могут быть организованы в целостную последовательность на основе некоторых правил взаимосвязи. В случае языковой природы элементов это будет литературное *произведение*. Либо элементы могут быть организованы в некоторый класс, во множество элементов, имеющее предикативное, или парадигматическое единство. В случае высказывание это есть теория. Теория является парадигматическим классом высказываний, *произведение* же является не классом, а синтагматической *целостностью*, элементами которой обычно являются не только пропозиции, но и непропозициональные формы, характерные для данного языка. Множество же организованных вокруг логического следования пропозиций абсолютно от языка не зависит (может быть выражено в любом языке).

Таким образом, понятия *теории* и *произведения* между собой никак не пересекаются. Это не исключает того, что элементы синтагматической целостности могут быть таким множеством, которое является дедуктивным замыканием некоторой системы высказываний. Тем самым произведение *может* оказаться выражением теории. Обратное невозможно: никакое парадигматическое множество (теория) не сводится к *единственному* сочетанию элементов, к единственной их последовательности, а это значит, что никакая теория никогда не сможет оказаться выражением некоторого произведения.

Обоснованность, как мы видим из определения знания, является иным условием, чем истинность. Ранее мы уже отмечали такую позицию в области теории обоснования, как *фаллибилизм*, учение о погрешимости нашего познания. Согласно фаллибилизму могут существовать обоснованные, но ложные высказывания.

Фаллибилизма придерживались такие философы, как Ч. С. Пирс, К. Поппер, Х. Альберт и др. В качестве примера погрешимости весьма обоснованных высказываний К. Поппер приводит следующие высказывания: 1) «все живые существа смертны»; 2) «завтра будет новый день». Если живыми существами считать вирусы и простейшие бактерии, то тезис о смертности всякого животного ложен. Если днем считать светлую половину суток, то тезис о необходимости наступления нового дня также ложен (на крайнем севере и на крайнем юге нашей планеты).

Для рассмотрения вопроса об обоснованности теории представляет интерес понятие *правдоподобия*, введенное К. Поппером. Правдоподобие теорий определяется Поппером как степень приближения замыкания теории к истинности. Как было сказано, теория – это дедуктивная система, замкнутая относительно логического следования. Однако не все, что мы признаем истинным, оказывается объективно истинным, в следствиях наших теорий неизбежно оказываются высказывания, которые хоть и считаются нами истинными, но объективно таковыми не являются. Можно сказать, что рассматриваемое расширение множества высказываний, образуемое замыканием относительно логического следования, всегда оказывается лишь в той или иной степени истинной гипотезой, а не полностью истинным множеством высказываний, каковым должна признаваться всякая теория.

Правдоподобие К. Поппер определяет через *содержание* теории, которое сводится к множеству высказываний, следующих из рассматриваемой теории (являющихся дедуктивными следствиями теории). Содержание теории, по Попперу, эквивалентно тому, что мы рассмотрели выше в качестве замыкания теории. Мерой правдоподобия становится отношение числа истинных высказываний к числу ложных высказываний в рамках содержания теории.

Основная сложность состоит в том, что на практике мы обычно не можем посчитать все следствия некоторой теории, составляющие ее содержание. Чтобы обойти данную сложность, Поппер предлагает относительное определение меры правдоподобия через сопоставление содержания конкурирующих теорий $T(1)$ и $T(2)$. Однако и здесь имеется сложность, связанная с тем, что следствий теории обычно бывает некоторое бесконечное, а не конечное множество.

Поппером разграничиваются *логическое* и *эмпирическое* содержание теорий. То, что мы рассматривали выше, можно определить как логическое содержание теории. Эмпирическое же содержание определяется тем, что теория *запрещает*. Чем больше фактов и ситуаций запрещается в некоторой теории, тем более содержательной данная теория является. Теории, которые ничего не запрещают, т. е. не делают невозможными никакие вещи или события, не могут считаться научными теориями (марксизм, психоанализ, астрология и т. д.).

С понятиями правдоподобия и содержания теории связано понятие *информации*. Согласно Попперу информация находится в *обратном* отношении к содержанию. В данном случае Поппер использует результаты своего близкого друга и оппонента Р. Карнапа, который разработал, совместно с Бар-Хиллелом, теорию семантической информации. Из обратного отношения между вероятностью и содержанием следует, что наиболее вероятными являются теории с нулевым содержанием, т. е. такие, которые не запрещают абсолютно ничего (согласно эмпирической интерпретации содержания теории). Все наиболее вероятное, наиболее *очевидное* всегда оказывается пустышкой. Очевидность – скверный критерий достоверности, хоть и достаточно распространенный в философии фундаменталистского типа. *Фундаментализмом* называется такая философско-методологическая позиция, которая утверждает наличие базовых высказываний у теории, т. е. абсолютно надежных и не нуждающихся в обосновании высказываний.

Еще одно интересное следствие заключается в том, что вероятность истинности всего содержания некоторой научной теории – если ее содержание не является пустым – равняется нулю. Неве-

роятно получить содержательную научную теорию, являющуюся истинной в отношении *всего* собственного содержания. В содержании всякой научной теории должно иметься какое-то множество истинных и какое-то множество ложных высказываний – в *объективном* смысле, так как с нашей *субъективной* позиции всякая теория необходимо строится как полностью истинное множество высказываний.

Эксперимент, как *конструктивное опытное* испытание, необходимо отличать от *мысленного эксперимента*, который опытным испытанием ни в каком смысле не является. Мысленный эксперимент есть интеллектуальная конструкция, которая выступает моделью реальности, но не является эксплицитно выраженным дедуктивным аргументом. Это не значит, что мысленный эксперимент не допускает редукции к дедуктивной аргументации. Совсем наоборот! Хороший мысленный эксперимент – это такой мысленный эксперимент, который может быть сведен к последовательности чисто дедуктивных аргументов. Ценность мысленного эксперимента возрастает при его элиминируемости (принципиальной устранимости).

Почему же мы тогда мысленный эксперимент сразу не пытаемся свести к дедуктивным аргументам? Зачем все эти образы и представления, мысленным экспериментом порожденные? Дело, видимо, в том, что наши вычислительные мощности как представителей отряда приматов вида *Homo Sapiens* ограничены. В своем познании мы *вынуждены* руководствоваться инструментами, которые *не являются абсолютно надежными*, не гарантируют нам абсолютной достоверности. Одним из подобных инструментов конечного человеческого интеллекта и выступает мысленный эксперимент.

Интеллектуальная техника познания, зависящая от конечности ресурсов человеческого разума, распадается на две основные категории: 1) абсолютно надежные инструменты, компенсирующие нашу интеллектуальную конечность – дедуктивные средства логики и математики, и 2) правдоподобные аргументы (в число которых следует включать и мысленный эксперимент).

Фундаментализм и антифундаментализм являются основными позициями по проблеме источников знаний. Термины «эмпиризм» и «рационализм» имеют смысл исключительно в рамках проблемы *источников знания*. Идея *источников знания* характерна для классического фундаментализма. Данная фундаменталистская идея в дальнейшем связывается с идеей *базовых высказываний*. В качестве примера фундаменталистских позиций часто приводят рассмотренные нами ранее позиции рационалистов и эмпиристов Нового времени. Рационалисты искали фундамент среди интуиций нашего интеллекта, а эмпиристы – среди констатаций индивидуального опыта.

Идее надежных источников противопоставит фаллибилизм – учение о погрешимости всякого познания. Интересную критику идеи «источников знания» можно найти у К. Поппера. История фундаментализма прослежена им в главе «Об источниках знания и невежества» от одержимых музами пророков через христианских теологов до мыслителей Нового времени, как «рационалистов», так и «эмпириков». Поппер критикует идею истины как очевидности, как неадекватную научному познанию. Наука ищет именно то, что *не является* очевидным, что *не согласуется* с нашими интеллектуальными привычками и предрассудками, что является *рискованным* с точки зрения будущего опыта. Будучи убежденным эмпиристом, Поппер там не менее выступает с критикой сенсуализма, ставит традицию неизмеримо выше индивидуального чувственного восприятия.

Особенно важно, и это следует подчеркнуть для раскрытия смысла критики К. Поппера, что идея истины как очевидности приводит к необходимости объяснения наших ошибок и заблуждений. Если истина не сокрыта, то кто *виновен* в ее сокрытии? В ответ на данный вопрос возникает «теория заговора», являющаяся одним из центральных пороков идеи истины как очевидности, «заговора» со стороны тех, кто данную очевидность не признает. Теорию заговора Поппер иронично именуется теорией «источников невежества».

Теорию заговора мы можем считать одним из вариантов гнусной *идеологии подозрения*, которая вместо поиска истины и знания занимается поиском врагов и вредителей: «буржуазных идеологов», «логоцентристов», «сексуальных перверсий» и т. д. Идеология подозрения есть идеология интеллектуальных шаек, пытающихся сохранить, внушить и распространить собственные взгляды в лучшем случае за счет слепого риторического воздействия и давления, в худшем – за счет прямого политического насилия в отношении оппонентов. Идеология подозрения – это «философия козлиц», стремящаяся уклониться от возможной критики, идеология подозрения чужда любому объективному научному исследованию.

В то же время не исключено, что эпистемологически порочные идеи могут оказаться позитивными с исторической и социально-философской точек зрения. В качестве примера Поппер показывает, что эпистемологически порочная идея очевидности истины для человеческого разума способствовала, во времена своего зарождения, изживанию еще более эпистемологически порочной идеи очевидности истины с точки зрения церковного авторитета.

Сторонники принципа очевидности апеллируют к нашим интуициям и привычкам, называя все, что данному принципу не соответствует, «контринтуитивным». Однако, как показывает практика современной науки, неочевидность и контринтуитивность есть необходимая составляющая всякого достаточно развитого теоретического познания. Чем глубже теория, тем более неуместными становятся принципы очевидности, представимости, наблюдаемости и т. п.

Фундаменталисты исходят из того, что у познания должен иметься некоторый базис – некоторое множество достоверных высказываний, опираясь на которое, можно построить все здание науки и человеческого познания вообще. Антифундаменталисты считают, что надежных, «достаточных» оснований для науки и познания в принципе не существует. Соответственно и «закон достаточного основания» Лейбница антифундаменталистами не признается. Антифундаменталисты используют метафоры корабля, перестраиваемого прямо во время его плавания (О. Нейрат), города построенного на сваях, погруженных в болото (К. Поппер) и др.

Аргумент Х. Альберта против фундаментализма носит название Трилеммы Мюнхгаузена. Вслед за К. Поппером Х. Альберт ищет связь фундаментализма с догматизмом. Согласно Альберту фундаменталист стоит перед развилкой из трех одинаково неудовлетворительных стратегий обоснования в процессе обоснования имеющихся у него оснований (оснований оснований): (1) впасть в бесконечный регресс обоснования; (2) волюнтаристски прервать процесс обоснования, чтобы не оказаться в ситуации бесконечного регресса (очевидный догматизм); (3) двигаться в обосновании по кругу, как то предлагают герменевтики (нарушение логических норм).

В качестве оппонента Х. Альберту выступил создатель трансцендентальной прагматики К.-О. Апель, который принимает идеализации бесконечного исследования и неограниченного сообщества исследователей Ч. С. Пирса. С помощью данных идеализаций Апель пытается снять неизбежность и остроту бесконечного регресса и кругового характера обоснования.

Границы собственного знания и заблуждения трансцендентальны для самого познающего. В отношении знания справедливо все то, что является справедливым и для истины, – не все то знание, что *признается* (полагается, считается) знанием. Преодолеть этот трансцендентальный разрыв между настоящим *знанием* *p* и лишь *признанием* *p* в качестве знания пытались философы-фундаменталисты, полагающие знание некоторых абсолютных, базисных истин в качестве основы (или условия возможности, или фундамента) всех прочих знаний. Можно считать, что фундаментализм начинается с признания некоторых знаний не просто трансцендентальными (в относительном к агенту смысле), а *трансцендентными*, так как абсолютное всегда есть что-то трансцендентное с точки зрения человеческой конечности.

Например, фундаменталист Рене Декарт доказывает в своих трудах, что некоторые из наших полаганий не могут оказаться ошибочными, несмотря на то, что они субъективны. Хорошо, пусть я не могу мыслить, что я не существую (это и есть трансцендентальное!), однако никакого чисто *логического* противоречия в высказыва-

вании «я не существую» не имеется. Можно сказать, вслед за Карлом Отто Апелем, что противоречие здесь трансцендентально-прагматическое, а не логическое.

Для антифундаментализма характерно отрицание необходимости понятия «достаточных оснований», берущее в классической философии начало у Г. Лейбница. В стандартной схеме определения знания данному отрицанию может соответствовать исключение пункта (3). Такова позиция Ч. С. Пирса, который также отрицал классическое, идущее от Платона подразделение между знанием и мнением (верованием). Пирс предлагал трактовку обоснования как «закрепления верований». Немножко иной является антифундаменталистская позиция К. Поппера, который пункт (3) сохраняет, однако отрицает пункт (2), отрицает необходимость рассмотрения познающего, т. е. субъекта (агента) познания. Поэтому у Поппера возникают два типа знания: 1) знание без субъекта, или объективное знание, и 2) знание в субъективном, психологическом смысле, которое вторично, производно и должно рассматриваться после теории объективного знания.

Важное значение в эпистемологии имеют категории *интернализм* и *экстернализм*. Термины «экстернализм» и «интернализм» (от лат. *internus* – внутренний и *externus* – внешний, посторонний) используются не только в эпистемологии. В философии науки они используются как имена противоположных точек зрения на развитие науки. Экстерналисты рассматривают науку как детерминируемую социальными и культурными факторами, интерналисты признают только внутренние законы научного развития. Выделяются сильные и слабые версии экстернализма и интернализма.

Стоит сразу же заметить, что термины «интернализм» и «экстернализм» многозначны, они используются не только в указанных для философии науки значениях. Дело в том, что эпистемология в определенном отношении шире, чем философия науки. Когда мы рассматриваем познающего, то кое-что, что является внутренним (с точки зрения философии науки), оказывается внешним с точки зрения эпистемологии. Например, те или иные методы экспериментальной проверки не принадлежат самому «познающему

разуму», т. е. эпистемологическому субъекту в классическом смысле, являются внешними. В то же время в философии науки они толкуются как внутренние факторы. Историография науки в дальнейшем нас интересовать не будет.

Интернализм и экстернализм в эпистемологическом смысле связаны с различными решениями *проблемы достоверности*. Представляет интерес противоположность позиций Дж. Э. Мура и Л. Витгенштейна по проблеме достоверности. Дж. Мур связывал достоверность с чувственным опытом познающего. Например, достоверно то, что непосредственно дано субъекту в рамках его личного опыта, в рамках его чувственных восприятий. Пропозиции, выражающие подобный опыт, достоверны, несмотря на *случайный* («истины факта», но не «истины разума» по Лейбницу) характер любой эмпирической пропозиции. Безусловно, это чисто интерналистский подход к достоверности и обоснованию.

Витгенштейн же предлагал концепцию не эмпирических, не опытных, а *квазиэмпирических* оснований нашего знания. Квазиэмпирические пропозиции, согласно Витгенштейну, выступают как *фундаментальные верования*, подобные общепризнанным *мифам*⁸⁶, на которые опирается все здание нашего знания. Например, мы верим, что мир возник не пять минут назад (Рассел), что у всех людей есть (были) родители и т. д. По Витгенштейну это квазиэмпирические мифы, которые задают «русло» для всех прочих подлинно эмпирических пропозиций, или «петли», на которых висит массив всех наших знаний.

«Теории обоснования могут быть классифицированы несколькими способами.

Во-первых, можно выделить интерналистские и экстерналистские теории обоснования. Особенностью первого вида теорий является то, что факторы обоснования (то, что выступает в качестве основания, то, что обосновывает наши убеждения) понимаются как внутренние по отношению к субъекту знания (другие убежде-

⁸⁶ Многие исследователи религий отмечали, что мифы отличаются от развитых религий, говорящих о трансцендентном боге, именно своим квазиэмпирическим, чуждым трансцендентности характером.

ния, перцептивные состояния, то есть то, к чему мы имеем “непосредственный доступ”). В рамках же экстернализма в качестве факторов обоснования принимается нечто большее, чем внутренние состояния субъекта знания (надежность когнитивного процесса, вероятность данного убеждения и связанных с ним убеждений).

Во-вторых, выделяются доксистические и недоксистические теории обоснования. Согласно доксистическим теориям в качестве факторов обоснования могут выступать только убеждения (от греч. $\delta\acute{o}\xi\alpha$ “мнение”). В рамках недоксистических теорий в качестве факторов обоснования признается все отличное от убеждений (вероятности, перцептивные состояния и проч.).

Приведенные способы классификации теорий обоснования могут комбинироваться друг с другом. Так, фундаментализм и когерентизм представляют собой доксистические интерналистские теории, а пробабиллизм и релайабиллизм – недоксистические экстерналистские теории. Тем не менее не все доксистические теории являются интерналистскими и не все недоксистические теории являются экстерналистскими. Например, прямой реализм представляет собой недоксистическую интерналистскую теорию, согласно которой факторами обоснования выступают перцептивные состояния (т. е. нечто отличное от убеждений, но то, к чему у нас имеется “непосредственный доступ”). Также можно сформулировать доксистическую экстерналистскую теорию, согласно которой факторами обоснования будут выступать убеждения, находящиеся в сознании всевидящего существа, доступ к которым субъект знания получает посредством некоторого рода божественной интуиции.

В отношении методологии обоснования убеждений можно выделить следующие позиции:

1. Фундаментализм, признающий наличие тех или иных абсолютно надежных убеждений, или “базиса”... (останавливаться на нем мы не будем, так как уже говорили ранее. – Д. А.).

2. Когерентизм, полагающий, что в рамках конечного множества наших убеждений действует системная детерминация, т. е. согласованность некоторого подмножества убеждений с убеждением, что р является достаточным основанием признавать р истинным и считать, что мы знаем, что р. Понятие согласованности

слишком многозначно, чтобы считать когерентизм единой теорией. Возникает также непростая проблема отделения когерентизма как теории истины от когерентизма как теории обоснования.

3. Пробабелизм, в рамках которого обоснованность убеждения определяется через его вероятность и вероятность связанных с ним убеждений. Наиболее распространенным вариантом пробабелизма является байесовская эпистемология, основывающаяся на теореме Байеса (одна из базовых теорем элементарной теории вероятности). Теорема Байеса позволяет определить вероятность некоторого события или положения дел на основе неточных косвенных подтверждений. Теорема Байеса позволяет также уточнять в дальнейшем вероятность того или иного убеждения, т. е. представляет собой инструмент пересмотра системы убеждений субъекта знания.

4. Релейабелизм “перебрасывает” (в том числе) понятие вероятности на более высокий уровень когнитивного процесса в целом (более точно такая точка зрения может быть названа процессуальным релейабелизмом). Таким образом, согласно релейабелизму, обоснованность убеждения зависит от надежности когнитивного процесса, породившего данное убеждение. В настоящее время релейабелизм является наиболее распространенной версией экстерналистского подхода в теории обоснования.

5. Инфинитизм, полагающий возможность рассмотрения бесконечного процесса обоснования. Вероятно, одной из основных проблем инфинитизма является проблема отграничения допустимой потенциальной бесконечности обоснования от недопустимого бесконечного регресса, который никак не может рассматриваться как удовлетворительная стратегия обоснования. Сложно построить удовлетворительную версию инфинитизма для классического интернализма. В то же время инфинитизм может оказаться достаточно эффективным в рамках экстерналистских подходов, где уже не стоит требование субъективного “объятия необъятного (бесконечности)”⁸⁷.

⁸⁷ См.: Анкин Д. В., Ламберов Л. Д., Яковлев К. В. Актуальные проблемы теории познания. С. 31–33.

В последние десятилетия активно развивается такое направление, как *респонсибиллизм* (от англ. *responsible* – ответственный), который вместе с релейабиллизмом часто включается в «эпистемологию добродетелей». В «эпистемологии добродетелей» исследуются как «низшие» способности, навыки, компетенции познающего агента (субъекта): способности рассуждать, знания языков и т. д., так и «высшие» черты интеллектуального характера: открытость, критичность, интеллектуальное мужество и т. д. Релейабиллизм делает акцент на «низших» компетенциях, респонсибиллизм – на «высших». Теория заговора, к которой ведет (по мнению Поппера) идея несокрытости истины, а также идеология подозрения вообще являются примерами негативных «добродетелей» необъективности и отсутствия открытости мышления. Наконец, было бы интересно проанализировать в рамках эпистемологии добродетелей наше собственное понятие «философии козлиц», но это уже самостоятельная задача, выходящая за рамки учебного пособия.

Интересной проблемой является проблема обоснования в *социальных и гуманитарных науках*. Представляет интерес концепция Дж. Сёрля, который пытается объяснить особенности социальных наук через понятие *интенциональности*. Данное понятие разрабатывалось у схоластов в Средние века, а в Новое время было возрождено Ф. Brentano (который также предложил интересную историко-философскую модель для эволюции стандартов обоснованности самой философии), затем продолжено в феноменологии.

Дж. Сёрль пытается показать, что в социальных науках невозможно классическое каузальное обоснование, так как социальные феномены включают в себя интенциональность, конституируются в своей онтологии данной интенциональностью («Конструирование социальной реальности»).

Сходную проблему мы имеем в отношении обоснованности *исторического* познания и обоснованности истории как науки. В частности, в этом отношении интерес представляет Баденская школа неокантианства: В. Виндельбанд и Г. Риккерт, которые подчеркивали методологические особенности исторических наук.

Заслуживает внимание обоснование в области *права*. Здесь представляет особый интерес позиция Дж. Ролза, который пытается построить *теорию справедливости*. Согласно Ролзу получается, что мы не можем (по крайней мере в настоящее время) построить в области философии права такую же совершенную аксиоматическую теорию, как в науках формальных, однако мы обязаны стремиться к дедуктивному совершенству собственной теории. Выход Ролз находит в понятии *рефлексивного равновесия* как центральной методологической идеи правовой теории. Суть данной идеи заключается в том, что мы должны сопоставлять собственные интуитивные убеждения в отношении того, что справедливо, а что не справедливо, с дедуктивными выводами на основе теории.

Например, если мы принимаем постулаты либерализма в качестве основания собственной теории, то у нас дедуктивно выводятся следствия в отношении наследования, которые ограничивают права детей богатых граждан на получение наследства с целью перераспределения богатств в пользу наименее обеспеченных представителей новых поколений. Это может расходиться с нашим убеждением в том, что родители вправе отдать детям все, что имеют. Рефлексивное равновесие как методологический принцип допускает, что мы можем отказаться либо от своей теории либерализма, поскольку всякий либерализм ставит равенство во главу угла, либо от своих убеждений в отношении прав родителей и детей.

В чем-то сходная с рефлексивным равновесием методология использовалась ранее, до Ролза, в работах Н. Гудмена, в частности, в его объяснении принципов индуктивного познания. Всякое общее правило опирается на успешность частных случаев данного правила как на собственное прагматическое обоснование. То есть частные случаи (частное) выступают основанием правил (общего) не только в сфере индуктивного обоснования. По Гудмену, это справедливо равным образом для логики и математики. Так, правила вывода невозможно обосновать на основе каких-либо иных правил, мы приходим к их принятию исключительно в силу *прагматической успешности*, т. е. успешности данных частных случаев.

Отдельного рассмотрения и критики заслуживает *социология знания*. Сам термин «социология знания» использовался уже

М. Шелером. Последующий, первоначальный этап теоретической разработки соответствующей дисциплины связывается с творчеством К. Мангейма. Для построений Мангейма важен принцип *нерациональности* подвергаемого социологическому объяснению знания. То есть научные теории *не подлежат редукции к социокультурным факторам*, а нетеоретические и иррациональные формы знания *подлежат редукции к социокультурным факторам*. То есть социологическое объяснение не распространяется на *содержание* научных теорий.

Подобный подход представляется вполне оправданным. Однако в последующем возникли и более радикальные, *сильные* версии социологии знания, в которых и само содержание научных теорий релятивизируется к социокультурным факторам. Подобные версии социологии знания видятся нам ошибочными конструкциями. Теория как дедуктивная система, замкнутая относительно логического следования, должна оставаться таковой независимо от всех прочих форм и систем, а потому никак не может измениться в связи с изменением контекста. То, что является теоретически доказанным, останется теоретически доказанным навечно и неизменно для всякого места нашего мира (в рамках исходного языка, на котором формулируется данная теория). Сказанное объясняет, почему физику, химию и математику можно изучать и в африканских, и в азиатских, и во всех прочих культурах, равным образом во всех социальных системах – демократиях, автократиях и т. д.

Несколько сложнее дело обстоит с социальным и гуманитарным знанием. Проблема видится нам в том, что науки гуманитарные и социальные не всегда достигают теоретического уровня. И даже в некоторых областях естественно-научного познания (например, в географии) возможны дотеоретические формы научности. В то же время некоторые гуманитарные и социальные науки являются полноценными теоретическими формами познания. Достаточно вспомнить структурную лингвистику, фонологию, математическое моделирование в антропологии (К. Леви-Строс), компьютерные методы анализа текста и др., связанные с точными и строгими методами области научного исследования.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

О с н о в н а я

- Айер А.* Язык, истина и логика / А. Айер. – М., 2010.
- Аналитическая философия / под ред. М. В. Лебедева. – М., 2006.
- Аналитическая философия: избранные тексты. – М., 1993.
- Аналитическая философия: становление и развитие : ант. – М., 1998.
- Анкин Д. В.* Актуальные проблемы теории познания / Д. В. Анкин, Л. Д. Ламберов, К. В. Яковлев. – Екатеринбург, 2013.
- Куайн У.* С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / У. Куайн. – М., 2010.
- Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка / Г. Кюнг. – М., 1999.
- Пассмор Дж.* Сто лет философии / Дж. Пассмор. – М., 1998.
- Поппер К. Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания / К. Р. Поппер. – М., 2004.
- Рассел Б.* Проблемы философии / Б. Рассел // Рассел Б. Избранные труды. – Новосибирск, 2007.
- Фреге Г.* Логико-философские труды / Г. Фреге. – Новосибирск, 2008.

Д о п о л н и т е л ь н а я

- Американский философ: беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. – М., 1998.
- Альберт Х.* Трактат о критическом разуме / Х. Альберт. – М., 2003.
- Брянник Н. В.* Введение в современную теорию познания / Н. В. Брянник. – М., 2003.
- Гемпель К. Г.* Логика объяснения / К. Г. Гемпель. – М., 1998.
- Грязнов Б. Л.* Логика, рациональность, творчество / Б. Л. Грязнов. – М., 1982.
- Гудмен Н.* Способы создания миров / Н. Гудмен. – М., 2001.
- Дэвидсон Д.* Исследования истины и интерпретации / Д. Дэвидсон. – М., 2003.
- Журнал «Erkenntnis» («Познание»): Избранное. – Т. 1. – М., 2006.
- Журнал «Erkenntnis» («Познание»): Избранное. – Т. 2 : Философия и естествознание. – М., 2010.

- Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.
- Куайн У.* Преследуя истину / У. Куайн. – М., 2014.
- Лекторский В. А.* Субъект. Объект. Познание / В. А. Лекторский. – М., 1980.
- Лойфман И. Я.* Основы гносеологии / И. Я. Лойфман, И. Я. Руткевич. – Екатеринбург, 1996.
- Пап А.* Семантика и необходимая истина / А. Пап. – М., 2002.
- Пассмор Дж.* Современные философы / Дж. Пассмор. – М., 2002.
- Патнэм Х.* Разум, истина и история / Х. Патнэм. – М., 2002.
- Патнэм Х.* Философия сознания / Х. Патнэм. – М., 1999.
- Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс. – М., 2000.
- Поппер К. Р.* Логика научного исследования / К. Р. Поппер. – М., 2004.
- Поппер К. Р.* Объективное знание / К. Р. Поппер. – М., 2002.
- Рассел Б.* Исследование значения и истины / Б. Рассел. – М., 1999.
- Рассел Б.* Человеческое познание (любое издание).
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск, 1977.
- Риккерт Г.* Философия жизни / Г. Риккерт. – Киев, 1998.
- Теория познания : в 4 т. / под ред. В. А. Лекторского и Т. И. Ойзермана. – М., 1991–1993.
- Философия и логика Львовско-Варшавской школы. – М., 1999.
- Хилл Т. И.* Современные теории познания / Т. И. Хилл. – Новосибирск, 1965.
- Чудинов Э. М.* Природа научной истины / Э. М. Чудинов. – М., 1977.
- Язык, истина, существование. – Томск, 2002.
- Handbook of Epistemology. – Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Rescher N.* Epistemology: an introduction to the theory of knowledge / N. Rescher. State University of New York Press, Albany, 2003.
- The Oxford Handbook of Epistemology. – N. Y., 2002.

Учебное издание

Анкин Дмитрий Владимирович

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*
Редактор *Т. А. Федорова*
Корректор *Т. А. Федорова*
Компьютерная верстка *Г. Б. Головина*

Подписано в печать 28.01.19. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Цифровая печать.
Уч.-изд. л. 9,4. Усл. печ. л. 11,16. Тираж 40 экз. Заказ 1.

Издательство Уральского университета.
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28
E-mail: gio.marina.ovechkina@mail.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13
Факс +7 (343) 358-93-06
<http://print.urfu.ru>



АНКИН ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

Доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета. Ведет лекционный курс по теории познания. Подготовил четырех кандидатов философских наук, трое из которых работают в УрФУ в должности доцента. Сфера научных интересов — аналитическая философия, философия языка, философия сознания, философия и методология науки, онтология, метафизика, теория познания, семиотика, методология искусственного интеллекта.