

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

*Георгий Левин*

*ИСТИННОСТЬ  
И  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ*

МОСКВА  
КАН  Н<sup>+</sup>  
2011

УДК 1/14  
ББК 87  
Л 36

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 06-03-00325а

Левин Г.Д.

Л 36 **Истинность и рациональность / Г.Д. Левин.** — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2011.— 224 с.

ISBN 978-5-88373-261-5

В основе книги — различие двух видов знаний: описаний и предписаний. Главный тезис книги: описания истинны, предписания рациональны.

Изложены основные положения классической теории истины, теории соответствия. Проанализированы трудности, приведшие к ее современному кризису и попыткам заменить ее неклассическими теориями. Предложены средства преодоления этих трудностей, вытекающие из исходных принципов самой теории соответствия.

Рациональность предписаний трактуется в книге как их соответствие законам природы, потребностям людей и исторически обусловленным средствам их удовлетворения. Проанализирована связь проблемы рациональности с проблемой ценностей и проблемой сауса finalis человеческой истории.

Для студентов-философов и преподавателей философии.

УДК 1/14  
ББК 87

ISBN 978-5-88373-261-5

© Левин Г.Д., 2011  
© Издательство «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация», 2011

## *Предисловие*

Познание мира – не самоцель. Не самоцель и истина. Конечной целью всей деятельности человечества – и познавательной, и практической – является, если не бояться громких слов, счастье человечества. Путь к нему состоит из трех этапов. Первый – открытие истины, второй – превращение истинных описывающих знаний в рациональные предписывающие, третий – воплощение этих рациональных предписаний в рациональные практические действия, продукты которых – дома, машины, книги, музыкальные произведения и т.д. – как раз и являются источником человеческого счастья. Отсюда следует, что истинность описаний и рациональность предписаний нужно исследовать в единстве. Но вот парадокс: в работах по истинности трудно найти упоминания о рациональности, а в исследованиях рациональности – упоминания об истинности. Цель книги – использовать эвристические возможности, открывающиеся при анализе этих двух сторон единого целого.

## *Методологическое введение*

**О диалектическом материализме.** До начала 90-х годов диалектический материализм был в нашей стране государственной философией. Поэтому единственным допустимым методом исследования был тогда диалектико-материалистический метод. Все другие философские системы и методы находились в подполье. Сегодня положение изменилось на обратное: сторонники солипсизма успешно защищают диссертации, а заявить в приличном обществе: «Я – диалектический материалист» – почти то же самое, что в 60-х годах сказать «Я – не марксист». Эта перемена объяснима.

Диктатура большевиков, в отличие от других диктатур, обосновывала свое право на власть еще и философски. Эта задача была возложена на мировоззрение Маркса – самого выдающегося материалиста XIX в. Но, чтобы оно эту задачу исправно выполняло, был необходим партийный контроль. А как его осуществить, если большинство тогдашних партийных руководителей окончили, как тогда мрачно шутили, ЦПШ и ВПШ (церковно-приходскую и высшую партийную школу)? Только одним способом: опустив интеллектуальный и профессиональный уровень отечественной философии до своего интеллектуального, профессионального и нравственного уровня. Мировоззрение Маркса, пропущенное через мозги циников и невежд, выдавалось тогда, да и сегодня подчас выдается, за философию диалектического материализма, а на его сторонников до сих пор смотрят как на сборище кретин и корыстных приспособленцев.

Но наряду с казенным диалектизмом в те годы формировался и профессиональный диалектический материализм, который



разрабатывало целое поколение талантливых отечественных мыслителей, в числе которых – Б.М. Кедров, Э.В. Ильенков, ранний А.А. Зиновьев, Б.А. Грушин, И.Т. Фролов и др.<sup>1</sup>. Этот диалектический материализм внушал большевистским лидерам, говоря словами Маркса, злобу и ужас, ибо был несовместим ни с их интеллектуальным и профессиональным уровнем, ни с их преступной социальной практикой. С этим диалектическим материализмом большевистская диктатура, а по существу – *диктатура непрофессионалов*, боролась самыми бесчеловечными методами: его сторонников шельмовали в печати, лишали возможности публиковаться, увольняли с работы. Достаточно вспомнить в этой связи судьбы Э.В. Ильенкова, Б.М. Кедрова, М.К. Петрова, А.А. Зиновьева. И только поистине солдатское мужество этих людей, приводившее и к поистине солдатским жертвам, и к поистине солдатским победам, позволяет сегодня сказать: *диалектический материализм является одним из направлений мировой философской мысли и одной из отечественных философских школ*.

Главная ценность, которую диалектическому материализму как отечественной философской школе удалось сохранить и развить, состоит не столько в теоретическом уровне обсуждаемых проблем и их решений, сколько в *мужестве* самой постановки этих проблем и в *интеллектуальной честности* их исследования. Без этого мужества и этой честности живую душу отечественной философии спасти бы не удалось. Сегодня задача состоит в том, чтобы эту спасенную душу сохранить.

---

<sup>1</sup> К чести современных лидеров отечественной философии нужно сказать, что основные труды ведущих отечественных философов (Б.М. Кедрова, Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, В.А. Смирнова, Е.М. Никитина и др.) были недавно переизданы. Издана также антология «Философия, наука, культура. “Вопросам философии 60 лет”». (М., 2008), содержащая избранные статьи, опубликованные в «Вопросах философии» за всю историю существования журнала. Это дает возможность новому поколению философов не превратиться в Иванов, не помнящих родства.

В начале 90-х годов для решения этой задачи в нашей стране, казалось бы, сформировались все условия: идеологический диктат прекратился; исчезла необходимость приводить свои идеи в соответствие с подчас дилетантскими «положениями классиков марксизма». Но возникли две в известном смысле противоположные трудности.

Первую создал поток высококачественной философской литературы, хлынувший из спецхранов и из-за рубежа. Он грозил смыть те научные результаты, которые были добыты талантливыми отечественными исследователями ценой подчас личных трагедий. «Соль» отечественной философской мысли могла без остатка раствориться в этом потоке.

Вторую опасность создала старинная российская традиция сжигать то, чему поклонялись, и поклоняться тому, что сжигали. На отечественную материалистическую философию обрушился гнев ее бывших тайных противников, к которым присоединились и ее бывшие ревнители. Последних вела холуйская готовность укусь зад, который перед этим самозабвенно лобзал. Поскольку казенный диамат в то время уже никто не защищал, а враг был нужен, его роль отвели последователям Кедрова и Ильенкова. Они оказались в положении, сходном с тем, в котором при большевиках находились сами Кедров и Ильенков: публикации их работ препятствуют не потому, что они непрофессиональны, а только потому, что они написаны с позиций диалектического материализма. Сложилась парадоксальная ситуация: дело по уничтожению одной из отечественных философских школ, которое не завершили большевики, продолжают сегодняшние победители большевиков. Получается, что большевизм — это не мировоззрение, а *способ защиты любого мировоззрения*. М. Волошин был глубоко прав, называя первым большевиком Петра Великого.

Пересказать результаты, полученные другими, может любой способный студент. Получить эти результаты можно только в рамках научной школы. А время формирования любой такой школы измеряется не годами, а поколениями. На

развитие в нашей стране творческого материализма, противостоящего казенному «диамату», затрачены усилия трех поколений талантливых отечественных мыслителей. Можно, конечно, поставить крест на полученных ими результатах и продолжать донашивать шляпки, вышедшие из моды в Европе. Но можно пойти и другим путем: пережив каждую из их методологических и теоретических ошибок как свою собственную, удержав теоретические результаты, полученные ими, усвоив методологические приемы, с помощью которых эти результаты получены, *продолжить их работу*. Только в этом случае мы сможем предложить нашим западным коллегам не посильный пересказ их идей, а свой собственный вклад в решение обсуждаемых ими проблем.

Но чтобы решить эту задачу, необходимо понять самому и объяснить другим, почему ты вчера говорил одно, а сегодня – другое. В религии это называется покаянием. Я предпринял опыт такого покаяния<sup>1</sup> – подверг въедливому анализу принципы, которые еще студентом принял в качестве основы своей профессиональной деятельности. При самом въедливом анализе не нашел оснований для отказа от следующих положений:

- 1) мир существует вне и независимо от моего сознания;
- 2) он первичен, «не создан никем из богов и никем из людей»;
- 3) он познаваем и преобразуем на благо человечества.

Этот «сухой остаток» я и намерен положить в основу анализа проблемы истинности и рациональности. Говорят, правда, что эти принципы *устарели*. Но я никогда не понимал этого аргумента. Философия – не ателье мод. Здесь есть лишь два критерия для оценки любой идеи: соответствие предмету и глубина проникновения в него. А.Н. Уайтхед пишет, что вся история философии – это комментарии к Платону. Тексты Платона и сегодня глубже текстов иного члена всех академий мира. Философская идея может быть

---

<sup>1</sup> Левин Г.Д. Опыт философского покаяния // Вопросы философии. 2004. № 6.

истинной или ошибочной, глубокой или поверхностной. Но устареть она не может.

Для отказа исследовать проблему истинности и рациональности на основе принципов материализма есть очень серьезное деловое основание. О нем хорошо сказал И. Кант, имея в виду своих коллег: «...эти прекрасные люди страшатся обрабатывать песчаную пустыню, которая, несмотря на все затраченные на нее усилия, осталась все такой же неблагоприятной»<sup>1</sup>. Исследование истинности и рациональности с позиций классической теории истины сталкивается с глубокими теоретическими трудностями, и самый надежный способ избавиться от них — объявить эту теорию ложной. Заодно и прослывешь новатором. Но есть и другой путь: сначала *вывести* трудности теории соответствия из ее исходных принципов, а затем *преодолеть* их на основе этих принципов. Именно эту задачу я и попытаюсь здесь решить.

Разумеется, проблему истинности и рациональности можно исследовать и на противоположных принципах: объективного мира либо нет, либо он непознаваем, люди не описывают, а предписывают законы природе, понимаемой как содержание их личного опыта. Я с интересом ознакомился бы с профессиональным анализом истинности и рациональности на основе этих принципов, но сам такой анализ в мои планы не входит.

**О терминологии.** В начале прошлого века известный философ и лингвист И.И. Давыдов писал: «Поистине печальное положение философской терминологии на русском языке слишком хорошо известно, чтобы нужно было особенно распространяться об этом. Даже вполне компетентные представители русской философской мысли, — не говоря уже о сонме некомпетентных — одни и те же термины передают нередко различным образом. Это лишний штрих из нашей общей некультурности. Такого серьезного дела, как выработка философской терминологии на русском языке, нель-

---

<sup>1</sup> Кант И. Письмо к Х. Гарве // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 547.

зя оставлять на волю стихийно развивающегося процесса. И нашим компетентным философским сферам – на первом плане Академии наук – давно пора было бы положить конец этому невозможному терминологическому разброду: к этому обязывает долг ученого и философа»<sup>1</sup>.

Прошло 100 лет. Сегодня положение с философской терминологией, пожалуй, даже ухудшилось. Отечественные философы открыли верный способ сказать свое слово в науке – изобретение новых названий для давно известных вещей. В итоге многие из них говорят о всем известных вещах на собственном кокни, и вавилонское смешение языков продолжается. А поскольку к тому же мы крайне редко читаем произведения друг друга, а уж цитирование своего коллеги считается чуть ли не признаком непрофессионализма (мыслителей ниже Понпера или Хабермаса упоминать не принято), наша философия превращается в хор глухих.

В этих условиях возвращение к классической философской терминологии и ее тщательная экспликация являются условием конструктивного анализа проблемы. Я имею в виду такие понятия, как «соответствие», «тождество», «сходство», «вера», «достоверность», «идеация», «идеализация», «теоретическое», «эмпирическое» и т.д. Эти термины, конечно, можно найти в любом философском справочнике. Но, к сожалению, уровень их экспликации по большей части недостаточен для конструктивного анализа проблемы истинности и рациональности. Это накладывает очень серьезный отпечаток на содержание книги, о котором я хочу предупредить заранее: мне часто придется уходить от анализа истинности и рациональности по существу в другие разделы гносеологии, а также в онтологию, аксиологию и даже психологию. Такая работа напоминает строительство дома во времена товарного дефицита: заниматься приходится не столько «строительством», сколько добыванием строительных материалов. Я говорю об этом, чтобы у читателя не сло-

---

<sup>1</sup> Давыдов И.И. Предисловие переводчика // Зигварт Х. Логика. СПб., 1908. С. XX.

жилось впечатления, будто я прячусь от проблем, поставленных в названии книги, в околопроблемные рассуждения.

**Дистинкции.** Основным исследовательским инструментом в книге являются дистинкции. Я понимаю тех моих коллег, которые жалуются, что от них «рябит в глазах», но я не вижу другого выхода. В гуманитарных науках, где, по выражению Маркса, «нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции»<sup>1</sup>, дистинкции выполняют функцию эксперимента: они создают предмет исследования, открывают, с одной стороны, проблемы, а, с другой – средства для их решения. Ф. Бэкон тонко заметил, что проблемы в науке идут не столько от ошибок, сколько от путаницы. Дистинкция – это устранение путаницы. Ее можно сравнить с наведением бинокля на резкость. В обоих случаях на месте *одной* неопределенно воспринимаемой сущности (например, абстрагирования-обобщения) мы видим две (абстрагирование и обобщение).

И последнее предварительное методологическое замечание. Я – сторонник классической теории истины, теории соответствия, и моя цель – сформулировать и обосновать ее основные положения, проанализировав для этого трудности, которые воздвигает перед ней современная наука. Мой предмет – не точки зрения на истинность и рациональность, а сами истинность и рациональность. Поэтому я цитирую только в двух случаях: чтобы указать авторство идеи, которую я принимаю, и чтобы изложить точку зрения, полемика с которой помогает понять суть дела. Тем, кого интересует обзор точек зрения на проблему истинности, я рекомендую лучшую в отечественной литературе работу по проблеме истины – книгу Э.М. Чудинова «Природа научной истины» (М., 1977), а также недавно переведенную книгу П. Вайнгартнера «Фундаментальные проблемы теорий истины». (М., 2005).

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 6.

## ГЛАВА 1

### *Теория соответствия: зарождение, расцвет, кризис*

В обстоятельной статье «Истина» в «Стенфордской философской энциклопедии»<sup>1</sup> анализируются шесть современных теорий истины: 1) теория корреспонденции, 2) теория когеренции, 3) прагматическая теория, 4) дефляторная теория, 5) ревизионная теория, 6) теория идентичности. Из них исторически первой и до сих пор доминирующей является теория корреспонденции (соответствия).

**Ἀλητεία.** Теория соответствия не была исторически первой концепцией истины. Как показал М. Хайдеггер<sup>2</sup>, Платон сначала придерживался исторически более раннего и полностью соответствующего этимологии греческого слова ἀλητεία понимания истинности как *непотаянности*. Потаянность и непотаянность – признаки не знания, а познаваемого предмета. Следовательно, ἀλητεία – это онтологическая категория. Ее возникновение – необходимый логический этап в формировании классического по-

---

<sup>1</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/truth/>

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 345–361.

нимания истины как знания, соответствующего своему предмету: превращение потаенного предмета в непотаенный сначала в природных процессах, а затем – и в практической деятельности, даже в такой, например, как раскалывание ореха, является *условием* возникновения истины в гносеологическом смысле – знания, соответствующего этому открывшемуся предмету.

Истине в те времена противостояла, а тайна не заблуждение. «Открой истину» значило «открой тайну». То, что всегда было открыто, доступно непосредственному восприятию, сокрытым не было и интереса для гносеолога не представляло. Его манило таинственное, засекреченное. Природа понималась по аналогии с человеком: как он чего-то скрывает, так скрывает и природа. Открытие скрытого, потаенного осуществляет подчас и сама природа, но человек не хочет жить ее милостью, ждать, например, когда случай расколется орех и обнаружит скрытое в нем ядро. Он раскалывает его сам. Открытие скрытого – задача практики. Она стоит у истоков истории человеческого познания, и ее свойство открывать скрытое первым привлекало внимание исследователей. Переход от пары «тайна – истина» к паре «заблуждение – истина» произошел позже.

**Платон.** М. Хайдеггер утверждает, что переход от онтологического к гносеологическому пониманию алетей совершается именно в философии Платона: «Истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи, стала правильностью, отныне и впредь – характеристикой познания сущего»<sup>1</sup>. Однако отголоски боев с трактовкой истинности как непотаенности чувствуются еще и в текстах Аристотеля. Именно ее сторонникам он возражает:

---

<sup>1</sup> Там же. С. 359.



«Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, ...а имеются в /рассуждающей/ мысли»<sup>1</sup>.

*Понимание* истинности как соответствия существовало и до Платона. Его усматривают уже в текстах Эмпедокла, Левкиппа и Демокрита<sup>2</sup>. Заслуга Платона в том, что он закрепил это понимание в дефиниции: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит иначе – лжет»<sup>3</sup>. Именно от нее классическая теория истины ведет свою родословную.

**Аристотель.** Стагирит определяет истину в полном согласии со своим учителем: «...истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное – тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами»<sup>4</sup>. Если Платон дал классическое *определение* истины, то в произведениях Аристотеля оно было развернуто в целостную *теорию*. Именно поэтому теорию соответствия называют еще и *аристотелевской теорией истины*.

**Фома Аквинский.** Следующей исторической вехой в исследовании истины является концепция Фомы Аквинского. Данное им определение истины: «Veritas est adaequatio intellectus et rei» («Истина есть соответствие интеллекта и вещи») фигурирует сегодня философских справочниках в качестве канонического. Я специально выписываю его студентам на доске, чтобы показать ошибку, в реальность которой иначе трудно поверить: в этой формуле *истина* спутана с *истинностью*. Аквинат говорит о трех сущностях: интеллекте (*a*), вещи (*b*) и отношении соответ-

---

<sup>1</sup> *Аристотель.* Метафизика. Соч. Т. 1. М., 1976. 1027b.

<sup>2</sup> *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz. Hamburg-Meiner, 1962. S. 7.

<sup>3</sup> *Платон.* Кратил. Соч. Т. 1. М., 1968. 585b.

<sup>4</sup> *Аристотель.* Метафизика. 1051b.

ствия между ними ( $R$ ). Таким образом, перед нами классическое бинарное отношение:  $aRb$ . Следовательно, говоря «*Veritas est adaequatio*», Аквинат утверждает:  $a$  есть  $R$ ; носитель отношения есть отношение. Но ведь это то же самое, что сказать «муж есть супружество» или «мать есть материнство».

Физик никогда не спутает отношение  $R$  предмета  $a$  к предмету  $b$  с самим этим  $a$ . Почему же в определении одного из ключевых понятий гносеологии, требующем филигранной точности мышления, содержится ошибка, которую вслед за Фомой Аквинским вот уже семь веков повторяют самые авторитетные исследователи истины<sup>1</sup>? Люди, допускающие эту путаницу, ничуть не глупее физиков. Все дело, на мой взгляд, в том, что у них другой предмет. Физик исследует свой предмет с помощью приборов. Гносеологу их должна заменить «сила абстракции» (Маркс).

Но воздействие Аквината на исследование истины не сводится к отождествлению истины и истинности. Определение «*Veritas est adaequatio intellectus et rei*» у него – не единственное. Есть еще два: «*Veritas est adaequatio intellectus ad rem*» и «*Veritas est adaequatio rei ad intellectum*»<sup>2</sup>. В первом из этих трех определений речь идет о соответствии *между* интеллектом и вещью, во втором – о соответст-

---

<sup>1</sup> Вот лишь три примера: «... «истина» для западного мышления давно уже значит соответствие между мыслительным представлением и вещью: *adaequatio intellectus et rei*»» (*Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 351*). «Истина есть соответствие фактам» (*Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 220*). «Концепция, согласно которой истина есть соответствие мыслей действительности, называется классической» (*Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 13*).

<sup>2</sup> *Аквинский Фома. Из произведений. Приложение к кн.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966. С. 179.*

вии интеллекта *вещи*, в третьем – о соответствии вещи *интеллекту*. Знание, соответствующее своему предмету, в томизме называют *логической истиной*, предмет, соответствующий своему понятию, – *онтологической истиной*<sup>1</sup>. Различают две разновидности онтологической истины: вещь, соответствующую «бытию, знанию и воле *Бога*»<sup>2</sup>, и вещь, соответствующую знанию *человека*. Первую оставим теологам, вторую рассмотрим.

Понятие «истинный» применяется к объективно существующим предметам довольно часто. Мы говорим об истинном друге, истинном ученом, истинном произведении искусства и т.д. в тех случаях, когда реальные объекты соответствуют нашему представлению о них. Это *соответствие* и дает основание назвать предмет *истинным*. Лейбниц определял онтологическую истину (он называл ее *метафизической*) как «реальное существование вещей сообразно нашим идеям о них»<sup>3</sup>. При этом он полагал, что это «совершенно бесполезный и почти лишенный смысла» термин<sup>4</sup>. Он был неправ. Разница между логической и онтологической истиной так же принципиальна, как и разница между двумя видами человеческой деятельности – познавательной и практической: логическая истина является целью познания, онтологическая – практики. Ведь задача трудовой деятельности – создать в объективном мире предмет, *соответствующий* идее, находящейся в нашем интеллекте, например построить дом.

Различение истины и истинности, а также гносеологической и онтологической истины образует достаточные

---

<sup>1</sup> Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Freiburg 1938. S. 214.

<sup>2</sup> Ebenda.

<sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме // Лейбниц Г.В. Соч.; в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 405.

<sup>4</sup> Там же. С. 406.

посылки для того чтобы обсудить одну из самых модных современных теорий, противостоящих теории соответствия, — дефляционную теорию истины. Чтобы не формулировать эти посылки еще раз, я рассмотрю эту теорию прямо здесь.

**Дефляционная теория истины.** Термин «дефляция» взят из экономики. Там инфляция — «раздувание» денежной массы, дефляция — «сдувание». В гносеологии дефляцией называют «сдувание», например, предложения «*”снег бел” истинно*» до предложения «*снег бел*» за счет исключения из него предиката «истинно» и кавычек. Отсюда — знаменитое определение истины У. Куайном: «The truth predicate is a device for disquotation» (предикат истины есть сигнал для снятия кавычек). Отсюда же — и второе названия для дефляционной теории: теория раскавычивания (disquotation) или дисквотационная (disquotational) теория. П. Вейнгартнер, правда, различает дисквотационную и дефляционную теории<sup>1</sup>, но я не вижу в этом смысла. Для этой теории есть и другие названия: «теория избыточности», «теория исчезновения», «теория без истины», «теория минимализма».

Само это изобилие терминов свидетельствует, с одной стороны, о важности, а с другой — о неясности проблемы, поднимаемой данной теорией. Неясна уже сама фраза Куайна «Предикат истины есть сигнал для снятия кавычек». Ее можно понять в двух принципиально разных смыслах: 1. После снятия кавычек смысл фразы не меняется; 2. После снятия кавычек смысл фразы меняется, но она остается осмысленной. Поясню второй случай аналогией. Я могу «сдуть» слово «доклад» до слов «оклад», «клад», «лад» и «ад». Каждое из них имеет смысл. Но это разные смыслы. Мой тезис: в замене предложения «*”снег бел” истинно*»

---

<sup>1</sup> Вейнгартнер Пауль. Фундаментальные проблемы теории истины. М., 2005. Гл. 3.

предложением «снег бел» мы имеем второй случай, разумеется, если истину понимать классически – как знание, соответствующее своему предмету, а не как-то еще. Я подозреваю, что вся литература по дефляционизму возникла из попыток обойтись без этого уточнения: есть концепции, само существование которых основано на неопределенности их исходных понятий. Покажу, что дефляционизм – тот самый случай.

Проанализирую для этого предложение «"снег бел" истинно» средствами классической теории истины. При этом я допускаю, что его анализ возможен и на основе других теорий, но он не входит в мою задачу. Предмет данной книги – достоинства и трудности классической теории истины, а не какой-то другой.

Заменим в предложении «"снег бел" истинно» термин «истинно» его экспликатом. Получаем: «Снег бел» соответствует своему предмету. Здесь «"Снег бел"» – имя предложения, т.е. элемент метаязыка, «соответствует своему предмету», – имя отношения между этим предложением и его предметом.

Для естествоиспытателя, которого интересует сам белый снег, а не знание о нем, предложение «"снег бел" истинно» *избыточно*. Поэтому, исключая из него сначала предикат «истинно», а затем, естественно, и кавычки, он просто превращает предложение метаязыка «"снег бел" истинно» в предложение объектного языка «снег бел», и тем избавляется от ненужной ему информации. Возможно, Г. Фреге, говоря, что «"5 – простое число" истинно» означает то же самое, что и «5 – простое число» имел в виду именно это. Но тогда «дефляционная теория» или «дисквотационная теория» – это просто звучные названия для элементарной логической процедуры.

Кантианец афоризм Куайна может понять и иначе: существует предмет, существует знание о нем, а никакого

соответствия между ними нет. Поэтому предикат «истинно» в предложении «"снег бел" истинно» избыточен. Если смысл дефляционизма именно в этом, то перед нами всего лишь экстравагантная формулировка основной идеи кантианства, т.е. чисто литературный прием, назначение которого – привлечь читателя.

Дефляционизм можно понять и как попытку исключить метаязык из языка науки, редуцировать его к объектному языку, обойтись не только без понятия истины, но и вообще без гносеологии. Но тогда, чтобы быть последовательным, нужно отказаться и от логики, и от грамматики и вернуться к тому периоду человеческой истории, когда люди говорили прозой, не подозревая об этом. В принципе это возможно. Но нужно ли?

Продолжим гадать. Дефляционную теорию можно истолковать и как попытку отличить истину от заблуждения не через отношения соответствия или несоответствия знания своему предмету, а через критерии этого соответствия: ясность и отчетливость, простоту, красоту, внутреннюю согласованность и т.д., т.е. не через сущность, а через формы ее проявления. Эта попытка обойтись без понятия «истинно» напоминает попытку описать серную кислоту не через ее химическую формулу, а через посинение лакмусовой бумажки. Для ряда практических целей этого вполне достаточно. Неверно лишь сводить к этому все содержание классической теории истины.

А вот еще одна логически возможная интерпретация дефляционизма: деление знаний на соответствующие и не соответствующие своему предмету признается, но добавляется, что информация, выражаемая предикатом «истинно» в предложении «"Снег бел" истинно», уже выражена самой конструкцией предложения «снег бел», и дублировать ее предикатом «истинно» – то же самое, что говорить, что в цифре 21 цифра 2 означает не единицы, а десятки. Разберемся.

Сторонники дефляционизма как-то неохотно говорят о разнице между объектным языком и метаязыком, однако именно в ней-то все и дело. Когда я говорю «снег бел», мое утверждение относится к отношению между снегом и белизной. Когда же я говорю «"снег бел" истинно», мое утверждение относится к отношению между предложением «снег бел» и объективным положением вещей, на описание которого оно претендует. Другими словами, у этих двух утверждений разные предметы и, следовательно, это разные утверждения.

Еще один вариант. Предложение «снег бел» имеет разный смысл в устах человека, впервые увидевшего снег, и в устах школяра, только что переведшего его с немецкого. Сторонники дефляционизма и эту вполне реальную и интересную проблему пытаются решить с помощью дефляции. Можно показать, что и здесь все сводится к спутыванию объектного языка и метаязыка.

Из сказанного следует вывод, что дефляционизм – это система точек зрения, общая цель которых – понять природу предиката «истинно» из контекстов, в которых он употребляется, не пользуясь классической теорией истины и не различая объектный язык и метаязык.

В этой связи вспоминается мысль М. Вебера, высказанная им по поводу аналогичной по методологическому уровню книги историка Э. Майера: «Критические замечания гносеологического характера, высказанные в названной работе, можно уподобить диагнозу не врача, а самого пациента, и в качестве такового их следует по достоинству оценивать и трактовать»<sup>1</sup>.

**Декарт** – следующая веха в развитии классической теории истины. Его, впрочем, иногда вообще исключают из

---

<sup>1</sup> Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 416.

числа ее сторонников<sup>1</sup> на том основании, что данное им определение истины: «Все, что воспринимается ясно и вполне отчетливо – истинно»<sup>2</sup> не является классическим. Это недоразумение. В приведенном утверждении Декарт определяет не истину, а критерий истины. Вот высказывание, из которого это очевидно: «Если бы мы не были уверены, что все совершенное и истинное исходит от Бога, ясность и отчетливость идей не была бы доказательством их истинности»<sup>3</sup>. Таким образом, основанием для исключения Декарта из числа сторонников теории соответствия послужил как раз его вклад в развитие этой теории: он вернул в теорию познания понятие критерия истины, которое было еще у стоиков, выдвигавших на его роль «каталептическую фантазию». Декарт же предложил в качестве критерия истинности ясность и отчетливость знания. Это позволяет согласиться с таким вездливым критиком теории соответствия, как Ф. Brentano, который писал: «Великая революция, которую предпринял Декарт, оставила аристотелевское определение истины неколебимым»<sup>4</sup>.

**Д. Беркли.** Можно ли считать сторонником теории соответствия Д. Беркли? Другими словами, возможна ли теория соответствия в рамках субъективного идеализма? Здесь нужно договориться о словах. Сегодня, в условиях вавилонского смешения философских языков, это достаточно актуально. У Платона, Аристотеля, Фомы и Декарта истина – это знание, соответствующее предмету, существующему за границами сознания субъекта, в объективном, трансцендентном мире. Для солипсиста предметом познания является его собственный чувственный опыт, а знани-

<sup>1</sup> См., напр.: *Шафр А.* Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины. М., 1953 С. 30.

<sup>2</sup> *Декарт Р.* Избранные филос. произведения. М., 1948. С. 283.

<sup>3</sup> Там же. С. 287.

<sup>4</sup> *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz. S. 9.



ем – суждения, в которых он описывается. Этот-то опыт и есть действительность, которой соответствуют рациональные знания субъекта. Можно ли считать эту точку зрения частным случаем теории соответствия, а именно, субъективно-идеалистической теорией соответствия? Предлагаю конвенцию: теория корреспонденции имеет место только там, где признается существование объективной реальности и ее познаваемость, т.е. только в рамках реализма – материалистического или объективно-идеалистического. Тогда получается, что в солипсизме возможна лишь теория когеренции.

**Локк** и **Лейбниц** не внесли в теорию соответствия существенных новшеств. Лейбниц так резюмирует свою полемику с Локком по этому вопросу: «Будем довольствоваться тем, чтобы искать истину в соответствии между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь»<sup>1</sup>.

**Кант** заслуживает особого внимания в нашем обзоре. Существует интересная дискуссия между Ф. Brentano и В. Виндельбандом по вопросу о том, является ли он сторонником теории корреспонденции. Первый утверждал, что «Кант придерживался аристотелевского определения истины как соответствия суждения действительности»<sup>2</sup>. Второй полагал, что кантовская теория истины – неклассическая. В «Критике чистого разума» имеется немало утверждений в пользу взгляда Brentano: «Соответствие знания с объектом есть истина»<sup>3</sup>. «Номинальная дефиниция истины, в соответствии с которой она есть соответствие знания с его предметом»<sup>4</sup>, здесь допускается и предполагается заранее»<sup>5</sup> и т.д. Приведя эти высказывания, Ф. Brenta-

---

<sup>1</sup> *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 406.

<sup>2</sup> *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz. S. 15.

<sup>3</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 260.

<sup>4</sup> Заметьте: и Кант путает истину с истинностью.

<sup>5</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 156.

но считает свой тезис доказанным. Остается лишь недоумевать, почему его не смутило то обстоятельство, что эти фразы Канта, *если их понимать в аристотелевском смысле*, противоречат основным принципам кантовской гносеологии. По Канту предметом, которому соответствует знание, не может быть объективная действительность: «Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас) это целиком находится за пределами нашего познания»<sup>1</sup>. Суть «коперниканского переворота» в гносеологии, которым Кант так гордился, заключается в том, что для него не опыт отражается и описывается в понятиях рассудка, а «рассудок с помощью ...понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы»<sup>2</sup>. Получается, что не понятия соответствуют вещам, а вещи — понятиям. Именно на это В. Виндельбанд и указывает своему оппоненту: «Если, согласно популярному воззрению, предмет есть оригинал, с которым должно согласовываться представление, имеющее значение истинного, то с точки зрения самой деятельности представления он... есть лишь правило, сообразно которому должны располагаться в известном порядке определенные элементы представления»<sup>3</sup>. Вот почему согласно Канту «в знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения»<sup>4</sup>.

**Гегель.** Признавая долю смысла в классическом определении истины, Гегель по обыкновению противопоставляет ему «более глубокое» ее понимание: «Когда я *знаю*, что нечто *существует*, говорят, что я обладаю истиной. Так первоначально представляют себе истину. Это, однако,

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 188.

<sup>3</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 110.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 556.

лишь истина по отношению к сознанию или формальная истина; это – только правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием»<sup>1</sup>. Таким образом, согласно Гегелю объективный предмет не *соответствует* понятию, существующему вне него, в интеллекте Бога, а слит с ним. Перед нами вариант онтологической теории истины, принципиально отличный от варианта Фомы Аквинского.

**Диалектико-материалистическая концепция истины.** Эта концепция, разрабатываемая тремя поколениями отечественных философов, возникла не в стороне от столбовой дороги развития мировой философской мысли, а как прямое продолжение классической, аристотелевской теории истины<sup>2</sup>. Я не буду анализировать ее здесь специально, поскольку все дальнейшее содержание книги – это ее изложение. Рассмотрю лишь ее отношение к теории отражения – теории познания диалектического материализма.

**Теория соответствия и теория отражения.** Современные отечественные сторонники теории корреспонденции ставят задачу привести ее в соответствие с результатами философии науки, полученными за последние 50 лет. Решение этой задачи они связывают с отделением теории корреспонденции от *теории отражения*. «Научное знание, – пишет Е.А. Мамчур, – действительно не является объектным, точнее, оно не является всецело, полностью объектным, и в этом смысле его можно охарактеризовать как субъектное. И эта его характеристика делает совершенно невозможными любые разговоры об отражении знанием действительности»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гегель. Г.В.Ф. Соч. Т. 1. М., 1929. С. 322.

<sup>2</sup> Левин Г.Д. Теория соответствия и марксистская концепция истины // Практика и познание. М.: Наука, 1973.

<sup>3</sup> Мамчур Е.А. Еще раз об истине // Эпистемология & философия науки. 2008. Т. XVI. № 2. С. 67–68.

Как сторонник и теории соответствия, и *теории отражения* я строго различаю теорию отражения и теории образов-дубликатов. Только согласно последней *«наука не несет на себе следов познающего субъекта и является полностью объектной»*<sup>1</sup>. Но сказанное не имеет никакого отношения к теории отражения, в чем легко убедиться, просто вдумавшись в этимологию термина «отражение» («reflection», «Abbildung»): отражение – это ведь отражение *чего-то чем-то*, например, камня – камнем. Оно всегда оставляет след, который также называют отражением. Этот след обусловлен свойствами не только воздействующего предмета, но предмета, испытывающего воздействие. Согласно теории отражения именно из этой способности тел неживой природы и возникло в процессе эволюции материи человеческое сознание. На мой взгляд, это великая мысль. Но она не принадлежит Ленину.

Что же касается теории образов-дубликатов, то с ней полемизировал еще Аристотель. Зависимость знания от познающего субъекта признавалась и позднее: вспомним бэконовские идолы рынка, пещеры, площади и т.д. Правда, эти воздействия трактовались не как условия самой возможности отражения, а как его искажения. Лишь Кант истолковал зависимость знания от познающего субъекта как необходимые условия самой его возможности. При этом он исключил из рассмотрения зависимость знания от познаваемого предмета. Это вполне правомерный исследовательский прием, широко используемый в естественных науках. Но Кант осуществил его в исторически превращенной форме: объявил трансцендентный предмет непознаваемым.

**Трудности теории соответствия.** Начиная с Платона и вплоть до конца XIX века классическая теория истины

---

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

лидировала среди других, неклассических теорий. Сегодня она переживает глубокий кризис. Прилагательное «истинный» объявлено «ни к чему не обязывающим»<sup>1</sup>. Все решительнее звучат утверждения вроде следующих: «Корреспондентская теория нуждается не в очищении, а в устранении»<sup>2</sup>; «Мы присутствуем при кончине теории, существовавшей более двух тысяч лет»<sup>3</sup>.

Этот сегодняшний кризис зарождался постепенно, по мере возникновения вопросов, на которые сторонники теории соответствия не могли дать удовлетворительного ответа.

1. Один из этих вопросов сформулировал еще в VI в. до н. э. критский философ Эпименид и вновь открыл в IV в. до н.э. милетец Эвбулид в такой формулировке: «Критянин Эпименид сказал: “Все критяне лгуны”. Сказал ли он правду?» Утвердительный ответ на этот вопрос ведет к заключению, что Эпименид лжет, а отрицательный – что говорит правду. Парадокс! Как известно, парадоксы, т.е. противоречия, вытекающие по общепринятым правилам из исходных посылок теории, всегда считались признаком ложности этой теории. На каком основании теория соответствия претендует на истинность?

2. Согласно теории корреспонденции истина – это знание, *соответствующее* своему предмету. Но как может идеальное соответствовать материальному?

3. Субъективно, в нашем сознании, чувственное восприятие предмета слито с предметом: я вижу не образ стола, а сам стол. В каком смысле можно говорить о соответствии чувственного образа предмета самому этому предмету?

---

<sup>1</sup> Патнем Х. Две концепции рациональности // Патнем Х. Разум, истина и история. М., 2002. С. 145.

<sup>2</sup> Цит. по: Дэвидсон Д. Истинно по отношению к фактам // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003. С. 71.

<sup>3</sup> Патнем Х. Две философские перспективы // Патнем Х. Разум, истина и история. М., 2002. С. 102.

4. Допустим, однако, что наше знание соответствует объективно существующему предмету. А как об этом узнать? Ведь я не могу сопоставить образ предмета с самим предметом так же, как я сопоставляю фотографию человека с самим человеком. Да и в последнем случае я сопоставляю лишь *образ* фотографии с *образом* человека. Как вырваться за границы субъективной реальности, как узнать, что существующие в ней образы предметов соответствуют трансцендентным предметам?

5. Все наши знания подразделяются на чувственные и рациональные, а рациональные – на эмпирические и теоретические. Последние описывают то, чего не только нет, но и в принципе не может быть в реальном мире: движение без трения, абсолютно черные тела и т.д. В каком смысле можно говорить о соответствии этих знаний действительности?

6. На наше знание влияет не только познаваемый предмет, но и множество других факторов, в том числе и социальные. Что в результате этих влияний остается от соответствия между знанием и его предметом?

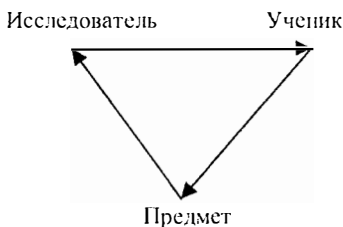
Философы, ставящие эти вопросы и делающие из самой их постановки вывод, что «мы присутствуем при кончине теории, просуществовавшей более двух тысяч лет», напоминают мне доктора Пилюлькина из «Приключений Незнайки», который, если помните, перед каждым больным снимал шляпу и произносил одну и ту же фразу: «Медицина бессильна».

Мой тезис: современный кризис теории соответствия – это, если воспользоваться выражением С. Кьеркегора, не болезнь к смерти, а болезнь роста. Теория соответствия вполне способна преодолеть возникающие внутри нее трудности на основе собственных исходных принципов. Я намерен принять участие в решении этой задачи. Для этого необходимо на современном уровне и в контексте современных проблем дать ответы на перечисленные выше вопросы.

## ГЛАВА 2

### *Принципы монизма и сохранения как основа теории соответствия<sup>1</sup>*

**Постановка проблемы.** Чтобы осознать проблему истинности во всей полноте, ее необходимо увидеть в контексте более широкой проблемы. Для этого различим три этапа движения информации: из предмета в мозг исследователя, из мозга исследователя в мозг ученика и из мозга ученика в предмет:



Переход информации из предмета в мозг – исследование, переход ее из мозга учителя в мозг ученика – изложение, переход из мозга ученика в предмет – практика. Первый переход согласно Аристотелю осуществляет философ,

---

<sup>1</sup> Эта глава написана под влиянием книги выдающегося болгарского философа Д. Михалчева «Форма и отношение». София, 1914.

второй – диалектик, искусство третьего тогда обозначали термином «техне». Из схемы видно, что познание и практика – это два встречных потока информации. Целью познания является знание, соответствующее своему предмету (в терминологии неотомизма – гносеологическая истина), целью практики – предмет, соответствующий представлению о нем (в терминологии неотомизма – онтологическая истина). И при первом, и при третьем переходе возникает вопрос, которого нет во втором переходе: как возможно соответствие между знанием и предметом? Подчеркну: без ответа на этот вопрос невозможно понять ни познание, ни практику. Исторически сложилось так, что обсуждался он преимущественно на материале процесса познания. Техне античные философы признавали, но не исследовали.

Вот как ставит этот, один из самых «проклятых» философских вопросов Д. Беркли: «Вопрос: на что может быть похоже ощущение, кроме ощущения?»<sup>1</sup>. И вот ответ: «На что может походить идея, кроме как на другую идею; мы не можем сравнивать ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет – на цвет»<sup>2</sup>. А вот уже современная формулировка этого вопроса В. Штегмюллером: «Соответствие, очевидно, должно представлять собой отношение, при котором оба стоящие в этом отношении члена должны быть равными или по крайней мере аналогичными. Как может суждение как психическое образование или предложение как языковое выражение быть аналогичным положению вещей действительного мира?»<sup>3</sup>. А вот еще одна формулировка этого же вопроса: «Что истинные суждения в неко-

<sup>1</sup> Беркли Д. Философские заметки // Беркли Д. Соч. М., 1978. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

<sup>3</sup> Stegmüller W. Das Wahrheitsbegriff und die Idee der Semantik. Wien, 1957. S. 254.



тором смысле подходят положению вещей, как-то соразмерны им, “согласуются” с ними, в то время как ложные суждения являются в отношении обстоятельств дела чем-то неподходящим, несоразмерным, не согласующимся, это бесспорно. Однако слово “соответствовать” означает только вопрос, не отвечая на него. В обычном словоупотреблении соответствие означает не что иное, как равенство. Два звука, два цвета, две массы соответствуют, когда они равны. В таком смысле это слово, естественно, нельзя брать, так как суждение есть нечто отличное от того, о чем оно говорит, чему оно упорядочено; оно ему не равно и это можно оспаривать только с позиций авантюристической метафизической системы, которая вообще полагает мысль равной бытию и на которую мы не намерены тратить ни одного слова.

Если соответствие здесь не означает равенства, то, может быть, можно мыслить аналогию? Являются ли наши суждения в каком-то смысле аналогичными фактам? Аналогичность здесь значит то же, что и частичное равенство; в суждениях, таким образом, должны быть найдены моменты, которые должны обнаруживаться в самих объектах. В чистых понятийных истинах, где то, о чем говорится, подобно суждению, состоит из чистых идеальных образований, можно было бы при определенных обстоятельствах найти равное, однако это не может быть существенным для истины, так как претензию на истинность имеют и предложения о реальных вещах. Только здесь сущность истины становится проблемой. У них же напрасно искать такие равные моменты. Так как встречающиеся в суждениях понятия, конечно не равны действительным предметам, которые они обозначают, и отношения между понятиями не равны отношениям вещей, поскольку в последние входят всегда временные, часто также пространственные момен-

ты, а понятийные отношения не пространственны и не временны. В суждении “стул стоит справа от стола” понятие стула не ставится ведь справа от понятия стола. Так понятие соответствия тает под лучами анализа»<sup>1</sup>. Как мы видим, после Беркли прошло уже два века, а вопрос все тот же.

Для обсуждения фундаментальных проблем требуются фундаментальные принципы. Для обсуждения вопроса, как возможно соответствие между трансцендентным предметом и знанием о нем, я воспользуюсь двумя *самыми фундаментальными* научными принципами, с открытия которых, собственно, и началась наука: *принципом монизма и принципом сохранения*. Начну с первого.

**Теория соответствия и принцип монизма.** Древние были убеждены, что взаимодействовать, влиять друг на друга могут только сходные (подобные) объекты. Это убеждение выражалось в принципе *«подобное испытывает от подобного»*. Этот принцип распространялся и на процесс познания. Утверждалось, что подобное *познается* подобным. Это означало, что понять, как возможен процесс познания, удастся только в том случае, если удастся ответить на вопрос, *в чем именно* заключается «подобие» между познаваемым предметом и познающей его душой. Первыми ответить на него решились Гомер и Эмпедокл. Вот знаменитые стихи последнего:

«Землю землей познаем мы  
и воду /подобной/ водою,  
воздух божественный – воздухом,  
огнь опаляющий – пламенем,  
также любовью – любовь,  
ненависть – мрачной враждою»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1925. S. 56–57.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 386.

Эти стихи можно истолковать двояко. Во-первых, как утверждение, что образ земли сам является землей, образ воды – водой и т.д., во-вторых, как тезис, что землей является не образ земли, а душа – вместилище образов. Эта амбивалентность прослеживается и в текстах Аристотеля. Нам эти две интерпретации необходимо строго развести.

Начну с тезиса, что душа, чтобы познать землю, сама должна состоять из земли. Это утверждение могло бы показаться чушью, если бы не задача, для решения которой оно предназначались: описать процесс познания в соответствии с принципом *подобное испытывает от подобного*, т.е. принципом монизма. Только поняв проблему, можно оценить интеллектуальное мужество Эмпедокла. В одном из диалогов Платона старый Парменид говорит молодому Сократу: «Ты еще молод, Сократ, ...и философия еще не завладела тобой всецело, ...теперь же по молодости ты еще слишком считаешься с мнением людей»<sup>1</sup>. Эмпедоклом философия завладела всецело. Перед нами исторически первая попытка монистически истолковать процесс познания – *вульгарный материализм*. Аристотель подверг его критике: «Эти исследователи считают, что подобное познается подобным, словно полагая, что душа состоит из вещей»<sup>2</sup>. Но он не отрицает необходимости применять принцип монизма в анализе процесса познания, а лишь находит его более тонкое истолкование: «/Душа/ должна быть или этими предметами, или формами их; но самые предметы отпадают, – ведь камень в душе не находится»<sup>3</sup>.

Итак, чтобы истолковать познание камня в соответствии с принципом монизма, вовсе не обязательно объявлять

---

<sup>1</sup> Платон. Парменид. // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 2. М., 1970. 130.

<sup>2</sup> Аристотель. О душе. М., 1937. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 102.

душу камнем. Достаточно объявить ее подобной *форме* камня. Именно это и делает Аристотель: «душа есть... форма, а не материя и не субстрат»<sup>1</sup>. Но если душа подобна форме камня, значит, форма камня подобна душе: если  $a = b$ , то  $b = a$ . Отсюда еще один вывод, эпохальный по своим последствиям: значит, форма камня идеальна. Аристотель не останавливается и перед этим выводом: «предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя...»<sup>2</sup>. Оценим величие момента: это уже не вульгарный материализм; перед нами *объективно-идеалистическая теория соответствия*.

**Теория соответствия и принцип сохранения.** Вернемся к стихам Эмпедокла и рассмотрим вторую логически возможную их интерпретацию. Для этого от принципа «подобное испытывает от подобного», принципа монизма, отличим вместе с древними принцип «из ничего ничто не возникает», принцип сохранения, «Из того, чего нет нигде, — говорит Эмпедокл, — не может возникнуть (нечто)»<sup>3</sup>. С ним согласен Аристотель: «Ни одна вещь не возникает из небытия, но все — из бытия»<sup>4</sup>. По свидетельству Аристотеля, принцип «из ничего ничто не возникает» представляет собой «общее мнение почти что всех натурфилософов»<sup>5</sup>.

В формуле «Ни одна вещь не возникает из небытия» вещь и понимается не только как предмет, самостоятельно существующий в пространстве и времени, или как субстрат

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Метафизика; пер. А.В. Кубицкого. М., 1934. 1075a. А теперь посмотрите, как эта же мысль выражена в последнем переводе «Метафизики»: «постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи». Переведены слова. Мысль потеряна.

<sup>3</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 345.

<sup>4</sup> *Аристотель*. Метафизика. М.; Л., 1934. 1062b.

<sup>5</sup> Там же.

предмета, но и как его признак. Вот почему принцип сохранения Аристотель распространяет и на признаки: «белое возникло бы из небытия, если бы небелое не было тем же самым, что и белое»<sup>1</sup>.

Но если «ни одна вещь не возникает из небытия» то *из какого бытия* возникает такая «вещь», как *зрительный образ предмета?*

Приведенные выше стихи Эмпедокла можно истолковать как ответ на этот вопрос: не душа, в которой находится образ земли, а сам образ является землей. Ведь по Эмпедоклу зрительный образ предмета возникает потому, что от самого предмета отделяются εἶδοις – материальные оболочки, образки, эйдосы, которые входят в поры органов чувств и фигурируют в душе в качестве чувственных образов предметов. Тот, кто пытается избавиться от вульгарного материализма Эмпедокла, отбрасывая и принцип «из ничего ничто не возникает», избавляется и от философии.

Мы сталкиваемся с принципом «из ничего ничто не возникает» при ответе на четыре вопроса:

1. Как возникло человеческое сознание?
2. Как мозг порождает мысль?
3. Как происходит отражение свойств материальных объектов в идеях сознания?
4. Как происходит воплощение идей сознания в свойства материальных объектов?

Из этих четырех вопросов в античности обсуждался лишь третий. При этом принципы монизма и сохранения строго не различались, и приведенное выше утверждение Аристотеля: «/Душа/ должна быть или этими предметами, или формами их; но самые предметы отпадают, – ведь камень в душе не находится» амбивалентно: формой камня

---

<sup>1</sup> Там же.

сам Аристотель, на мой взгляд, называл и образ камня, и душу – вместилище образов. В этих же двух смыслах можно истолковать и утверждение Аристотеля «предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя...». Разум здесь можно понимать и как вместилище мысли, и как саму мысль. К этой интерпретации склоняет и следующее знаменитое высказывание Аристотеля: «...ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно воспринимаемых (предметов) без (их) материи, подобно тому, как воск воспринимает оттиск печати без железа и без золота»<sup>1</sup>. Здесь логичнее было бы говорить не об ощущении, а о душе.

В очередной раз оценим величие момента: Эмпедоклу удалось соблюсти принцип сохранения, без которого никакое не только философское, но и научное рассуждение немислимо, ценой «внесения камня в душу». Аристотель «вынул камень из души» и при этом сохранил верность этому принципу. *Сравнение ощущения с оттиском печати на воске стало исторической вехой на пути к ответу на вопрос, как возможно отражение свойств материальных вещей в идеях сознания?*

Важно видеть, что истолкование процесса познания в соответствии с принципами монизма и сохранения – это еще не теория соответствия. Это лишь условие, без выполнения которого она немислима. Речь пока идет не об истинности чувственного образа, а лишь о его субстратном тождестве с формой предмета. Чтобы во всей полноте использовать эту аристотелевскую идею для ответа на вопрос, как возможно соответствие между знанием и трансцендентным объектом, необходимо сделать шаг в сторону – конкретизировать понятие формы.

---

<sup>1</sup> Аристотель. О душе. С. 73.

**Форма, структура, отношение, качество.** «На самом деле /форма/, – говорит Аристотель, – обозначает какую-то качественность в вещи».<sup>1</sup> А как быть с «количественностью» вещи? Это, по Аристотелю, видимо, тоже форма. Следовательно, форма – это *любая определенность любой вещи*. Так считал и Гегель, который писал: «К форме принадлежит вообще все определенное»<sup>2</sup>. При этом материя, в том числе и первоматерия, мыслится как нечто континуальное, делимое до бесконечности, а форма – как то, что придает этой континуальности определенность.

Но в истории философии предметы мысленно разлагались не только на материю и форму. Начиная по крайней мере с Левкиппа и Демокрита их делили на элементы и структуру, и первоосновой мира считалась не первоматерия, а первоэлементы – атомы. Первоматерии противостоит форма, первоэлементам – структура. Описание мира в терминах материи и формы дает континуальную картину мира, описание его же в терминах элементов и структуры – дискретную. Сегодня эти два способа видения объективного мира воплотились, например, в корпускулярную и волновую теории света. Но господствует сегодня все-таки дискретное мышление.

Есть и еще один язык, на котором сегодня описывают то, что Аристотель описывал в терминах материи и формы. Н. Гартман утверждает: «Все структуры, рассматриваемые изнутри, являются, в сущности, отношениями»<sup>3</sup>. Это открывает третий способ описания универсальных определенностей бытия и их носителей. Описание мира в терминах систем и структур осуществляют сегодня теория сис-

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика М., 1934. 1033b.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 531.

<sup>3</sup> Hartman N. Der Aufbau der realen Welt. Berlin, 1940. S. 278.

тем и структурализм. Философское направление, утверждающее, что любую определенность бытия можно представить как отношение, называют *реляционизмом*. Я надеюсь показать, что понятия «отношение», «носитель отношения» и «основание отношения» являются более тонкими инструментами исследования истинности, чем понятия «материя», «форма», «система», «структура» и «элементы». Я уже воспользовался возможностями теории отношений, когда, анализируя теорию истины Фомы Аквинского различил истину и истинность.

В теории соответствия, как уже отмечалось, речь идет о трех сущностях: знании ( $a$ ), его предмете ( $b$ ) и отношении соответствия между ними ( $R$ ), т.е. о бинарном отношении  $R(a,b)$ . Необходима теория отношений и при исследовании рациональности, которая представляет собой уже не бинарное, а квартернарное отношение соответствия  $R(a,b,c,d)$  между предписанием ( $a$ ), законами природы ( $b$ ), потребностями людей ( $c$ ) и средствами их удовлетворения ( $d$ ). Взгляд на истинность и рациональность как виды отношений позволит использовать для их анализа эвристические ресурсы классической теории отношений<sup>1</sup>.

Тезис о тождестве знания и *формы* отраженного в нем предмета, вытекающий из распространения на процесс познания принципа сохранения, признавался и в новейшей, и в современной философии. Поскольку форму предмета можно представить как структуру, образующую предмет из его элементов, или систему отношений между этими элементами, постольку наряду с утверждением, что идеальна форма предметов, все чаще встречается утверждение, что идеальны их отношения. Вот, например, как Э. Гартман на

---

<sup>1</sup> Я посвятил анализу отношений свою кандидатскую диссертацию: Левин Г.Д. Категория «отношение». М., 1969.



той новой основе воспроизводит ход мысли Аристотеля. Первый шаг: «Отношение должно быть чем-то логическим, идеальным и ничем другим быть не может»<sup>1</sup>. Второй шаг: «Содержание всего бытия и сознания состоит в отношениях»<sup>2</sup>. К этой мысли склонялся и Рассел. Он писал: «Отношения... должны быть помещены в мир, который не есть ни духовный мир, ни физический»<sup>3</sup>. Сказанное позволяет заключить, что объективный идеализм и Аристотеля, и Гегеля, и Э. Гартмана вытекает из попытки монистически истолковать процесс познания. Возникает вопрос, который я пока лишь сформулирую: а возможна ли классическая теория истины, теория соответствия, на основе материализма? Чтобы подготовиться к ответу на этот вопрос, закончу постановку проблемы.

Задачу, обратную задаче познания, решает практика: она «отражает» наши идеи в свойствах материальных вещей. И ответ на вопрос, *как возможно* такое «отражение», базируется на тех же двух методологических принципах: монизма и сохранения.

В контексте аристотелевского сравнения процесса познания с оттиском печати на воске ответить на вопрос, как возможна целесообразная практическая деятельность людей, так же легко, как и на вопрос, как возможно познание объективного мира: идеи сознания «отпечатываются» в свойствах создаваемых человеком материальных вещей, например, форма амфоры, созданной гончаром, – это его мысль, воплощенная в глине. Причем практическая деятельность людей представляется даже более убедительным аргументом в пользу идеальности формы (порядка, струк-

---

<sup>1</sup> Hartmann E. Kategorienlehre. Bd. 2. Leipzig, 1927. S. 17

<sup>2</sup> Ebenda. S. 22.

<sup>3</sup> Рассел Б. Проблемы философии. СПб., 1914. С. 7.

туры, отношений) предметов объективного мира, чем процесс познания. Вот пример: «Поскольку отношения порядка вводятся человеком, постольку во всех случаях эти основоположения (принципы, на основе которых строятся отношения порядка. — Г. Л.) производятся человеческим духом, являются видом истечения или видом продукта человеческого духа. Поэтому мы можем, не вызывая упрека в чисто спекулятивном рассуждении, сказать, что «порядок» — это невесомое, неизмеряемое может быть охарактеризовано, вероятно, как нечто духовное. Этот результат совпадает с другими соображениями, которые, правда, нельзя провести с такой же доказательной силой, как только что приведенное рассуждение»<sup>1</sup>.

Итак, объективный идеализм, отождествляющий мысль и форму предметов, создал методологическую основу для конструктивного ответа на оба вопроса, с постановки которых я начал главу: 1) как возможен процесс познания и 2) как возможна практика? А существует ли такая основа в исходных принципах материализма?

**Э.В. Ильенков о тождестве мышления и бытия.** В отечественной философии ответ на этот вопрос предложил Э.В. Ильенков. Идеальное, говорит он, «есть ... не что иное, как форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности»<sup>2</sup>. Идеальное — это «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли»<sup>3</sup>. Идеально все, в чем воплощена «активность человека по отношению к природе»<sup>4</sup>. Имеются в виду две его активности: познавательная и практическая. Отсюда чисто логически следует,

<sup>1</sup> Edrich K. Einführung in eine Ordnungsphilosophie. München. 1964. S. 11.

<sup>2</sup> Ильенков Э.В. Идеальное. «Философская энциклопедия». Т. 2. М., 1962. С. 221.

<sup>3</sup> Там же. С. 219.

<sup>4</sup> Там же. С. 220.

что идеальна не только форма практической деятельности, но и форма созданных ею предметов и технологических процессов, например работы автоматов.

Отсюда еще одно логическое следствие: материальной системой, «функцией и способом существования которой выступает идеальное», является не один только мозг, который находится «под черепной крышкой индивида», но и «общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность»<sup>1</sup>. Предметы и процессы, приобретшие форму благодаря труду, автор называет *идеализированными*.

Итак, идеальное существует не только как знание, но и как форма практической деятельности, а также форма созданных ею предметов и процессов. Простая и ясная мысль. С ней можно спорить, но при двух условиях: если понята *философская проблема*, решение которой предлагает Э.В. Ильенков, и если оппонент предлагает альтернативное решение той проблемы. Оппоненты Э.В. Ильенкова обычно поступали проще: цитировали приведенные выше высказывания, сопоставляли их с положениями классиков марксизма и умозаключали на этом основании, что он не марксист, а объективный идеалист. Сегодня в ответ на это можно улыбнуться и спросить: «Ну и что?» Но в конце 50-х было не до смеха.

Чтобы взглянуть на концепцию Э.В. Ильенкова с современной точки зрения, необходимо понять, что *тезис об объективности идеального* он выдвигает вовсе не потому, что он правится ему сам по себе, а только потому, что не видит другого способа истолковать обе формы человеческой деятельности – познание и практику – на основе двух принципов всякого научного исследования: принципа сохранения и принципа монизма.

---

<sup>1</sup> Там же.

Я понимаю и принимаю эту проблему, я с уважением отношусь к ее решению, предложенному Э.В. Ильенковым, и это дает мне право не согласиться с ним. Вот аргументы.

Объективный идеализм Аристотеля не завершен. Он «растворил» в идеальном лишь *форму* предметов. Их материя не была истолкована как инобытие формы и, следовательно, идеи. Это делает концепцию Аристотеля *эклектической*, и в этом ее принципиальный методологический недостаток, устраненный позже неоплатониками и Гегелем, истолковавшими материю как инобытие формы.

А теперь сравним ильенковскую концепцию с аристотелевской. Она, на мой взгляд, является половиначатой по отношению к аристотелевской. Судите сами. Аристотель считает идеальной форму *всех* объективно существующих предметов: как природных, так и созданных человеческим трудом. Э.В. Ильенков объявляет идеальной только форму продуктов труда: «В природе самой по себе... идеального нет»<sup>1</sup>. Идеальное – это «факт общественно-исторический»<sup>2</sup>. Но почему, собственно? Чем форма каменного шара, созданного рукой человека, отличается от формы точно такого же шара, выточенного морским прибором? Страшно даже представить себе, что бы началось, если бы Э.В. Ильенков на этот естественный вопрос ответил естественным: «Ничем». Так что, на мой взгляд, его отрицание идеальности формы природных предметов и процессов – тоже «факт общественно-исторический».

Но за все надо платить. Концепция Ильенкова, снимая трудности при истолковании практики, сохраняет их при истолковании познания. Покажу это на примере все тех же двух шаров. При изучении *рукотворного* шара идеальная форма перетекает в сознание и превращается в идеальное

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

же знание. Принцип сохранения соблюден. Форма же природного шара по Ильенкову материальна, и истолковать процесс его познания в соответствии с принципом сохранения не удастся. Это далеко идущая трудность. На мой взгляд, именно ею объясняются трудности деятельностной исследовательской программы<sup>1</sup>, согласно которой психическое является таким же продуктом практической деятельности человека, как и созданные им вещи.

Не логичнее ли, вслед за Аристотелем, объявить идеальной форму не только созданных человеком, но и всех объективно существующих предметов и процессов? Тогда удастся из *единого принципа* истолковать оба процесса движения информации: и из предмета в мозг, и из мозга в предмет. Я подозреваю, что Ильенков именно так и думал. Но заявить об этом, т.е. встать на позиции Аристотеля, и затем, чтобы устранить его последовательность, и *Гегеля* в конце 50-х годов было немыслимо.

Поэтому выдающейся заслугой Э.В. Ильенкова является постановка им в условиях господствовавшего в стране философского дилетантизма и догматизма, «бедного невежества былого», как пишет Б. Ахмадулина, фундаментальной философской проблемы, а также изложение одного из возможных ее решений, основанного на философской культуре Гегеля и Маркса.

А теперь я позволю себе изложить в порядке обсуждения свое понимание материалистического решения этой проблемы<sup>2</sup>. Вернемся для этого к Аристотелю, к тому моменту, когда он «вынул камень из души», отождествив об-

---

<sup>1</sup> См.: *Лекторский В.А.* Деятельностный подход: кризис или возрождение? // Наука глазами гуманитариев. М., 2005.

<sup>2</sup> Впервые оно было изложено мною в статье: *Левин Г.Д.* К проблеме объективности отношений в истории философии // Системный анализ и научное знание. М., 1978.

раз предмета не с предметом целиком, а только с его формой. Принцип монизма был соблюден и вульгарный материализм Эмпедокла, противоречащий интуиции, не потребовался. Но интуиции противоречит и аристотелевский тезис об идеальности, духовности *формы* камня. Нельзя ли отказаться от этого тезиса и при этом сохранить верность и принципу монизма, и принципу сохранения?

Воспользуюсь аналогией. Долгое время не знали, что графит и алмаз – это две модификации углерода. В этот период *монистически* истолковать превращение графита в алмаз, а алмаза – в графит можно было, лишь объявив, что алмаз – это графит или что графит – это алмаз. Именно этим двум точкам зрения можно уподобить концепции Эмпедокла и Аристотеля. После же истолкования графита и алмаза как *двух форм существования одного и того же* – углерода за монистическое истолкование их превращения друг в друга уже не нужно было платить нелепостью. Достаточно было сказать, что, превращаясь в алмаз, графит перестает быть графитом, но остается углеродом, а графит, превращаясь в алмаз, перестает быть графитом, но тоже остается углеродом.

Та же самая логика, только на более абстрактном уровне, позволяет и сохранить верность принципам сохранения и монизма, и не связывать себя с нелепостями Эмпедокла и Аристотеля.

Форма вещей, существующих в объективной реальности, с одной стороны, и образы этих вещей, существующие в субъективной реальности, с другой – это две модификации одной и той же сущности – *формы*, подобно тому, как графит и алмаз – это две модификации углерода. «Перетекая» из вещей в сознание, формы *вещей* превращаются в идеи, но остаются формами, соответственно, перетекая в акте практики из сознания человека в объективно существующие вещи, идеи перестают быть идеями, но не пере-

стают быть формами. Монизм соблюден без эмпедокловского объявления идеи материальной и без аристотелевского отождествления формы вещи с идеей<sup>1</sup>. Знание в обоих случаях выступает как высшая разновидность формы – определенности, присущей всей материи, но к материи не сводимой. Именно эта мысль содержится, на мой взгляд, в знаменитом афоризме Маркса: «...Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>2</sup>. Объективный идеализм искажает этот процесс, утверждая, что сознание отражает в реальных предметах само себя.

Итак, чтобы понять, как возможно отражение свойств материальных вещей в идеях сознания, и как возможно воплощение идей сознаний в свойства материальных вещей, необходимо либо признать подобие (родство, сходство, соответствие и т.д.) этих идей и этих свойств, либо оставить факт познавательной и практической деятельности людей теоретически не объясненным. Процесс отражения действительности в сознании можно представить как перенос формы предметов и процессов объективной действительности в сознание, а практику – как обратный процесс. Перефразируя Маркса, можно сказать: если знание – это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней, то созданное человеческим трудом материальное есть не что иное, как идеальное, пересаженное в предметы и процесс объективной действительности и преобразованное в них. Такова материалистическая трактовка процессов познания и практики. С ней можно спорить, но нельзя отрицать ее право на существование.

---

<sup>1</sup> Вместо «формы» для монистического описания процессов познания и практики можно использовать более современные категории порядка, структуры и отношений. Сути дела это не меняет.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 24.

## ГЛАВА 3

### *Критерии истины*

**Постановка проблемы.** Итак, на вопрос, как возможно соответствие между знанием, существующим в субъективной реальности, и его предметом, существующим в объективной реальности, я, опираясь на принципы сохранения и монизма, в первом приближении ответил. Но тут же возникает второй «проклятый» вопрос: допустим, что это соответствие действительно существует. Как убедиться в его существовании? В истории философии этот вопрос известен как вопрос о критерии истины. Вот как его формулирует Н. Гартман: «Не подлежит сомнению, что соответствие картины объекта с трансцендентным объектом может быть дано. Вопрос в том, имеется ли для субъекта возможность познать это соответствие и отличить его от несоответствия»<sup>1</sup>.

Обычный человек не видит здесь никакой проблемы: сопоставьте знание об объекте с самим объектом — и все. Здесь-то его и поджидает ловушка. Ее с предельной ясностью описал В. Виндельбанд: «Сравнение есть ведь деятельность соотносящего сознания, и возможно лишь между

---

<sup>1</sup> *Hartmann N.* Grundzuge der Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1940. S. 67.



двумя содержаниями одного и того же сознания. Поэтому о сравнении вещи с представлением никогда не может быть речи, *если сама “вещь” не есть представление*. ...Ошибочное мнение, будто представления сравниваются с вещами, вытекает лишь из того, что *обычное сознание принимает чувственные впечатления за самые вещи*... Так как вещь и представление несоизмеримы, у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления (курсив мой. – Г.Л.)»<sup>1</sup>.

Виндельбанд – неокантианец, и в этом тексте он лишь блестяще формулирует вопрос, который стоял и перед Кантом: как убедиться в соответствии имманентного знания трансцендентному объекту, имея только знание? Я думаю, что именно неспособность Канта ответить на этот *абсолютно корректно* сформулированный вопрос и привела его к агностицизму. Не осознав всего драматизма этого вопроса, продолжать защиту классической теории истины бессмысленно.

Для Канта ответ на него очевиден: «достаточный и в то же время всеобщий критерий истины не может быть дан»<sup>2</sup>. Имеет смысл говорить лишь о формальном критерии истины, т.е. о согласии знания «с всеобщими и формальными законами рассудка и разума»<sup>3</sup>, в частности, с правилами логики. Философы, не согласные с этим тезисом, напоминают Канту «смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. С. 67.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 160.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 159

Кант здесь, на мой взгляд, лукавит. Критерий истинности нужен только тому, для кого «не подлежит сомнению, что соответствие картины объекта с трансцендентным объектом может быть дано». Только для него является осмысленным вопрос, *«имеется ли для субъекта возможность познать это соответствие и отличить его от несоответствия»*. Для Канта этот вопрос смысла не имеет: вещь в себе непознаваема, а реальный предмет познания находится внутри сознания субъекта. Более того, он и **конструируется** субъектом<sup>1</sup>. Именно поэтому по Канту в познаваемой вещи «разум видит только то, что сам создает по собственному плану»<sup>2</sup>. Чтобы убедиться в соответствии между сконструированной субъектом и существующей в его сознании вещью и *знанием* о ней, существующей там же, никакие критерии истины не нужны. *Проблема критерия истины в конструктивизме Канта не возникает*. Она имеет смысл только в теории соответствия. Но прямо объявить понятие критерия истины бессмысленным — значит бросить вызов всей предшествующей истории философии. Кант на это не решается. Отсюда и нетипичная для него грубость с «доением козла», и чрезвычайно темные доводы в защиту невозможности критерия истины, например следующий: «так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от *всякого* содержания знания (от отношения знания к его предмету), между тем, как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Именно поэтому кантовскую философию сегодня называют конструктивистской. См., напр.: Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 97.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 85.

<sup>3</sup> Там же. С. 159–160.

Проблема критерия истины не существует не только для кантианцев и солипсистов, но и для тех философов, которые, подчас не осознавая этого, *«принимают чувственные впечатления за самые вещи»* и редуцируют соответствие рационального знания трансцендентному объекту к соответствию его «чувственному впечатлению» об этом объекте. Эта точка зрения известна в истории философии как презентационизм.

Виндельбандовская формулировка проблемы критерия истины безукоризненна. Многие отечественные философы, которые видели это, в душе были согласны с Кантом и Виндельбандом: нельзя, имея только портрет человека, решить, похож ли он на оригинал. Но публично заявить об этом в эпоху диктатуры диамата было немыслимо. Оставалось одно: в упор не видеть этой проблемы. Так за неспособность решить проблему критерия истины на основе исходных принципов диалектического материализма пришлось заплатить обскурантизмом. Но сам термин «критерий истины» в диамате сохранился, более того, тезис «Практика есть критерий истины» считается одним из его «краеугольных камней». Какой же смысл ему придают, если не видят проблемы, для решения которой критерий истины, собственно, и предназначен?

**Критерий истины и доказательство.** Вот как отвечает на этот вопрос «Философская энциклопедия»: «Критерий истины (от греч. *criteron* – мерило, средство суждения) – способ, с помощью которого устанавливается истинность знания и отличается истина от заблуждения»<sup>1</sup>. С этим определением согласны практически все отечественные авторы, в том числе и Э.М. Чудинов – автор самого основа-

---

<sup>1</sup> Элез Й. Критерий истины. Философская энциклопедия. Т. № 3. М., 1964. С. 89–90.

тельного исследования проблемы истины в отечественной философии. Он считает, что формулировка критерия истины – это «формулировка методов, которые позволяют установить истинность данной мысли и отличить истинную мысль от ложной»<sup>1</sup>.

Интуитивно ясно, что в этом определении критерия истины что-то неладно. Нужно понять, что именно здесь неладно. Сравним для этого приведенное определение *критерия истины* с определением *доказательства*, данным в той же «Философской энциклопедии»: «Доказательство в широком смысле – это любая процедура установления истинности какого-либо суждения»<sup>2</sup>. Получается, что доказательство – это «*процедура*» установления истины, а критерий истины – это «*способ*», или «*метод*» осуществления этой процедуры. Можно понять авторов, которые пренебрегают столь тонким различием и прямо отождествляют критерий истины с доказательством: «Под критерием истины понимается разрешающая процедура, позволяющая оценить знание либо как истинное, либо как ложное»<sup>3</sup>.

Но любое доказательство базируется на посылах, истинность которых уже установлена. А как устанавливается истинность посылок? Это и есть проблема критерия истины. Теория доказательства исходит из решения этой проблемы. А ее решение – задача учения о критерии истины. После того как эта задача решена, в число *вторичных* критериев истинности знания можно включить и его соответствие уже доказанным истинам. Так что теория доказательства – это раздел учения о критериях истины. Приходится

<sup>1</sup> Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 64.

<sup>2</sup> Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 44.

<sup>3</sup> Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 536.

констатировать, что отождествление проблемы критерия истины с проблемой доказательства – это либо недомыслие, либо уловка.

Чтобы увидеть качественное, принципиальное отличие проблемы критерия истины от проблемы доказательства, достаточно сравнить приведенное *определение* критерия истины с *примерами* критериев истины: ясностью, отчетливостью, простотой, красотой, когерентностью знания, его практической полезностью и т.д. Ведь это не «*процедуры*» установления истины и не «*методы*» этих процедур. Это просто *симптомы, признаки истинности*, в чем-то сходные с симптомами, признаками болезни. Именно «*признаками*» истинности считал критерии истинности Кант, когда отрицал их возможность<sup>1</sup>.

Для действующих исследователей разница между доказательством и критерием истинности не имеет принципиального значения: наука давно уже выводит истинность вновь полученной информации из знаний, истинность которых заслуживает доверия. Но эта разница имеет глубокий философский смысл, великолепно выраженный Виндельбантом: *можно ли убедиться в соответствии между знанием и трансцендентным предметом, если нам дано только знание?* Для Канта и Виндельбанда, как мы видели, ответ ясен: «Так как вещь и представление несоизмеримы, у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления». Это утверждение базируется на совершенно очевидной и потому не эксплицированной посылке: убедиться в «совпадении» А и В можно лишь «соизмерив» их, т.е. сравнив между собой. Давно, однако же, сказано: «Бойся очевидности!» Поставлю вопрос, который на первый

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 159.

взгляд кажется совершенно нелепым: а нельзя ли убедиться в соответствии между А и В, зная только В, в нашем случае – только «представление» о предмете?

### **Критерий истины и умозаключение по аналогии.**

Для ответа на этот вопрос не нужно изобретать какие-то специфически философские методы исследования. Достаточно воспользоваться методами, апробированным тысячелетиями конкретно-научного исследования. Приглядимся в этой связи к умозаключениям по аналогии. В естественных науках они являются основным средством проникновения в неведомое. Хрестоматийный пример – открытие волновой природы звука и света. Изначально человек был знаком с волнами на воде и наблюдал их интерференцию и дифракцию. Последние не нужны были ему для доказательства реальности волн: они были доступны ему непосредственно. После же того как интерференция и дифракция были обнаружены у звука и света, они послужили посылками для в высшей степени рискованного умозаключения об их волновой природе.

Я утверждаю, что умозаключения по аналогии использовались людьми для отличения истинного знания о трансцендентных объектах от ложного за десятки тысяч лет до того, как Беркли и Кант осознали всю «неразрешимость» этой задачи. Принципиальную, ключевую роль в ее решении сыграл тот факт, что *на истинные и ложные делятся и знания о субъективной реальности. Истинное* интроспективное знание обладает признаками, которых нет у *ложного* интроспективного знания: простотой, красотой, ясностью, отчетливостью, внутренней непротиворечивостью и т.д. Для доказательства истинности интроспективного знания эти признаки так же не нужны, как и интерференция волн на воде – для доказательства реальности этих волн. Ведь мы всегда можем *непосредственно* сопоставить

предмет познания, существующий в нашей субъективной реальности, например свою зубную боль, со знанием о нем, например суждением «Я испытываю зубную боль». Это прекрасно понимал Кант и именно поэтому исключал понятие критерия истины из своей по существу солипсистской гносеологии.

Но этими же признаками: простотой, красотой, ясностью, отчетливостью, внутренней непротиворечивостью и т.д. обладают и знания о трансцендентных объектах. Далее все идет так же, как и при умозаключении о волновой природе звука и цвета: на том основании, что эти знания обладают теми же признаками, что и истинное знание об имманентных объектах, мы умозаключаем об их истинности. Умозаключение по аналогии – не демонстративное доказательство. Никакой *гарантии* истинности оно не дает. Исследователь воспринимает признаки, свидетельствующие об истинности знания о трансцендентном объекте, примерно так же, как врач – симптомы болезни: каждый из них лишь подтверждает, но не доказывает «диагноз». По чем больше обнаружено признаков, в которых знание о трансцендентном объекте сходно с *истинным* знанием об имманентных объектах, тем выше вероятность того, что оно тоже истинно. Этой-то вероятностью и пренебрегает Виндельбанд.

Использование метода естественных наук – умозаключения по аналогии – для разрешения проблем гносеологии порождает возражение: естественные науки используют умозаключения по аналогии, не выходя за границы *объективной* реальности. Интроспективные науки используют их при анализе *субъективной* реальности. Здесь же они использованы при исследовании соответствия между *субъективной* и *объективной* реальностью. По какому праву?

Ответ вытекает из содержания предыдущей главы, где на основе принципов монизма и сохранения объективная и субъективная реальности были представлены как две половины единой *реальности*. Это позволяет использовать умозаключение по аналогии при исследовании не только каждой из них в отдельности, но и их взаимосвязи.

**Практика как критерий истины.** Когерентность знания, его ясность, отчетливость, простоту и красоту принято считать неэмпирическими критериями истины. Эмпирическим и основным критерием истины в материализме считается практика. Обоснование этого тезиса связано с принципиальными трудностями, которые часто не замечают.

Напомню, что проблема критерия истины – это вопрос, как убедиться в соответствии знания, существующего в субъективной реальности, предмету, существующему в объективной реальности, *не выходя за границы субъективной реальности и не опираясь на знания, истинность которых уже доказана*. Отсюда следует, что критерий истины, если он в принципе возможен, находится внутри субъективной реальности. Здесь-то и возникает недоумение: ведь практика – это материальная деятельность, протекающая *в объективном мире*. Следовательно, она *по определению* не может быть критерием истины. Твердокаменные диаматчики привычно отмахиваются от этого соображения как от «ерунды». Противники диамата используют его для объявления ерундой самого диамата. Некоторые авторы пытаются спасти тезис о критерии истины, утверждая, что практика и объективна и субъективна одновременно. Моя цель – *корректно* выразить фундаментальную идею, содержащуюся в этом тезисе, и так защитить ее.

Для этого к методу *анalogии*, перенесенному из естественных наук в гносеологию, добавим гипотетико-дедук-



тивный метод, также широко используемый в естественных науках. Это далеко не современное изобретение. Он широко применялся при доказательстве геометрических теорем, был известен еще Платону, только назывался иначе: «*аналитический метод*». Применялся он тогда в основном при доказательстве геометрических теорем и потому назывался еще и методом геометрического анализа. Некоторые авторы считают Платона и автором этого метода. Вот аргумент: «только такой дух, как платоновский, ...мог понять аналитический метод в соответствии с его великим значением»<sup>1</sup>. Но Платон высказывает лишь разрозненные замечания об этом методе. Такие замечания появлялись и после него<sup>2</sup>. И лишь в III веке н.э. греческий математик Папп Александрийский дал его классическое описание<sup>3</sup>. Основная идея, или, как выражаются Я. Хинтикка и У. Ремез, «секрет» этого метода состоит в том, чтобы «использовать структуру теоремы для нахождения ее доказательства»<sup>4</sup>. Для этого теорема условно принимается за истинную, из нее выводятся следствия, из них — новые следствия и так до тех пор, пока не будет получено следствие, истинность или ложность которого известна. Из ложности следствия следует ложность теоремы, из истинности, *при*

<sup>1</sup> Hankel H. Zur Geschichte der Mathematik in Altertum. Olms, 1965. Anm. 3. S. 147–148.

<sup>2</sup> Р. Робинсон приводит восемь таких высказываний. См.: Robinson R. Analysis in Greek Geometry. Mind NS. XLV, 1936. P. 466.

<sup>3</sup> Греческий оригинал текста Паппа и перевод его на английский язык содержатся в кн.: Hintikka J., Remes U. The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dortrecht-Boston, 1974. P. 8–10. Я привожу перевод этого текста в ст.: Левин Г.Д. Современные теории анализа и синтеза // Проблемы развития знания в методологии науки. М., 1987. С. 110.

<sup>4</sup> Hintikka J., Remes U. The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dortrecht-Boston, 1974. P. 33.

*условии обратимости импликации*, – истинность гипотезы. Покажу, что именно с помощью метода геометрического анализа или, что то же самое, гипотетико-дедуктивного метода практика и функционирует как критерий истины.

Будем исходить из *предположения*, что за границами нашего сознания существует объективная реальность, которая не только познается нами, но и преобразуется в соответствии с нашими планами. Из этого предположения дедуцируется следствие: если я произведу в *предположительно* реальном объективном мире в соответствии со своими *предположительно* истинными знаниями предположительно реальные преобразования, то в моем реальном субъективном мире произойдут предсказанные мною реальные изменения. Например, если я ущипну себя, то почувствую боль. А если я боли не испытаю, то все, что я принимаю за реальность, мне на самом деле снится. Как известно, это испытанный способ отличить сон от яви. Отдельный успех такой «практики» не доказывает ни существования объективного мира, ни его познаваемости, ни его преобразуемости на благо людям. Но на протяжении сотен тысяч лет миллиарды людей триллионы раз убеждались таким образом в существовании, познаваемости и преобразуемости объективного мира. И это придало их убеждениям в надежности практики как критерия истинности прочность предрассудка. Можно, конечно, вместе с позитивистами, объявить гипотетико-дедуктивный метод недостаточным средством для решения этой проблемы и ограничиться лишь протокольным описанием этих «совпадений». Но такая философия сегодня мало кого привлекает.

Итак, существуют два способа, *не выходя за границы субъективной реальности*, убедиться в соответствии наших знаний предметам и событиям, находящимся в объективной реальности: умозаключение по аналогии и гипоте-

тико-дедуктивный метод. Первый способ реализуют внеэмпирические критерии истины: ясность и отчетливость, простота, красота и т.д., а второй – практика. Таковы аргументы против тезиса Виндельбанда, что «у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления». Рассмотрим еще один когда-то весьма популярный аргумент в пользу этого тезиса.

**Парадокс Нельсона.** Этот парадокс следует отличать от анализируемого в теории множеств парадокса Греллинга–Нельсона. Иногда его формулируют так: всякий критерий истины требует для своего обоснования нового критерия истины и так до бесконечности. Это ошибка. Сам критерий истинности, например ясность или отчетливость, – не знание, а *свойство* знания. Поэтому его нельзя назвать ни истинным, ни ложным. Следовательно, он не нуждается в критерии истинности. В нем нуждается *высказывание* о критерии истинности. Парадокс Нельсона вытекает из вопроса, что является критерием истинности этого *высказывания*. Если заявить, что им является критерий, о котором оно говорит, то мы, проверяя его, будем исходить из его истинности, т.е. совершим ошибку порочного круга. Если же предложить другой критерий, то возникает вопрос о критерии истины *высказывания*, в котором он формулируется и возникает регресс в бесконечность. Если же сказать, что высказывание о критерии истины не нуждается в критерии истины, придется сделать вывод, что этот критерий произволен. Следовательно, установить истинность высказывания, в котором формулируется критерий истины, невозможно<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Нельсон Л. Невозможность теории познания // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1915. С. 69–70.

Парадокс Нельсона специально анализирует А. Шафф<sup>1</sup>, в обобщенной форме парадокса А. Виттенберга его рассматривает С.А. Яновская.<sup>2</sup> Эти исследователи отмечают родство данного парадокса с парадоксами теории множеств, в том числе и с парадоксом «лжец», о котором еще пойдет речь.

Все парадоксы, в том числе и парадокс Нельсона, порождены ошибочным решением проблемы, которая подчас даже не осознана и не сформулирована явно. Следовательно, начать необходимо с ее формулировки.

Посылка в формулировке парадокса Нельсона правильна: предложение о критерии истины должно быть испытано тем критерием, о котором оно говорит. Но при этом неявно предполагается, что испытание должно начаться *после того*, как это предложение сформулировано. Эту неявную посылку я и хочу поставить под сомнение. Есть суждения, например геометрические теоремы, доказательство которых следует после их формулировки. Но есть и суждения, например «Все люди смертны», которые появляются на свет уже если не доказанными, то подтвержденными, ибо представляют собой обобщение предшествующего опыта. Правда, они не доказаны дедуктивно, а лишь подтверждены индуктивно, но в данном случае этого достаточно, чтобы сделать вывод: их не нужно доказывать *после* того, как они сформулированы. Я утверждаю: суждения, в которых формулируются критерии истины, принадлежат к этому второму типу. Они резюмируют измеряющийся миллионами лет опыт познания и практики. Но именно в силу того, что все они обоснованы индуктивно, ни один из сформули-

---

<sup>1</sup> Шафф А. Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины. С. 54–55, 135–142.

<sup>2</sup> Яновская С.А. Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 42–55.

рованных в них критериев истинности не является абсолютно надежным. Вообще, когда речь идет о реальном мире и об описывающих его суждениях, об абсолютной надежности нужно забыть. Это категория теоретического знания, описывающего теоретический мир, созданный нашим воображением.

Итак, парадокс Нельсона не опровергает возможности критериев истины. Он лишь позволяет глубже понять их природу.

**Истинность и достоверность.** Соответствие *предмету*, находящемуся в объективной реальности, делает знание *истинным*, а соответствие *критериям истинности*, находящимся в субъективной реальности, — *достоверным*. Истинность и достоверность связаны как сущность и ее проявление: о соответствии знания своему трансцендентному предмету мы судим на основании его соответствия критериям истинности. Дело здесь обстоит точно так же, как и в любом конкретно-научном исследовании, например при регистрации электрона по треку в камере Вильсона.

Между сущностью и ее проявлением нет однозначного соответствия. Нет его и между истинностью и достоверностью знания. Критерии истины исторически обусловлены и исторически ограничены: то, что считалось симптомом истины в Средние века, сегодня таковым не считается. Возникает практический вопрос: истинно ли знание, подтвержденное исторически конкретными и исторически ограниченными критериями истинности?

С методологической точки зрения он решается так же, как в «Кодексе Наполеона» была решена проблема отцовства. Там написано: отцом ребенка является муж. И подавляющее большинство мужей действительно являются отцами своих детей. Так вот: подавляющее большинство знаний, подтвержденных исторически конкретными и

исторически ограниченными критериями истинности, — истины.

Но если философ убежден, что соответствие критериям истинности *не является* симптомом, формой проявления истинности знания, переубедить его невозможно. Именно на этом скептицизме зиждется весь радикализм солипсистов, неокантианцев и позитивистов: они предъявляют к процессу познания невыполнимые требования и на этом основании отрицают все его результаты. Диссертацию на обосновании этой точки зрения защитить можно, но ни для какой другой практической цели она не пригодна.

Из всего сказанного вытекает следствие принципиальной важности. Поскольку непосредственно сопоставить знание с трансцендентным предметом мы не можем, мы судим о его соответствии или несоответствии этому предмету по формам проявления — по соответствию или несоответствию этого знания критериям истинности. Поэтому и в обиходе, и в научном исследовании мы *истинным* называем знание, соответствующее не своему предмету, а исторически ограниченными критериями истинности, соответственно, *ложью* — знание, противоречащее им.

Между так понимаемым истинным и так понимаемым ложным находится знание, и не подтвержденное, и не опровергнутое этими критериями истинности. Его называют не истинным и не ложным, а *неопределенным*. Таково *эмпирическое* понимание истинного, ложного и неопределенного знания. Оно перенесено даже в логику, где высказывания делятся на истинные, ложные и неопределенные.

Совершенно очевидно, что к классическим понятиям истины и заблуждения эта трихотомия неприменима: знание либо соответствует, либо не соответствует своему предмету, третьего не дано. Оно может частично соответствовать а частично не соответствовать ему. Но неопреде-

ленным это единство частичного соответствия и частично-несоответствия назвать нельзя. Теоретическое определение истины в теории соответствия примерно так же отличается от работающего в ней же эмпирического, как определение кислоты через химическую формулу – от определения ее же через посинение лакмусовой бумажки. На спутывании теоретического и эмпирического понимания истины зиждется учение о плюрализме истин. Чтобы избежать этой путаницы, условимся соответствие знания своему предмету называть истинностью, а соответствие критериям истинности – достоверностью.

От эмпирического определения истины, принятого в теории соответствия, необходимо отличать ее определения, принятые в неклассических теориях – теории когеренции и прагматизме. В классической теории когерентность и успех на практике являются симптомами истинности, в теории когеренции и прагматизме – самой истинностью.

В некоторых текстах теория корреспонденции, когеренции и прагматизма трактуются не как теории истины, а как теории критериев истины. Утверждается, что сама истинность в них понимается классически – как соответствие знания трансцендентному предмету, а различаются они ответом на вопрос, что такое критерий истины. Тогда получается, что теория соответствия предлагает удостовериться в истинности испытываемого знания непосредственным сопоставлением его с предметом, теория когеренции – сопоставлением его с другими знаниями, а прагматическая теория – демонстрацией его полезности. В этом контексте теорию соответствия следует квалифицировать просто как недомыслие, а теорию когеренции и прагматическую теорию – как два вполне корректных учения о критериях истинности в рамках классической теории истины.

**Структура истинности и достоверности.** Точно так же, как кажущийся простым белый свет разлагается на спектр цветов, кажущиеся простыми истинность и достоверность разлагаются на «спектр» более тонких соответствий. Сделаем это на примере сингулярного суждения «Земля вращается вокруг Солнца». Будем двигаться от общего его содержания к частному.

Я согласен со Спинозой: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей». Первый порядок исследует логика, второй – онтология. Сначала люди соблюдали законы логики так же, как и законы грамматики – интуитивно, затем они были записаны, и сегодня мы осуществляем свои рассуждения в соответствии с этими записями. Соответствие наших знаний писаным законам логики – первое основание называть их достоверными.

Некоторые мои коллеги считают Спинозовскую формулу «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» «устаревшей». Если они стоят на позициях одной из неклассических теории истины, я с ними не буду спорить. Но если их цель – «осовременить» теорию соответствия, то я вынужден с ними не согласиться. Писанные законы логики, *непосредственно* отражающие порядок и связь идей, *опосредованно* соответствуют порядку и связи вещей, т.е. предельно общим законам объективного мира. Соответствие этим законам наших знаний – первый и самый общий компонент их *истинности*.

Вторым, менее общим компонентом *достоверности* наших знаний является их соответствие содержанию философских категорий, которые Кант совершенно точно называл априорными формами рассудка. Правила мышления, задаваемые этими категориями, он называл «всеобщими и необходимыми правилами рассудка»<sup>1</sup>, а соответствие им – *формальным критерием истины*.

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 160.



Этому второму компоненту *достоверности* знания соответствует второй компонент его *истинности*, состоящий в соответствии знания тем объективным отношениям вещей, которые отражены в философских категориях. Кант реальность таких отношений отрицает, что лишает его возможности как-то объяснить происхождение эти априорных форм рассудка. Для материалиста соответствие им — условие самой осмысленности понятия «истина».

Третьим, еще менее общим компонентом *достоверности* знания (в нашем случае — суждения «Земля вращается вокруг Солнца») является его соответствие *писаным* законам конкретных наук (в нашем случае — астрономии). Соответствие знания самим объективно существующим законам является третьим компонентом его *истинности*.

Четвертая, и последняя составляющая *достоверности* нашего *сингулярного* высказывания обнаруживается при его сопоставлении с данными астрономических *наблюдений*. Четвертая составляющая *истинности* этого суждения представляет собой его соответствие предмету этих наблюдений.

Различение четырех «линий спектра» достоверности и истинности позволяет сделать очередной шаг к решению главной задачи книги — исследованию сходства, различия и взаимосвязи между истинностью и рациональностью. Истинность знания — это все четыре компонента его соответствия объективному миру, рассмотренные выше. Некоторые из этих компонент называют рациональностью этого знания, например, соответствие тому порядку вещей, который отражен в логическом порядке идей и зафиксирован в законах логики. Рациональностью можно, на мой взгляд, назвать и соответствие знания тому «порядку вещей», который отражен в философских категориях. Что же касается двух оставшихся соответствий — законам конкретных наук

и уникальному положению предмета в пространстве и времени, то здесь у меня нет четкой позиции. Этот вопрос лучше решить конвенцией. Главное – дистинкции. Об остальном можно договориться.

**Вера.** Что изменяется в нашем сознании после того, как мы удостоверились в истинности знания, т.е. признали его истинным на основании принятых нами критериев? Содержание знания от этого не изменилось. Не изменился и его трансцендентный предмет. Неизменным, следовательно, остается и отношение соответствия между ними. Не меняется и соответствие испытываемого знания критериям истины: симптомы истинности (ясность, отчетливость и т.д.) возникают одновременно с возникновением истинного знания. Так что же *новое* появляется в нашем сознании после констатации, что испытываемое нами знание соответствует критериям истинности?

- Во-первых, сама констатация: я увидел, что знание ясно, отчетливо, соответствует другим знаниям и т.д.: этого можно и не видеть.

- Во-вторых, *вера* в то, что знание, обладающее этими признаками, *истинно*, т.е. соответствует своему предмету. А что это такое – вера? Это вопрос сложный и многоаспектный.

Верой называют определенное эмоциональное состояние, которое рассматривают в единстве с двумя другими эмоциональными состояниями – надеждой и любовью. Их объединяет удивительное свойство: ни одно из них нельзя вызвать усилием воли. Человек может утверждать, что верит, любит, надеется, может даже действовать в соответствии с этими утверждениями, но *заставить* себя испытывать эти чувства он не в состоянии. В этом смысле они *объективны*. *Верой, надеждой и любовью природа обере-*

*гасит нас от глупостей нашего рассудка*<sup>1</sup>. Действуя только на основе рассудочных доводов, человек превращается в нежить. Нежить – это существо рассудочное, – говорит Достоевский.

Есть два источника веры как эмоционального состояния. Первый – это соответствие испытываемого дескриптивного знания критериям истинности. Такова, например, вера в истинность теоремы Пифагора. Второй источник веры как эмоционального состояния – желание, чтобы испытываемое знание было истинным. Именно об этой вере писал А.С. Пушкин: «Ах, обмануть меня нетрудно, я сам обманываться рад». По силе эта вера может не уступать вере, основанной на демонстративном доказательстве. Хрестоматийный пример – вера в Бога. Такая вера возникает когда, с одной стороны, отсутствуют все рациональные аргументы в ее защиту, а, с другой – нет и аргументов против. Это вера в неопровержимое и недоказуемое. Единственное ее основание – желание, чтобы было так. К. Поппер, как известно, называл знание, основанное на такой вере, неэмпирическим или ненаучным.

Вера в истинность знания, не доказанного и не опровергнутого, но соответствующего нашим желаниям, занимает в жизни человечества не меньшее место, чем вера истинность знания, доказанного демонстративно. Эти две веры могут находиться друг к другу в трех отношениях: соответствия, противоречия и отсутствия того и другого. *Религиозная вера и научная вера* находятся в третьем из этих отношений. Верующий ученый не отрицает ни одного

---

<sup>1</sup> О том, насколько глубоко уходят корни нашей веры, можно судить тому, например, как А. Эйнштейн принимал решение, которое не мог выработать рационально: он подбрасывал монетку и, если выпавшее решение вызывало у него сожаление, принимал противоположное.

закона, открытого наукой. Он убежден, что эти законы даны природе Богом, и его обязанность как раба божия изучать их и действовать на их основе. Но, верит он, Бог способен отменить им же данные законы, т.е. совершить чудо, например, превратить воду в вино. Высшим из его чудес является, естественно, спасение – обретение вечного блаженства по окончании земной жизни.

Наука способна своими методами *установить* факт чуда, например зафиксировать в строгих лабораторных условиях факт превращение воды в вино. Но исследовать чудо она своими средствами не может: ведь это проявление божественной воли, а она не подчиняется своему продукту – законам природы. А там, где нет законов, нет и науки.

То, что *научными методами* до сих пор не зафиксировано ни одного чуда, верующего не смущает: наука находится на самом раннем этапе своей истории, так что обнаружение чудес ее методами – дело будущего. Пока же ему достаточно чудес, описанных в Библии и засвидетельствованных очевидцами.

Итак, религиозная вера неопровержима научными методами. Но именно неопровержимость-то и отличает ее от научной веры. Ученый всегда может предложить эксперимент, способный как подтвердить, так и опровергнуть его тезис. Теолог (часто в лице того же ученого) такой эксперимент предложить не может. Его вера в истинность своего тезиса основана только на желании, чтобы он был истинным. А желает он этого потому, что желаемое соответствует его потребностям. Но его потребности – продукт закономерного развития природы. И здесь можно увидеть сходимость веры, соответствующей критериям истинности, с верой, основанной на желаниях, соответствующих потребностям: та и другая соответствуют в своей сущности объективной действительности.

В этой связи важно различать факты, противоречащие известным законам природы, и факты, которые мы на основе этих законов не можем объяснить. Первые *научными* методами не установлены, вторые известны в большом количестве. Но они так же не опровергают научную веру, как и отсутствие зафиксированных наукой чудес – религиозную веру.

Вере противостоит неверие – эмоциональное состояние, возникающее у человека при мысли, что его обманывают, и сравнимое по силе с верой. Именно в таком состоянии Отелло задушил Дездемону.

Но неверием называют также отсутствие обоих этих эмоциональных состояний, состояние безразличия. Именно в таком неверии священники часто упрекают свою паству.

**Вера и знание.** От веры как эмоционального состояния, вызванного дескриптивной информацией, важно отличать веру как информацию, вызывающую это эмоциональное состояние. Именно в этом смысле Б. Рассел трактует веру в своем известном определении истины: «Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера»<sup>1</sup>. Разницу между

---

<sup>1</sup> Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 182. К этому определению можно предъявить три уже упомянутые претензии: 1) здесь спутаны истина и истинность; 2) не сказано, что представляет собой это «определенное отношение»; 3) не указано, что речь идет не о любой вере, а только о вере, представляющей собой дескриптивное знание. Но здесь содержится ответ на главный вопрос: как защитить теорию соответствия от парадокса «лжеца»? От утверждения Витгенштейна «Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе (это и есть теория типов)» данное определение отличается в двух отношениях. Во-первых, оно претендует на устранение не всех, а только семантических парадоксов; во-вторых, оно запрещает ставить в отношение к самому себе не все предложение, а только его смысл («веру»).

этими двумя значениями «веры» можно почувствовать, и сравнив два предложения: «Я *верю* в Бога» и «В чем моя *вера*?» В первом случае речь идет об определенном эмоциональном состоянии человека, во втором — о *знании*, в истинности которого он убежден. Эти два значения «веры» — не виды одного рода. Они связаны *метонимией* — той же лингвистической закономерностью, которой связаны выражения «ручка ребенка» и «ручка двери».

В словосочетании «вера и знание» «вера» противопоставляется «знанию», трактуется как антоним «знанию»: теорема Пифагора — знание, рассказ о превращении воды в вино — вера. И то, и другое — информация. Разница — в способе, каким достигнута *вера* в ее истинность.

*Знание* противопоставляют не только вере, но и *мнению*. Разница между ними — тоже в способе получения веры в их истинность. Информацию, истинность которых *доказана*, называют *знанием*, а информацию, истинность которой лишь подтверждена, — *мнением*. Теорема Пифагора — знание, слухи о том, что Сальери отравил Моцарта, — мнение.

В итоге термин «знание» и в повседневном, и в научном мышлении употребляется в четырех смыслах: 1) любая *информация* — и дескриптивная, и прескриптивная; 2) только *дескриптивная* информация; 3) *истинная* дескриптивная информация; 4) истинная дескрипция, *подтвержденная* рациональными аргументами.

Термин «вера» и в повседневном, и в научном мышлении тоже употребляется в четырех смыслах: 1) вера в истинность знания; 2) знание, в истинность которого верят; 3) знание, в истинность которого верят на основе рациональных доводов; 4) знание, в истинность которого верят потому, что хотят верить.

Мнение – это дескриптивное знание, вера в истинность которого основана не на демонстративном доказательстве, а на индуктивных доводах и наводящих соображениях.

**Подведу итог.** В главе показано, что проблема критерия истины – вопрос, как убедиться в соответствии знания трансцендентному объекту, если нам дано только знание – решается с помощью двух методов, апробированных в конкретных науках: аналогии и гипотетико-дедуктивного метода. С помощью понятия «критерий истины» различены истинность и достоверность знания, а также рассмотрено соотношение знания и веры, знания и мнения.

Два вывода двух предыдущих глав: знание *может* соответствовать трансцендентному предмету и человечество *может* убедиться в его наличии – являются методологической основой для анализа конкретных разновидностей истинного знания. Начнем с проблемы истинности восприятия.

## ГЛАВА 4

### *Проблема истинности восприятия*

**Постановка проблемы.** Чтобы понять и принять необычный, странный смысл этой проблемы, нужно понять и принять следующий поразительный, необычный, странный *психологический факт*. Мы все знаем, что предмет – это одно, а его чувственный образ – другое. Чтобы убедиться в этом, достаточно закрыть глаза: исчезает ведь не предмет, а его зрительный образ. Но субъективно, в восприятии, предмет и его зрительный образ слиты, отождествлены, воспринимаются не как две, а как одна сущность, без «удвоения мира» на предмет и образ предмета.

Этот поразительный факт настолько обычен, что его не замечают, как не замечают устойчивого запаха. Между тем без осознания всей его поразительности и фундаментальности обсуждение проблемы истинности восприятия не имеет смысла. Нет его, например, в известной книге Н.И. Губанова<sup>1</sup>, в которой об этом совпадении даже не упоминается. Идет это табу, насколько я понимаю, от «Материализма и эмпириокритицизма» В.И. Ленина, где признание самого *факта* слияния в нашем сознании предмета и его чувственного образа трактуется как солипсизм. Эта

---

<sup>1</sup> Губанов Н.И. Чувственное отражение. М., 1986.



ошибка 37-летнего неопита в философии, наделенная статусом краеугольного положения диамата, перекрыла возможности для профессиональной критики солипсизма. В итоге мы оказались теоретически от него не защищены, и сегодня он у нас практически занял место диалектического материализма.

Между тем профессиональными философами факт совпадения в нашем сознании чувственного образа предмета с самим этим предметом признавался всегда как *эмпирическая основа для теоретического* анализа природы чувственного восприятия. Вот как пытается «принудить» читателя к пониманию этого факта И.Г. Фихте: «...сознание и вещь, вещь и сознание; или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным»<sup>1</sup>. А вот как эту же мысль выражает К. Маркс: «...световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»<sup>2</sup>. Выжила эта мысль и в условиях господства «ленинской теории отражения». Так, В.А. Лекторский пишет: «...для самого субъекта восприятие выступает как непосредственная данность объекта»<sup>3</sup>. А вот что говорит об этом болгарский С. Петров, один из самых глубоких исследователей проблемы чувственного познания: «Чувственные познавательные образы переживаются субъектом не там, где они фактически суще-

---

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Ясное, как Солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И.Г. Сочинения; в 2-х т. Т. 1. СПб., 1993. С. 645.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.

<sup>3</sup> Лекторский В.А. Субъект, познание, объект. М.: Наука, 1980. С. 144–145.

ствуют, в его собственном мозгу, а там, где находятся объективные предметы, отраженные в них. Образ и предмет неразлично, хотя и только «мнимо», психически, сливаются в единое целое, но благодаря этому субъект видит непосредственно сам внешний, объективный предмет»<sup>1</sup>.

Но утверждение, что в нашем восприятии «образ и предмет неразлично, хотя и только мнимо, психически, сливаются в единое целое» — это еще не философия. Это лишь констатация эмпирического факта, с которого начинается философия, и отрицание которого напоминает отрицание оппонентами Галилея спутников Марса: бедняги, как известно, даже отказывались глядеть в телескоп.

В марксистской литературе этот психологический факт не то чтобы прямо отрицается, а скорее замалчивается. Повторяется та же картина, что и с проблемой критерия истинности, рассмотренной в предыдущей главе: верность материализму сохраняется ценой игнорирования стоящей перед материализмом проблемы. С. Петров с полным правом пишет по этому поводу: «Нет ничего страшного в том, что с чисто формально-логической точки зрения последовательный солипсизм остается неопровержимым: сам его тезис, возможно, является наиболее сильным его опровержением. Страшно когда для формального опровержения солипсизма мы платим слишком дорого, отрицая доказанные факты»<sup>2</sup>. Я согласен с автором: это последнее дело — «опровергать» солипсизм, отрицая проблему, которая его породила. Противопоставлять солипсизму нужно не отрицание этой проблемы а ее материалистическое решение. Поступая иначе, мы превращаем материализм в обскурантизм, признаемся себе и другим, что никакого другого способа защитить его у нас нет.

<sup>1</sup> Петров С. Понятия за объективно и субъективно. София, 1965. С. 131.

<sup>2</sup> Петров С. Понятия за объективно и субъективно. С. 124.

Только после признания этого *факта* возникает то, с чего по Аристотелю начинается философия, – *удивление*: с одной стороны, очевидно, что я вижу не образ предмета, а сам предмет, слышу не образ звука, а сам звук, с другой, понятно, что предмет существовал, до и будет существовать после его восприятия мною. Следовательно, он не может совпадать с моим восприятием, существовать одновременно и в субъективном и в объективном мире, и «в черепае», и «вне черепа». Чему же верить: своим глазам или своему рассудку? Вот это уже философия.

**Презентационизм.** Философов, которые в противоречии со здравым смыслом, но в полном соответствии с тем, что видят своими глазами, считают объективный предмет и его чувственный образ *на самом деле* одной и той же сущностью, называют презентационистами. Это не солипсисты: солипсист отрицает существование объективной реальности, презентационист же говорит, что объективная реальность и ее чувственный образ – это одно и то же, не нужно «удваивать мир», делить его на объективный и субъективный.

– Но это же нелепо, дико, иррационально, наконец!

– Все, что хотите. Но это так. Все претензии, так сказать, к Богу.

Презентационизм – это, конечно, философия, но философия наивная, докритическая. Она – результат детски доверчивого отношения к своим органам чувств. Именно поэтому презентационизм называют «наивным реализмом», «прямым реализмом», «точкой зрения здравого смысла». «Презентационистскими в узком смысле, – пишет С. Петров, – являются теории, в соответствии с которыми существует абсолютно непосредственное познание внешнего мира, которое реализуется без участия психических познавательных образов, находящихся в мозгу субъекта, т.е. без “удвоения мира”»<sup>1</sup>.

Презентационизм базируется на древнем методологическом приеме, который использовал еще Платон при разра-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 124.

ботке своей теории эйдосов. Его называли **доказательством от знаний**: «по доказательствам от знаний эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание»<sup>1</sup>. Если в душе находится понятие «человек», говорящее о человеке вообще, значит, в мире существует его *эйдос* – реальный человек вообще.

Метод доказательства от знания критиковал еще Аристотель, но в обыденном сознании он жив до сих пор и в обосновании презентационизма играет ключевую роль: если в моем восприятии предмет и его зрительный образ слиты, значит, так оно и есть на самом деле.

Но вот что очевидно: презентационизм не выжил бы, если бы не работал на практике: и животное, и человек оперируют с чувственным образом предмета? как с самим предметом. Если бы этой «лжи во спасение» не было, кошка вцеплялась бы не в мышь, а в свои глаза. Удобен презентационизм и для философствования: упрощает ее предмет, устраняет пресловутое «удвоения мира», деление его на субъективный и объективный. Упрощает он и учение об истине – устраняет из него *проблему истинности восприятий*. Ведь в отношениях соответствия и несоответствия могут находиться лишь нетождественные, нумерически различные объекты<sup>2</sup>. А если предмет и его зрительный образ – это одно и то же, то говорить об их соответствии или несоответствии друг другу не имеет смысла. Презентационизм, таким образом, *«экономит мышление»*.

Но за все надо платить. За избавление от «удвоения мира» и тем самым от проблемы истинности восприятия презентационизм платит двумя нелепостями:

1. Если объективно существующий предмет и его чувственный образ – это одно и то же, значит, с исчезновени-

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. 1079а.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Левин Г.Д. Тождество и сходство // Вопросы философии. 2005. № 1.

ем чувственного образа предмета должен исчезать и предмет. Но этого не происходит.

2. Получается, что *предмет физики*, например раскаленный кусок металла, совпадает с *предметом психологии* – зрительным образом этого куска.

Уже по этим двум причинам презентационизм оказывается весьма неустойчивым ментальным образованием. Под воздействием критики он распадается на две профессиональные философские концепции – солипсизм и репрезентационизм.

**Солипсизм.** Для солипсиста вся реальность сводится к субъективной реальности: существовать для него – значит быть воспринимаемым. Солипсизм сохраняет оба достоинства презентационизма: *не «удваивает мир» и тем самым снимает проблему истинности восприятий*: ведь истинность – это соответствие субъективного образа объективно существующему предмету, а если предмета нет, то нет и соответствия.

Но есть аспект, в котором солипсизм превосходит презентационизм: он избавляет от нелепого утверждения, что раскаленный кусок металла существует одновременно и «вне черепа», и «в черепе». Солипсист сначала раздваивает образ-предмет на образ и объективно существующий предмет, а затем реальность последнего отрицает. Остаются только ощущения. Этот шаг избавляет его и от второй нелепости презентационизма – утверждения, что с исчезновением чувственного образа предмета исчезает и слитый с ним предмет: последний не исчезает просто потому, что его нет.

Но солипсизм порождает новую трудность, которой не было в презентационизме: от образа-предмета, бывшего одновременно предметом и физики, и психологии, остается только предмет психологии – ощущения. Физика остается без предмета, поскольку психологические и физические объекты подчиняются принципиально разным законам. Поясню аналогией. Допустим, я наливаю чай в стакан из чайника и снимаю этот процесс на киноплёнку. Затем я удаляю с плёнки чайник и проецирую то, что осталось, на

экран. Чай в стакане прибывает в отсутствие чайника. В действительности это невозможно. Столь же радикально от объективных объектов отличаются и объекты в сознании. Кант, судя по всему, не видел этой проблемы. Физик Э. Маха это логическое следствие из исходных принципов кантианства и солипсизма смущает. Я усматриваю в этом его методологическую заслугу. Физик, стоящий на позициях солипсизма или кантианства, должен понять сам и объяснить другим, как может комплекс ощущений, например зрительный образ раскаленного металла, быть одновременно предметом и психологии (что понятно), и физики (что совершенно непонятно). Это побочное следствие солипсизма, если его не устранить, ставит под сомнение предлагаемое им решение (точнее, снятие) проблемы истинности восприятий.

**Махизм.** Чтобы проанализировать предпринятую Махом попытку преодолеть эту трудность солипсизма, устраним идущее от В.И. Ленина ошибочное утверждение, согласно которому махизм занимает промежуточное положение между материализмом и солипсизмом. Мах даже не кантианец, а последовательный субъективный идеалист. Вот как он описывает ситуацию, в которой «вдруг понял, какую лишнюю роль играет «вещь в себе»<sup>1</sup>: «В один прекрасный день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне одним комплексом взаимно связанных между собой ощущений, а мое Я — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собой связаны»<sup>2</sup>.

Только уяснив, что Мах — солипсист, можно понять проблему, которую он пытается решить и смысл его теории нейтральных элементов мира. Никакого объективного мира для Маха нет, есть лишь мир его ощущений, комплексы

---

<sup>1</sup> Мах Э. Анализ ощущений. М., 2005. С. 69.

<sup>2</sup> Там же.

которых и есть нейтральные элементы мира. Эти элементы нейтральны вовсе не по отношению к дихотомии субъективное – объективное, а по отношению к совершенно другой дихотомии: физическое – психологическое, которая сохраняет смысл и в солипсизме. Задача солипсиста заключается в том, чтобы понять, как комплекс ощущений может быть одновременно предметом и психологии, и физики. Для Маха решить эту задачу – значит доказать свое право заниматься физикой, оставаясь солипсистом.

Вот знаменитое рассуждение, в котором он пытается решить эту задачу: «Цвет есть физический объект, если мы обращаем, например, внимание на зависимость (т.е. отношение – Г.Л.) его от освещающего его источника света (других цветов, теплоты, пространства и т.д.). Но если мы обращаем внимание на зависимость (снова отношение – Г.Л.) его от сетчатки..., перед нами психологический объект, ощущение. Различно в этих двух случаях не содержание, а направление исследования»<sup>1</sup>.

Выражу это, несколько хитроватое рассуждение на языке философской теории отношений. Согласно Маху, *по внутреннему содержанию*, физический объект *не отличается* от психологического. И тот, и другой – комплекс ощущений. Поясню аналогией. Одна и та же женщина может быть одновременно и дочерью, и матерью; дочерью ее делает отношение к родителям, а матерью – к детям. По внутреннему содержанию это один и тот же человек. Точно также, согласно Маху, физический объект отличается от психологического: это комплекс ощущений, который одновременно, но в *разных отношениях* выступает и как физический, и как психологический объект. В абстракции от этих *отношений* он так же *нейтрален*, как и женщина, рассматриваемая в абстракции от ее отношений к своим родителям и детям. При «превращении» матери в дочь меняется

---

<sup>1</sup> Там же. С. 35–36.

не внутреннее содержание матери, а лишь отношение в котором мы ее рассматриваем. При «превращении» физического объекта в психологический его внутреннее содержание также не меняется. Оно остается комплексом ощущений. Меняется лишь отношение, в котором мы его рассматриваем.

Таков тезис. Рассмотрим аргументы в его защиту. Для этого необходимо различить теорию внешних и теорию внутренних отношений. Согласно первой отношения между объектами не зависят от внутреннего содержания относящихся объектов, и потому любые объекты можно поставить в любые отношения. Защитить теорию нейтральных элементов Маха на основе этой теории не составляет никакого труда.

Согласно теории внутренних отношений отношения между предметами А и В, например, столом и стулом, детерминированы внутренним содержанием этих предметов и, следовательно, *вторичны* по отношению к нему. Причем за каждое отношение предметов отвечает не все их содержание, но только вполне определенная его часть. Например, за отношение «стол больше стула» – размеры стола и стула, за отношение «стол тяжелее стула» – их массы, за отношение «стол дороже стула» – их стоимости. Но между ними, согласно теории внутренних отношений, не может быть отношения «стол умнее стула»: во внутреннем содержании этих объектов нет оснований для этого отношения.

Если Мах принимает теорию внутренних отношений, он обязан показать, что во внутреннем содержании *элементов мира* есть основания и для тех отношений, которые исследуются психологией, и для тех, которые исследуются физикой. При этом он должен удержаться от соблазна явно или неявно перейти с позиций солипсизма на позиции презентационизма.

Из сказанного следует, что исток теории нейтральных элементов – не в тонкостях физических и психологических



искусаний Маха, а в его понимании природы *отношений* и природы отражающих их *относительных понятий*. Ошибки в решении этой задачи допускал даже Платон. Б. Рассел пишет по этому поводу: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если А больше, чем В, и меньше, чем С, то А является одновременно и большим, и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии»<sup>1</sup>.

Это действительно детская болезнь: ребенок протестует, когда его мать называют дочерью. Мах же ведет себя как ребенок, уже понявший, что мать может быть одновременно и дочерью, и решивший на этом основании, что она может быть одновременно и мужчиной: *абсолютные* понятия «физический объект» и «психологический объект» он пытается истолковать как *относительные*. Именно в этом, на мой взгляд, смысл его утверждения, что физический объект отличается от психического не внутренним содержанием, а тем отношением, в котором рассматривается.

Профессиональная философия давно эту ошибку устранила: для Рассела, современника Маха, ее не существует, но Мах, не имея базового философского образования, доходил до своих философских идей «своим умом» и переболел теми же «детскими болезнями», которыми профессиональная философия переболела еще на заре своей истории. Не удивительно, что Эйнштейн в конце жизни называл Маха крупным физиком и мелким философом.

Итак, я рассмотрел три точки зрения, основанные на признании того психологического факта, что в нашем сознании воспринимаемый предмет и его восприятие слиты: презентационизм, согласно которому предмет и его чувственный образ слиты на самом деле, солипсизм, отрицаю-

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История Западной философии. Новосибирск. 1997. С. 134–135.

щий существование объективного мира, и махизм, пытающийся в рамках солипсизма, не соскальзывая в презентационизм, отличить физический объект от психического. Ни одна из этих интерпретаций не является удовлетворительной. Это вынуждает нас обратиться к концепции, противоположной всем трем, – репрезентационизму.

**Репрезентационизм.** Это материалистическая трактовка восприятий. Она основана на не менее очевидном факте, чем слитость в нашем сознании чувственного образа предмета с самим предметом: когда я закрываю глаза, исчезает не предмет, а только его образ. Следовательно, чувственные образы объективно существующих предметов не *тождественны* этим предметам, а лишь *сходны* с ними, они не презентируют, а лишь репрезентируют их – так же, как фотография репрезентирует изображенного на ней человека или посол – свое государство. «Репрезентационистскими в узком смысле, – пишет С. Петров, – являются теории, согласно которым субъект всегда познает непосредственно только свои собственные идеи-образы и по ним может самое большее судить о внешнем мире или предполагать его существование»<sup>1</sup>.

Репрезентационизм, раздвигая предмет-образ на предмет и образ, *удваивает* мир и тем самым снимает обе трудности презентационизма: поскольку предмет и его чувственный образ – не одно и то же, постольку с исчезновением образа сам предмет продолжает существовать. Очевидно также, что в мировосприятии репрезентациониста предмет физики не совпадает с предметом психологии: раскаленный кусок металла существует «вне черепа», а его чувственный образ – «в черепе». Не сталкивается репрезентационист и с трудностями солипсизма: ему не нужно доказывать, что комплексы ощущений являются предметом не только психологии, но и физики.

---

<sup>1</sup> Петров С. Цит. соч. С. 124.

Однако за все надо платить. За избавление от трудностей презентационизма, солипсизма и его разновидности — махизма, — возникновением сразу трех проблем.

Первая нам уже знакома: репрезентационизм противоречит очевидности — бесспорному факту слитности в нашем восприятии образа предмета с самим предметом. Отсюда вытекает первая задача репрезентационизма: не отказываясь от своих исходных принципов, объяснить этот факт. В диаматовской литературе ее решают с подкупающей простотой: Губанов, например, просто не упоминает сам факт слияния в нашем субъективном мире восприятия с его чувственным образом.

Вторая трудность тоже знакома: репрезентационист удваивает мир, делит его на объективный и субъективный. А это удвоение, с точки зрения его оппонентов, имеет характер парадокса. Честно говоря, я не понимаю, почему. Конечно, различение объективной и субъективной реальности усложняет задачу теории познания: она была бы значительно проще, если бы существовала только субъективная реальность. Но ведь и ходики (воспользуюсь аналогией Рассела) идут быстрее, если удалить маятник. А что делать, если, вопреки нашим пожеланиям, реальность все-таки разделена на объективную и субъективную? В чем вина того, кто признает этот факт? И в чем достоинство того, кто его отрицает? Ведь мы же описываем реальность, а не участвуем в игре, правила которой конструируем сами. Только в последнем случае игре со сложными правилами можно предпочесть игру с правилами попроще.

Третья трудность репрезентационизма самая серьезная: если восприятие не презентирует, а лишь репрезентирует реальность, то как возможно его соответствие этой реальности? Снова встает «проклятый» философский вопрос, от которого так счастливо избавились и презентационизм, и солипсизм.

Итак, презентационизм иррационален, солипсизм оставляет физику без предмета, а репрезентационизм диамата-

товского типа настолько травмирован своей неспособностью *объяснить* факт совпадения в восприятии предмета и его чувственного образа, что опускается до его замалчивания.

Между тем возможность его интерпретации на основе исходных принципов репрезентационизма существует. Для этого необходимо лишь включить в число его методологических принципов интервальный подход.

**Интервальный подход.** Подойдем к экспликации этого понятия несколько издалека – от философского понятия *меры*. Мера – это интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, сохраняет свое качество. Хрестоматийный пример меры – интервал температур от нуля до ста градусов: внутри него вода остается жидкостью. Частным случаем меры является *норма* – интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, сохраняет способность удовлетворять *человеческие потребности*, т.е. быть *ценностью*. Например, в том же интервале от нуля до ста градусов вода сохраняет способность охлаждать двигатель. Отсюда следует, что норма – это частный случай меры.

Теперь покажу, что интервал – это частный случай нормы. В процессе и чувственного, и рационального познания норма выполняет в известном смысле парадоксальную функцию. Существуют границы, внутри которых сознательное отступление знания от соответствия своему предмету облегчает исследование и никак не сказывается на его конечных результатах. В отечественной литературе первой эту парадоксальную мысль высказала С.А. Яновская применительно, правда, только к абстракциям<sup>1</sup>. Ф.В. Лазарев и М.М. Новоселов придали ей общегносеологический смысл, распространив и на другие формы знания

---

<sup>1</sup> Яновская С.А. Проблема введения и исключения абстракций более высоких (чем первый) порядков // Яновская С.А. Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 235–242.

и познания<sup>1</sup>. Я считаю эту идею чрезвычайно эвристичной, и неоднократно использовал ее в своих работах<sup>2</sup>. Здесь и хочу воспользоваться ею вновь.

Согласно интервальному подходу существуют границы, в которых трактовка чувственного восприятия предмета как на самом деле совпадающего с самим предметом, упрощает практические действия с ним и не ведет к ошибкам. Чтобы пояснить суть дела, воспользуюсь аналогией. Ученые используют мониторы для наблюдения за предметами, недоступными непосредственному восприятию и оперирования с ними. Именно так археологи, например, исследуют гробницы фараонов. Здесь совпадения наблюдаемого предмета с его изображением на экране не происходит. Это ставит оператора в трудное положение: он обязан «переводить» изображение на экране в представление о реальном положении дел. Природа, вынеся чувственный образ за границы «черепа» и отождествив его с отображаемым предметом, избавила нас от этой задачи. Но вместо благодарности мы стали отрицать ее реальность.

Итак, восприятие «уверяет» нас в том, чего «не может быть никогда» – в том, что оно совпадает со своим предметом. Ни в коем случае не следует исправлять эту «ошибку». Необходимо просто найти границы, внутри которых она имеет великое гносеологическое оправдание. *Эти границы совпадают с границами непосредственного практического взаимодействия с предметом.* В них отказ от «уд-

---

<sup>1</sup> Здесь я излагаю интервальный подход таким, каким понял его из личных бесед с его авторами. В своих последних работах они трактуют его несколько иначе. См., например: *Новоселов М.* Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М., 2005. Гл. 2. Интервал абстракции в контексте методологии; *Лазарев Ф.В., Лебедев С.А.* Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // Вопросы философии, 2005. № 10. С. 95–115.

<sup>2</sup> См., напр.: *Левин Г. Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005.

воения мира» не ведет к ошибкам на практике. Презентационистское убеждение, что предмет и его образ – это одно и то же, имело бы катастрофические последствия при его применении за пределами интервала, т.е. в ситуации, когда мы перестаем непосредственно воспринимать тот предмет, с которым только что имели дело. Но интервальный подход как раз и избавляет нас от этой ошибки: когда я смотрю на компьютер и оперирую с ним, я по отношению к нему презентационист. Но как только я отворачиваюсь от него и включаю в сферу своего непосредственного восприятия другие предметы, я по отношению к нему уже репрезентационист. Причем эта «измена принципам» не вызывает во мне никаких угрызений совести: за пределами интервала презентации я эти принципы презентационизма соблюдать не обязан.

С помощью идеи интервала предельно просто решается и губительный для презентациониста вопрос, исчезает ли предмет, когда исчезает его восприятие: в границах интервала восприятие не исчезает, и, следовательно, этот вопрос не имеет практического смысла, а за его границами я презентационистом по отношению к этому предмету не являюсь<sup>1</sup>, следовательно, этот вопрос для меня снова незначим.

Интервальный подход – не изобретение философов. Он работал в чувственном познании животных и человека задолго до того, как философы осознали проблему, породившую презентационизм и солипсизм. Задача состоит лишь в том, чтобы разглядеть его в живой ткани процесса познания.

---

<sup>1</sup> Кстати, с позиций интервального подхода можно увидеть рациональное зерно и в концепции Маха. Ведь в границах непосредственного зрительного восприятия раскаленный кусок металла, предмет физики, слит с его зрительным образом, предметом психологии. Но за этими границами их отождествление – плод недомыслия.

Итак, презентационистское и репрезентационистское восприятия мира не исключают друг друга. Исключают друг друга презентационизм и наивный репрезентационизм, а интервальный репрезентационизм сходен с принципом дополнительности Н. Бора, признающим истинность и корпускулярной, и волновой теорий света. Но между ними есть и принципиальное различие: согласно принципу дополнительности верны обе теории света, согласно же интервальному подходу верен лишь интервальный репрезентационизм. Презентационизм же – это ложь во спасение, допустимая лишь в строго фиксированных границах.

**Подведу итог.** В данной главе реально существующие презентационистское и репрезентационистское восприятия мира были отличены от их философских интерпретаций – презентационизма и репрезентационизма. Показано, что средством для разрешения противоречия между этими интерпретациями является *интервальный подход*, согласно которому допустимы любые временные отступления от зеркального соответствия наших знаний действительности при выполнении трех условий: 1) существуют правила введения этих отступлений; 2) существует интервал, в границах которого они лишь сокращают и упрощают познавательные и практические действия; 3) существуют правила исключения этих отступлений.

Сказанного об истинности чувственного знания достаточно для того, чтобы перейти к главному вопросу книги: в чем заключается соответствие действительности рационального знания и как убедиться в этом соответствии?

## ГЛАВА 5

### *Теория соответствия и парадокс «лжец»*

**Постановка проблемы.** Парадокс (от греч. παράδοξος – *неожиданный, странный*) или антиномия (от греч. ἀντινομία – *противоречие в законе или противоречие закона самому себе*) – это противоречие, вытекающее из исходных принципов теории по общепринятым правилам вывода. Парадокс «лжец» (или парадокс лжеца) сформулировал еще в VI в. до н. э. критский философ Эпименид и вновь открыл в IV в. до н.э. милетец Эвбулид в такой формулировке: «Критянин Эпименид сказал: “Все критяне лгуны”. Сказал ли он правду?» Отсюда еще одно название парадокса «лжец» – «парадокс Эвбулида».

Парадоксы всегда считались признаком ложности той теории, из исходных принципов которой они вытекают. На каком основании теория соответствия претендует на истинность? Основание простое: теория соответствия способна разрешить этот парадокс на основе своих исходных принципов. Задача данной главы – показать это.

Чтобы показать, что перед нами именно парадокс, а не формальное противоречие, основанное на недомыслии,



формулировку Эвбулида следует уточнить. Все варианты таких уточнений с немецкой скрупулезностью изложил В. Штегмюллер в книге «Понятие истины и идея семантики»<sup>1</sup>. Я воспользуюсь самым элементарным.

Придадим высказыванию Эпименида такую форму: «Все высказывания критян ложны». Это высказывание говорит, *в том числе*, и о самом себе. Выделим эту его составляющую – высказывание «*Данное высказывание ложно*» или еще короче: «Я ложно». Признавая это высказывание осмысленным, мы вправе спросить, истинно оно или ложно. Никаких оснований для ответа на этот вопрос у нас нет, но *допустим*, тем не менее, что оно истинно. Значит, верно то, о чем оно говорит, а оно говорит, что оно ложно. Следовательно, оно ложно. Мы получили, опираясь только на смысл высказывания и правила логики, вывод, противоречащий исходному допущению. А отсюда – еще один вывод: если понятие истины ведет к противоречию, значит, с этим понятием что-то неладно, и до выяснения того, что именно в нем неладно, им лучше не пользоваться. Таким образом, парадокс «лжец» подрывает доверие к едва ли основному понятию гносеологии. Можно понять поэтому, что его анализу посвящена целая литература. Этот парадокс занозой проторчал в теле классической теории истины 2,5 тысячи лет, вызвал преждевременную смерть Диодора Кроноса, самоубийство Филета Косского и до сих пор вызывает ожесточенные споры.

Но дело не только в порожденном им недоверии к классической теории истины. Парадокс «лжец» оказался предком-основателем целого класса парадоксов, которые сегодня называют парадоксами теории множеств. К началу

---

<sup>1</sup> Stegmüller W. Das Wahrheitsbegriff und die Idee der Semantik. Wien, 1950. S. 27–34.

XX в. их было открыто около дюжины. Безуспешные попытки разрешить их привели к третьему кризису оснований математики<sup>1</sup>.

**Самоотнесенность и самоприменимость.** Естественно предположить, что не только парадокс «лжец» – предок – основатель рода парадоксов, но и все его «потомки» порождены одной причиной. О ней догадывались уже средневековые схоласты, обратившие внимание на то, что высказывание, порождающее парадокс «лжец», самоприменимо, т.е. говорит о самом себе<sup>2</sup>. Б. Рассел тоже обратил на это внимание. Во всех выражениях, ведущих к парадоксам, пишет он, «имеется общий признак, который мы можем охарактеризовать как самоотнесенность или рефлексивность (self-referents or reflexiveness)»<sup>3</sup>.

Но если все парадоксы теории множества порождаются самоотнесенностью, значит, чтобы устранить их, достаточно запретить самоотнесенность. В выработке правил, исключающих из теории множеств выражения, задающие самоотнесенность, и заключается смысл разветвленной теории типов Б. Рассела<sup>4</sup>.

А. Тарский ставит перед собой более узкую задачу: устранить из формализованных языков только тот тип самоотнесенности, которым порождается парадокс «лжец». Из естественного языка, по его убеждению, он неустраним.

<sup>1</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. Гл. I, § 5. М., 1966. Я проанализировал эти парадоксы в статье: Левин Г.Д. Материалистическая диалектика и парадоксы теории множеств // Вопросы философии. 1981. № 12.

<sup>2</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. С. 18.

<sup>3</sup> Whitehead A.N., Russell B. Principia Mathematica. Vol. 1. Cambridge. 1935. P. 37.

<sup>4</sup> Рассел Б. Математическая логика, основанная на теории типов // Б. Рассел Введение в математическую философию. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2007.

Чтобы понять суть и теории типов Рассела, и семантической теории Тарского, необходимо вникнуть в суть самого феномена самоотнесенности или рефлексивности. Существенный вклад в решение этой задачи внес Ф.П. Рамсей. Он разделил все парадоксы теории множеств на два класса: семантические и логические. В класс семантических он включил парадоксы Эвбулида, Ришара, Бери, Греллинга и др. а в класс логических – парадоксы Рассела, Кантора, Бурали-Форти и др.<sup>1</sup>. Эта дихотомия у него чисто интуитивная, формального основания для нее он не указывает, на основании чего Ю. А. Гастев справедливо замечает, что «деление антиномий на логические и семантические трудно считать вполне четким»<sup>2</sup>.

Но это деление можно сделать вполне четким, если обратить внимание на разницу между самоотнесенностями, которые порождают логические и семантические парадоксы<sup>3</sup>. Самоотнесенность, порождающая логические парадоксы, например парадокс Рассела, возникает *в онтологии теории*, поскольку выражения, задающие ее, говорят о *внеязыковых объектах, поставленных в отношении к самим себе*<sup>4</sup>. В случае парадокса Рассела таким внеязыковым объектом является множество, содержащее себя в качестве элемента: «Пусть *W* есть класс всех таких классов, которые не являются членами самих себя. Тогда для

---

<sup>1</sup> Ramsey F.P. The Foundations of Mathematics. // Ramsey F.P. The Foundations of Mathematics and other Logical Essays. Paterson, 1960.

<sup>2</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. С. 16.

<sup>3</sup> Впервые я высказал это предположение в ст.: Левин Г.Д. Материалистическая диалектика и парадоксы теории множеств // Вопросы философии. 1981. № 12.

<sup>4</sup> В этой связи эти парадоксы естественнее назвать онтологическими, Онтологической естественно называть и самоотнесенность, порождающую эти парадоксы. Но я не буду менять сложившуюся терминологию.

любого класса  $x$  « $x$  есть  $W$ » эквивалентно « $x$  не есть  $x$ ». Следовательно, приписывая  $x$  значение  $W$ : « $W$  есть  $W$ » эквивалентно « $W$  не есть  $W$ »<sup>1, 2</sup> Именно такие парадоксы включает простая теория типов. На гносеологические парадоксы она не распространяется и парадокс «лжец» не устраняет<sup>3</sup>.

Самоотнесенность, порождающая *семантические* парадоксы, имеет совершенно другую природу. Выражение «Данное высказывание ложно» («Я ложно»), порождающее *семантический* парадокс «лжец», говорит не о внеязыковом объекте, находящемся в отношении к самому себе, а о самом себе. Оно не говорит о самоотнесенности. Оно само самоотнесено. Выражения, говорящие о самих себе, называются *самоприменимыми*. *Выражения*, говорящие о внеязыковых объектах, стоящих в отношениях к самим себе, т.е. задающие онтологическую самоотнесенность, *самоприменимыми* называть некорректно.

В этой связи совершенно необъяснимым мне представляется следующее утверждение Витгенштейна: «Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе (это и есть вся теория типов)»<sup>4</sup>. Это ошибка. Выражения, задающие логические парадоксы, не говорят о самих себе, и потому запрет *самоприменимых* выражений их, в том числе и парадокс Рассела, не устраняет. Эту же ошибку повторяют А. Френкель и И. Бар-Хиллел. В своей знаменитой книге они пишут: «...некоторые опасения по поводу

<sup>1</sup> Whitehead A.N., Russell B. Principia Mathematica/ Vol. 1. Cambridge? 1935. P. 60.

<sup>2</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств/ С. 16–19.

<sup>3</sup> См. об этом: Суровцев В.А. Программа логицизма и теория типов Бертрама Рассела // Б. Рассел. Введение в математическую философию. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2007.

<sup>4</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. З. 332.

«самоприменимых» понятий (простейшим примером которых служит понятие “быть собственным элементом”) были высказаны еще в средние века<sup>1</sup>. Но понятие «быть собственным элементом» не самоприменимо! Оно *задает* объект, стоящий в отношении к самому себе.

Спутывание самоприменимого выражения с выражением, *говорящим* о внеязыковом объекте, поставленным в отношение к самому себе, – это такая же «мелкая неточность», как и спутывание истинности с истиной. Но эти «неточности», сделанные в самом начале исследования, вполне можно уподобить мутациям в генетическом аппарате зародыша.

Итак, мы отличили логические парадоксы от семантических, соответственно, логическую самоотнесенность от семантической. Облегчу себе задачу: буду говорить только о семантической самоотнесенности и только на об одном семантическом парадоксе – парадоксе «лжец».

Буду исходить из посылки, что *доказательство от знания* в современной гносеологии не используется, и потому отнюдь не любая языковая конструкция, соответствующая правилам грамматики и логики, наделяется онтологической референцией. Само по себе наличие в нашем языке выражений, задающих самоотнесенность, еще не доказывает, что она существует на самом деле. Множество, являющееся собственным элементом, и предложение, говорящее о собственной ложности, поставлены в отношения к самим себе не законами природы, а волей субъекта. Следовательно, мы вправе спросить, правомерно ли они в эти отношения поставлены. Основанием для такой постановки вопроса как раз и являются парадоксы, порождаемые этими предложениями.

---

<sup>1</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. С. 18.

Из этих соображений вытекает следующая гипотеза: эксплицитный запрет самоотнесенности, ведущий к исчезновению и логических, и семантических парадоксов, — это приведение *писаных* правил нашего языка в соответствие с объективными законами мира и мышления.

Но есть и серьезный аргумент против этой гипотезы: известны самоприменимые выражения, не порождающие никаких парадоксов: «Данное предложение грамматически правильно», «Данное предложение напечатано курсивом» и т.д. Запрет всякой самоотнесенности лишит права на существование и их. Запрет, который наряду с вредными устраняет и безвредные выражения, в логике называют *целокальным*. Вот как К. Поппер выражает столкновение этих точек зрения:

«*Сократ*. Не можем ли мы, скажем, издать закон, запрещающий любой сорт самоотнесенности, ...и тем очистить наш язык от парадоксов?

*Тезет*. Мы можем, конечно, сделать такую вещь, но язык, для которого мы издадим этот закон, уже не будет нашим обычным естественным языком: искусственные правила создают искусственный язык»<sup>1</sup>.

Есть надежный способ разрешить этот спор. Принадлежность множества самому себе и соответствие предложения самому себе — это *отношения*, причем особые отношения. Обычное отношение существует как минимум между двумя объектами, например, любовь — между Марьей и Иваном. Здесь же объект стоит в отношении к самому себе. В логике такие отношения называют *одноместными* или *унарными*. Отсюда логическое следствие: *у нас только тогда появится законное основание для запрета лю-*

---

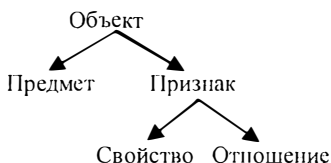
<sup>1</sup> *Popper K.R. Self-reference and Meaning in ordinary Language // Mind. Vol. LXII, № 250. P. 167.*

*бой самоотнесенности – как логической, так и семантической, когда мы докажем, что унарных отношений в реальном мире не существует.* Только в этом случае мы будем вправе утверждать, что запрет самоотнесенности является просто приведением нашего языка в соответствие с законами природы и мышления.

Чтобы увидеть, к чему ведет такая постановка задачи, восстановим логику рассуждений. Мы искали средство от парадокса «лжец». Для этого нам понадобилось найти причину этого парадокса. По свидетельству Френкеля и Бар-Хиллела ее знали уже средневековые схоласты: это самоприменимость выражения, из логического анализа которого вытекает парадокс. Возникла идея устранить парадокс, устранив самоприменимость. Но самоприменимость – это отношение, причем унарное отношение. Возникает вопрос, существуют ли такие отношения. А это уже вопрос не гносеологии, а онтологии. В поиске средств от семантического парадокса «лжец» мы оказались в другой области исследования. Иными словами, корень гносеологической проблемы, вот уже 25 веков сотрясающей гносеологию, уходит в онтологию.

Отсюда кажущееся нелепым следствие: чтобы разрешить парадокс «лжец», не нужно вникать в тонкости учения об истине. Достаточно иметь адекватное представление о философской теории отношений и следовать ее рекомендациям.

**Самоотнесенность и классическая теория отношений.** В классическом, аристотелевском учении о вещах, свойствах и отношениях категория «отношение» выступает в паре с категорией «свойство». Родовой для них обеих является категория «признак», которая выступает в паре с категорией «предмет». Родовой же для «предмета» и «признака» является категория «объект». Схематически:



Чтобы определить признак предмета, его достаточно отличить от части предмета. Часть предмета, например, ножка стола, может быть отделена от него и наделена самостоятельным существованием в пространстве-времени. Признак же предмета, например, форма стола, не может быть отделена от него. Признак, существующий «в воздухе», например знаменитая улыбка чеширского кота, – это пример того, чего не может быть никогда.

Признаки делятся на свойства и отношения. Основание для этого деления – *чисто количественное: отдельное*<sup>1</sup> свойство (например, форма стола) – это признак, *нераздельно принадлежащий* одному объекту. *отдельное* отношение (например, сходство форм двух столов) – признак, *сопринадлежащий* нескольким объектам. Таково классическое, идущее от Аристотеля деление признаков на свойства и отношения.

На нем базируются теоретико-множественное и логическое определения свойства и отношения. *Свойство* в теории множеств – это класс объектов (например, квадратных столов), каждому из которых *принадлежит* свойство в философском смысле (в нашем примере – квадратность). *Отношение* – это класс пар, троек и т.д. объектов (например, класс супружеских пар), каждой из которых *сопринадле-*

<sup>1</sup> Отдельным я называю признак индивидуального предмета, рассматриваемый в абстракции от степени его общности, т.е. от тех его отношений сходства и несходства к признакам других индивидуальных предметов, которые делают его единичным или общим.



жить отношение в философском смысле (в нашем примере — отношение супружества).

В логике свойствами и отношениями называют не признаки предметов и не классы их носителей, а *языковые выражения*, которыми эти признаки описываются, — предикаты или пропозициональные функции. Так большинство современных логиков называет то, что остается от предложения после замены его логических субъектов пустыми местами или переменными. Например, предложение «Иван любит Марью» превращается после этого в двухместный предикат «*x* любит *y*». Предикат с одним свободным местом, или *одноместный предикат*, называют *свойством*, предикат с более чем одним свободным местом, или *многоместный предикат*, — *отношением*<sup>1</sup>. Итак, согласно философии, теории множеств и логике унарных отношений, отношений объекта к самому себе, в реальном пространстве-времени нет *по определению*. Минимальное число носителей отношения во всех трех науках — два, простейшее из всех возможных отношений — бинарное. Отсюда чисто логически следует, что языковые выражения, задающие онтологическую и гносеологическую самоотнесенность, противоречат трем теориям свойств и отношений: философской, теоретико-множественной и логической. Отсюда вывод: их запрет теорией типов Рассела и семантической теорией Тарского — не «искусственные правила, создающие искусственный язык», а устранение недомыслия. Так выглядит решение проблемы онтологических и гносеологиче-

---

<sup>1</sup> Клини С. Математическая логика. М., 1973. С. 94. Формула «свойство — это одноместный, а отношение — многоместный предикат» используется для выражения и философских определений свойства и отношения. При этом под местом понимается носитель признака, а под предикатом — сам признак. Говорят, что эта амбивалентность идет от Б. Рассела.

ских парадоксов, если подойти к ней от исходных принципов философии, теории множеств и логики.

Можно возразить, что соответствие классическому *определению* отношения – это еще не соответствие законам самой объективной действительности. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть вокруг – бесспорных эмпирических примеров и гносеологической, и онтологической самоотнесенности сколько угодно: любовь к самому себе, самопознание, самообразование, саморазвитие, самоуправление, саморазрушение и т.д. Кроме того, напомним, что и теория типов Рассела, и теория Тарского *нелокальны*: они устраняют не только парадоксальную но совершенно безвредную самоотнесенность. Например, в рамках теории Тарского невозможно сформулировать предложение *«Данное предложение напечатано курсивом»*, которое самоприменимо, но ни к каким парадоксам не ведет. Налицо противоречие между теоретическим определением отношения и бесспорными эмпирическими фактами. На него обратил внимание один из ведущих отечественных специалистов по проблеме отношений – А.И. Уемов: «Различие между свойством и отношением не сводится, в отличие от общепринятого, к количеству мест, так что в принципе отношение может быть одноместным, а свойство – многоместным»<sup>1</sup>.

Но, избавляясь таким способом от трудностей, вытекающих из «общепринятого» различения отношений и свойств по числу носителей, А.И. Уемов оказывается перед не менее серьезными трудностями.

Во-первых, необходимо дать новое философское определение отношения взамен «общепринятого». А.И. Уемов

---

<sup>1</sup> Уемов А.И. Логические основы метода моделирования. М., 1971. С. 69.

решает эту задачу: определяет отношение как то, «что образует вещь из данных элементов»<sup>1</sup>. Это хорошее определение. Но, во-первых, оно текстуально совпадает с определением структуры в теории систем, а, во-вторых, чисто логически вытекает из классического определения отношения: признак, принадлежащий нескольким объектам, образует из них новый объект — от самого абстрактного — класса, до самого конкретного — живого существа. Унарное отношение, реальность которого признает автор, нового объекта не образует.

Во-вторых, из общепринятого философского определения свойства и отношения чисто логически вытекают их логическое и теоретико-множественное определения. От них тоже придется отказаться и заменить новыми. Этого А.И. Уемов не сделал.

В-третьих, если гносеологические и онтологические парадоксы порождает не самоотнесенность, то что? Необходимо указать «истинную» их причину и показать, что ее устранение устраняет и парадоксы. Ни того, ни другого в текстах А.И. Уеова не нашел.

Итак, перед нами антиномическая ситуация: определения отношения как признака, принадлежащего *нескольким* объектам, ведет к устранению парадоксов теории множеств, но противоречит бесспорным эмпирическим примерам унарных отношений и вынуждает запрещать совершенно безвредные предложения. Отказ же от этого определения оставляет нас без средств устранения парадоксов. Где выход?

**Строгая и нестрогая самоотнесенность.** Он, на мой взгляд, в более глубоком понимании «общепринятой», классической теории свойств и отношений. Это сделали

---

<sup>1</sup> Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963. С. 51.

все те же средневековые схоласты. Они высказали не только ту ключевую мысль, что выражение, задающее парадокс «лжец», *самоприменимо*, но и отличили унарные отношения, порождающие парадоксы, от безвредных.

Все очень просто. Обычно в бинарном отношении  $aRb$  различают три компонента: само отношение  $R$  и его носители –  $a$  и  $b$ . Средневековые философы выявили в *носителе* отношения его *основание*, *fundamentum relationis* в их терминологии. Именно это открытие позволяет, с одной стороны, сохранить верность классической теории вещей, свойств и отношений, а с другой – *локально* устранить парадоксы.

*Основания* отношения  $R$  – это те свойства его *носителей*  $a$  и  $b$ , которые порождают это отношение. Возьмем пример, уже использованный в предыдущей главе. Стол и стул находятся во множестве отношений друг к другу: стол тяжелее, больше, дороже и т.д. стула. *Носители* у этих отношений одни и те же – *стол* и *стул*, а основания – разные. В первом случае – их массы, во втором – размеры, в третьем – стоимости.

*Отношение, у которого совпадают носители, а основания – разные, условимся называть квазиунарным.* Другими словами: квазиунарным является отношение, которое в терминах оснований отношения можно представить как бинарное. Самоотнесенность, порождаемую таким отношением, назовем *нестрогой*.

Пример нестрогой *онтологической* самоотнесенности – самоуправление. Здесь одна часть самоуправляющегося механизма управляет другой его частью; отношение между этими частями *бинарно*. Пример нестрогой гносеологической определенности – приведенное выше предложение «*Данное предложение напечатано курсивом*»: его смысл говорит о его знаковой форме. Другой пример нестрогой

гносеологической самоотнесенности – любовь к самому себе: *чувство* любви к себе вызвано у меня не самим этим чувством, а другими сторонами моей достаточно многогранной натуры.

Отсюда вывод: противоречие классическому определению отношения *нестрогой* самоотнесенности – *кажущееся*. Именно поэтому никаких парадоксов она не порождает и запрещать ее нет необходимости. И если Рассел и Тарский все-таки делают это, то объясняется это тем, что они не учитывают разницы между носителями и основаниями отношения, т.е. трактуют классическую теорию отношений недостаточно глубоко.

Отношение, у которого совпадают не только носители, но и основания, условимся называть *строго унарным*. Такое отношение никакими дистинкциями нельзя представить как бинарное. Оно не по видимости, а по существу противоречит классическому определению отношения. Самоотнесенность, порождаемую таким отношением, условимся называть *строгой*. Примеры строгой онтологической самоотнесенности содержат выражения «множество, принадлежащее себе» и «множество, включающее себя». Примеры строгой гносеологической самоотнесенности – прилагательное «гетерологическое», порождающее парадокс Греллинга–Нельсона, и предложение «я ложно», порождающее парадокс «лжец».

Признание реальности строго унарных отношений, соответственно, строгой самоотнесенности (как логической, так и семантической), уже не по видимости, а по существу противоречит классическому определению отношения. Поэтому ее запрет – это просто приведение наших рассуждений в соответствие с классической теорией отношений, устранение из них логической непоследовательности или, если угодно, – недодуманности.

Итак, онтологические и гносеологические парадоксы — это лишь симптомы болезни. Сама же болезнь заключается в конструировании языковых выражений, задающих строго унарные отношения, которых в природе нет. Строго унарное отношение — такая же бессмыслица, как и мост, соединяющий берег реки не с другим берегом, а с самим собой. Отношение так же не может быть унарным, как интеграл — зеленым. Минимальное количество оснований отношения — два. Поэтому запрет таких выражений — это приведение наших рассуждений в соответствие с природой объективной реальности.

Чтобы избавиться и от онтологических, и от гносеологических парадоксов, достаточно запретить не любую, а только строгую самоотнесенность: и логическую, и семантическую. В определении истины как дескриптивного знания, соответствующего своему предмету, для этого достаточно исключить из числа предметов знания само это знание. Вот как изящно это сделал Б. Рассел: «Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, *иными, чем сама вера*»<sup>1</sup> (курсив мой. — Г.Л.).

У человека со стороны может возникнуть недоумение: и ради этой очевидной для любого здравомыслящего человека оговорки создана вся громадная литература, посвященная парадоксу «лжец»? Да ведь это мудрствование по пустякам, никакого отношения к современному кризису классической теории истины не имеющее!

Отвечая на это возражение, хочу напомнить, что именно неспособность разрешить парадокс «лжец» вызвала преждевременную смерть Диодора Кроноса и самоубийст-

---

<sup>1</sup> Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 182.

по Филета Косского, что значительная часть современных текстов по проблеме истины посвящена обсуждению методов локального устранения этого парадокса<sup>1</sup>, и что «тривиальным» предлагаемое решение парадокса стало лишь после того, как были получены ответы на следующие вопросы:

1. Как выделить из исходной формулировки парадокса: «Критянин Эпименид сказал: “Все критяне лгуны”. Сказал ли он правду?» – *в чистом виде* предложение, содержащее парадокс?

2. Как различить онтологическую и гносеологическую самоотнесенность, соответственно, онтологические и гносеологические парадоксы?

3. Как перейти от понятия самоотнесенности к понятию унарного отношения?

4. Как различить носитель и основание отношения и на этой основе – строго унарные и квазиунарные отношения, соответственно, строгую и нестрогую самоотнесенность?

5. Как показать, что признание реальности строгой самоотнесенности и, следовательно, строго унарных отношений противоречит классическому определению отношения, принятому в философии, логике и теории множеств?

6. Как показать, что строго унарных отношений в реальном пространстве-времени нет так же, как нет круглых квадратов или вечных двигателей?

---

<sup>1</sup> Кроме цитированных, можно назвать следующие работы: *Попер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. Глава 9. Философские комментарии к теории истины Тарского. М., 2002. *Рассел Б.* Исследование значения и истины. IV. Объектный язык. М., 1999. *Хинтиikka Я.* Проблема истины в современной философии. ВФ. 1996 № 9. *Вейнгартнер Пауль.* Фундаментальные проблемы теории истины. М., 2005. *Тарский А.* Семантическая концепция истины. // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.

Я подчеркнул бы также, что для получения ответов на эти вопросы пришлось выйти за границы не только теории истины, но и гносеологии в целом и опуститься в подвальные этажи онтологии – в исследование вещей, свойств и отношений.

Предлагаемое решение: чтобы устранить семантические парадоксы типа парадокса «лжец» достаточно устранить из естественного языка выражения, задающие не любую, а только строгую семантическую самоотнесенность – вполне способно удовлетворить чистого философа. Гносеолог же и логик наверняка поставит «вопрос на засыпку»: А как? Как построить язык, который сам, по своим собственным правилам, *без обращения к конкретному содержанию языковых выражений*, выбрасывал бы те из них, которые ведут к гносеологическим парадоксам?

Именно на этот вопрос отвечает семантическая теория А. Тарского. Ее воздействие на гносеологию было настолько мощным, что всю историю учения об истине делят на два этапа: до и после Тарского<sup>1</sup>. Было признано, что теория Тарского «является *реабилитацией* и развитием классической теории, согласно которой истина есть соответствие фактам».<sup>2</sup> В этой связи поражает пиетет, с которым относится к Тарскому такой ядовитый скептик, как К. Поппер: «Никогда и ни у кого я столькому не научился, как у него»<sup>3</sup>.

**Парадокс «лжец», формализованные языки и семантическая теория А. Тарского.** В отличие от разветвлен-

<sup>1</sup> Хинтиikka Я. Истина после Тарского. [http://www.i-u.ru/biblio/archive/hin\\_ist/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/hin_ist/)

<sup>2</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 305.

<sup>3</sup> Там же. С. 304.



ной теории типов Рассела, претендующей на роль противоядия как от логических, так и от семантических парадоксов, семантическая теория Тарского, изложенная им в книге «Понятие истины в формализованных языках»<sup>1</sup>. предложена для избавления только от гносеологических парадоксов, прежде всего, от парадокса «лжец».

Тарский утверждает, что в точном первопорядковом языке истину определить *невозможно*. Истина может быть определена только в более сильном метаязыке. Я. Хинтиikka называет эту базовую идею Тарского «*теоремой невозможности*»<sup>2</sup>. Она предполагает замену универсального естественного языка: 1) объектным языком, 2) метаязыком, 3) метаметаязыком и т.д. Даже поклонника А. Тарского К. Поппера это «наводит на мысль о бесконечной иерархии метаязыков»<sup>3</sup>. Возникает естественный вопрос: не является ли вред от «лекарства», устраняющего парадокс «лжец», большим, чем вред от самого парадокса? Ведь выражения, порождающие семантические парадоксы, в реальном научном тексте встречаются редко, а теорема невозможности деформирует весь язык. Не «вылечил» ли Тарский естественный язык тем, что превратил его в инвалида?

Этот вопрос смущал меня многие годы. Поэтому я был просто счастлив, когда познакомился с упомянутой статьей Я. Хинтиikka «Истина после Тарского». Нужен был авторитет этого выдающегося логика, чтобы публично заявить то,

---

<sup>1</sup> Эта книга издана в 1933 году на польском языке, в 1935 г. – на немецком (*Tarski A. Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen, Studia Philosophica* 1935. I. S. 261–405), а в 1956. – на английском (*Tarski, Alfred. Logic, Semantics, Metamathematics* 1956. Clarendon Press, Oxford. P. 152–278).

<sup>2</sup> Хинтиikka Я. Истина после Тарского.

<sup>3</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. С. 306. Сноска.

на что не решился даже К. Поппер: для устранения парадокса «лжец» из формализованных языков, «теорема невозможности» не нужна. Хинтиikka показывает это на материале первопорядкового арифметического языка с помощью техники исчисления Гёделя. Но парадокс «лжец» возник в *естественном* языке при обсуждении вполне житейского вопроса: сказал ли критянин Эпименид, назвавший всех критян лжецами, правду?

Многие гносеологические трудности, которые философы обнаружили лишь недавно, благодаря росту культуры философского исследования, были разрешены в ходе исторического развития языка за многие тысячелетия до этого. Поэтому я убежден: лекарство и от логических, и от семантических парадоксов уже содержится в *естественном языке*. Его нужно не изобретать, как Эдисон электрическую лампочку, а открыть в живой ткани этого языка.

Трудно представить себе практическую цель, для достижения которой мне понадобится выражение, весь смысл которого сводится к утверждению о ложности этого выражения. А если такое выражение вдруг окажется компонентом более сложного выражения, типа утверждения Эпименида, то его можно выделить в чистом виде и запретить так же, как, например, математики запрещают делить на нуль: не с помощью универсального правила, а просто задав список исключений. Уверен, что их будет немного.

Что же касается построения *формализованного* языка, исключающего парадоксы без использования «теоремы невозможности», то это уже не философский, а логический вопрос, выходящий за границы главы. Можно сказать лишь следующее. Такое построение возможно на основе классической теории свойств и отношений и, следовательно, на основе различения строгой и нестрогой самоотнесенности. Если такое различие исключается принципами экстен-

ционального языка, на котором строится теория множеств, то отсутствие в ней локального решения и онтологических, и гносеологических парадоксов – «не только исторический, но, быть может, и принципиально необходимый факт»<sup>1</sup>, свидетельствующий об ограниченности ее познавательных возможностей. Если же в рамках теории множеств эти distinctions возможны, то философский анализ парадоксов может оказаться полезным.

Но здесь возникает новое сомнение: Суждение «Данное суждение истинно» задает такую же строгую самоотнесенность, как и суждение «Данное суждение ложно» но никаких парадоксов оно не порождает. Следовательно, и запрет строгой самоотнесенности нелокален?

Парадоксы – это лишь симптомы болезни, а не сама болезнь. Болезнь-то – конструирование языковых выражений, противоречащих классическому определению отношения как многоместного предиката. Суждение «Данное суждение истинно» противоречит ему и именно поэтому оно бессмысленно. Оно не ведет к парадоксам, а просто занимает место. Но занимать место и ничего не делать – тоже вред.

**Парадокс «лжец» и антиномии Канта.** Выше я анализировал парадокс «лжец» на основе философской теории отношений. Но есть и еще один способ его анализа. Он основан на сравнении К. Поппером процесса познания с прожектором<sup>2</sup>. Прожектор освещает предметы, находящиеся вокруг него, но он бессилён в двух случаях: при попытке осветить самого себя и бесконечность. Круг света, порождаемый рефлектором прожектора, может как угодно близко

---

<sup>1</sup> Петров С. Логическите парадокси въ философската интерпретация. София. 1973. С. 96.

<sup>2</sup> Поттер К. Бадья и прожектор: две теории познания // Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002.

подходить к рефлектору, но не может осветить его. Предложения «Я ложно» или «Я истинно» аналогичны попытке прожектора осветить себя. В силу этого они оба бессмысленны. Предмет суждения может как угодно близко подходить к смыслу этого суждения, но никогда не совпадает с ним. Это противоречит природе познания. Именно это и подчеркивает Рассел, когда говорит, что истина – эта вера, соответствующая предмету, иному, чем сама вера.

Аналогия с прожектором позволяет из *единого принципа* понять природу и парадокса «лжец», и четырех кантовских антиномий. Эти антиномии, как известно, возникают при попытке ответить на четыре вопроса: 1) конечен или бесконечен мир в пространстве и времени; 2) делимы ли сложные вещи на части до бесконечности или имеется предел деления; 3) существует ли первопричина, не являющаяся ничьим следствием, или каузальная цепь уходит в бесконечность и в прошлое, и в будущее; 4) существует случайность или все необходимо. Антиномия «лжец» порождена попыткой знания отразить самого себя. Антиномии Канта порождены попыткой знания отразить бесконечность. Итак, парадокс «лжец» и антиномии Канта – это крайности, которые сходятся в том, что фиксируют два предела познавательных возможностей человечества.

Суждение, пытающееся что-то сказать о самом себе, я признаю бессмысленным с легким сердцем: это не накладывает никаких ограничений на возможности познания – о смысле любого суждения можно сказать в другом суждении. Но объявление бессмысленной попытки осветить прожектором человеческого разума бесконечность эквивалентно объявлению бессмысленной всей философии, задача которой – поиск ответов на *предельные вопросы*. Вопросы, сформулированные Кантом, понятны, понятны и оба логически возможных ответа на них. Все дело в обоснова-

нии этих ответов. Кант сводит его к доказательству от противного. В действительности аргументы в защиту диаметрально противоположных решений *предельных* вопросов собирают по крохам, чисто индуктивно, на протяжении даже не веков, а тысячелетий. И чаши весов попеременно склоняются в пользу то одного, то другого ответа. Ни один из них сегодня нельзя обосновать демонстративно. И тот и другой представляет собой не демонстративно доказанное знание, а *философскую веру*.

**Резюмирую.** В главе различены логическая и семантическая, а также строгая и нестрогая самоотнесенности. Обоснован тезис, что причиной парадокса «лжец» является строгая семантическая самоотнесенность. Показано, что запрет только строгой самоотнесенности приводит наши рассуждения в соответствие с классическим пониманием отношения, локально устраняет парадокс «лжец» и избавляет от необходимости делить универсальный естественный язык на объектный и метаязык. Показана смысловая связь парадокса «лжец» с антиномиями Канта: они возникают на пределе познавательных возможностей человека.

## ГЛАВА 6

### *Проблема истинности тавтологий*

Итак, мы избавились от выражения, порождающего парадокс «лжец» как от бессмысленного. Тем самым был сделан первый шаг к выделению класса истин в *чистом виде*. Чтобы сделать второй, необходимо решить, *следует ли включать в класс истин тавтологии*.

А что такое тавтология? Ответ на этот вопрос так же важен для классической теории истины, как и, скажем, для теории чисел анализ нуля. Начну подготовку ответа с экспликации понятий – инструментов исследования.

**Онтологическая референция понятий и истинность суждений.** Суждения традиционно делят на описывающие (дескриптивные) и предписывающие (прескриптивные), а дескриптивные, рассмотрением которых я пока ограничусь, – на истинные и ложные. Основанием для деления дескриптивных суждений на истинные и ложные является содержащееся в них утверждение или отрицание. В понятии нет ни того, ни другого. По этой причине мы не можем назвать, например, понятие «квадрат» истинным, а понятие «вечный двигатель», ложным. И, тем не менее,

какое-то представление об их отношении к действительности мы имеем всегда: я знаю, что квадраты существуют, а вечных двигателей не бывает. Это вынуждает отличать понятия, обладающие онтологической референцией, от понятий, не обладающих ею.

— **Истина, правда и ложь.** В обиходном языке антоним «истины» — «заблуждение» («ошибка»), антоним «правды» — «ложь» («фальшь»). Их строго различают. Есть даже поговорка: «Ошибку в фальшь не ставят». Спутывание лжи с заблуждением (ошибкой) ведет к спутыванию правды с истиной. На мой взгляд, гносеологические корни этой ошибки уходят в исторически первую трактовку истинности как непотаенности, алетейи: сказать истину — значит открыть тайну, т.е. сказать правду. Это спутывание истины с правдой содержится даже в первоначальной формулировке парадокса «лжец»: «Критянин Эпименид сказал: “Все критяне лгуны”». Сказал ли он *правду*?» Корректнее, конечно, спросить: сказал ли он *истину*?

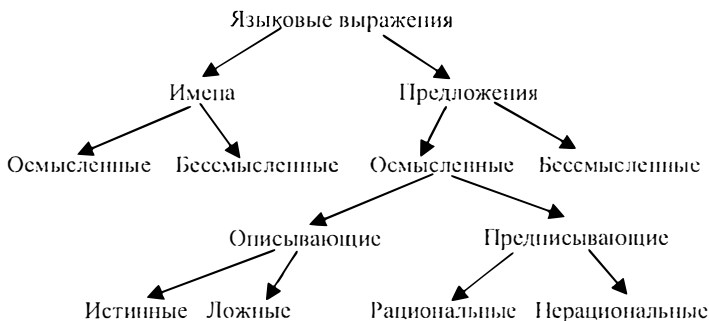
«Истина» и «ложь» — категории теории исследования, «ложь» и «правда» — теории изложения и, шире, коммуникации. «Ложь» и «правда» обозначают дескрипции, которые различаются не по соответствию своему предмету, а по тому, верит или не верит пропонент в это соответствие. Ложь — это информация, которую пропонент *считает* не соответствующей действительности, но в истинности которой пытается убедить оппонента. При этом не исключено, что на самом-то деле эта информация истинна. Соответственно, правда — это информация, в истинности которой пропонент уверен, но которую пытается скрыть, утаить и которая, конечно же, вполне может оказаться заблуждением. Человек лжет, когда хочет поступить несправедливо. Отсюда — еще одно значение «правды» — справедливость. Именно в этом смысл названия «Русская правда». «Прав-

да» и «ложь» – категории наук о культуре, «истина» и «заблуждение» – категории «чистой» эпистемологии.

Причина трактовки «лжи» как антонима «истины» чисто прагматическая: во-первых, «ложь» короче «заблуждения»; во-вторых, в выражении «ложное высказывание» прилагательное «ложное» нельзя заменить прилагательным от существительного «заблуждение». По этой же причине и я там, где это не приведет к недоразумениям, буду употреблять «ложь» как синоним «заблуждения» («не-истины») и антоним «истины».

**Что есть бессмыслица?** Отличение осмысленных языковых выражений от бессмысленных – первый шаг к ответу и на вопрос, что есть истина. Анализ парадокса «лжец» показал, как трудно отличить истину от бессмыслицы. Необходимо сформулировать *критерий* для такого отличия. Начну решение этой задачи несколько издалека.

Материальным носителем понятия является имя, материальным носителем суждения – предложение. Единство суждения и предложения называют высказыванием. Любое суждение и любое понятие – это *мысль*, следовательно, бессмысленными они не могут быть по определению. На осмысленные и бессмысленные делятся лишь языковые выражения – имена и предложения. Схематически:





Из схемы видно, что назвать предложение ложным — значит оказать ему честь — исключить его из класса бессмысленных выражений<sup>1</sup>.

Оставим в стороне бессмыслицы, представляющие собой просто хаотический набор звуков или букв. Абстрагируемся и от бессмыслиц, в которых грамматическая и логическая структура сохранены, но все корневые морфемы заменены бессмысленными сочетаниями звуков. Известный пример Л. Щербы: «Глѳокая кѳздра штеко будланѳла бѳкра и курдѳчит бокрѳнка». Не интересуют нас и обратный вариант: словосочетания, в которых все слова осмыслены, но нарушена грамматическая и логическая структура.

Реальный интерес для классической теории истины представляют бессмыслицы, образованные из вполне осмысленных слов и в полном соответствии с правилами грамматики и логики, например, предложение «Данное предложение ложно». Оно бессмысленно потому, что основано на ошибочном ответе на вопрос, существуют ли строго унарные отношения. Причем этот ответ был дан раньше, чем был эксплицитно сформулирован сам вопрос. Пример попроще: предложение «Этот интеграл не зеленый» бессмысленно потому, что основано на ошибочном ответе на вопрос, обладают ли интегралы цветом.

Механизм возникновения бессмыслиц, в которых соблюдены правила грамматики и логики, прост: сначала дается ошибочный ответ на вопрос о *родовом* признаке исследуемого объекта (существуют ли унарные отношения,

---

<sup>1</sup> Исключают из класса истинных и ложных и вопросительные предложения, хотя они тоже вполне осмыслены и основаны на пресуппозициях — истинных или ложных предложениях. Для них, как и для прескриптивных предложений, существует другое основание классификации.

обладают ли *интегралы* цветом), а затем на этом ошибочном ответе как на не подлежащей сомнению *пресуппозиции* формулируется вопрос о *видовом* признаке исследуемого объекта (находится ли данное предложение в унарном отношении к *самому себе*, обладает ли интеграл именно *зеленым* цветом). Ответ на этот второй вопрос – уже не ошибка, а бессмыслица. Итак: *бессмыслицы – это утвердительные или отрицательные ответы на вопрос, основанный на ложной пресуппозиции*. Они представляют собой, если можно так выразиться, ошибки второго порядка, ошибки, вытекающее из ошибок, считающихся истинами. Именно поэтому бессмыслицы так трудно отличить от истин. Парадоксы, которые они порождают, – одна из многих форм их проявления, но далеко не все бессмыслицы ведут к парадоксам.

Бессмыслицы и порождаемые ими парадоксы чрезвычайно ценны: они выполняют в науке ту же функцию, что и вопросы – являются формой осознания еще не сформулированных, но уже неправильно решенных проблем. Таким образом, бессмыслицы и вытекающие из них парадоксы – предвестники грядущих научных открытий.

Возникает, таким образом, следующая иерархия требований к истинному предложению: 1. Соответствие правилам грамматики – предложение Л. Щербы выполняет это требование. 2. Соответствие правилам логики – предложение «Данное предложение ложно» это требование выполняет. 3. Соответствие тем законам природы, которые зафиксированы в философских категориях – предложение «Данное предложение ложно» это требование не выполняет: оно противоречит классическому определению отношения. 4. Соответствие законам естественных наук – предложение «Вечный двигатель возможен» не соответствует этому требованию. 5. Соответствие реальному, локализо-

нашему в пространстве и времени положению дел – предложение «Земля вращается вокруг Солнца» выполняет это требование. Его выполнение делает данное предложение не только осмысленным (осмысленным, напомним, является и ложное предложение), но и истинным. В общей форме: истинным или ложным дескриптивное предложение делает наименее общая часть его содержания, а более общая делает его осмысленным или бессмысленным. Сингулярное предложение «Земля вращается вокруг Солнца» истинным делает та содержащаяся в нем информация, которая соответствует уникальному положению дел, а общее предложение «Человек – это животное» – информация о признаках, которые делают человека животным.

Критерием для отличения бессмысленных предложений от ложных является закон исключенного третьего. Если предложение «Идет дождь» ложно, то предложение «Дождя нет» – истинно, и наоборот. Если предложение «Данное предложение ложно» бессмысленно, то и предложение «Данное предложение истинно» тоже бессмысленно. **Закон исключенного третьего к бессмысленным предложениям неприменим.** Он работает только внутри класса осмысленных предложений. Неучет этого обстоятельства ведет к ошибкам даже в логических работах.

Сказанного об осмысленных и бессмысленных выражениях достаточно, чтобы обсудить главный вопрос главы:

**Что такое классическая тавтология?** Классической тавтологией я буду называть *субъектно-предикатное суждение, предикат которого дублирует содержание субъекта*: «человек есть человек», «жизнь есть жизнь» и т.д. С легкой руки Витгенштейна тавтологиями сегодня называют также и логические законы (противоречия, исключенного третьего и т.д.). Так понимаемые тавтологии я здесь рассматривать не буду.

Именно о классических тавтологиях Кант говорит: «тавтологические положения виртуально пусты, или безрезультатны, так как они бесполезны и неупотребительны»<sup>1</sup>. Тем не менее, он включает их в класс истин. На каком основании? Чтобы ответить на этот вопрос, я сделаю то, чего, насколько мне известно, не делал никто: проанализирую *гносеологический механизм классической тавтологии*. Он предельно прост, и эта простота составляет основную трудность его анализа.

Прежде всего, необходимо отличить классические тавтологии от выражений, похожих на них, но тавтологиями не являющихся. Я имею в виду такие сентенции, как «Человек есть человек», «Жизнь есть жизнь», «На войне как на войне». Это не тавтологии, а сингулярные высказывания, включающие индивидуальный объект (этого человека, эту жизнь, эту войну) в объем общего понятия: *этот* человек подходит под понятие «человек», *эта* жизнь обладает всеми признаками жизни, *эта* война – такая же, как все войны, и т.д. По своей логической сути это суждения типа «Сократ есть человек».

Тавтологические высказывания важно отличать и от определений. Предложение «Холостяк – это холостяк», трактуемое как тавтологическое высказывание, считается в логике истиной. Это же самое предложение, трактуемое как определение, в той же логике считается недопустимой ошибкой.

Видимость тавтологии имеет и символическая запись закона тождества: « $A = A$ ». Может показаться, что она выражает тождество объекта самому себе. На самом же деле здесь сформулировано логическое предписание применять в *рамках одного рассуждения* один и тот же символ « $A$ »

---

<sup>1</sup> Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 413.

только к одному объекту – эмпирическому или теоретическому. Один и тот же объект в границах одного рассуждения можно обозначать разными символами, но разные объекты одним и тем же символом – нельзя. Если в начале рассуждения я называю ключом скрипичный ключ, а в конце – гаечный, я нарушаю закон тождества. Именно это имел в виду Аристотель в своей формулировке закона тождества: «...каждое из имен должно быть понятно и говорить о чем-нибудь, при этом – не о нескольких вещах, но только об одной»<sup>1</sup>.

В настоящих тавтологиях: «Квадрат есть квадрат», «Масло есть масло» и т.д. в качестве предиката фигурирует то же понятие, что и в качестве субъекта. В выражениях «Квадрат квадратный», «Масло масляное» (их в лингвистике называет плеоназмами) предикат приписывает объекту признак, уже приписанный ему субъектом: назвав объект квадратом, мы уже сказали, что он квадратный.

**Можно ли классические тавтологии называть истинами?** Приписывать предикатом суждения предмету признак, уже приписанный ему субъектом суждения, – то же самое, что пытаться съесть уже съеденное яблоко или открыть уже открытую дверь. Реально сделать это нельзя, но сказать об этом можно – язык без костей.

Классические тавтологии возникают в результате нарушения само собой разумеющегося и потому неписаного правила, согласно которому в задачу предиката суждения не входит ни дублирование, ни отрицание субъекта суждения. Его назначение – *дополнять* информацию, содержащуюся в субъекте. Тавтологическое предложение нарушает это предназначение субъекта, точно так же, как предложение «Данное предложение истинно» нарушает предназна-

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. 1061b.

чение суждения описывать *вне него находящиеся объекты*. Тавтология разрушает, если можно так выразиться *генем суждения*, противоречит его назначению, смыслу его существования. Отсюда следует, что классическая тавтология – это ошибка второго порядка, т.е., по определению, бессмыслица.

Важно видеть, что запрет предикату суждения «прикаса́ться» к содержанию его субъекта нарушают не только тавтологии, но и противоречия: «Квадрат не квадратный» – «Масло не масляное». Тавтологии и противоречия – противоположности. Как и всякие противоположности, они *по существу* в том, что нарушают закон о предназначении субъекта суждения: предикат тавтологии дублирует его, а предикат противоречия отрицает. Следовательно, бессмысленна не только тавтология, но и ее противоположность – противоречие. Но противоречие изгоняется из любого текста как бессмыслица, а тавтология объявляется истиной во всех возможных мирах. Нет правды на Земле!<sup>1</sup>

Можно возразить, что тавтология бесполезна, а противоречие вредно. Но занимать место и ничего не делать тоже вред. Объявление тавтологии истиной во всех возможных мирах, а противоречия – ложью во всех возможных мирах является следствием грубой логической ошибки – распространения закона исключенного третьего на бессмысленные выражения. На этой ошибке основывали свои софизмы еще элеаты.

---

<sup>1</sup> Эту «несправедливость» пытается исправить Гегель, утверждающий, что противоречия – это тоже истины во всех возможных мирах. Это утверждение известно как тезис Гегеля. Подробнее см.: *Левин Г.И. Противоположности и противоречия // Эпистемология & философия науки. 2007. Т. XI, № 1.*

## ГЛАВА 7

### **Чему соответствуют отрицательные и дизъюнктивные суждения?**

Каждому утвердительному суждению можно противопоставить отрицательное. Следовательно, отрицательные суждения играют в познании роль, сравнимую с ролью утвердительных. Следовательно, от ответа на вопрос, *в каком смысле можно говорить о соответствии действительности отрицательных суждений*, зависит право теории корреспонденции на существование.

Х. Зигварт, заложивший, как считается, основы учения об отрицательном суждении, пишет по этому поводу: «В реальном мире нет ничего, соответствующего нашему отрицательному мышлению»<sup>1</sup>, «отрицание коренится лишь в выходящем за пределы сущего движении нашего мышления»<sup>2</sup>. А вот как ставит вопрос об онтологической референции отрицательных суждений Ф. Brentano, один из самых глубоких критиков теории соответствия: «Если истина “Драконов не существует” состоит в соответствии между суждением и вещью, то какой должна быть вещь? Ведь не

---

<sup>1</sup> Зигварт Х. Логика. Т. 1. СПб., 1908. С. 144.

<sup>2</sup> Там же. С. 161.

дракон, так как он не существует. Но так же мало существует здесь еще какая-либо реальность, которая могла бы быть рассмотрена как соответствующая этому суждению»<sup>1</sup>. Аналогично, продолжает автор, обстоит дело, когда я отрицаю не вещь целиком, а свойство этой вещи, например говорю: «Этот человек не черный». «Не-чернота как таковая не есть вещь, таким образом, в действительности опять не дана вещь как то, что согласуется с этим моим суждением»<sup>2</sup>. Аналогично формулируют проблему истинности отрицательных суждений В. Виндельбанд<sup>3</sup> и М. Шлик<sup>4</sup>.

Чтобы разобраться в этой проблеме, необходимо сначала прочертить границу между собственно отрицательными суждениями и такими утвердительными, субъектом или предикатом которых является отрицательное понятие. Вот как проясняет различие между ними Б. Рассел: «Это не есть голубое» – собственно отрицательное суждение, «Это есть неголубое» – утвердительное суждение с отрицательным понятием в качестве предиката. А вот как их различает Х. Зигварт: «Суждение «Non-A есть B» и суждение «A или non-A есть non-B» утверждают; суждение «Non-A не есть B» или «Non-A не есть non-B» отрицают»<sup>5</sup>. Эти два типа суждений часто спутываются: о проблеме истинности отрицательных суждений и проблеме истинности утвердительных суждений с отрицательным понятием в роли субъекта или предиката говорят как об одной и той же. Без осознания различия между ними анализировать проблему истинности отрицательных суждений бессмысленно.

<sup>1</sup> *Brentano F. Wahrheit und Evidenz. Hamburg-Meiner, 1962. S. 22.*

<sup>2</sup> *Ebenda.*

<sup>3</sup> *Виндельбанд В. Прелюдии. С. 161.*

<sup>4</sup> *Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. S. 59.*

<sup>5</sup> *Зигварт Х. Логика. Т. 1. С. 157.*



Некоторые исследователи предлагают для ответа на вопрос, как возможна истинность отрицательных суждений, *теорию отрицательных фактов* или *отрицательной действительности*. Суждение «Драконов не существует» соответствует с этой точки зрения факту несуществования драконов. К этому, в сущности, сводится и первоначальное решение проблемы, предлагаемое Ф. Brentano<sup>1</sup>.

Противники теории соответствия считают теорию отрицательных фактов нелепой. А поскольку без нее объяснить истинность отрицательных суждений на основе принципов теории соответствия, как они считают, невозможно, нелепой объявляется и теория соответствия. Защититься от этого аргумента можно, лишь показав, что соответствие отрицательных суждений действительности можно показать, не прибегая к теории отрицательных фактов.

Попытку решить эту задачу предпринял Б. Рассел: «Когда в результате восприятия я говорю: “Это не голубое”, это мое высказывание можно истолковать в смысле: “Этот цвет отличается от голубого”, где “отличается” есть положительное отношение, которое можно назвать несходством, а не абстрактным отсутствием тождества. Таким образом, когда я правильно говорю: “Это не голубое”, с субъективной стороны имеется осознание “Это голубое”, сопровождаемое отрицанием, тогда как с объективной стороны имеется какой-то цвет, отличающийся от голубого»<sup>2</sup>. С таким решением согласен М. Шлик: высказывание «А не есть В» и «А отлично от В» означают одно и то же»<sup>3</sup>.

Но здесь возникает новая трудность. М. Шлик, а также Х. Зигварт и В. Виндельбанд, не считают суждения, которые можно преобразовать таким образом, собственно отрицательными. По-настоящему отрицательными, с их точ-

---

<sup>1</sup> Ebenda. С. 124.

<sup>2</sup> Рассел Б. Человеческое познание. С. 157.

<sup>3</sup> Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. S. 59.

ки зрения, являются суждения, в которых понятие отрицания не удастся заменить понятием отличия. Смысл таких, собственно отрицательных суждений, они сводят к утверждению о ложности соответствующего им положительного суждения: «Отрицание есть суждение по поводу истинного или выполненного положительного суждения,» — говорит Х. Зигварт<sup>1</sup> «Суждение “А не есть В” соглашается с ним В. Виндельбанд, — содержит, собственно, двойное суждение; “Суждение, что А есть В, ложно”»<sup>2</sup>.

Интересно, что Б. Рассел применяет эту интерпретацию отрицательного суждения и к предложению «Это не голубое». Оно, с его точки зрения, «выражает неверие в то, что выражает предложение “Это голубое”»<sup>3</sup>. Получается? что эти две интерпретации отрицательного суждения совместимы: «Это не голубое» можно перевести и как «Это отлично от голубого», и как «Суждение “Это голубое” ложно».

Трактовка отрицательного суждения как метасуждения, суждения о суждении, является самой распространенной. Даже критика, которой Ф. Brentano подверг Х. Зигварта<sup>4</sup>, несмотря на весь её яд, затрагивает, в сущности, лишь детали. Именно этот тип отрицательного суждения Х. Зигварт, В. Виндельбанд и М. Шлик объявляли ничему не соответствующим в действительности. Эти суждения, с их точки зрения, выполняют функцию, так сказать, истребления ошибочных положительных суждений. Поэтому М. Шлик заявляет, что «в идеальной логике, которая не принимает во внимание несовершенства нашей психики, отрицательные суждения вообще не имели бы места»<sup>5</sup>. Разберемся.

<sup>1</sup> Зигварт Х. Логика. Т. 1. С. 159.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. С. 353.

<sup>3</sup> Рассел Б. Человеческое познание. С. 160.

<sup>4</sup> Brentano F. Wahrheit und Evidenz. S. 44–61.

<sup>5</sup> Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. S. 46–58.

Признаем, что есть объективная реальность, есть объектное суждение о ней «Это голубое» и есть метасуждение об этом суждении «Суждение “Это голубое” ложно», которое по соображениям удобства сокращается до суждения «Это не голубое».

Чтобы показать, что эта интерпретация отрицательных суждений вполне соответствует классической теории истины, устраним ошибочную посылку, которая обычно не формулируется явно, но которая лежит в основе утверждения, что теория соответствия не способна объяснить собственно отрицательные суждения на основе своих исходных принципов.

Дело в том, что в определении истинности как соответствия интеллекта *вещи* вещь нередко понимается как *существующая объективно, вне и независимо от сознания*. Но из принципов теории соответствия такое ограничение не следует. Объект, которому соответствует истинное суждение, может находиться не только в объективной, но и в субъективной действительности. Им, в частности, может быть и другое суждение. Поэтому Э.М. Чудинов прав, когда определяет истину как знание, соответствующее отраженному в нем явлению объективной или субъективной действительности<sup>1</sup>.

Это уточнение позволяет различить три типа истинных высказываний. Одни относятся целиком к объективной действительности, вторые – целиком к субъективной, третьи – к отношению между ними. Метасуждение «Суждение “Это голубое” не соответствует объективной действительности» относится к третьему типу истинных высказываний.

Итак, проблема отрицательных суждений оказалась для классической теории истины вызовом, преодоление которого вынудило ее не отказаться от своих принципов, а лишь строже и конкретнее сформулировать их.

---

<sup>1</sup> Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 14.

**Проблема онтологической референции отрицательных понятий.** Эта проблема возникает, когда заходит речь о соответствии действительности утвердительных суждений с отрицательным понятием в качестве субъекта или предиката, например, «Это *есть* неголубое». Для начала нужно ответить на вопрос, что такое *отрицательное понятие*. Вот как отвечает на него Е.К. Войшвилло: «Если предметы выделяются по отсутствию у них того или иного качества, или отношения, т.е. по *отрицательному признаку*, (курсив мой. – Г.Л.), то получается отрицательное понятие»<sup>1</sup>. Итак, у нас появляется еще один термин, парный термину «отрицательный факт» – «отрицательный признак». Войшвилло, как мы видим, определяет его как отсутствие у предмета «того или иного качества или отношения», т.е. положительного признака. Проблема отрицательного качества, таким образом, родственна проблеме отрицательного факта. Следовательно, проблема отрицательных признаков методологически решается точно так же, как и проблема отрицательных фактов. Прежде всего, ее также нужно разложить на две подпроблемы.

Отрицательное понятие «неголубое» является продуктом дихотомического деления класса объектов, *обладающих цветом*, по наличию и отсутствию у них голубого цвета. Есть родовое понятие – «обладающее цветом» и два видовых: «голубое» и «неголубое». Так же дело обстоит и в других случаях. Положительные и отрицательные понятия: «здоровье» – «нездоровье», «металл» – «неметалл», «истина» – «неистина» и т.д. возникают в результате дихотомического деления объектов какого-либо класса (состояний здоровья, химических элементов, значений истинности и т.д.) на два подкласса: А и не-А. Подкласс А задается через указание на признак А, присущий всем его элементам,

<sup>1</sup> Войшвилло Е.К. Понятие. М., 1967. С. 261.

и подкласс не-А – через указание на *отсутствие* признака А у всех его элементов.

Но со временем у элементов подкласса не-А может обнаружиться положительный признак, присущий всем им, и понятие, объем которого образует этот подкласс, из отрицательного превратится в положительное, а выражающее его слово с «не» заменится словом без «не»: «нездоровье» – «болезнью», «неметалл» – «металлоидом», «неистина» – «ложью» и т.д.

Некоторые авторы утверждают, что эти взаимозаменяемые слова и по смыслу одинаковы. Например, А. Шафф, показав, что слова с «не» в ряде случаев могут быть заменены словами без «не», а также нередко переводятся на другой язык словами без «не», заключает, что «этот вопрос (об отрицательных понятиях. – Г.Л.) относится к лингвистике, а не к теории познания»<sup>1</sup>, поскольку «*нет отрицательных понятий, а есть отрицательные термины*»<sup>2</sup>. Я так не думаю. Мне представляется, что отрицательное понятие «неголубое», являющееся предикатом суждения «Это есть неголубое», состоит как бы из двух этажей: 1) обладающее цветом; 2) обладающее цветом, отличным от голубого. В случае необходимости этот цвет будет описан не только через отношение отличия от голубого цвета, но и через внутреннее содержание. Так что отрицательный термин не-А – это всего лишь этап в исследовании признака, отличного от А. Иногда этот признак найти очень трудно. Например, чтобы найти положительный признак, присущий всем незолотым предметам, нужно найти признак, общий всем химическим элементам за исключением золота. Едва ли это возможно.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 93

<sup>2</sup> Шафф А. Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины. С. 94–95.

Существуют, видимо, и объекты, у которых на месте отсутствующего признака А никакого положительного признака нет, и тогда смысл обозначающего их понятия («несуществующий», «необозримый», «неоперившийся», «непереводимый» и т.д.) исчерпывается указанием на отсутствие у них положительного признака, однородного положительному признаку. По отношению к ним вопрос, чему в действительности соответствуют они и чему соответствуют утвердительные суждения, предикатом которых они являются, остается. А это свидетельствует о том, что проблему истинности отрицательных суждений не зря считают одной из самых трудных в теории соответствия.

**Проблема истинности дизъюнкций.** Мысль, что знание может отражать не только то, что существует вне сознания субъекта, но и то, что происходит в самом сознании, является для Рассела ключом и к решению вопроса об истинности дизъюнктивных высказываний. Прежде всего, он утверждает, что слово «или» не обладает онтологической референцией: «В отношении “или” даже более ясно, чем в отношении “не”, что то, что делает “р или q” истинным, не является фактом, содержащим какую-то составную часть, соответствующую слову “или”»<sup>1</sup>: «нет такого третьего животного, как горностай или ласка»<sup>2</sup>. Но если исходить из предпосылки, что суждение может отражать элементы не только объективной, но и субъективной действительности, например степень уверенности в истинности высказываемого утверждения, то решение проблемы дизъюнктивных высказываний почти тривиально: Слово «не» означает уверенное неверие в соответствие данного предложения действительности, а «слово “или” выражает мое колебание, а не нечто объективное»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Рассел Б. Человеческое познание. С. 160.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

## ГЛАВА 8

### *Аналитические и синтетические истины*

Различают: 1) анализ и синтез, 2) аналитические и синтетические суждения и 3) аналитические и синтетические истины. Рассмотрим, как эти три пары сущностей трактуются в теории соответствия и в кантианстве. Это позволит ответить на вопрос, *какой смысл в теории соответствия, с одной стороны, и в кантианстве, с другой, имеет деление истин на аналитические и синтетические*. Начнем с теории соответствия.

И анализ, и синтез, согласно теории соответствия, могут быть как содержательным, так и формальным. Содержательным анализом называют мысленное разложение исследуемого предмета, например атома, на компоненты, аналитическим суждением – суждение, описывающее результаты такого разложения, например, «Атом состоит из электронов, протонов и нейтронов», а аналитической истиной – истинное аналитическое суждение.

Соответственно, *осуществленное впервые* мысленное объединение компонентов, открытых анализом, в целостный образ предмета называют содержательным синтезом, суждение, описывающее результат синтеза, например, «Атом имеет

планетарную структуру», – синтетическим, а истинное синтетическое суждение – синтетической истиной.

В результате содержательного анализа в науке *впервые* появляется знание о компонентах исследуемого целого, в результате содержательного синтеза – также *впервые* – знание о тех отношениях, которые образуют это целое из этих компонентов. Говорить, оставаясь на позициях теории соответствия, что содержательный анализ лишь проясняет наши знания, а содержательный синтез – расширяет их, значит, не понимать, о чем идет речь.

Но для большинства человечества основной способ получения аналитических и синтетических суждений – не исследование, а *обучение*. Меня интересует здесь не сама передача информации от учителя к ученику (эту громадную и сложную проблему я оставляю за скобками), а подготовка учителя к ее передаче, т.е. знакомая каждому преподавателю подготовка к уроку.

Примем, что учитель помнит ту информацию, которую хочет сообщить ученикам. Но она в его сознании, если воспользоваться компьютерной терминологией, заархивирована: я *помню* доказательство теоремы Пифагора, но чтобы воспроизвести его ученикам, мне нужно его *вспомнить*, разархивировать. В эту процедуру разархивирования (прояснения, экспликации) входит не только тривиальное «вспомнил», но и извлечение из разархивированной информации сведений, которые вытекают из нее по правилам логики. В ходе такого разархивирования я не узнаю ничего нового. Мое знание, как говорит Кант, «ничуть не увеличивается по содержанию. Оно остается таким же, изменяется только его форма, поскольку я лишь научаюсь лучше различать или яснее распознавать то, что в данном понятии (знании. – Г.Л.) уже содержалось»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 371.



В результате экспликации или разархивирования в моей «коперативной памяти» появляются ясные и отчетливые аналитические и синтетические суждения. Разархивирование аналитического суждения называют *формальным анализом*, а разархивирование синтетического – *формальным синтезом*. По своему гносеологическому механизму эти две процедуры не различаются. И вот еще что важно: обе *не расширяют*, а лишь *проясняют* имеющиеся знания. Говорить, оставаясь на позициях теории соответствия, что формальный анализ лишь проясняет наши знания, а формальный синтез – расширяет их, значит, не понимать, о чем идет речь. Нет также никаких оснований отождествлять прояснение знаний с формальным анализом, а расширение, с содержательным синтезом. Анализ и синтез действуют и при расширении, и при прояснении знаний.

Синтетическое суждение, полученное содержательным синтезом, не отличается от синтетического суждения, полученного формальным синтезом: современный химик понимает бензольное кольцо так же, как понимал его Кеккуле в миг озарения. То же верно и для аналитических суждений.

И самое главное: гносеологический механизм соответствия действительности аналитического суждения не отличается от гносеологического механизма соответствия действительности синтетического суждения. Отсюда чисто логически следует, что в *теории соответствия* разница между аналитическими истинами и синтетическими истинами является чисто формальной и неработающей. Именно по этой причине до Канта никто о ней и не писал. Канта же вынудил осуществить эту дихотомию его «коперниканский переворот в философии», а проще – его конструктивизм<sup>1</sup>. Покажу это.

---

<sup>1</sup> Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007.

**Аналитические и синтетические истины в философии Канта.** Чтобы понять, чем, по Канту, аналитические истины отличаются от синтетических, необходимо выяснить, чем, с его точки зрения, любые аналитические суждения отличаются от любых синтетических. Начнем с аналитических. Они, как утверждает Кант, «высказывают в предикате только то, что уже было в понятии субъекта»<sup>1</sup>. Странно, ведь то же самое делает и классическая тавтология, а она, по его же собственному выражению, безрезультатна и бесплодна. Да и анализом повторение в предикате суждения того, что содержалось в субъекте, назвать трудно.

Кант уточняет: аналитические суждения «не безрезультатны и не бесплодны, ибо предикат, находящийся в понятии субъекта в неразвитом состоянии (*implicite*), они делают ясным путем развертывания (*explicatio*)»<sup>2</sup>. То, о чем говорит здесь Кант, узнаваемо: это «подготовка к уроку» — извлечение из памяти и прояснение любых знаний — как аналитических, так и синтетических. Но вот что непонятно: почему он называет эту процедуру *анализом*, а не использует для ее обозначения понятие, *родовое* для «формального анализа» и «формального синтеза»?

Синтез, в отличие от *так понимаемого* анализа, по Канту, дает новое знание: «Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или *a priori*) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно *синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание*. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний»<sup>3</sup> (курсив мой. — Г.Л.).

<sup>1</sup> Кант И. Логика. С. 17.

<sup>2</sup> Там же С. 413–414

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 173.

Это снова вызывает недоумение. Определение аналитических суждений как проясняющих, а синтетических – как расширяющих наше знание не вызвало бы никаких возражений, если бы задавалось определением. Тогда «аналитическое суждение» в кантовском смысле и «аналитическое суждение» в классическом смысле были бы просто омонимии. То же пришлось бы сказать о «синтетическом суждении» в кантовском смысле и «синтетическом суждении» в классическом, а также о терминах «аналитическая истина» и «синтетическая истина» в теории соответствия и в кантианстве. Но приведенные выше цитаты склоняют меня к выводу, что если не всегда, то в основном он понимает анализ и синтез, соответственно, аналитические и синтетические суждения вполне традиционно. Отрицать за анализом способность к рождению нового знания и приписывать ее только синтезу вынудил Канта его конструктивизм. Чтобы показать это, воспользуюсь элементарной аналогией.

Представим себе трогательную картину: ребенок конструирует домик из кубиков. Для этого он в соответствии с имеющимся у него планом ставит их в определенные отношения друг к другу. Его домик – результат внесения им своей мысли в хаотическое нагромождение кубиков. Не домик отражается в его мысли, а мысль – в его домике. Если эту новую для себя конструкцию ребенок начнет разбирать, т.е. *анализировать*, и если у него хорошая память, то в ходе этого *анализа* он не обнаружит для себя ничего нового: те же знакомые ему кубики и те же отношения, в которые он сам их поставил. В итоге он научится «лишь лучше различать или яснее распознавать» то, что сам же и создал. Анализ не дает нового знания.

А теперь вернемся к Канту. Он нигде не говорит, что ощущения, «аффицированные» в его сознании вещью в себе, можно разложить на компоненты, т.е. *проанализиро-*

вать их *содержательно*, и таким образом открыть в них для себя что-то новое. Ощущения, по Канту, так же атомарны, как и кубики для ребенка. Соответственно, отношения, в которые, руководствуясь априорными формами чувственности и рассудка, он ставит эти ощущения, аналогичны отношениям, в которые ребенок ставит свои кубики в соответствии с составленным им планом. Следовательно и предметы, которые возникают в сознании кантовского субъекта благодаря синтезу этих ощущений, подобны домику, который построил ребенок. Только домик ребенка находится в объективной реальности, а кантовский предмет, синтезированный из ощущений, в субъективной.

Итак, в конструктивизме Канта первичен не анализ, как в теории соответствия, а синтез. Этим определяется все. Так же, как ребенок не может открыть ничего нового в созданных им же конструкциях, кантовский субъект ничего нового не способен открыть *анализом* им же созданных предметов: «в познаваемой вещи разум видит только то, что сам создает по собственному плану»<sup>1</sup>.

Итак, первоначально Кант исходит, с одной стороны, из классического, аристотелевского понимания анализа и синтеза, а, с другой – из собственного тезиса, что синтез первичен, а анализ вторичен. Именно эти две посылки ведут его к заключению, что все аналитические суждения – проясняющие, а все синтетические – расширяющие. Нелепости возникают при попытке применить эти определения к реальным суждениям. По Канту, «Все тела протяженны» аналитическое, проясняющее суждение, а «Все тела имеют тяжесть» – синтетическое, расширяющее.

Возникают сразу две трудности. Во-первых, первое суждение невозможно истолковать как продукт классического анализа, а второе – классического синтеза. Во-вторых,

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

довольно трудно понять, почему «Все тела протяженны» — проясняющее суждение, а «Все тела имеют тяжесть» — расширяющее. Содержание понятия, образующего субъект суждения, — это исторический продукт, оно изменяется по мере развития науки, и поэтому высказывание «Атом состоит из электронов, протонов и нейтронов», являющееся для современного физика проясняющим, для Демокрита было бы расширяющим. Можно поэтому понять тех современных философов, которые отказываются от деления суждений на проясняющие и расширяющие, а вместе с этим — и от деления их на аналитические и синтетические.

**Резюмирую.** Кантовское деление суждений на проясняющие и расширяющие имеет смысл и в материалистической теории соответствия: проясняющие суждения занимают промежуточное положение между классическими тавтологиями и суждениями, фиксирующими только что сделанные открытия. При этом они могут быть и аналитическими, и синтетическими в классическом смысле. Поэтому из исходных принципов теории соответствия тезис «анализ проясняет, а синтез расширяет» не следует. Это печальное следствие кантовского конструктивизма, и те исследователи, которые пытаются вписать его в классическую теорию истины, демонстрируют непонимание как кантовского конструктивизма, так и теории соответствия. В теории соответствия проблемы аналитических и синтетических истин нет. Аналитические суждения не отличаются от синтетических ни по гносеологическому механизму соответствия объективной действительности, ни по способу удостоверения в этом соответствии. В избавлении теории соответствия от этой псевдопроблемы и состоит положительный результат проведенного анализа.

## ГЛАВА 9

### Теоретические и эмпирические истины

**Постановка проблемы.** Два вопроса: 1. Как возможно соответствие знания объективной действительности? 2. Как можно убедиться в этом соответствии? – я хочу обсудить здесь применительно к теоретическому и эмпирическому знанию. Это не составляло бы труда, если бы в современной литературе существовал строгий, ясный и общепринятый ответ на вопрос, *что такое эмпирическое и что такое теоретическое знание*. Но при попытке найти его в имеющейся справочной и специальной литературе открывается поразительный факт: существующие сегодня ответы на этот вопрос различаются не только глубиной проникновения в предмет, но и самим предметом.

Одни авторы ставят знак равенства между *теоретическим* и *рациональным* знанием, заявляя, что «в самом широком смысле термином “теория” обозначается любое рациональное мышление»<sup>1</sup>. Другие как об одном и том же говорят о *теоретическом* и *научном* знании. Третьи теоретическое знание определяют как знание о *сущности* предметов, а эмпирическое – как знание о ее *проявлении*. Четвертые отвергают понятия сущности и явления как бес-

---

<sup>1</sup> Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. М., 2007. С. 66.

смысленные и определяют эмпирическое знание как *наглядное* или *наблюдаемое*, а теоретическое — как *ненаглядное* или *ненаблюдаемое*. Пятые понимают теоретическое знание как знание об *идеальном*, а эмпирическое — о *реальном* объекте. Шестые говорят, что теория — это знание о предмете, *выделенном в чистом виде*, а эмпирия — знание о *смешанном* предмете.

Не разобравшись в соотношении этих точек зрения, приступать к ответу на вопрос, что такое эмпирическая и теоретическая истина, бессмысленно. Мы встречаемся здесь с довольно типичной ситуацией, когда корень трудности, возникающей в одном разделе философии, уходит в другой ее раздел. Так было при анализе парадокса «лжец», источник которого заключался в ошибочном решении чисто онтологической проблемы унарных отношений, точно так же дело обстоит и в данном случае. Поэтому такие отступления от темы я прошу не расценивать как уход от нее.

Итак, что такое теоретическое и что такое эмпирическое знание?

До начала 60-х годов отечественная гносеология была втиснута в прокрустово ложе ленинской формулы «От живого созерцания — к абстрактному мышлению, от него — к практике», и проблема теоретического и эмпирического знания специально в ней не исследовалась. Первой отечественной работой, специально посвященной ей, была статья В.А. Лекторского «Единство теоретического и эмпирического в научном познании»<sup>1</sup>. На дальнейшее исследование проблемы существенное влияние оказали работы П.В. Копнина. Его определение: «В эмпирическом познании объект отражен со стороны его внешних связей и проявлений, доступных живому созерцанию... Теоретическое по-

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Единство теоретического и эмпирического в научном познании // Диалектика — теория познания. Законы мышления. М., 1964.

знание отражает объект со стороны его внутренних связей и закономерностей движения, постигаемых путем рациональной обработки данных эмпирического знания»<sup>1</sup> – стало основой последующих отечественных дефиниций, например следующего часто цитируемого определения Н.К. Вахтомина: «Специфика эмпирического знания состоит именно в том, что оно есть знание об отдельном явлении или отдельных отношениях, порознь взятых, а теоретическое знание – о сущности, о таком отношении, которое составляет основание отдельных отношений»<sup>2</sup>.

Эта же мысль является центральной и в определении В.С. Швырева, автора первых двух отечественных монографий по проблеме теоретического и эмпирического, одна из которых посвящена критике позитивистского решения проблемы<sup>3</sup>, а другая – изложению его собственного решения<sup>4</sup>. Автор пишет: «Эмпирическое исследование направлено непосредственно на объект и опирается на *данные наблюдения и эксперимента*. Теоретическое исследование связано с совершенствованием и развитием понятийного аппарата науки и направлено на всестороннее познание объективной реальности в ее *существенных* связях и закономерностях»<sup>5</sup> (курсив мой. – Г.Л.).

Итак, во всех трех определениях выражена та мысль, что теоретическое знание – это знание о недоступной непосредственному восприятию *сущности* исследуемого объекта, а эмпирическое – знание о *фиксируемых наблюдениями* и

<sup>1</sup> Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 190–191.

<sup>2</sup> Вахтомин Н.К. Генезис научного знания. М.: Наука. 1973. С. 167.

<sup>3</sup> Швырев В.С. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М., 1966.

<sup>4</sup> Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

<sup>5</sup> Швырев В.С. Эмпирическое и теоретическое // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 797.



экспериментом *формам проявления* этой сущности. Другими словами предмет теоретического знания – сущность исследуемого объекта, она ненаблюдаема, а предмет эмпирического – проявление этой сущности, оно наблюдаемо<sup>1</sup>. Следовательно, теоретическое и эмпирическое знания отражают разные стороны одного и того же предмета – внутреннюю и внешнюю. Эти стороны связаны, и именно их связь позволяет из эмпирического знания вывести теоретическое.

Но вот контрпример этому до сих пор господствующему в отечественной литературе пониманию теоретического и эмпирического знания, содержащийся уже в первой отечественной работе по этой проблеме: «Наглядным может быть и теоретическое знание. Классическая механика (наука, бесспорно, теоретическая!) считается физиками наглядной»<sup>2</sup>.

Интересно, что в отечественной литературе об этом контрпримере как-то забыли, между тем он – не единственный. Астрономия Птолемея и геометрия Евклида – это тоже науки «бесспорно, теоретические». Между тем их предмет «доступен живому созерцанию», т.е. подходит под общепринятое определение эмпирического знания. Причем евклидова геометрия – не просто теория. Это *эталонный*, парадигмальный образец теории. Спиноза, как известно, даже философию пытался построить по ее образу. Почему же сторонников определения П.В. Копнина эти контрпримеры не смущают?

Отвечают, что предмет евклидовой геометрии тоже ненаблюдаем: в реальном пространстве-времени нет прямоугольного треугольника, о котором говорит Пифагор, нет и движения без трения, о котором говорит Ньютон. На мой взгляд, это возражение – пример так называемого чрезмер-

---

<sup>1</sup> Карнап говорит о наблюдаемых и ненаблюдаемых терминах: Карнап Р. Философские основания физики. М., 2007. С. 303.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Единство теоретического и эмпирического в научном познании. С. 107.

ного доказательства: с его помощью можно показать, что и предметы чувственного знания ненаблюдаемы: в мире нет ни звуков, ни цветов, о которых нам говорят наши органы чувств, а есть лишь звуковые и электромагнитные волны. Следовательно, наши органы чувств говорят нам о сущностях, которых нет в реальном мире.

А вот второй аргумент в пользу утверждения, что *ненаблюдаем предмет любой* теории, и, следовательно, ненаглядность является дефинитивным признаком теоретического знания: мы видим на листе бумаги окружность и ее радиус, но мы не видим *отношения* между ними, выражаемого формулой  $l = 2\pi R$ , а оно-то и является истинным предметом геометрии. На мой взгляд, это тоже чрезмерное доказательство. Дело в том, что *органами чувств не воспринимаются никакие отношения*. Над этим поразительным фактом размышлял еще Платон: цвет, говорил он, мы воспринимаем зрением, звук – слухом. А чем мы воспринимаем *различие*, т.е. *отношение*, между цветом и звуком?<sup>1</sup> Для Аристотеля этот вопрос был настолько важен, что он постулировал существование в душе специального органа – «центрального чувствилища», единственное назначение которого – познавать отношения.

Итак, теории, предмет которых *наблюдаем*, существуют. А сейчас я сформулирую более сильный тезис: **наблюдаем предмет любой научной теории**. Я имею в виду *принцип наблюдаемости*, согласно которому «теория должна иметь эмпирическое обоснование ее исходных посылок и существенных логических следствий из них»<sup>2</sup>.

*Принцип наблюдаемости* лежит в основе предложенного К. Поппером критерия демаркации между научным (эмпирическим) и ненаучным знанием. Этот критерий по-

<sup>1</sup> Платон. Тезет. 185 а-е. Соч. Т. 2. М., 1970.

<sup>2</sup> Овчинников Н.Ф. Наблюдаемости принцип // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 5.

позволяет считать «некоторую систему эмпирической, или научной только в том случае, если имеется возможность ее опытной проверки»<sup>1</sup>. К теориям, не соответствующим критерию демаркации, применяется «брита Оккама», согласно которой сущности не должны быть умножаемы сверх необходимости.

Могут возразить, что сторонники приведенных определений теоретического и эмпирического знания понимают ненаблюдаемость *так*, что это не противоречит принципу наблюдаемости. А как?

Можно выявить четыре смысла, в которых употребляются термины «наблюдаемый» и «ненаблюдаемый»:

1. Наблюдаемы только объекты, *непосредственно* воспринимаемые органами чувств. Все остальные, в том числе воспринимаемые через приборы, ненаблюдаемы. В этом смысле дома и люди наблюдаемы, а эритроциты и спутники Марса – нет.

2. Наблюдаемы объекты, воспринимаемые не только органами чувств непосредственно, но и через увеличительные приборы – микроскопы и телескопы. Все остальные ненаблюдаемы.

3. Наблюдаемы не только те объекты, которые воспринимаются органами чувств непосредственно или через телескопы и микроскопы, но и те, о которых мы узнаем по формам их проявления, например, по трекам в камере Вильсона или отклонению стрелки амперметра. В этом смысле наблюдаемы и люди, и эритроциты, и спутники Марса, и электроны. Ненаблюдаемы объекты, которые никак не воздействуют на органы чувств: ни непосредственно, ни через увеличительные приборы, ни через свои формы проявления. Пример – отношение  $l = 2\pi R$ , взятое в чистом виде.

---

<sup>1</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 68.

4. Наблюдаемо все, что проявляется, в том числе и отношения. Само по себе, *выделенное в чистом виде*, оно не оказывает причинного воздействия ни на органы чувств, ни на приборы. Но в чистом виде оно и не существует. Если же отношения рассматривать в единстве с их носителями, то они проявляются самым очевидным образом. Например, воздействие на исход боя пространственных отношений, в которые поставлены солдаты, было оценено еще в древности. Ненаблюдаемы с этой точки зрения объекты, которые не проявляются ни в одном из перечисленных четырех смыслов. Хрестоматийный пример – загробный мир.

Резюмирую: все, что существует, *проявляется*, а все, что проявляется, *наблюдаемо*. Следовательно, все, что существует, наблюдаемо. Ненаблюдаемо только несуществующее. Но оно не является предметом научного знания. Следовательно, по доступности наблюдению предметы *научного* теоретического и эмпирического знания не различаются.

А это значит, что в приведенных выше определениях разница между теоретическим и эмпирическим знанием не зафиксирована. Знание о ненаблюдаемой сущности может быть не только теоретическим, но и эмпирическим, соответственно, знание о наблюдаемом проявлении сущности – не только эмпирическим, но и теоретическим. Это следует уже из относительности разницы между сущностью и явлением, а также между ненаблюдаемым и наблюдаемым.

Но было бы ошибкой просто отбросить на этом основании данные определения. Один из ключевых принципов научной дискуссии, *принцип уважения*, требуют не ограничиваться доказательством того, что критикуемый тезис не дает ответа на поставленный вопрос. Необходимо показать, на какой вопрос он отвечает на самом деле.

Я утверждаю: понятия сущности и ее проявления, наблюдаемости и ненаблюдаемости, наглядности и ненаглядности, совершенно непригодные для отличия теоретиче-

ского знания от эмпирического, являются четкими критериями для различения исторических этапов развития эмпирического и теоретического знания.

На первом, классическом, этапе, этапе геометрии Евклида, астрономии Птолемея и механики Галилея, предметом теории были объекты, доступные непосредственно восприятию органам чувств, т.е. наблюдаемые в первом из четырех смыслов. Никакой другой науки до начала XVII в. и быть не могло.

Второй исторический этап в развитии эмпирического и теоретического знания начался, когда объекты, недоступные непосредственному наблюдению органами чувств и потому и исследуемые лишь по формам их проявления, стали наблюдать через увеличительные приборы. Этот этап в развитии теории начался, когда Левенгук увидел через микроскоп эритроциты, а Галилей через телескоп – спутники Марса.

К концу XIX века практически все объекты, о существовании и свойствах которых ученые до этого судили лишь по формам их проявления, стали наблюдать через увеличительные приборы. Этот переход позволил применить к ним методы теоретического и эмпирического исследования, которые были отработаны на эмпирическом и теоретическом исследовании объектов, с самого начала доступных непосредственно восприятию органами чувств, т.е. на материале астрономии, геометрии и механики. Это существенно.

И именно в этот момент в развитии науки произошел новый качественный скачок: были обнаружены объекты, о существовании и свойствах которых можно было судить лишь по формам проявления, причем наблюдаемым не непосредственно, а лишь через приборы. Например, о существовании и свойствах электронов мы судим по трекам в камере Вильсона, о расширении Вселенной – по красному смещению.

Рассуждая умозрительно, можно было бы надеяться, что ничего особенного не произошло, что со временем мы так же увидим электрон через какой-нибудь супермикро-

скоп, как Левенгук увидел эритроциты через свой. Но постепенно становилось все яснее, что мы наткнулись здесь на предел наших познавательных возможностей. Человек это — макрообъект, живущий в макромире, за границами которого находятся мегамир и микромир. Его жизнь в первую очередь зависит от умения практически воздействовать на макрообъекты, т.е. объекты, сравнимые с размерами его тела. Естественно, что и органы чувств человека, и законы его рационального (эмпирического и теоретического) мышления генетически сформировались для познания именно макрообъектов. Но внутренняя логика саморазвития вынесла человеческое познание за границы макромира — в мега- и микромир. Для их познания природа не снабдила человека никакими средствами. До какого-то предела он сопротивлялся этой обделенности, изобретая все более мощные увеличительные приборы: сегодня через туннельные микроскопы видят даже атомы. Но ни в какой микроскоп мы не увидим кварк, и ни в какой телескоп расширение Вселенной. Положение может измениться, если окажется прав В. Брюсов:

Быть может, эти электроны —  
 Миры, где пять материков,  
 Искусства, знания, войны, троны  
 И память сорока веков!

Если принять эту гипотезу, то можно допустить, что «электронные цивилизации» так же непосредственно воспринимают микрообъекты, как мы — макротела, и мы сможем обмениваться с ними информацией. Но пока эта задача не решена, мы «обречены» строить картину и микромира, и мегамира, наблюдая лишь *проявления* происходящих там процессов, причем не непосредственно, а (подчеркиваю это) через приборы.

Теперь нам нужно договориться о словах: что называть классической, а что — неклассической теорией. Вариантов

два: 1. Классическими назвать только теории, объекты которых, наблюдаемы непосредственно органами чувств (астрономию, геометрию, механику макротел); все другие теории – неклассическими; 2. В число классических включить также теории, объекты которых (например, палочки Коха) *сначала* изучались по формам их проявления, доступным непосредственному восприятию, а *затем* – непосредственно через увеличительные приборы; тогда неклассической придется назвать только теории микро- и мегамира, об объектах которых мы судим лишь по формам их проявления, доступным наблюдению *через приборы*. Я принимаю второй вариант. Он определяет структуру главы: сначала я проанализирую *классическое эмпирическое* и *классическое теоретическое* знание и на этой основе попытаюсь понять, чем же *теоретические истины* отличаются от *эмпирических истин*. Затем то же самое попытаюсь проделать с неклассической теорией. При решении этой задачи я буду исходить из следующей элементарной схемы:



Здесь все знания делятся на чувственные и рациональные, а рациональные на научные и ненаучные. Научные знания, в свою очередь, подразделяются на дескриптивные и прескриптивные, а дескриптивные – на теоретические и эмпирические. Я буду говорить здесь только о научном

дескриптивном теоретическом знании и научном дескриптивном эмпирическом знании.

**Классическая теория.** Самая яркая особенность классического теоретического знания, поражающая уже в евклидовой геометрии, – это его способность саморазвиваться *порождать новое теоретическое знание без обращения к чувственному опыту*. Она настолько поражала воображение древних, что они «этимологически выводили первую часть сложного слова θεωρος из слова θεωσ – бог»<sup>1</sup>.

Итак, способность к дедуктивному саморазвитию первый и основной дефинитивный признак классического теоретического знания. Интересно, что ни в определении Копнина, ни в определении Вахтомина о нем не упоминается. Вернул его на место попытался В.С. Швырев. Он утверждает, что теоретическое исследование направлено «на совершенствование и развитие концептуальных средств науки»<sup>2</sup>. Соответственно, задачей эмпирического познания является установление связей концептуального аппарата науки с реальностью.

Внеся это дополнение в определение П.В. Копнина, В.С. Швырев открыл, что называется, ящик Пандоры. Сразу же возникает «детский» вопрос: а что именно присутствует в теоретическом знании и отсутствует в эмпирическом, что позволяет ему саморазвиваться, порождать новое знание, так сказать, не соприкасаясь с землей, в свободном полете, *только* за счет внутренних ресурсов? Ответ известен со времен Платона: теоретическое знание, в отличие от эмпирического, является *необходимым и безусловно всеобщим*. Эти-то два атрибута и определяют его способность к саморазвитию. Итак, зафиксируем три первых дефинитивных признака теоретического знания: *это необходимое*

<sup>1</sup> Kung G., Pulte H. Theorie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10. Basel, 1998. S. 1127.

<sup>2</sup> Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. С. 250



*и без условно всеобщее знание, способное в силу этого к саморазвитию. Соответственно, эмпирическое знание – это знание о случайном и в силу этого не безусловно всеобщем. Расти оно может только за счет наблюдения и эксперимента.*

Тут же возникает новый «детский» вопрос: а как теоретическое знание проникает в человеческую голову? Ведь простым эмпирическим обобщением данных наблюдения или эксперимента его получить невозможно: какое бы количество белых лебедей мы ни наблюдали, вывод «все лебеди белы» будет оставаться проблематичным. Так неужели  $\theta\epsilon\omega\rho\sigma$  действительно происходит от  $\theta\epsilon\omega\sigma$ ?

Сенсуалисты попытались опровергнуть это предположение, конкретно показав, как из случайного и не безусловно всеобщего знания возникает необходимое и безусловно всеобщее. Они рассуждали просто и естественно: единственный источник наших знаний – ощущения, которые затем трансформируются в восприятия и представления, а те – в рациональное знание. Следовательно, нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах, следовательно, теоретическое знание ведет свою родословную от ощущений. Но конкретно описать гносеологический механизм этой «родословной» они не смогли и на этом основании были исключены из дискуссии оставшиеся ее участники стали искать источник теоретического знания, независимый от опыта. Так понимаемое теоретическое знание стали называть априорным. Причем, чтобы не было разнотолков, Кант специально подчеркивает: «...мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта»<sup>1</sup>. Так к трем уже зафиксированным признакам теоретического знания: необходимости, безусловной всеобщности и способности к саморазвитию было добавлено еще и четвертое: *априорность*.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 106.

Но ведь заявить, что теоретическое знание априорно, значит всего лишь сказать, что оно проникает в наше сознание *не из опыта. А откуда?*

Интересно, что и этот «детский» вопрос из современных работ по проблеме теоретического и эмпирического как-то исчез. Но почему, собственно? Если потому, что был решен, то где это решение? А если не решен, то почему его больше не обсуждают? Ведь это вопрос о генезисе теоретического знания, а он по своему значению для теории корреспонденции сравним с двумя самыми «проклятыми» ее вопросами: как возможно соответствие знания объективной реальности и как в этом соответствии убедиться?

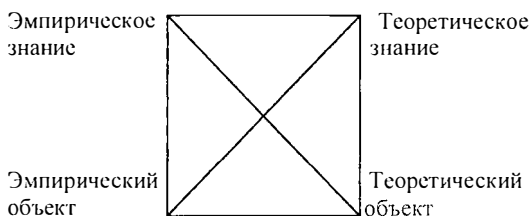
На мой взгляд, причина исчезновения этого вопроса из современных работ по проблеме теоретического и эмпирического все та же: редуцировав ее к проблеме сущности и явления, наблюдаемого и ненаблюдаемого, исследователи счастливо избавились от необходимости объяснить не только способность теоретического знания к саморазвитию, но и его необходимость и всеобщность.

Восстановив смысл этой проблемы, мы откатились на две с половиной тысячи лет назад, во времена Платона, и снова оказались перед вопросом, решить который пытались и Платон своей теорией воспоминаний, и сторонники теории врожденных идей, и создатели конвенционализма, и классики прагматизма. Суть их ответов можно выразить двумя словами: *не понимаю!*

Чтобы приблизиться к конструктивному ответу на этот вопрос, снова использую генетический подход: рассмотрю, как этот ответ формировался в истории философии. Начну с Платона и буду двигаться дальше по вехам истории. Для этого придется преодолеть серьезную терминологическую трудность: то, что мы сегодня называем теоретическим и эмпирическим знанием, на протяжении 25 веков истории европейской философии обозначалось самыми разными

терминами. Задача заключается в том, чтобы «узнать» теоретическое и эмпирическое знание под любой языковой оболочкой.

**Платон.** Когда математики, пишет Платон, «пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили»<sup>1</sup>. Чтобы проанализировать эту великую мысль, воспользуюсь схемой, несколько напоминающей логический квадрат:



«Четырехугольник сам по себе», который, по мнению Платона, *реально* существует в надмировом пространстве, — это *теоретический объект*. Он *первичен* по отношению к теоретическому знанию — теореме о диагонали квадрата. Четырехугольник, начерченный математиком, — *эмпирический объект*. Он *вторичен* по отношению к теоретическому объекту — квадрату самому по себе и *первичен* по отношению к эмпирическому знанию о нем.

Платону не нужно было убеждать себя в том, что и теоретическое, и эмпирическое знание о четырехугольнике реально существуют в его голове. Они даны ему так же непосредственно, как и, скажем, головная и зубная боль.

---

<sup>1</sup> Платон. Государство // Платон. Соч. в 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. 510d. Видимо, имеется в виду следующая теорема: если диагонали четырехугольника точкой пересечения делятся пополам, то его противоположные стороны попарно параллельны.

С обнаружения этих двух разновидностей знания в своем сознании Платон *начинает* исследование проблемы теоретического и эмпирического знания. Для этого ему нужно понять:

- 1) чем именно они различаются;
- 2) как они проникли в его сознание;
- 3) чему они соответствуют вне сознания, в объективном мире.

Платон блестяще решил эти три задачи в знаменитом символе пещеры. В терминах учения о теоретическом и эмпирическом его притчу можно изложить так. За границами пещеры, в которой прикованы узники, существуют *теоретические объекты*, в том числе и четырехугольник как таковой. Они отбрасывают тени на стену пещеры. Впрочем, слово «тень» здесь несколько сбивает с толку. Ведь Платон называет так реальные предметы – те самые, за которые, по его же собственному выражению, можно «крепко ухватиться руками», и которые с точки зрения материалиста образуют объективную реальность. Эти предметы порождают в душах узников то самое знание, которое материалисты называют *эмпирическим*. Совершенно иначе по Платону возникают те знания, которые сегодня называют *теоретическими*: они – результат непосредственного созерцания теоретических предметов душами до их вселения в тела. Получается, что у теоретического и эмпирического знания *разные* предметы: у теоретического – эйдосы, существующие в надмировом пространстве, у эмпирического – тени этих эйдосов, существующие в реальном пространстве-времени.

После вселения в тело душа забывает о том, что она видела в надмировом пространстве. Процедура, посредством которой она «разархивирует» эти знания, предельно проста: посмотрел на реальный четырехугольник, вспомнил четырехугольник как таковой – *и все!* Эта простота не случайна: никакого другого механизма возникновения тео-

ретического знания Платон в своем собственном сознании *не обнаружил*. Не обнаружили его и современные исследователи и потому объявили теоретическое знание *априорным*, т.е. неизвестно откуда взявшимся.

Необходимо во всей полноте оценить все значение этого «нулевого результата». Ведь если теоретическое знание не вложено в наше сознание Богом, не возникло в результате созерцания эйдосов и не задается структурой нашего мозга, значит, *гносеологический механизм его возникновения настолько прост, что даже такой великий ум, как платоновский, его не разглядел*, а если и разглядел, то «не узнал» – так же, как первобытные люди не узнавали в половом акте причину деторождения.

Отсюда вывод принципиальной важности: тайну возникновения теоретического знания охраняет не трудность сложности, а трудность простоты. Простоту же обычно отождествляют с тривиальностью и считают не заслуживающей теоретического анализа. Так возникает еще одно препятствие на пути к пониманию гносеологического механизма возникновения теоретического знания.

*Аристотель*. Теорема о диагонали четырехугольника вполне могла бы быть, а, возможно, и была, основой для размышлений Стагирита о природе теоретического знания. Его шаг вперед по сравнению с Платоном состоит в том, что он описывает теоретическое и эмпирическое знание уже не в художественных образах, а в теоретических терминах:  $\delta\omicron\chi\alpha$  и  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon$ . На русский язык  $\delta\omicron\chi\alpha$  переводится как «мнение», а  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon$  – как «знание»: «Мнение бывает о том, что... может быть и иначе»<sup>1</sup>, а «знание... основывается на необходимых положениях; необходимое же есть то, что не может быть иначе»<sup>2</sup>. Я предлагаю  $\delta\omicron\chi\alpha$

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Вторая аналитика // *Аристотель*. Соч. Т. 2. М., 1978. 89а.

<sup>2</sup> Там же. 88b.

трактовать как «эмпирическое знание», а ἐπιστήμη – как «теоретическое знание». Тогда получается, что перед нами исторически первые определения теоретического и эмпирического знания: *теоретическое знание – это знание о том, что не может быть иным, т.е. о необходимом, а эмпирическое о том, что может быть иным, т.е. о случайном.*

Сравним эти определения с современными. Сходство в том, что и с аристотелевской, и с современной точки зрения у теоретического и эмпирического знания *разные предметы*. Отличий три. Во-первых, Аристотель не считает, что ἐπιστήμη – это знание о *ненаблюдаемом*, а δοῦλα о *наблюдаемом*: наблюдаемым может быть предмет и ἐπιστήμη, и δοῦλα. Во-вторых, он определяет теоретическое и эмпирическое знания не через категории «сущность» и «проявление сущности», а через принципиально отличные от них категории – «необходимость» и «случайность». В-третьих, в силу того, что он не пользуется категориями «сущность» и «проявление сущности», ἐπιστήμη и δοῦла у него разорваны, изолированы: теоретическое знание, вопреки мнению современных исследователей, из эмпирического не выводится, а возникает как-то иначе. **Как?**

Теорию воспоминаний Платона Аристотель отвергает с необычной для него резкостью: думать, что знание о том, «что не может быть иначе», является результатом созерцания эйдосов, «значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями»<sup>1</sup>. Отвергает Аристотель и два других логически возможных решения этой проблемы: 1) ἐπιστήμη вообще не существует, поскольку оно должно порождаться доказательством, а «доказательство вело бы в бесконечность, ибо нельзя последующее знать на основании предшествующего, для которого нет первых посылок (...пройти бесконечное невозможно)»<sup>2</sup>; 2) первых посылок

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. 1079b.

<sup>2</sup> Аристотель. Вторая аналитика. 72b.

действительно не существует, но доказательство можно вести по кругу.

«Мы же утверждаем, – заявляет он, – что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных начал недоказуемо»<sup>1</sup>. Знание о том, что не может быть иным, например, знание о свойствах «четырёхугольника самого по себе», не может быть выведено из знания о том, что может быть иным, например, из знания о четырёхугольнике, начерченном математиком, – это мысль для Аристотеля была так же очевидна, как и для Платона. Следовательно, существуют первичные, не доказанные, *не выведенные* теоретические знания, из которых выводятся все остальные. Так Аристотель решает проблему критерия истины, которую мы обсудили выше. Но если теоретическое знание (знание о том, что не может быть иным), невыводимо и, тем не менее, существует, значит, оно врождено! Оценим величие момента: перед нами – исток учения о врожденных идеях. С этого момента к трем уже известным признакам теоретического знания: необходимости, безусловной всеобщности, способности к саморазвитию добавляются еще два: априорность (т.е. независимости от эмпирического знания) и *врожденность*. Причем врожденность – это логическое следствие априорности: если вы не можете вывести теоретическое знание из эмпирического, перед вами три возможности: платоновская теория воспоминаний, апелляция к Богу и тезис о врожденности не всего теоретического знания, а его исходных посылок.

**Декарт.** Здесь важно убедиться в преемственности проблематики. То, что Платон называл знанием эйдосов, а Аристотель – *ἐπιστήμη*, Декарт называет *вечными истинами*, в качестве которых приводит высказывания «Из ничего ничто не возникает», «Немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «Совершившееся не может

---

<sup>1</sup> Там же.

быть несовершенным», «Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит»<sup>1</sup>. К вечным он относит и истины, «на которых математики обычно основывают свои наиболее достоверные и наиболее очевидные доказательства»<sup>2</sup> в том числе, очевидно, и платоновскую теорему о диагонали четырехугольника. Затем он добавляет: «Мы можем даже не сомневаться в том, что если бы Бог сотворил несколько миров, то истины эти были бы столь же достоверными во всех этих мирах, как они достоверны в нашем. Таким образом, тот, кто сумеет достаточно продумать следствия, вытекающие из этих истин и из наших правил... сможет иметь доказательство *a priori* всего того, что может появиться в этом новом мире»<sup>3</sup>. Итак, преемственность проблематики у Декарта сохраняется: анализируются знания о необходимом и всеобщем, причем не только в нашем мире, а во всех возможных мирах.

**Лейбниц.** Придумывание новых названий для давно известных вещей – испытанный способ «сказать свое слово в науке». Лейбниц не избежал этого соблазна: то, что Аристотель называл *δοξα*, Лейбниц называет *истинами факта* или опыта. А то, что Аристотель называл *ἐπιστήμη*, а Декарт – вечными истинами, он называет *истинами разума* и считает их, вслед за Аристотелем и Декартом, врожденными. При этом врожденность понимается им достаточно широко: не только исходная, но и «производная истина является врожденной, если мы можем извлечь ее из нашего духа»<sup>4</sup>.

**Кант.** Здесь убедиться в преемственности проблематики легко: Кант использует даже аристотелевскую манеру

<sup>1</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 333.

<sup>2</sup> Декарт Р. Мир, или трактат о свете. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 206.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 92.



выражаться: «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что *он не может быть иным*»<sup>1</sup> (курсив мой. – Г.Л.). Знание о том, что *может быть иным*, он выводит из опыта, а знание о том, что *не может быть иным*, ему из опыта вывести не удастся. Этот отрицательный результат и лежит в основе его априоризма. Но если знание априорно, значит, оно врождено? Интересно, что Кант обходит этот вопрос.

Итак, то, что Аристотель назвал *δοξα*, а Лейбниц – фактуальным знанием, Кант называет *опытом* или *эмпирическим знанием*<sup>2</sup>. Естественно было бы ожидать, что аристотелевское *ἐπιστήμη*, декартовские вечные истины и лейбницеvские истины разума он назовет *теоретическим знанием* и тем окончательно перейдет на современную терминологию. Но термин «теоретическое знание» у него уже занят: он выступаст в паре с термином «практическое знание»<sup>3</sup>. То же, что мы сегодня называем *теоретическим знанием*, Кант специальным термином не обозначает, а наделяет пятью дефинитивными признаками: априорностью, необходимостью, безусловной всеобщностью, способностью к саморазвитию и *чистотой*.

Снова оценим величие момента! Перед нами новая философская категория, фигурирующая даже в названии основного труда Канта<sup>4</sup> – «чистота». Это веха в формировании и учения о теоретическом и эмпирическом знании, и учения об истине. Категория «чистота» появилась в фило-

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Кант И. Логика. С. 412.

<sup>4</sup> В этой связи вызывает удивление тот факт, что этот термин отсутствует не только в современных философских справочниках, но даже в предметном указателе последнего. двуязычного издания его трудов: Кант И. Критики чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 2. М., 2006.

софии Канта не «априорно», а в ходе размышлений над галилеевско-ньютоновской механикой – эталонным образцом *классической* естественно-научной теории. Именно Галилей первым применил в естествознании процедуру выделения исследуемого явления (механического движения) в чистом виде: сначала реально, в эксперименте, а затем в воображении он избавлял движение от трения. Сегодня эту исследовательскую процедуру не совсем точно называют галилеевской идеализацией<sup>1</sup>.

**Маркс и Вебер.** Маркс распространил выделение предмета в чистом виде, впервые осуществленное Галилеем, на исследование социальных процессов. Известный польский философ Л. Новак совершенно заслуженно, на мой взгляд, назвал за это Маркса «Галилеем общественных наук»<sup>2</sup>. Он пишет: «Метод исследования, примененный Марксом в области политической экономии, является для общественных наук тем же, чем для естественных наук является метод исследования, приложенный к сфере физики»<sup>3</sup>. Марксу принадлежит и сам очень точный термин **«выделение предмета в чистом виде»**, которым я пользуюсь. О том, насколько трудно было распространить процедуру выделения предмета в чистом виде на исследование социальных процессов, свидетельствует тот факт, что Маркса отделяют от Галилея два века.

В XX в. наибольший вклад в исследование и применение метода выделения предмета в чистом виде внес М. Вебер своей *теорией идеальных типов*. Но эта теория *вторична* по отношению к марксовой теории выделения предмета в чистом виде, что признает и сам Вебер, трак-

<sup>1</sup> McMullin E. Galilean Idealization. Studies in History and Philosophy of Science. Sept. 1985. V. 16, № 3. P. 255.

<sup>2</sup> Novak L. The Structure of Idealization. Dordrecht-Boston. 1980. P. 36.

<sup>3</sup> Новак Л. Научная абстракция и идеализация // Научного познание. Сущность и социальные функции. София, 1989. С. 115.

тующий экономическую теорию Маркса как «наиболее важный пример идеальнотипической конструкции»<sup>1</sup>.

Отечественные исследования проблемы теоретического и эмпирического велись в прошлом веке под методологическим воздействием Маркса, поэтому идея *чистоты как дефинитивного признака теоретического знания* в них присутствует. Особенно ясно она выражена в книге В.С. Степина «Теоретическое знание»<sup>2</sup>, безусловно, самом значительном исследовании проблемы теоретического и эмпирического после работ В.С. Швырева.

Ядро определения П.В. Копнина В.С. Степин, вслед за В.С. Швыревым и другими отечественными исследователями, сохраняет: предмет теоретического знания – сущность, предмет эмпирического – ее проявление, предмет теоретического знания ненаблюдаем, предмет эмпирического – наблюдаем. Но он включает в задачу теоретического исследования функцию *выделения сущности в чистом виде*: «Эмпирическое исследование в основе своей ориентировано на изучение явлений и зависимостей между ними. На уровне эмпирического познания сущностные связи *не выделяются еще в чистом виде*, но они как бы высвечиваются в явлениях, проступают через их конкретную оболочку. На уровне же теоретического познания происходит *выделение сущностных связей в чистом виде*»<sup>3</sup> (курсив мой. – Г.Л.). Из личных бесед с В.С. Швыревым мне известно, что он был согласен с этим дополнением, хотел ввести его в свои работы, но – не успел.

Однако вернемся к Канту – автору идеи чистоты как атрибута теоретического знания и поставим ключевой вопрос:

---

<sup>1</sup> Вебер М. Исследования по методологии науки. Ч. 2. М., 1980. С. 79.

<sup>2</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.

<sup>3</sup> Степин В.С. Стрoение и динамика научного знания // Введение в философию. М., 2004. С. 547.

**Что такое чистота теоретического знания?** При попытках вычитать ответ на этот вопрос из текстов Канта я обратил внимание на разницу между его примерами чистых предметов и его определением чистоты знания. В качестве примеров чистых предметов у него фигурируют чистая земля, чистая вода, чистый воздух<sup>1</sup>. А отвечая на вопрос, что представляет собой чистота априорного знания, Кант использует аналогию с формой и материей предметов. Ощущения – это чистая материя эмпирического знания, априорные формы чувственности, рассудка и разума – чистая форма<sup>2</sup>. Эмпирическое знание, которое Кант отождествляет с опытом<sup>3</sup>, – это синтез «материи» ощущений с априорными формами чувственности, рассудка и разума. Сами эти априорные формы, говоря современным языком – теоретическое знание в чистом виде.

Если теперь сопоставить кантовские *примеры* чистых предметов с его понимаем чистого априорного (теоретического) знания, то станет ясно, что они не соответствуют друг другу: чистая вода отличается от смешанной отсутствием в ней не «материи ощущений», а чего-то другого. Чего?

За два века, прошедшие после Канта, наука накопила богатый фактический материал для конкретного ответа на этот вопрос. Особенно существенный вклад в его решение внесла *структурная антропология* – работы Э. Дюркгейма, М. Мосса, К. Леви-Строса, М. Элиаде и других. На конкретном антропологическом материале ими было показано, что *история человеческой мысли началась с двоичного членения природы и общества на противоположности*.

<sup>1</sup> Там же. С. 554.

<sup>2</sup> Представление о теоретическом знании как свободном от информации, поставляемой органами чувств, столь же старо, как и сама философия. У Платона оно выражено совершенно отчетливо: *Платон. Федон* // Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1970. 65d и след.

<sup>3</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 202

наделения каждой из этих противоположностей самостоятельным существованием в пространстве и времени и объяснения их взаимодействием всего происходящего в мире<sup>1</sup>.

Первые шаги к этому открытию сделали Э. Дюркгейм и М. Мосс в начале прошлого века. Существенный вклад в его детальную разработку внесли К. Леви-Строс и М. Элиаде, на работы которых я опираюсь. К. Леви-Строс скрупулезно показывает, как мышление противоположностями структурирует и само человеческое сообщество, и пространство, занимаемое им<sup>2</sup>, а М. Элиаде в статье «Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности» исследует роль дуального мышления в другой области первобытного сознания – создании религиозных мифов. Он с удивлением констатирует, что «в истории досистематического мышления редко встречается формула, более разительно напоминающая гегелевскую диалектику, чем индонезийские космологии и символика»<sup>3</sup>. Эту же «гегелевскую диалектику» он обнаруживает в китайской и в индийской мифологии, где все происходящее в мире также объясняется борьбой противоположных начал – ин и янь, Митры и Варуны<sup>4</sup>.

На этот гносеологический механизм возникновения основных идей мифологии и теологии неверно смотреть как на архаику. Мышление дуальными оппозициями, зародившееся в первобытном, родоплеменном, мифологическом сознании – это «предок» современного теоретического мышления. Можно показать, что точно так же возникли и основные теоретические понятия современной науки:

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности // Он же. Космос и история. М., 1987. С. 200.

<sup>2</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. Гл. 8.

<sup>3</sup> Элиаде М. Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности. С. 238.

<sup>4</sup> Там же.

«точка», «прямая», «движение без трения», «идеальный газ», «абсолютно твердое тело», «абсолютно черное тело» и т.д.: целостный предмет или процесс делится на контрадикторные противоположности, А и не-А, а затем каждая из них *исследуется в чистом виде*. С точки зрения здравого смысла этот тезис нелеп. Но здравый смысл – не судья в решении фундаментальных философских проблем. Отказывать же первобытному дуальному мышлению в статусе *предка современного теоретического мышления* только на том основании, что им пользовались уже первобытные люди, не больше оснований, чем отказываться по этой же причине от прямохождения.

Но в работах К. Леви-Строса и М. Элиаде есть пробел, без устранения которого применить их концепцию дуального мышления к исследованию генезиса теоретического знания невозможно: они детально анализируют роль этого мышления в структурировании общества, среды его обитания, в формировании религиозных мифов, в познании природы, но я не нашел там анализа его роли в самой главной сфере человеческой жизни – *трудовой деятельности*.

Воспользуюсь для компенсации этого пробела *эмпатией*: представлю себя на месте первобытного человека. Никакие философские проблемы его пока не занимают. Все его помыслы сосредоточены на удовлетворении витальных потребностей. При этом он обнаруживает к своей досаде, что пища содержит несъедобные части, вода может содержать примеси, друг может предать и т.д. Другими словами, все окружающие его объекты представляют собой смесь *противоположностей*: нужной и ненужной. Это открытие на века определило одну из важнейших тенденций в формировании и познавательной, и практической деятельности человечества: раздвоение целого на противоположности и выделение нужной противоположности *в чистом виде*.

В очередной раз оценим величие момента: в самых первых актах человеческой мысли и человеческой практики мы

обнаружили *процедуру выделения предмета в чистом виде*, принципиально отличающуюся от кантовской. Утверждение Канта, что образование чистой воды, чистой земли или чистого воздуха – это освобождение их от материи ощущений, первобытный человек вряд ли бы понял. Образ же предмета, полностью освобожденного от ненужной противоположности (воды – от грязи, мяса – от костей и т.д.), не только доступен ему, но и является его *практической целью*. Конечно, полностью достичь этой цели не удалось и сегодня, человечество приближается к ней так же асимптотически, как и к другой – *абсолютной истине*. Но к сегодняшнему дню на этом пути получены фантастические результаты: гироскопы на магнитной подвеске вращаются в космосе годами, кристаллы, выращенные в космосе, имеют кристаллическую решетку, которую современными приборами не удастся отличить от математически правильной, и т.д.

Гераклит был первым философом, который разделил мир на противоположности и попытался объяснить их взаимодействием все происходящее в мире. Предлагаю поэтому назвать определение *чистого предмета* как предмета, освобожденного от содержания, противоположного нужному, *гераклитовским*.

**Терминология.** К сожалению, разобщенность антропологических и гносеологических исследований привела к тому, что структурные антропологи практически не используют при анализе дуального мышления набор понятий, специально созданный для этого гносеологами: «*дихотомия*», «*контрарная противоположность*», «*контрадикторная противоположность*», «*идеация*», «*идеализация*», «*абсолютизация*», «*идеальный предмет*», «*идеализированный предмет*», «*абсолютный предмет*», «*абсолютизированный предмет*». Следствием этого является недостаточно строгое выражение ими своих идей. Для обоснования тезиса «*чистота – главный атрибут теоретического знания*» – эти понятия необходимо эксплицировать.

Движение к предмету в чистом виде начинается с *дихотомии* – разложения содержания реального предмета на обладающее и не обладающее *исследуемым* признаком *А*, например, съедобностью. Продукты дихотомии называют *контрадикторными противоположностями*. Их обозначают символами *А* и *не-А* и отличают от *контрарных противоположностей* – крайних состояний одного качества. Пример: острые и неострые углы – контрарные противоположности, острые и тупые – контрадикторные. Предмет, представляющий собой единство контрадикторных противоположностей (исследуемой, *А*, и отбрасываемой, *не-А*), называют *смешанным*. «Смешанный» – такое же категориальное понятие, как и «чистый»: это антонимы.

Чтобы смешанный предмет выделить в чистом виде, достаточно удалить из него *ненужную противоположность*, *не-А*. Важно различать два этапа этой процедуры. На первом *не-А* устраняют *практически*. Это делал уже первобытный человек, когда выбрасывал из пищи несъедобные части, так же поступал и Галилей, когда выстилал пергаментом желоба, по которым катал шары, чтобы уменьшить трение. Но полностью устранить из реального предмета противоположность, контрадикторную исследуемой, невозможно. И здесь исследователь, и Галилей в частности, осуществляет в высшей степени спорную процедуру: удаляет из предмета оставшуюся часть контрадикторной противоположности *мысленно*. В итоге не в реальном мире, а в воображении исследователя возникает предмет, исчерпывающийся нужной противоположностью: чистая вода, чистая земля, движение без трения, идеальный газ, абсолютно черное тело, идеальный муж и т.д. Мысленное выделение предмета в чистом виде – универсальный познавательный прием: так возникают основные понятия и теологии: «ад» и «рай», «Бог», «Сатана», и современной науки: «точка», «идеальный газ», «абсолютно черное тело» и т.д.

Чистый предмет, например, четырехугольник как таковой, у Платона находится в надмировом пространстве.



а чистое понятие об этом четырехугольнике возникает в голове исследователя в результате непосредственного созерцания этого предмета душой до вселения в тело. В материализме отношение между ними перевернуто: чистый предмет задается чистым понятием подобно отображению слайда на экране. Чистые понятия входят в *теорию*, чистые предметы – в *онтологию теории*. Отсюда следует, что «чистое понятие» и «теоретическое понятие» – синонимы, а «чистое теоретическое понятие» – плеоназм.

Продолжим заготовку терминов. Предмет, задаваемый теоретическим понятием, – это *теоретический предмет*. *Теоретическое понятие* называют также *идеей*, соответственно, теоретический предмет – *идеальным предметом*. Поскольку чистый (теоретический, идеальный) предмет обычно играет роль эталона, образца, сверхцели для практики, его называют еще и *идеалом*: *идеальным* чистый предмет делает его соответствие *идее*, идеалом – соответствие сверхцели.

Термины «идеальный» и «идеал» не всегда удобны по этическим соображениям: закоренелого преступника идеальным называть не принято. На этот случай в естественном языке есть аксиологически нейтральные термины: «абсолютный» и «абсолют».

Итак, перед нами более полудюжины терминов для обозначения предмета, задаваемого чистым (теоретическим) понятием: «предмет, выделенный в чистом виде», «чистый предмет», «теоретический предмет», «идеальный предмет», «идеал», «абсолютный предмет», «абсолют». Некоторые авторы добавляют сюда еще и термин «*абстрактный предмет*». На мой взгляд, любой теоретический предмет является абстрактным, но не любой абстрактный – теоретическим. Вот аргументы.

В материалистической философии абстрактный предмет понимают в двух смыслах. Во-первых, как материальное образование, от части содержания которого мы абстрагирова-

лись. Абстрактным предметом *в этом смысле* оказывается человек, когда мы называем его философом, пассажиром, избирателем и т.д. Не любой так понимаемый абстрактный предмет можно назвать теоретическим. Теоретическим конкретный предмет делает *только* абстрагирование от той части его содержания, которое контрадикторно *исследуемому*.

Во-вторых, абстрактным предметом, а чаще – абстрактным *объектом* называют *признак* конкретного предмета, рассматриваемый в абстракции от своего носителя: квадратность, белизну, свободу и т.д. Так понимаемые признаки называют еще *гипотезированными*. Но не любой гипотезированный признак, будучи абстрактным объектом, является и теоретическим: *смешанными* могут быть и признаки. Например, реальная свобода может быть весьма относительной. Теоретическим абстрактным объектом в этом контексте естественно назвать признак, выделенный в чистом виде, например абсолютную свободу. Итак, абстрактные объекты могут быть теоретическими только в том случае, если из них сначала реально, а затем мысленно удалено содержание, контрадикторное исследуемому.

Столь тщательное введение понятий «чистота», «чистый предмет» и «выделение предмета в чистом виде» («идеация») необходимо для того, чтобы с максимальной ясностью и строгостью обосновать следующий тезис:

***Теоретическое знание не априорно и не врожденно; оно возникает в результате выделения смешанного эмпирического предмета в чистом виде.***

**Возражения.** Эта простая мысль отпугивает именно своей простотой<sup>1</sup>. Как! Это и есть весь механизм превращения случайного и недостоверного эмпирического знания в необходимое и безусловно всеобщее теоретическое, соответственно, эмпирического предмета в теоретический?

<sup>1</sup> Именно простота этой мысли, на мой взгляд, не позволила Платону ее заметить, хотя своей теорией воспоминаний он подошел к ней почти вплотную.

Не может быть! Конечно, в процессе превращения эмпирического предмета в теоретический происходит устранение из него затемняющего и искажающего содержания, но сводить к этому весь процесс – это уж слишком! Необходимо еще мысленно ввести в этот предмет содержание, которого в нем не только не было, но и не могло быть. Вот типичное выражение этой мысли: «Процесс идеализации характеризуется *отвлечением* от свойств и отношений, необходимо присущих предметам реальной действительности, и *введением в содержание образуемых понятий таких признаков, которые в принципе не могут принадлежать их реальным прообразам*»<sup>1</sup> (курсив мой. – Г.Л.). Коллеги, придерживающиеся этой точки зрения, напоминают мне людей, которые не верят, что велосипед поедет на двух колесах, и пристраивают к нему третье. Покажу, что «двух колес достаточно».

Сначала – терминологическое уточнение: *идеализацией* в этом определении называется процедура, посредством которого «реальный» предмет превращается в идеальный, т.е. в теоретический. Я буду называть эту процедуру *идеацией*<sup>2</sup>. Термин «идеализация» я сохраняю для процедуры, парной идеации.

Теперь – по существу. В этом определении теоретическое знание перепутано с его онтологией: автор вводит *признаки*, присущие реальному *предмету*, в содержание теоретического *понятия*, а не задаваемого им теоретического *предмета*. Такая путаница лишает смысла дальнейшее обсуждение проблемы. Я, вслед за В.А. Смирновым и Я. Хинтиккой, строго различаю онтологический (инстанциальный, генетический) и гносеологический (пропозициональный, аксиоматический) методы теоретического исследования. В первом случае исследование представляет

<sup>1</sup> Бирюков Б. Идеализация // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

<sup>2</sup> Encyclopedia of Psychology. Vol. 2. N.Y., 1972. P. 100.

собой мысленное движение по теоретическому объекту, во втором – преобразование теоретического знания, задающего этот теоретический предмет.

В анализируемом определении отсутствует ответ на ключевой вопрос: *от каких именно* «свойств и отношений» эмпирического предмета отвлекаются в акте его, как выражается автор, *идеализации*, т.е. мысленного преобразования в теоретический? Обычно говорят: от посторонних, затемняющих и искажающих. А *какие* признаки эмпирического предмета являются посторонними, затемняющими, искажающими? Как описать их не в художественных образах, а в гносеологических категориях? Выше я предложил ответ на этот вопрос: в акте *идеации* (выделения предмета в чистом виде) из реального предмета сначала реально, а потом мысленно устраняются признаки, *контрадикторно противоположные* исследуемым.

А теперь – об утверждении, что для превращения эмпирических предметов в теоретические устранения из них признаков, *контрадикторно противоположных* исследуемым *недостаточно*. Необходимо еще *ввести* в них признаки, «*которые в принципе не могут принадлежать их реальным прообразам*», т.е. объективно существующим предметам. Эта точка зрения является в отечественной литературе общепринятой. Казалось бы, она очевидна: предмет ньютоновской механики – равномерное и прямолинейное движение – отсутствует у реальных предметов, следовательно, в онтологию теории оно вносится извне. Но – «бойся очевидности!».

*Возможность, диспозиция* к вечному равномерному и прямолинейному движению (по отношению к инерциальной системе отсчета) *заложена* в самом движущемся теле. Она не превращается в действительность только потому, что *подавляется* своей контрадикторной противоположностью – трением. Если трение удалить полностью, тело станет двигаться равномерно и прямолинейно. Но реально

устранить его удастся не полностью, оставшуюся часть устраняют в воображении. В итоге возникает, с одной стороны теоретическое *понятие* «предмет, движущийся равномерно и прямолинейно», а с другой – сам задаваемый этим понятием теоретический *объект* – предмет, движущийся равномерно и прямолинейно, который существует лишь в онтологии теории, и которого в реальном пространстве-времени не только нет, но и не может быть никогда. Однако не потому, что в так понимаемый теоретический предмет что-то *мысленно* «вводится» извне, а потому, что из него *мысленно* устраняется оставшееся, не устранимое реально противоречивое содержание.

М. Вебер, автор теории идеальных типов, не утверждает, что идеация (идеализация в его терминологии) что-то «вводит» в эмпирический предмет, но полагает, что она «заостряет и усиливает»<sup>1</sup> его признаки. Я против и этого дополнения. На уровне здравого смысла оно очевидно: электропроводность меди усиливается по мере удаления из нее примесей. Но на самом деле усиливается электропроводность не самой меди, а ее смеси с не-медью. Электропроводность самой меди не меняется. Она лишь *высвобождается* от подавления «затемняющим и искажающим» содержанием.

Резюмирую: идеация (выделение предмета в чистом виде), превращающая предмет эмпирического знания в предмет теоретического, переводящая его из онтологии эмпирии в онтологию теории – это абстрагирование и только абстрагирование. Но не от любого содержания эмпирического предмета, а только от противоречно противоположного исследуемому.

*Предельная простота* процедуры, в результате которой эмпирическое знание превращается в теоретическое, а задаваемый им эмпирический предмет – в теоретический, является ключом сразу к двум «тайнам». Во-первых, имен-

---

<sup>1</sup> Вебер М. Исследования по методологии науки. С. 79.

но простота позволила использовать идеацию уже в первых актах рационального познания. Во-вторых, именно трудность понимания этой простоты охраняла тайну происхождения теоретического знания практически до начала XX в. Представлялось очевидным, что ослепляющее своим величием теоретическое знание может быть порождено лишь процедурой, сравнимой с ним по грандиозности. В итоге «искали не там, где потеряно, а там, где светлее». После же того как Галилей и Маркс реально осуществили процедуру выделения предмета в чистом виде, а Маркс, Вебер и антропологи XX в. описали ее гносеологический механизм, ответ на вопрос, как именно происходит превращение эмпирического знания в теоретическое, был дан, и потребность в двух атрибутах теоретического знания – *априорности и врожденности* – отпала.

Маркс писал, что наука возводит жилые этажи здания прежде, чем заложить его фундамент. Представления о трех атрибутах теоретического знания: необходимости, безусловной всеобщности и способности к саморазвитию – это «жилые этажи» учения о теоретическом знании. Они возникли первыми и «висели в воздухе», пока под них не был подведен сначала временный «фундамент» – учение об априорности и врожденности теоретического знания. Но позднее он был заменен «постоянным фундаментом» – представлением о чистоте как атрибуте теоретического знания и задаваемого им теоретического предмета.

Но сравнение чистоты теоретического знания с его фундаментом, как и всякое сравнение, хромает. Чистота играет по отношению к трем другим атрибутам теоретического знания более сложную роль: они выводятся из чистоты. Чтобы конкретнее показать это, различим *субстратную, структурную и функциональную* чистоту теоретического объекта. Пример субстратно чистого объекта – кусок кремния, состоящий только из атомов кремния, пример структурной – тот же самый кусок кремния, превращенный

в математически правильный кристалл. Если этот кристалл к тому же безукоризненно выполняет функции полупроводника в микросхеме, его можно назвать и *функционально чистым*. Чистым может быть объект любой сложности: и чистый углерод, и чистая двуокись углерода, и молекула нуклеиновой кислоты и т.д. Таким образом, «чистота» и «простота» – не синонимы.

**Как связана чистота теоретического знания с его безусловной всеобщностью и необходимостью?** Вот как ставит эту проблему Д.С. Милль: «Когда химик, научной точности которого мы доверяем, заявляет о существовании и свойствах какого-то вновь открытого вещества, то мы испытываем уверенность в том, что заключения, к которым он пришел, будут иметь силу везде, хотя бы индуктивное умозаключение этого ученого было основано на единичном примере... Почему в иных случаях единичного примера достаточно для полной индукции, тогда как в других даже мириады согласных между собой примеров, при отсутствии хотя бы одного исключения, известного или предполагаемого, так мало дают для установления общего предложения? Всякий, кто может ответить на этот вопрос, ближе знает философию логики, чем мудрейший из древних философов: он разрешил проблему индукции»<sup>1</sup>.

Эта формулировка известна как «загадка Милля» или «парадокс Милля». Для ее разрешения необходимо строго различить три мира: 1) объективный, существующий вне нашего сознания; 2) виртуальный теоретический, задаваемый теоретическим знанием и 3) виртуальный эмпирический, задаваемого эмпирическим знанием. Я до последней возможности сопротивлялся признанию реальности этого последнего, надеясь отождествить его с реальным миром и так упростить картину, но «пасьянс не сходился».

---

<sup>1</sup> Милль Д. С. Система логики. М., 1900. С. 250–251.

Необходимо также строго отличать теоретическое знание от задаваемого им теоретического мира и эмпирическое знание – от задаваемого им эмпирического мира. Если все эти дистинкции принять, то решение загадки Милля окажется тривиальным: вывод химика относится к теоретическому миру, к онтологии теории, а, например, вывод «все лебеди белы» – к реальному, объектному миру. Методологическая ошибка Милля заключалась в том, что он оба вывода относил к реальному миру.

Выделяя предмет в чистом виде, т.е. осуществляя идеацию, мы переводим его сначала из реального мира в эмпирический, а затем из эмпирического мира в теоретический. Но теоретический мир создается нашим воображением, это проекция теории на «платоновское небо». В нем лейбницевский принцип тождества неразличимых не действует. Мы можем создать в своем воображении любое количество неразлично сходных прямоугольных треугольников и доказательство теоремы Пифагора, осуществленное на одном из них, распространить на все остальные безо всякой неполной индукции. Д.С. Миллю это казалось удивительным потому, что он относил это доказательство не к теоретическому, а к реальному миру. А «единичного примера» для безусловно всеобщего вывода, относящегося к реальному миру, недостаточно никогда: такой вывод относится к чистым объектам, а все объекты реального мира смешанные.

Из чистоты объектов теоретического мира, задаваемой чистотой теоретического знания, следует не только безусловная всеобщность, но и безусловная необходимость протекающих там процессов. Соединив в объективном мире реальный кусок меди с реальным объемом хлора, мы можем лишь надеяться, что получим хлорид меди: неучтенные примеси могут радикально изменить результат.

Совершенно другая картина складывается, если мы находимся в теоретическом мире и оперируем с медью, состоящей только из атомов меди, и хлором, состоящим



только из атомов хлора. Отсутствие в них примесей ведет сразу к двум гносеологическим следствиям: полученный результат оказывается, во-первых, безусловно необходимым и, во-вторых, безусловно всеобщим. Появление хлорида меди необходимо потому, что однозначно детерминировано свойствами атомов меди и атомов хлора:  $\text{Cu} + \text{Cl}_2 \rightarrow \text{CuCl}_2$ . Итог этой реакции, осуществленной в теоретическом мире, говоря словами Аристотеля, *не может быть иным*.

Результат приведенной химической реакции остался бы необходимым даже если в мире остались только два атома хлора и один атом меди. Разъединяя и вновь соединяя их, мы каждый раз получали бы хлорид меди, поскольку этот результат однозначно обусловлен внутренними свойствами атомов меди и хлора. Но, соединив единственный атом меди с двумя атомами хлора и получив хлорид меди, я могу задаться вопросом, а произойдет ли то же самое и во всех других случаях. Это уже вопрос не о необходимости, а о всеобщности полученного результата. Пока я остаюсь в онтологии теории, мне для утвердительного ответа на этот вопрос достаточно знать, что все другие атомы хлора и атомы меди неразлично сходны с участвующими в моей реакции. Безусловная всеобщность теоретических выводов следует из отмены принципа тождества неразличимых, а отменить его позволило выделение предмета в чистом виде.

Мне осталось обосновать последнюю часть моего тезиса: показать, что чистота теоретического знания детерминирует его способность к саморазвитию. Для этого достаточно продолжить пример с хлоридом меди. Полученный из чистой меди и чистого хлора он также является чистым. Следовательно, если мы соединим его, например, с чистым цинком, результаты их взаимодействия тоже будут чистыми:  $\text{CuCl}_2 + \text{Zn} \rightarrow \text{ZnCl}_2 + \text{Cu}$ . Если мы располагаем теоретическими знаниями и о хлориде меди, и о цинке, мы однозначно предскажем этот результат, так сказать, в свобод-

ном полете – не выходя за границы теоретического мира, не обращаясь к опыту. Это и есть саморазвитие теоретического знания, с одной стороны, и задаваемого им теоретического мира – с другой.

Резюмирую: чистота теоретического знания и задаваемого им теоретического объекта однозначно детерминирует все другие их дефинитивные признаки: и необходимость, и безусловную всеобщность, и способность к саморазвитию.

Сказанного о теоретическом знании достаточно, чтобы обратиться к первому из двух основных вопросов главы:

**Как возможна истинность теоретического знания?** Мы условились различать соответствие теории, с одной стороны, ее онтологии, а, с другой – самой объективной действительности. Своей онтологии соответствует любая теория: и истинная, и ложная, поскольку *онтология теории – это то, о чем она говорит*. Но истинным в теории корреспонденции считается только такое теоретическое знание, которое соответствует самой объективной действительности. Возможно ли такое соответствие? Вот как отвечает на этот вопрос Симпличио, персонаж «Диалога» Галилея: «Все эти математические тонкости истинны лишь абстрактно. Но, будучи приложенными к чувственной и физической материи, они не функционируют»<sup>1</sup>. А. Койре так интерпретирует это высказывание: «В самой природе нет ни кругов, ни треугольников, ни прямых линий. Следовательно, бесполезно изучать язык математических фигур: последние по своей сути не являются, вопреки Галилею и Платону, теми знаками, которыми написана книга природы»<sup>2</sup>.

Симпличио прав: *чистая теория не может не противоречить неоспоримым эмпирическим фактам*, это ее де-

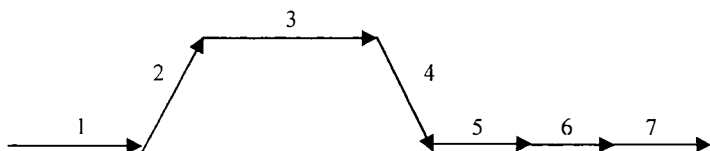
<sup>1</sup> Галилей Г. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1964. С. 302.

<sup>2</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 144.

финитивный признак. Проверять теорию на истинность непосредственным сопоставлением с такими фактами — значит, не понимать смысла проблемы. Именно такое непонимание демонстрировал нам, студентам-первокурсникам, вольнодумец-преподаватель, опровергавший марксов закон абсолютного обнищания подсчетом количества лет, через которое пролетарии, в соответствии с этим законом, начнут питаться отрицательными величинами. Так можно опровергнуть и закон всемирного тяготения: простым указанием на то, что дым поднимается кверху вопреки нему. Но если так, то применимы ли в принципе к теоретическому знанию понятия истинности и ложности? Как возможно соответствие *чистого* теоретического знания *смешанным* предметам реального мира? Ведь смешанный предмет состоит из контрадикторных противоположностей: А и не-А. Теоретическое знание описывает одну из них, но так, как будто она исчерпывает все содержание предмета: называя золото 375 пробы золотом, мы игнорируем тот факт, что на 62,5% оно состоит из примесей, называя человека честным, не учитываем, что он способен пойти и на сделки с совестью, и т.д. По какому праву?

*Идеализация.* Идеация первична, идеализация вторична. Идеация создает идеальный предмет воображением и помещает его в онтологию теории, идеализация истолковывает реальный, локализованный в пространстве и времени предмет как идеальный.

Чтобы идеализировать реальный предмет, в теории уже должно существовать представление об идеальном предмете. Идеализация — поштучная процедура: чтобы идеализировать 10 реальных треугольников, нужно поочередно идеализировать каждый из них, учитывая их индивидуальные отклонения от идеала. Место идеации и идеализации в целостном процессе познания можно представить на такой схеме:



Здесь 1 – формирование дотеоретического эмпирического знания, 2 – *идеация* – превращение дотеоретического эмпирического знания в теоретическое, 3 – *саморазвитие теоретического знания*, 4 – *идеализация* реального объекта – истолкование его как идеального, теоретического, 5 – *развитие посттеоретического дескриптивного эмпирического знания*, 6 – *развитие посттеоретического предскриптивного эмпирического знания*, 7 – *практика*. Эта схема не только по форме, но и по существу напоминает траекторию самолета: разбег – взлет – свободный полет – приземление – пробег по земле. Я анализирую *отрезок 4* этой траектории – идеализацию.

Важно различать *наивную* и *интервальную* идеализацию. По *внутреннему содержанию* они одинаковы: в обоих случаях реальный предмет, представляющий собой единство противоположностей, А и не-А, истолковывается как *исчерпывающийся* одной из них, например сплав, в котором золота лишь 37,5%, – как чистое золото.

У *наивной* идеализации есть сходство с *наивной* теорией множеств. На *наивно* понимаемое множество не наложено никаких ограничений: оно может быть и собственным элементом, и собственным подмножеством. На *наивную* идеализацию также не накладывается никаких ограничений: влюбленная девушка уверена, что ее избранник будет вести себя как рыцарь без страха и упрека во всех жизненных ситуациях. И когда подружки говорят ей: «Ты его идеализируешь», они упрекают ее именно в *наивной* идеализации.

У *интервальной* идеализации, в свою очередь, есть сходство с теорией множеств, основанной на теории типов: она запрещает ничем не ограниченные идеализации и до-

пускает лишь такие, которые базируются на удивительной, так и хочется сказать «мистической» особенности смешанных предметов: *существуют интервалы, в которых смешанные предметы ведут себя как чистые*. Например, золото 375 пробы на воздухе ведет себя как абсолютное золото: блестит, не тускнеет, имеет цвет золота. Все остальные его компоненты «молчат». Но если опустить его в серную кислоту, оно проявит себя уже не как золото, а как медь. Следовательно, *строго в границах этой химической реакции*, данную смесь металлов можно рассматривать уже не как чистое золото, а как медь в чистом виде. При этом мы ни в коей мере не идем на сделку со своей теоретической совестью. Ведь смешанный предмет *в этом интервале на самом деле* ведет себя как чистый, т.е. *теоретический*. Это и есть *интервальная идеализация*. На ней зиждется все современное естествознание. Впервые ее использовал Галилей, поэтому ее называют галилеевской идеализацией<sup>1</sup>. Она открывает возможность как создавать, так и испытывать *чистую теорию*, экспериментируя со смешанными предметами, не дожидаясь, пока они будут реально выделены в чистом виде.

Интервалы, в которых смешанные предметы ведут себя как чистые, нельзя открыть умозрительно, их обнаруживают методом проб и ошибок. При этом была обнаружена еще одна поразительная черта смешанных предметов: чем тщательнее удалены из них примеси, тем больше открывается интервалов, в которых они ведут себя как чистые. Именно этим оправдано стремление ученых брать для исследования максимально чистые предметы.

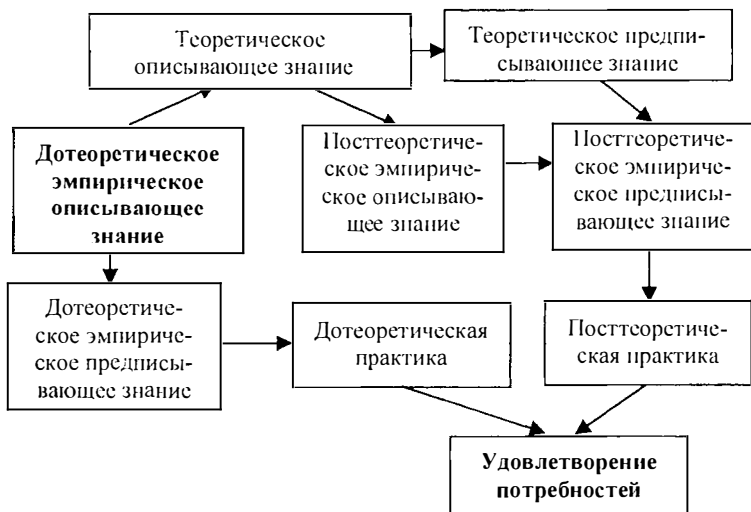
Таков, на мой взгляд, ответ на вопрос, в чем состоит соответствие теоретического знания объективному миру. На его основе я перехожу к ответу на второй:

---

<sup>1</sup> McMullin E. Galilean Idealization. Studies in History and Philosophy of Science. Sept., 1985. Vol. 16, № 3.

**Как убедиться в соответствии теоретического знания трансцендентному объекту?** Общий ответ таков: нужно найти интервал, в котором смешанный объект ведет себя в соответствии с теорией, т.е. как чистый, преобразовать относящееся к нему теоретическое знание в сначала в описывающее эмпирическое, а затем в предписывающее эмпирическое и применить последнее в практических действиях с этим объектом, *не выходя за границы интервала*. В случае успеха наша вера в истинность испытываемого теоретического знания будет подтверждена, в случае неудачи – ослаблена. В этой цепочке фигурируют две разновидности эмпирического знания – дескриптивное и предскриптивное. Следовательно, чтобы понять, как теоретическое знание испытывается на практике, нужно ответить на очень трудный вопрос:

**Что такое эмпирическое знание?** Чтобы не запутаться в связях между различными типами эмпирического и теоретического знания, я сначала изображу их на схеме, а затем эту схему прокомментирую:



Исходным пунктом всей этой системы переходов является дотеоретическое эмпирическое описывающее знание, а конечным — удовлетворение потребностей. Без этого конечного пункта процессы и познания, и практики лишились бы смысла. Воспользуюсь моментом, чтобы подчеркнуть: категория «потребность» играет в гносеологии в целом и в теории истины в частности роль, сравнимую с той, которую в них играет категория «практика».

Схема позволяет различить **четыре** разновидности эмпирического знания: два дотеоретических и два посттеоретических. Отсюда ясно, что рассуждать об истинности «эмпирического знания вообще», не различая четырех его разновидностей, не больше смысла, чем (воспользуюсь примером Л. Витгенштейна) пытаться говорить об игре вообще, не отличая футбол от преферанса. Кое-что в обоих случаях сказать, конечно, можно, но — немногое.

Начну обсуждение этих четырех разновидностей эмпирического знания несколько издалека. На ранних этапах человеческой истории для удовлетворения человеческих потребностей было достаточно благ, создаваемых самой природой. Затем их пришлось создавать своим трудом. А для этого нужно было *знать, как их создавать*, т.е. располагать не только описывающим, дескриптивным, но и предписывающим, прескриптивным знанием. Обе эти разновидности знания существовали еще до возникновения языка, на уровне высшей формы чувственного знания — представлений. Высшие животные на их основе строят планы и осуществляют их. Люди сначала тоже так поступали, но потом появился язык и возникло дотеоретическое дескриптивное эмпирическое знание, которое является основой для формирования не только дотеоретического эмпирического прескриптивного знания (см. схему), но и дескриптивного теоретического знания. Последний процесс мы условились называть *идеацией*. Дескриптивное теоретическое знание какое-то время развивается за счет

своих внутренних ресурсов, без обращения к чувственному опыту. Затем полученные результаты трансформируются, с одной стороны, в предписывающее теоретическое знание, а с другой – посттеоретическое эмпирическое описывающее знание. Это последнее под воздействием теоретического предписывающего знания трансформируется в высший продукт человеческой мысли – посттеоретическое эмпирическое предписывающее знание, которое реализуется в посттеоретической практике, результаты которой используются для удовлетворения потребностей. Таков общий смысл схемы. Теперь займемся деталями.

Схема позволяет различать дотеоретическое и посттеоретическое эмпирическое знание и на этой основе решить знаменитую *проблему теоретической нагруженности эмпирического знания*. Исторически первое дескриптивное эмпирическое знание возникает до всяких теорий, в результате кодирования чувственных представлений в языке. Оно не было нагружено теорией просто потому, что теорий тогда еще не было. На основе *этого* первичного эмпирического знания возникли первичные теории, а на их основе – первичное посттеоретическое эмпирическое знание. Оно нагружено теорией, но только той, которая ему *предшествует*. Вторичная теория, которая возникает на основе этого знания, никак на него не влияет. Это важно учитывать, говоря о теоретической нагруженности того эмпирического знания, на основе которого возникает теория. Когда этим уточнением пренебрегают, рассуждения о теоретической нагруженности фактов превращаются в хаос, в котором вольготно чувствуют себя релятивисты.

Итак, чтобы испытать дескриптивное теоретическое знание на практике, его необходимо сначала трансформировать в *дескриптивное* эмпирическое, а затем – в *прескриптивное* эмпирическое. В соответствии с задачей главы рассмотрим только первую трансформацию.



В теории человек может оперировать бесконечными множествами *воображаемых* предметов, а на практике, действуя руками, – только с *одним* реальным предметом. Практика поштучна, ибо «штучен» и сам практик. Это чисто количественное, но принципиальное отличие практической деятельности от познавательной видел уже Аристотель, говоривший, что врач лечит не больного вообще, а индивидуального больного.

**Идентификация.** Чтобы использовать имеющееся у человека знание в практических действиях с индивидуальным предметом, он должен подвести этот предмет под это знание. Важно помнить, что знание, под которое мы подводим предмет, может быть любым: и сингулярным, и общим, и эмпирическим, и теоретическим. Даже для того чтобы взять утром свою зубную щетку, я должен ее *узнать*, т.е. подвести под чувственное представление о ней. С неидентифицированным предметом никакая практическая деятельность невозможна. Поэтому идентификация – самая массовая гносеологическая процедура. Иногда она тривиальна, как в случае с зубной щеткой, иногда требует высочайшего профессионализма, например, в случае диагностирования болезни. Множество названий – верный признак, с одной стороны, важности, с другой – неизученности любого объекта. Данную процедуру обозначают целым набором терминов: «узнавание», «опознание», «отождествление», «диагноз», «идентификация». Меня интересует идентификация, заключающаяся в подведении индивидуального предмета под *теоретическое понятие*. Такая идентификация состоит из двух шагов. Сначала предмет отражается в дотеоретическом эмпирическом знании: врач видит перед собой пациента. Затем он подводится под теорию: выясняется, например, что у пациента грыжа. Идентификация завершена. Но это лишь первый этап подготовки к практическим действиям с ним. Следующий шаг – индивидуализация.

**Индивидуализация.** В литературе индивидуализации противопоставляют обобщение. На этом противопоставлении основана даже классификация наук: говорят, что науки о природе обобщают, а науки о культуре – индивидуализируют<sup>1</sup>. Моя цель – проанализировать индивидуализацию.

Каждый реальный предмет обладает неисчерпаемым содержанием. Поэтому практические действия с ним будут тем успешнее, чем полнее будет описано это содержание. Причем здесь нет мелочей. Если хирург блестяще проведет операцию, но не учтет, что использованный им анестетик является для пациента аллергеном, дело кончится трагедией.

Индивидуализация протекает сразу в двух сферах: с одной стороны, в содержании, с другой – в объеме знания о предмете. В ходе индивидуализации содержание знания растет, а его объем, т.е. класс объектов, к которым оно приложимо, уменьшается в соответствии с логическим законом обратного отношения между объемом и содержанием понятия. Увеличение конкретности знания первично, уменьшение его общности – вторично. Рассуждая умозрительно, естественно предположить, что к тому моменту, когда индивидуализация знания будет завершена, ее объем будет состоять только из этого, подлежащего практическому воздействию предмета. Этот вывод основан на лейбницевском принципе тождества неразличимых, согласно которому в реальном пространстве-времени не существует двух одинаковых предметов. Но содержание каждого такого предмета неисчерпаемо, и потому нет никакой гарантии, что, например, максимально полное знание о пациенте, которое собрал хирург, относится только к нему. Но хирург меньше всего думает об уникальности собранной информации. Ему важна ее полнота, конкретность. А если ока-

---

<sup>1</sup> Я рассмотрел ее в статье «Обобщение и индивидуализация в науках о природе и культуре» // Эпистемология вчера и сегодня. М., 2010.

жется, что собранные им сведения применимы и к другому пациенту, он будет только рад. В хирургии такая ситуация складывается редко, но, например, в обслуживании телевизоров она типична.

Итак, уникальность информации о предмете, подлежащем практическому воздействию, не является ее достоинством. Достоинством является ее конкретность. Следовательно, и сужение объема понятия не может быть специальной целью исследователя. Это как бы тень, которую отбрасывает рост его содержания. Но «тени» может и не быть. Хрестоматийный пример: при переходе от понятия «бесперое двуногое» к понятию «разумное бесперое двуногое» содержание понятия растет, а объем не уменьшается. Оценивать индивидуализацию знания по уменьшению его объема не больше смысла, чем (воспользуюсь платоновской аналогией) – по теням на стене пещеры судить о вещах, отбрасывающих эту тень. Индивидуализация – это процедура, происходящая не в объеме, а в содержании знания, это рост информации об индивиде.

Но практическим действиям с индивидуальным предметом предшествует, не только его идентификация и индивидуализация. Следующее условие применения теоретического знания на практике – преобразование дескриптивного посттеоретического эмпирического знания в посттеоретическое прескриптивное. Последнее не истинно и не ложно, а рационально или нерационально. Поэтому его анализ в задачу данной главы не входит. Оно будет проанализировано в следующей главе.

Таков, в общих чертах, ответ на вопрос, как происходит испытание теоретического знания на истинность с помощью практики. Детали будут рассмотрены в следующей главе.

Итак, применительно пока только к *классическому* теоретическому знанию я обсудил два вопроса: 1. Как возможно его соответствие действительности? 2. Как убедить-

ся в этом соответствии? Теперь эти же два вопроса необходимо обсудить применительно к *неклассическому* теоретическому знанию.

**Проблема истинности неклассического теоретического знания.** Я начал главу о теоретических и эмпирических истинах с принятых в отечественной литературе определений теоретического знания как отражающего ненаблюдаемую сущность предметов, а эмпирического — как отражающего наблюдаемые проявления сущности. Однако сопоставление этих определений с принципом наблюдаемости обнаружило их уязвимость: существование ненаблюдаемых объектов современная наука отрицает.

Было показано, что термин *«наблюдаемый объект»* употребляется в трех смыслах: 1) доступен непосредственному восприятию органами чувств; 2) доступен восприятию через увеличительные приборы; 3) доступен изучению через формы проявления. Объекты, наблюдаемые в третьем смысле, были разделены на два вида: а) те, которые рано или поздно удастся непосредственно наблюдать через увеличительные приборы и б) те, которые навсегда останутся доступными нам лишь через формы проявления, т.е. сигналы, которые они нам посылают.

На основе этих дистинкций я предложил называть *неклассической* науку, исследующую объекты последнего типа, т.е. микро- и мегаобъекты. Облегчу себе задачу: ограничусь анализом трудностей, возникающих при делении на теоретические и эмпирические истинных знаний о микромире.

Микромир сообщает нам о себе через свои макропроявления странные вещи: электрон проявляется одновременно и как волна, и как частица; однозначно предсказать поведение элементарной частицы невозможно, невозможно отличить один электрон от другого и т.д. К нашей *проблеме теоретических и эмпирических истин в неклассической науке* непосредственное отношение имеет лишь последняя

«странность». Сами физики выражают ее так: все макро-системы индивидуальны, в то время как микрообъекты одинаковы. Причем речь идет об одинаковости не воображаемых электронов, находящихся в онтологии теории, а о реальных, тех самых, что оставляют треки в камере Вильсона. Возникает интригующий вопрос: *неужели объекты микромира действительно неразличимы?* Логически возможны два ответа на него:

1. Различия между элементарными частицами одного класса потому и не фиксируются приборами, что их нет на самом деле: все реальные электроны абсолютно одинаковы, и даже Бог не смог бы их различить.

2. Принцип тождества неразличимых универсален, поэтому микрообъекты так же различны, как макро- и мегаобъекты. Но мы, *макроисследователи*, вооруженные *макроприборами*, в принципе не способны эти различия зафиксировать. Мы наткнулись здесь на предел наших познавательных возможностей, обусловленный нашими макроразмерами. Лишь электронные цивилизации, о которых писал В. Брюсов, способны нам здесь помочь.

Спор между сторонниками этих двух концепций на результаты чисто физических исследований не влияет никак: точнее-то мы все равно измерять не умеем. Но он имеет глубокий философский смысл. От его исхода напрямую зависит ответ на вопрос: *делятся ли истины неклассической науки на теоретические и эмпирические?*

В классической науке неразличимыми могут быть только объекты, входящие в онтологию теории. Чистота этих объектов первична, неразличимость вторична: из созданной воображением абсолютно чистой меди можно мысленно создать принципиально неразличимые предметы; из реальной меди, содержащей неконтролируемые примеси, такие предметы создать невозможно.

В неклассической науке отношение между неразличимостью и чистотой микрообъектов перевернуто: вывод об их неразличимости следует из неразличимости их макропроявлений: поскольку я не могу отличить трек, оставленный одним электроном, от трека, оставленного другим, я не могу различить и сами электроны. А уже из неразличимости микрообъектов следует их чистота: нет никакой возможности разделить внутреннее содержание микрообъекта на исследуемое, А, и постороннее, не-А, приходится считать его состоящим только из А.

Но чистые и неразличимые объекты – это теоретические объекты. Отсюда – ошеломляющий вывод: объекты микромира – это теоретические объекты. *Смешанные объекты макромира состоят из чистых теоретических объектов микромира.* Получается, что, дойдя в разложении макрообъектов на части до микрообъектов, мы переходим из мира смешанных в мир чистых, теоретических объектов. А поскольку все объекты микромира теоретические, все знание о микромире также является теоретическим. Понятие «эмпирическое знание» и, следовательно, понятие «эмпирическая истина» к знанию о микромире неприменимы.

Но возможна и другая логика. Эмпирическое знание и теоретическое знание – противоположности, А и не-А. Там, где теряет смысл не-А, теряет смысл и А. Другими словами: *при исследовании микромира понятия «теоретическое знание» и «эмпирическое знание» так же не работают, как и понятия «лапласовская причинность» и «динамический закон».* Но «окаянства» прямо заявить об этом у методологов неклассической науки, в основном позитивистов, не хватило. Все произошло точно по Т. Куну: термины остались, а их смысл стал другим. Эмпирическим, как мы видели, было названо знание о *наблюдаемых* макропроявлениях микрообъектов, а теоретическим – зна-

ние о самих *ненаблюдаемых* микрообъектах. Эти определения, полученные на материале квантовой механики, были затем распространены на знания о макрообъектах и получили, так сказать, квантор общности.

В отечественной философии исследование проблемы теоретического и эмпирического знания формировалось под влиянием позитивистского – сначала в форме его критики, а затем уже и в форме собственного решения проблемы. *По роли* выступая менторами классиков неопозитивизма, наши философы *по сути* учились у них. В итоге характеристика эмпирического знания как наглядного, а теоретического – как ненаглядного стала общей платформой дискутирующих сторон.

Отличие отечественной трактовки теоретического и эмпирического знания от позитивистской, как мы видели, заключается в том, что наши философы *дополнили* позитивистское определение, введя в него категории сущности и явления: предмет теоретического знания – ненаблюдаемая *сущность*, а предмет эмпирического – наблюдаемое *проявление сущности*.

Но позитивисты исключили из определений теоретического и эмпирического знания указание на сущность и ее проявление вовсе не по недомыслию. Если бы они этого не сделали, стало бы совершенно ясно, что *в терминах учения о теоретическом и эмпирическом познании они описывают принципиально другую процедуру: переход от явления к сущности и от сущности к явлению*. Отечественные философы, включив указание на сущность и явление в определения теоретического и эмпирического знания, открыли этот секрет Полишинеля.

Конечно, о словах не спорят. И если бы авторы этих определений прямо сказали, что в терминах учения о теоретическом и эмпирическом они исследуют проблему познавательного перехода от явления к сущности и от сущности

к явлению, никто бы не стал возражать. Но они были уверены сами и уверяли других, что они исследуют именно теоретическое и эмпирическое знание и познание. Это превратило учение о теоретическом и эмпирическом в клубок путаницы. Из него исчез главный вопрос, вызывавший головную боль и у Платона, и у Аристотеля, и у Канта: откуда в нашей голове берется необходимое и всеобщее знание, способное к дедуктивному саморазвитию?

Итак, и позитивисты, и их отечественные оппоненты ушли от вопроса, делятся ли знания о микромире на теоретические и эмпирические, соответственно, имеют ли здесь смысл понятия «теоретическая истина» и «эмпирическая истина». Но проблема-то осталась, и ее нужно решать.

Начну с констатации того факта, что невозможность с помощью макроприборов зафиксировать различия между элементарными частицами и разделить их внутреннее содержание на контрадикторные противоположности не доказывает с логической необходимостью отсутствия того и другого. Можно *верить*, что его нет, но вера – дело личное. Я бы не стал принимать ограниченность своих познавательных возможностей за ограниченность самого мира. Это льстит честолюбию, но это неэвристично.

В пользу же тезиса о том, что реальные микрообъекты являются такими же смешанными, и так же отличаются друг от друга, как и реальные макрообъекты, можно привести следующий метафизический аргумент. Предметы микро-, макро- и мегамира – это элементы Универсума. Они взаимодействуют между собой. А взаимодействовать могут только такие различные объекты, которые объединяет глубинное и фундаментальное сходство. Это понимали еще древние, утверждавшие: *подобное испытывает от подобного*. Исходя из этой посылки, а также из того факта, что все предметы макромира – смешанные, я склоняюсь к мысли, что смешанными, а, следовательно, и различными



ми, являются и объекты микромира. В общей форме: все три мира – микромир, макромир и мегамир – состоят из смешанных объектов, одновременно и сходных и различных. Следовательно, для их адекватного описания необходимы и теоретические, и эмпирические знания.

Но наше чувственное и рациональное познание не приспособлено для познания микро- и макромира. И мы вынуждены судить о них на основе умозаключений по аналогии: сталкиваясь с дифракцией электронов, мы умозаключаем об их волновой природе, а фиксируя их точечные следы на экране – о том, что это корпускулы. В ответ на вопрос, как это возможно, ссылаются на принцип дополнительности, но существует мнение, что в нем заключено не больше информации, чем в фразе «*Не понимаю!*» По этой причине рассуждения о том, что происходит в микромире, иногда считают просто мнемоническими схемами, упорядочивающими экспериментальные данные, т.е. отказываются применять к знанию о микромире не только понятия «теоретическое» и «эмпирическое», но и понятия истины и заблуждения

***Убеждение, что микромир состоит из смешанных и неразличимых объектов*** – это такая же философская вера, как и убеждение, что наша теория микромира полна. Но в ее защиту, кроме принципов материального единства мира и принципа тождества неразличимых, можно привести и еще один аргумент: показать роль, которую в процессе познания микромира играет аппроксимация.

***Аппроксимация.*** Для начала ее необходимо отличить от идеализации. Идеализированный объект ведет себя в интервале идеализации как чистый, лишенный противоречивой противоположности. Рассматривая его в качестве такового, мы сохраняем верность теории соответствия.

В случае же аппроксимации мы *знаем*, что предмет не тот, за который мы его принимаем, но сознательно пренебрегаем этим знанием.

Важно различать практическую и приборную аппроксимацию. *Практическая аппроксимация* – это пренебрежение теми отклонениями реального объекта от идеального, которые с абсолютной точностью фиксируются нашими приборами, но которые не влияют на достижение наших *практических* целей. Допустим, с помощью современного теодолита мы зафиксировали отклонение стены дома от вертикали на один градус. Допустим далее, что это отклонение сокращает срок эксплуатации дома со 100 до 90 лет. Известно также, что через 50 лет этот дом будет снесен. Это позволяет нам *пренебречь* отклонением, точно выявленным теодолитом, и считать стену *практически* вертикальной. Такая аппроксимация обусловлена не несовершенством приборов, а потребностями практики.

*Приборная аппроксимация* обусловлена исторической ограниченностью средств измерения. Галилей, например, определял время падения шаров с Пизанской башни по ударам своего пульса. Более современный пример: теория относительности утверждает, что тела сокращаются в направлении движения при любых скоростях, но современные приборы не позволяют зафиксировать это сокращение для малых скоростей. По этой причине при описании таких движений пользуются преобразованиями Галилея, а не Лоренца, прекрасно понимая, что это неточно.

Приборная аппроксимация, порожденная ограниченной точностью средств измерения, порождает теоретические ошибки. Именно неточности измерения породили астрономию Птолемея, а их устранение – астрономию Коперника. Хотя современные макроприборы, используемые при исследовании микрообъектов, по точности находятся на

пределе возможностей современной техники, исследование с их помощью микрообъектов сравнивают с попыткой понять устройство ручных часов, ударяя по ним кувалдой. Но кое-что узнать все-таки удастся. Достаточно ли этого кое-чего для того чтобы утверждать, что квантовая механика полна и, кроме того, что она уже описала, описывать нечего?

Ответить на этот вопрос можно было бы, если бы удалось когда-нибудь увидеть кварк так же, как Кох увидел возбудителей туберкулеза. Но эта мечта неосуществима. Единственная возможность судить об истинности нашей картины микромира – это успешное предсказание на ее основе макропроявлений микропроцессов, например работы атомного реактора. А поскольку для нашей макропрактики нам важны именно они, никаких катастрофических выводов из того факта, что мы никогда не увидим кварк, не следует.

**Резюмирую.** Понятия истины и заблуждения к знанию о микромире применимы, однако с существенным уточнением: деление на сущность и проявление сущности здесь абсолютно, и нам даны лишь проявления сущности, потому истинное знание о микромире – это навсегда знание о сущности, которое получено анализом форм ее проявления. *Что же касается деления знаний и, следовательно, истин о микромире на теоретические и эмпирические, то о нем нужно забыть, как и о применении к нему принципов лапласовского детерминизма.* А если кому-то непременно захочется называть знания о макропроявлениях микропроцессов эмпирическим, а знание о самих этих процессах – теоретическим, так ведь о словах не спорят.

## ГЛАВА 10

### Рациональность

**Постановка проблемы.** Классическое определение истины как знания, соответствующего своему предмету, известно любому. А что такое рациональность?

Г. Ленк насчитывает двадцать один ответ на этот вопрос<sup>1</sup>, П.П. Гайденко сокращает их число до девяти<sup>2</sup>:

1. *Рациональность как логическое следование аргументов из посылок.*
2. *Рациональность как формально-научная доказуемость.*
3. *Синтетически-интегративная рациональность в смысле кантовской архитектоники разума.*
4. *Содержательно-научная рациональность как теоретически-научное структурирование.*
5. *Рациональность как рациональная реконструкция.*
6. *Рациональность как развитие рациональной экспликации понятий.*
7. *Целерациональность.*
8. *Рациональность в теории принятия решений и стратегическая рациональность.*
9. *Рациональность в теории игр.*

---

<sup>1</sup> Lenk H. Typen und Systematik der Rationalität // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität / Freiburg – München. 1986. S. 20–21.

<sup>2</sup> Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Рациональность на перепутье. Кн. 2. М., 1999. С. 14–15.

Данный список ценен тем, что создан не умозрительно, а выведен из реального употребления термина «рациональность» в контекстах научных исследованиях. Я хочу, опираясь на него как на контрольно-предвосхищающую схему, подойти к вопросу, что такое рациональность противоположной стороны – от общих мировоззренческих принципов.

**Рациональность в объективном идеализме.** В христианстве Бог создает мир *из ничего*, т.е. творит одновременно и его материю, и его форму. Боги первых религий были не столь могущественны. Материя мира была им *предзадана*. Но она была «*безвидна*» – лишена формы, структуры, закона, существовала в виде Хаоса. Задача Бога состояла в том, чтобы внести в эту бесформенную материю порядок, структуру, форму, закон и тем превратить Хаос в Космос. Он сделал это, внося свою мысль в уже существующую, но неформленную материю.

В убеждении, что Бог создает форму мира, внося в него свою мысль, строго говоря, нет ничего фантастического. Более того, это убеждение имеет чисто житейские корни: это всего лишь проекция на Космос повседневной практической деятельности людей. Точно так же, как гончар превращает бесформенный кусок глины в амфору, Бог первых религий превращает первобытный Хаос в Космос. По этой причине его и называют так же, как и ремесленника – демиургом, формообразователем.

Итак, форма мира, т.е. то, что *образует мир из его частей, единое из многого, Космос из Хаоса* – это, говоря гегелевским языком, *инобытие мысли Бога, его ratio*. Следовательно, форма мира – это *идеальная, духовная сущность*. И в этом смысле она рациональна. Материю мира называть рациональной некорректно. Убеждение в духовности, идеальности, рациональности формы, структуры, порядка, за-

кона мира настолько древне, что воплощено даже в этимологии терминов *νοῦς*, *λογος*, *eidos* и *ratio*, которые обозначают одновременно и мысль, и порядок, форму.

Итак, форма амфоры — это эманация в глину мысли гончара, а форма мира — это эманация в первоматерию мира мысли Бога. А Бог не ошибается. Следовательно, структура созданного им мира не может быть нерациональной. Гончар же может ошибиться. Следовательно, его планы, поступки и последствия этих поступков могут быть как рациональными, так и нерациональными. Нерациональность, таким образом, появилась только с появлением человека. Следовательно, *проблема рациональности и нерациональности* — это специфически человеческая проблема. Таким образом, «рациональность» в объективном идеализме — родовое понятие, охватывающее как минимум шесть видовых:

*1) рациональность мыслей и поступков Бога; 2) рациональность сотворенного им порядка мира; 3) рациональность человеческих мыслей, отражающих этот порядок; 4) рациональность человеческих планов по изменению этого порядка; 5) рациональность человеческих поступков, реализующих эти планы; 6) рациональность созданных человеком объектов.*

**Материалистическое понимание рациональности.** Реальность формы (структуры, порядка, законосообразности) объективного мира материалист не отрицает. Он отрицает лишь ее *духовность*. Очень важно понять: почему?

Один из первых принципов научной дискуссии гласит: тезис доказывает тот, кто его выдвигает. Тезис о духовности миропорядка выдвигает объективный идеалист: он *дополняет* материалистическую картину мира утверждением, что форма мира существовала не изначально, как по наивности думает материалист, а была внесена в него демиур-

гом на манер внесения гончаром формы в бесформенную глину. Значит, она духовна. Значит, объективному идеалисту этот тезис и доказывать. В случае успеха материалист перейдет на его сторону, в случае неудачи – останется на своей. Другими словами, материалист не принимает тезис о духовности миропорядка не потому, что сам опроверг его, а потому, что он не доказан держателем тезиса. Это логично.

Если с объективно-идеалистической точки зрения нельзя говорить о *нерациональности* мира за пределами человеческой деятельности (как познавательной, так и практической), то с точки зрения материалиста некорректно говорить о его *рациональности* за пределами человеческой деятельности. ***Рациональность – это факт общественно-исторический.***

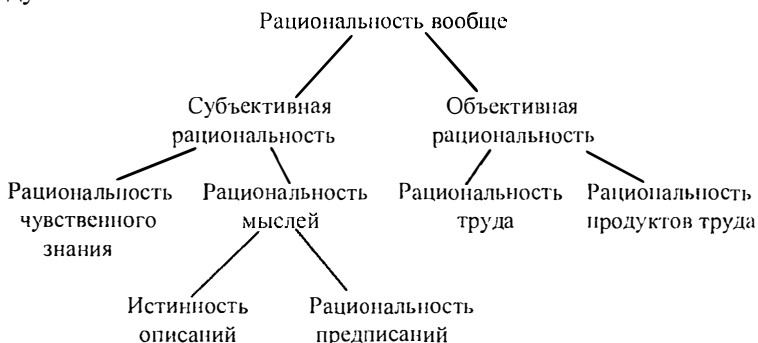
Так я предлагаю уточнить утверждение Э.В. Ильенкова, что «в природе самой по себе... идеального нет»<sup>1</sup>, что идеальное – это «факт общественно-исторический»<sup>2</sup>. Идеальное, на мой взгляд, существует только в субъективной реальности, а рациональное – и в объективной, но не в любой, а только в человеческой практической деятельности и ее продуктах. Следовательно, в природе самой по себе рационального нет. Вопрос, рациональна или нерациональна, скажем, структура кристалла, так же некорректен, как и вопрос, зеленым или незеленым является интеграл. Рациональность и нерациональность есть там, где есть человеческий разум и его продукты (дома, машины и т.д.), а они, согласно материализму, существуют только в границах человеческого мира – закономерного продукта развития материи.

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Идеальное. Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 221.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

Итак, рациональность существует внутри социума в двух формах: как рациональность человеческих мыслей и как рациональность человеческих поступков и их продуктов. Схематически:



Важно видеть, что рациональность понимается здесь в трех смыслах: 1) родовом – как признак любой человеческой деятельности и ее продуктов (рациональность-1); 2) видовом – как признак лишь познавательной деятельности и ее продуктов – знаний (рациональность-2); 3) подвидам – как признак только предписаний (рациональность-3). Рациональность в третьем смысле, рациональность предписаний, противостоит истинности описаний. В этой главе речь пойдет именно о ней, поэтому разница между рациональностью-1, рациональностью-2 и рациональностью-3 будет иметь здесь принципиальное значение.

**Рациональность в солипсизме.** Солипсист, если он последовательно проводит принцип «Существовать – значит быть воспринимаемым», отрицает существование и внебытийного мира верующего, и бытия, признаваемого и материалистом, и верующим. Следовательно, он вправе говорить только о рациональности и иррациональности собственного сознания. И здесь возникают проблемы. Для



верующего критерием рациональности его мыслей, планов и поступков является их соответствие воле Бога, для материалиста – соответствие законам объективного мира. Для солипсизма же, сохраняющего верность хотя бы логике, рациональность его внутреннего мира так же первична, изначальна, беспричинна и, следовательно, произвольна, как и для верующего – рациональность мысли Бога. Разница лишь в масштабах. Критерия для отличения рационального от нерационального для него нет, и, следовательно, само это отличие не имеет смысла. Об этом важно помнить тем исследователям, которые осознанно или неосознанно исследуют рациональность на основе исходных принципов солипсизма.

В соответствии с исходной договоренностью, я буду анализировать проблему рациональности на основе исходных принципов материализма. Ограничу свою задачу: рассмотрю только разницу между двумя типами *субъективной* рациональности: рациональностью описаний и рациональностью предписаний. Рациональность практических действий и их продуктов я оставлю за скобками.

Рациональность описаний – это их истинность. Она была предметом предыдущих глав. Эта глава посвящена рациональности предписаний.

**Что такое предписание?** Движение к ответу на этот трудный вопрос начну традиционно: приведу таблицу и проанализирую ее:

Ценностно нейтральны	Ценностно нагружены			
Констатация	Оценка	Предпочтение	Норма	Предписание
<i>Он курит</i>	<i>Курить вредно</i>	<i>Уж лучше пить, чем курить</i>	<i>Здесь не курят</i>	<i>Не курить!</i>
Описания (истинные или ложные)				Предписания (рациональные или нерациональные)

Здесь в качестве примеров приведены пять предложений, которые по одному основанию разделены на ценностно нейтральные и ценностно нагруженные, а по второму – на описывающие и предписывающие. Предложение «Он курит» – описание, оно ценностно нейтрально и способно быть только истинным или ложным. Понятия рациональности и нерациональности к нему неприменимы. Предложение «Не курить!» – предписание, оно либо рационально, либо нерационально. Понятия истинности или ложности неприменимы к нему. Что же касается трех предложений, находящихся между этими крайностями, то об их гносеологическом статусе в современной литературе ведется оживленная дискуссия. Но чтобы принять в ней участие, необходимо строго зафиксировать гносеологический статус «крайностей». Об истинности констатирующих суждений выше сказано достаточно. Займемся рациональностью предписаний.

Границу, строго отделяющую их от остальных четырех членов ряда провести довольно трудно. Эта трудность порождена грамматической формой, в которой предписания выражаются. Самая адекватная из них – глагол в повелительном (побудительном) наклонении: «Не курить!», «Не трогать!», «Смирно!» и т.д. Но такая форма нередко задевает потребность людей в самоуважении. Поэтому чем цивилизованнее общество, тем дальше грамматическая форма повеления от побудительного наклонения. *Повеление* «Не курить!», например, заменяют *нормой* «У нас не курят», оценочным суждением «Куренье вредно для окружающих», констатирующим предложением «Вы курите» и даже вопросом: «Вы курите?». Эти «маскировки» основаны на уверенности, что цивилизованный человек сам преобразует вежливую форму предписания в адекватную.

Итак, если различать *первичную* и *вторичную* форму выражения предписаний, то легко увидеть, что их функцию могут выполнять предложения всех типов. Но роль предписаний им навязана социумом. Они играют ее не по гносеологическим, а по социальным правилам. В своей же *первичной*, «*природной*» функции предписания выражаются глаголами повелительного наклонения. Неучет этого обстоятельства – одна из причин того хаоса, который царит сегодня в вопросе о соотношении констатаций, оценок, предпочтений, норм и предписаний.

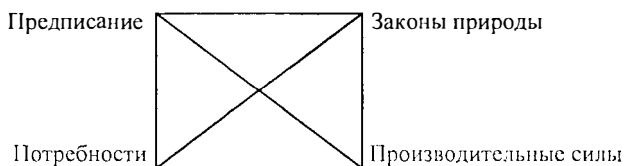
Но вернемся к предписанию в его *первичной* и самой адекватной форме – глаголу в побудительном наклонении. Важно различать в нем две стороны: информативную и эмоциональную. Информативная содержит ответ на вопрос, что и как делать. По своему содержанию она не отличается от нормативного высказывания. Но в предписании есть то, чен нет в норме – волевой импульс – это энергия, которая заставляет человека действовать. Без нее его рациональная составляющая предписания – то же самое, что автомобиль без бензина.

Так понимаемое предписание связано генетически не только с нормативным высказыванием, но и с желанием. Желание – это предписание, существующее на уровне не сознания, а психики. Оно состоит из тех же двух компонентов, что и предписание, но лишь находится на более низком уровне эволюции.

Предписание может быть приказом, разрешением, просьбой и запретом: запрет действовать – тоже принуждение к действию. Конечно, не для всех этих форм волеизъявления подходит термин «предписание». Для просьбы больше подошел бы используемый в грамматике термин «побуждение»<sup>1</sup>. Но не будем менять сложившуюся терминологию.

<sup>1</sup> Грамматика русского языка. Т. 2. М., 1982. С. 110.

**Что такое рациональность предписаний?** Снова начну со схемы:



Истинность — это всего лишь бинарное отношение типа равенства между описанием и его предметом. А вот для того чтобы сказать, что такое рациональность предписаний, их необходимо предварительно разделить на теоретические и эмпирические. Рациональность *теоретического* предписания задается его соответствиями двум факторам: потребностям и законам природы. С уровнем развития производительных сил исследователь на стадии выработки теоретического предписания не считается. Например, на вопрос, как превратить ртуть, атомный номер которой 80, в золото, атомный номер которого 79, он ответит: достаточно удалить из ядер атомов ртути по одному протону. Точно так же он ответит и на вопрос, как лечить наследственные заболевания: достаточно заменить дефектный участок нуклеотидной цепи исправным. Теоретические предписания, несмотря на их предельную абстрактность, чрезвычайно важны для практики: по мнению Б. Рассела самая большая тайна, связанная с атомной бомбой, состояла в том, что она возможна.

Чтобы превратить теоретическое предписание в эмпирическое, достаточно добавить к его соответствию потребностям и законам природы еще и соответствие уровню развития производительных сил. Если мы попытаемся это сделать, то станет ясно, что ни к превращению ртути в зо-

лотно, ни к лечению наследственных заболеваний изменением кода генетической информации человечество еще не готово, а вот изготовить атомную бомбу, к сожалению, уже смогло.

Переработка теоретических предписаний в эмпирические требует на порядки больших усилий, чем формулировка теоретических описаний и теоретических предписаний. Именно поэтому численность сотрудников прикладных НИИ на порядки превышает их численность в институтах, осуществляющих чисто теоретические исследования.

Все три соответствия, которые делают предписание рациональным: и потребностям, и законам природы, и производительным силам, — это не отношения типа равенства, составляющие сущность истинности, а отношения типа тех, которые существуют между ключом и замком, между дорожной обстановкой и действиями шофера в ней, и т.д. Именно такие отношения исследуются математической теорией функций.

Вопрос, что представляет собой соответствие предписаний законам природы, я здесь анализировать не буду. А вот соответствие предписаний потребностям — это бездна, в которую я все же решусь заглянуть. Для этого нужно ответить на вопрос, ключевой для исследования не только предписаний, но и всей человеческой деятельности:

**Что такое потребность?** Вся человеческая деятельность — как практическая, так и познавательная — устремлена в одну точку, и этой точкой являются *человеческие потребности*. Неопределенность категории «рациональность», считающаяся чуть ли не ее дефинитивным признаком, порождена неопределенностью понятия «потребность». Моя цель — конкретизировать его до степени, необходимой для конструктивного анализа рациональности.

Это снова уведет меня от «анализа проблемы по существу», но я не вижу другого выхода: анализ потребности, существующий в доступной мне литературе, недостаточен для конструктивного исследования рациональности. Ближе всего к тому, что я хочу сказать, находится концепция В. Вилюнаса<sup>1</sup>.

Различают потребность и потребное. Абстрактное слово «*потребность*» труднее для осмысления, чем конкретное «*потребное*». Поэтому начнем с последнего.

Объект, *необходимый* для физического или духовного существования человека, называют *потребным*, а *необходимость* в нем – *потребностью*. Таким образом, родовое понятие для «потребного» – «необходимое», а для «потребности» – «необходимость». Различают витальные и духовные потребности. Пища *потребна* для физического существования человека, музыка *потребна* для его духовного развития.

Человек – закономерный продукт развития природы. Его потребности – также. Первичные, витальные потребности – в воздухе, воде, пище, тепле и т.д. – возникли в ходе биологической эволюции человечества, вторичные – в труде, познании, общении с прекрасным и т.д. – в ходе его исторического развития. Удовлетворить потребность – значит, сохранить порождающую ее сторону индивида, не удовлетворить – значит, разрушить ее: без удовлетворения духовных потребностей человек превращается в «овощ».

Потребность – это такая *необходимость*, которая может быть осознана в форме *желания*. Не любую необходимость, с которой вынужден считаться человек, можно

---

<sup>1</sup> См. об этом: Вилюнас В. Психология развития мотивации. СПб, 2006. Гл. 1.

осознать в форме желания. Пример – неизбежность смерти. Но в его власти – не желать противоположного неизбежному.

От потребности принципиально важно отличать желание. *Желание – это субъективный образ потребности.* Потребность так же отличается от желания, как предмет – от его зрительного образа. Желание существует в сознании, потребность – вне сознания. Потребность может не осознаваться в желании и, как следствие, не удовлетворяться: есть больные, которые умерли бы, если бы их не кормили принудительно. Адекватное отражение неудовлетворенных потребностей в желаниях – первое условие выживания и животных, и людей.

Но желание отражает не любую, а только *неудовлетворенную* потребность. Например, неудовлетворенная потребность в пище субъективно осознается как голод. В любом желании две составляющие: информационная и эмоциональная. Информационная сообщает о *характере* неудовлетворенной потребности и указывает на *средства* ее удовлетворения: я хочу пить, а не есть, мне нужна вода, а не пища. Эмоциональная составляющая – это та энергия, которая заставляет животное и человека действовать в соответствии с информационной. Из сказанного видна связь между желанием и предписанием: *предписание – это высшая стадия в эволюции желаний, это желание, опосредованное мыслью.*

**Первичные, вторичные и третичные потребности и желания.** Чтобы конструктивно проанализировать рациональность предписаний, важно различить три вида потребностей и три вида желаний, в которых эти потребности отражаются. Для выживания человеку и животному *потребна* пища. Это первичная, витальная потребность, которая осознается в первичных, витальных, потребительских же-

ланиях. Животное удовлетворяет свои витальные потребности теми благами, которые создала природа. Противоречие между витальными потребностями и недостаточными средствами их удовлетворения в мире животных разрешается за счет их гибели. И для животных существует абстрактная возможность своим трудом создать недостающие блага, но животные ее не реализовали. Человечество же выжило именно потому, что осознало и реализовало эту возможность. Нам нужно описать этот процесс в терминах потребностей и желаний.

*Необходимость* создавать средства для удовлетворения витальных потребностей – это вторичная, *созидательная* потребность, а желание ее удовлетворить – это вторичное, *созидательное* желание, которое важно отличать от первичного: оно удовлетворяется не *потреблением*, а *созданием* благ.

Цепочки созидательных *потребностей* и созидательных *желаний* могут быть весьма длинными: чтобы испечь хлеб, нужно посеять зерно, для этого нужно вспахать землю, для этого – изготовить плуг, для этого – выплавить металл и т.д. А для того чтобы удовлетворить эти потребности, необходимо пожелать это сделать. Заканчивается цепочка этих вторичных желаний желанием, которое можно реально воплотить в действие. Т. Гоббс называет его *волей*<sup>1</sup>. Я предлагаю несколько расширить гоббсовское понимание воли: *воля – это желание, которое удовлетворяется не потреблением, а созданием благ*. Воля – это социальное явление. Голодная лошадь, добравшись до мешка с посевным зерном, съедает его, голодный человек бросает его в землю.

---

<sup>1</sup> Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 607.



Итак, воля – это желание, отражающее *вторичную*, созидательную потребность. Отсюда ясна смехотворность самой попытки трактовать свободу человеческой воли как ее автономность, изначальность, независимость ни от чего. Понимание воли как ничем не детерминированного начала причинного ряда противоречит самой природе воли, ее биологическому и социальному назначению.

Важно видеть, что термин «желание» имеет два смысла: родовой – для обозначения всех форм осознания потребностей, и видовой – для обозначения форм осознания лишь первичных, потребительских потребностей, удовлетворение которых непосредственно направлено на сохранение физического или духовного содержания человека. В этом контексте приобретает строгий смысл и понятие «*сила воли*»: оно означает способность разрешать конфликт между желанием-1 и волей в пользу воли. Именно в этом, последнем смысле мы говорим: у него нет *воли*, он – раб своих *желаний*.

Теперь нам важно разглядеть один из высших продуктов исторического развития человечества – *третичную* потребность, возникшую на основе созидательной. Труд, направленный на создание средств удовлетворения витальных потребностей, первоначально удовлетворяет лишь вторичные потребности и потому воспринимается как противоречащий природе человека. Не случайно в Библии он – наказание за грехопадение. Без собственной воли или внешнего принуждения труд невозможен. Но, повторяясь из поколения в поколение, труд произвел в физическом и духовном мире человека такие изменения, для поддержания которых он стал необходимым уже в *первичном, потребительском* смысле. Произошло, так сказать, отрицание отрицания: человек, лишенный возможности заниматься своим любимым делом, страдает от этого как от го-

лода. Эти третичные потребности – не только благо, но и серьезная проблема для современного общества, известная как проблема трудоголиков. Но не следует преувеличивать ее масштабы: рядом с трудоголиками есть и люди, для которых работа – это пожизненное наказание господне.

Удовлетворение потребностей всех трех типов награждается положительными эмоциями. Но это разные эмоции: от съедания хлеба человек испытывает *удовольствие*, от его выращивания – *удовлетворение*, а удовлетворение потребности третьего типа, потребности в созидательном труде, является источником и удовольствия, и удовлетворения. В своем единстве они образуют высшую форму положительного эмоционального состояния человека – счастье

Итак, потребно то, без потребления чего индивид гибнет либо физически, либо духовно. Неудовлетворенная потребность осознается в желании, удовлетворение желания доставляет положительные эмоции, неудовлетворение – страдания. Наслаждение и страдание – средства, которыми природа заставляет животных и людей выполнять свои законы<sup>1</sup>.

Итак, рационально предписание, реализация которого либо удовлетворяет одну из наших потребительских потребностей, либо создает средства для их удовлетворения. Но вот контрпример этому пониманию рациональности: предписания, которыми наркоман руководствуются при удовлетворении своего наркотического голода.

**Где грань между истинной и ложной потребностью?**  
До середины XX в. эта проблема не обсуждалась. Но сего-

---

<sup>1</sup> Отсюда, кстати, очевидна несостоятельность трактовки как *потребительского* определения счастья как высшего из доступных человеку положительных эмоциональных состояний.

дня, когда погоня за наслаждениями для многих превратилась в самоцель, и одна за другой возникают наркомания, игромания, шопингомания, интернетзависимость и т.д., она стала смысложизненной. Глобальные проблемы требуют глобальных средств для своего решения. Я утверждаю: ключ к ответу на вопрос об отличии истинных потребностей от ложных – это ответ на вопрос о *цели отдельной человеческой жизни и человеческой истории в целом*<sup>1</sup>.

Подчеркну обстоятельство принципиальной важности: в понимании *сверхцели человеческого существования* расхождений между материалистами и верующими *нет*. Я полностью согласен со следующим утверждением глубоко верующего философа В.С. Соловьева: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека»<sup>2</sup>.

Вечное и бесконечное блаженство – это не специфически религиозный, а общечеловеческий идеал. Ни один материалист не отказался бы от него, если бы знал, *как его достичь*. Расхождения между материализмом и религией заключается в понимании именно *методов* «перерождения смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека».

Религия обещает достижение этой цели сразу по окончании земной жизни, причем вполне домашними средствами: «молиться, помогать друг другу и полагать предел чув-

---

<sup>1</sup> Левин Г.Д. Causa finalis как критерий рациональности // Рациональность на перепутье. Книга I. М., 1999. 1 п.л.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч.; в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 618.

ственным влечениям»<sup>1</sup>. У материалиста эти обещания вызывают примерно те же чувства, что и посулы Н.С. Хрущева построить коммунизм к 1980 году: уж слишком хорошо, чтобы быть правдой.

– Но разве возможен другой путь?

– Он не только возможен. Человечество уже прошло значительную его часть: сравните среднюю продолжительность жизни в развитых странах в начале прошлого и начале нынешнего века. В Нидерландах, например, она сегодня составляет 86 лет, а современное качество жизни просто несопоставимо с тем, что было век назад.

– Но это миг по сравнению с вечным блаженством, обещаемым религией. Вопрос же стоит так: можно ли *на этом пути* достичь реального, причем блаженного бессмертия?

На основе принципов материализма возможны два ответа на этот вопрос. Первый сформулировал Ф. Энгельс: природа с такой же необходимостью уничтожит свой вышедший цвет – человеческое общество, с какой породила его. Самый убедительный аргумент в пользу такого ответа – второе начало термодинамики. Человеческая история – негэнтропийный процесс, который может протекать только за счет усиления энтропийных процессов вокруг себя. Существует реальная возможность того, что человечество «погаснет», как гаснет пожар, уничтоживший вокруг себя все способное гореть. В веере возможностей, лежащих перед *современным* человечеством, эта самая реальная. Именно по ней «звонит колокол» современного экологического кризиса: тот способ прогресса, который сегодня практикует человечество – уничтожение невозполнимых ресурсов,

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В. С. Собр. соч. М., 1884. Т. 3. С. 271.

принадлежащих будущим поколениям, – не только безнадежен, но и безнравственен.

Однако негэнтропийная природа человеческой истории не является, по моему убеждению, неустранимым препятствием для ее бесконечности. Это препятствие преодолимо, если принять высказанную Н.Ф. Федоровым и развитую К.Э. Циолковским идею о неизбежности выхода человечества в Космос. Бесконечный прогресс человечества за счет не окружающей его живой природы, а за счет бесконечной неживой – не только принципиально возможен, но и нравственен. Я предлагаю именно его сделать критерием для «для оценки всех дел и явлений в мире», в том числе и для отличения рациональных предписаний от нерациональных.

Напрашивается естественное возражение: абстрактная возможность возникновения в далеком будущем блаженного и бессмертного человечества не может стать для современного человека практическим критерием для отличения его рациональных предписаний и поступков от нерациональных. У него своих забот хватает. Вот если бы материализм, как и религия, предложил человеку в качестве такого критерия приближение к собственному блаженному бессмертию – тогда другое дело.

Итак, вот ключевой вопрос: что может *заставить* современного человека, знающего среднюю продолжительность жизни и имеющего мужество сказать себе: «Это все!», трудиться ради блаженного бессмертия людей, отделенных от него десятками, а то и сотнями поколений? Вспоминается фраза, которую в начале 90-х годов сказали Г. Явлинскому американские экономисты по поводу его программы «Сто дней»: программа прекрасна, но если вы не знаете, какими средствами реализовать ее в данных

исторических условиях, она не стоит ни цента. Моя цель – показать эти средства.

Представим себе человека, которого извне ничто не ограничивает: ни страх Божий, ни мораль, ни законы общества. Единственная его цель – удовольствия, полученные любым способом, прежде всего, естественно, от удовлетворения витальных потребностей. Такого человека называют гедонистом<sup>1</sup>. Гедонизм – это первое слово материализма. Теологи утверждают, что это и последнее его слово. Разберемся.

Отмечу обстоятельство принципиальной важности: удовлетворение витальных потребностей – первый шаг к сверхцели блаженного и бессмертного человечества. Без него об этой сверхцели лучше забыть. Но цель-то гедониста – не отдельные удовольствия, возникающие в процессе удовлетворения потребностей, которыми его снабдила природа, не «кванты счастья», а полное, бескрайнее, безбрежное счастье, счастье взахлеб. И он очень быстро осознает несопоставимость полученных результатов, с теми, которых ожидал.

Это заставляет его задуматься над средствами достижения этой поставленной им сверхцели. Это драматический момент в жизни гедониста. Потеряв надежду добиться счастья средствами, «находящимися под рукой», он обращается к иллюзорным. Их множество: «В качестве житейской методики, сулящей по меньшей мере суррогат удовлетворения, перед ним открывается возможность бегства в невротическое заболевание, что часто происходит в юном воз-

---

<sup>1</sup> «...согласно гедонизму целью поведения служат единичные удовольствия..., согласно же эвдемонизму конечная цель поведения есть счастье как система жизни, в которой совокупность удовольствий превышает страдания». Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 26–27.

расте. Тот, однако, кто обнаруживает крушение своих попыток достичь счастья в более позднем возрасте, находит утешение в получении наслаждения от хронической интоксикации или прибегает к отчаянной попытке восстания, к психозу»<sup>1</sup>. К невротическим заболеваниям, «хронической интоксикации» и революциям Фрейд добавляет и религии: «Религии человечества мы также должны отнести к категории такого рода массового безумия»<sup>2</sup>. Это срыв, это отчаяние. Оправившись от него, человек возвращается в реальный мир и начинает искать другие способы увеличить силу и продолжительность своих положительных эмоций. Но природа неподкупна. Она награждает положительными эмоциями только за выполнение ее законов. Того, кто, как, например, наркоман, пытается перехитрить ее и испытать положительные эмоции, не «заплатив» за них, она наказывает страданиями, многократно перекрывающими украденное удовольствие.

Вот почему большинство людей, исчерпав гедонистские средства получения удовольствий, разочаровавшись в иллюзорных и обжегшись на попытках «украсть» удовольствия, с большим вниманием начинают приглядываться к тем источникам положительных эмоций, которые создала для них природа и которыми они пренебрегли. И здесь выясняется, что удовольствия от удовлетворения витальных потребностей несравнимы по мощи, глубине и продолжительности с наслаждениями от деятельности по продлению рода. А это, заметьте, – второе условие достижения человечества к блаженному бессмертию. И вот что еще важно: природа не только награждает человека насла-

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. // Мир философии. М., 1991. Т. 2. С. 135.

<sup>2</sup> Там же. С. 132.

ждением за выполнение этой трудной работы, но и наказывает страданием за уклонение от нее. У Сент-Бёва есть великолепный афоризм на эту тему: «Если к сорока годам дом человека не наполняется голосами детей, он наполняется кошмарами». Другую сторону этой проблемы освещает известное шутовое определение человека: «Человек – это животное, любящее своих внуков». У животных любви к внукам нет. Она – чистое порождение рефлексии. Внуки человека дальше от него, но ближе к цели блаженного бессмертия, и эта надежда дотянуться до него руками своих внуков усиливает его житейские радости.

Итак, счастье в потомках – это источник положительных эмоций, превышающих по силе удовольствия от удовлетворения собственных витальных потребностей, и, вместе с тем, это реальный стимул действовать в соответствии с универсальным критерием рациональности. А это значит, что при оценке своих планов и поступков как рациональных или нерациональных самые обычные люди, даже не осознавая этого, руководствуются критерием В. Соловьева.

Однако сохранение собственной жизни и продление рода – это еще не все. Критерий рациональности-то – бессмертие не вида – человечества, а индивида. Чтобы постепенно приближаться к ней земными средствами, необходимо создавать средства для продления человеческой жизни и для повышения ее качества. Спасаясь от эмоционального голода, стремясь наполнить свою жизнь положительными эмоциями, человек ставит перед собой и эти задачи. Именно такое понимание смысла человеческой жизни проповедует эвдемонизм.

Конечно, эвдемонизм не может дать современному человечеству полного удовлетворения потребности в вечном блаженстве. Но он реально, шаг за шагом приближает его



к этой сверхцели. И процесс этого приближения реально увеличивает и силу, и продолжительность человеческого счастья. На этом пути возможны срывы и в психическое заболевание, и в алкоголизм, и в революцию, и в религию. Отдельные люди губят свою жизнь на этих тупиковых путях, но человечество в целом неизменно, хоть и с потерями, возвращалось на столбовую дорогу, ведущую к *causa finalis* человеческой истории – человечеству, состоящему из и блаженных и бессмертных людей. Причем, подчеркну это еще раз, желание жить ради будущих поколений навязано материалисту не внешней силой, а внутренней логикой его нравственного саморазвития, его стремлением к счастью.

Итак, чтобы узнать настоящую потребность, достаточно ответить на вопрос, насколько ее удовлетворение «способствует перерождению смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека». Этот критерий для отличия потребности от псевдопотребности является **абсолютным**.

При исследовании истинности мы столкнулись с двумя проблемами: 1) как возможно соответствие описаний действительности? 2) как убедиться в этом соответствии? Эти же две проблемы встают и при исследовании рациональности. Но они сложнее: ведь истинность – это просто бинарное отношение дескрипции к ее предмету, рациональность же – это тернарное отношение предписания к законам природы, потребности человека и исторически конкретным средствам ее удовлетворения. Что такое потребность и что такое рациональность мы выяснили в масштабах, достаточных для постановки следующего вопроса:

**Что такое критерий рациональности?** Рациональность, как и истинность, объективна: раз возникнув, предписание, независимо от нашей воли, встает в три указан-

ных выше отношения соответствия. Из объективности этих отношений следует, что мы, обладая рациональным предписанием, можем и не знать, что она действительно находится в этих трех отношениях: непосредственно убедиться в рациональности предписания так же невозможно, как и в истинности описания. Следовательно, нужны *критерии рациональности*. Принципиально важно помнить, что критерии рациональности, как и критерии истинности, находятся внутри субъективного мира индивида.

Первый из этих критериев создала сама природа еще для животных: это *отдельные* положительные эмоции, которыми животное, а затем и человек награждаются за рациональные желания и рациональные действия по их удовлетворению и *отдельные* отрицательные эмоции, которыми они наказываются за нерациональные желания или нерациональные способы удовлетворения рациональных желаний. Этим критерием руководствуется гедонист. Относительность его очевидна: положительные эмоции вызывают и нерациональные поступки. Но потом за них расплачиваются страданиями.

Второй критерий рациональности предписаний и основанных на них поступков — это *равнодействующая*, складывающаяся из положительных и отрицательных эмоций на протяжении всей жизни. Им руководствуется эвдемонист. Но и этот критерий относителен: многие злодеи прожили свою жизнь вполне благополучно.

Третий критерий рациональности — соответствие предписаний и действий индивида поставленной цели. *Цель* — это объект желания. Поэтому соответствие цели — это *по существу* соответствие желанию, а желание — это субъективный образ потребности, он находится в субъективной реальности индивида. Отсюда — относительность этого критерия.

Здесь я вынужден не согласиться с М. Вебером, который называет соответствие цели не *критерием* рациональности, а самой *рациональностью* – целерациональностью. Это ошибка того же класса, что и объявление когерентности дескрипций не одним из критериев их истинности, а самой истинностью. По своему гносеологическому статусу соответствие предписания цели не отличается от соответствия описания другому описанию. Оно так же не гарантирует рациональности предписания, как и когерентность описаний – их истинности.

Четвертый критерий рациональности порожден тем обстоятельством, что часть своей потенциально бесконечной истории человечество уже прожило. Тот факт, что оно не просто выжило, но и совершенно явно движется к сверхцели своего существования, впервые сформулированной мировыми религиями, – блаженному бессмертию, позволяет заключить, что *нормы*, которыми оно при этом руководствовалось, вполне себя оправдали. Вот почему соответствие им является одним из самых надежных критериев рациональности.

И, разумеется, пятым и самым надежным критерием рациональности предписаний является успех их применения на практике. Одновременно, как мы помним, этот успех является и критерием истинности тех описаний, на основе которых сформулировано предписание.

Сказанного о рациональности предписаний и о ее критериях достаточно, чтобы вернуться к нашей таблице и проанализировать оставшуюся, серединную часть ее содержания. Итак, констатации типа «Он курит» или «Волга впадает в Каспийское море» – истинны или ложны и ценностно нейтральны. Предписания типа «Не курить!» – рациональны или нерациональны и ценностно нагружены.

**Куда отнести оценки, предпочтения и нормы?** Начнем с оценок. До недавнего времени их включали в класс

описаний и, следовательно, делили на истинные и ложные. Сегодня эта традиция объявлена «старой и ошибочной»<sup>1</sup>. Но почему, собственно?

- «Оценочное утверждение не является ни истинным, ни ложным. Оно стоит, как говорят, вне категории истины. Истина характеризует отношение между описательным утверждением и действительностью; оценки не являются описаниями»<sup>2</sup>. Итак, оценка – не описание. Но и не предписание: из знаменитого афоризма Мао Цзэдуна «Бедность – это хорошо!» можно *вывести* предписание, но само оно предписанием не является. Следовательно, оценки стоят не только вне категории истинности, но и вне категории рациональности. Возникает недоуменный вопрос: а где же они тогда находятся?

Рассуждая умозрительно, можно предположить, что есть *третий класс* рациональных языковых выражений, в который, наряду с предпочтениями и нормами, входят и оценки. Что же это за класс? – «Молчание было ему ответом». Пока это молчание длится, я буду исходить из посылки, что *деление всех осмысленных (рациональных) предложений на описывающие и предписывающие являются полными и неперекрывающимися*. Следовательно, если предложение, например оценка, не является ни описывающим, ни предписывающим, значит, оно *бесмысленно*. Именно так можно понять А.А. Ивина, который пишет: «ценностные суждения субъективны и закрыты для рациональной оценки»<sup>3</sup>.

Здесь начинает действовать эффект домино. Исключив оценки и из класса описаний, и из класса предписаний, мы,

<sup>1</sup> Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. С. 165.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См об этом: Огурцов А.П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке // Хью Лейси. Свободна ли наука от ценностей? М., 2001. С. 21.

чтобы сохранить верность логике, обязаны сделать то же самое и с *суждениями предпочтения* – предметом логики предпочтений, например, с афоризмом Козьмы Пруtkова «Лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным». Ведь предпочтения вторичны по отношению к оценкам: это результат сравнения оценок между собой. А если *оценки* «закрыты для рациональной *оценки*», то и *предпочтения* тоже.

Далее, по той же логике и из класса описаний, и из класса предписаний придется исключить и нормативные высказывания: оценка первична, предпочтение вторично, нормативное высказывание, описывающее внутренний механизм предпочтительного действия, третично.

Получается, что класс описаний состоит только из *констатирующих* предложений типа «Он курит», класс предписаний – только из *предписаний* типа «Не курить!», а оценки, предпочтения и нормы непонятно куда девать. А это значит, что исключение их из класса описаний порождает не меньшие трудности, чем включение их в этот класс. Причем эти трудности *вторичны*, они порождены средствами преодоления первичных трудностей, порожденных старой и наивной традицией включать оценки, предпочтения и нормы в класс описаний. Это, так сказать, болезнь, вызванная лекарством. Я вижу единственный способ избавиться от этой вторичной болезни: вернуться к старой и наивной точке зрения и преодолеть порождаемые ею *первичные* трудности на ее собственной основе. Начну с оценок.

**Оценки – это описания!** Чтобы *теоретически* обосновать этот тезис, снова придется сделать довольно длинный «шаг в сторону»: ответить на вопрос, что такое *оценка*. Это просто: оценка – это определение ценности объекта. *А что такое ценность?*

Мне представляется, что как раз в уклонении от этого вопроса и состоит «рациональность» исключения оценок из класса описаний. Итак, передо мной выбор: либо, согласившись с этим утверждением, «закрыть тему», либо «лезть не в свое дело» – выяснять, что такое ценность. В подобных ситуациях я всегда вспоминаю бессмертную фразу пушкинского Варлаама: «Я давно не читывал и худо разбираю, но теперь уж разберу, коли дело до петли дошло».

**Что есть благо?** Вспомним, что «девичья фамилия» ценности – «благо», и что Платон считал «благо» основной философской категорией, а вопрос, как достичь блага, – основным вопросом философии. Но за века беспощадной эксплуатации в философии и теологии термин «благо» приобрел сентиментально-ханжескую окраску. Поэтому в середине XIX в. Ницше заменил его более академичным термином «ценность». Его основное произведение «Воля к власти» в первом варианте имело подзаголовок «Опыт переоценки всех ценностей». Благодаря Ницше, считает М. Хайдеггер, категория «ценность» «вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то самой собой разумеющегося»<sup>1</sup>. Сегодня по вопросу о соотношении терминов «благо» и «ценность» существует более десяти точек зрения. Я исхожу из самой простой: это – синонимы<sup>2</sup>. В ее защиту говорит тот факт, что современные ницшеанцы считают «ценность», основной философской категорией, а вопрос о способе создания ценностей – основным вопросом

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 72.

<sup>2</sup> Именно так трактует их соотношение, например, А.П. Огурцов: Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 8.

всей современной философии. Так что от Платона их отличает лишь терминология<sup>1</sup>.

Как и за всякую новацию, за замену «блага» «ценностью» приходится платить, в том числе и терминологическими трудностями. Вот одна из них. Контрарная противоположность для блага – зло. А как назвать контрарную противоположность ценности? Ответ на этот вопрос в отечественной литературе – ниже всякой критики: синоним «блага» – «положительная ценность», синоним «зла» – «отрицательная ценность»<sup>2</sup>. Но «положительная ценность» – явный плеоназм, а «отрицательная ценность» – столь же явный оксюморон: называть террористический акт ценностью – значит, издеваться над языком. Условимся поэтому «положительную ценность» называть просто ценностью, контрадикторную противоположность ценности – неценностью, а контрарную – антиценностью. Родовым для «ценности» и «антиценности» пусть будет предложенный еще Ницше термин *«значимость»*: зло не *ценно*, а *значимо* для человечества. Еще немного схоластики: значимое выступает в паре с незначимым и делится на ценное и антиценное, следовательно, незначимое занимает промежуточное положение между ценным и антиценным.

По вопросу, что есть ценность, точек зрения не меньше, чем по вопросу о соотношении ценности и блага. Исследовать их удобнее всего в порядке их исторического возникновения. Начну с тех времен, когда ценность выступала еще под своей «девичьей фамилией».

---

<sup>1</sup> Между «благом» и «ценностью» есть важное лингвистическое различие: благом можно назвать только объект, удовлетворяющий человеческую потребность, ценностью – же – и сам объект, и его способность удовлетворять потребность. Эта разница выступает, например, в предложениях «дом – это ценность» и «дом обладает ценностью».

<sup>2</sup> *Левицкий С.А.* Свобода и ответственность. «Посев» 1984. Гл. 13. Теория отрицательных ценностей.

Первоначально благо не отличали от блаженства. Платон называет блаженство удовольствием, а затем отождествляет удовольствие с благом: «*Благо есть не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как страдание*»<sup>1</sup>. Таково исторически первое понимание блага.

Напрашивается возражение: благо – это не удовольствие, а *источник удовольствия*. Однако по основательном размышлении в толковании удовольствия (блаженства) как блага (ценности) можно разглядеть глубокий смысл. В объективном мире удовольствия (положительные эмоции) – это средство, которым природа заставляет животное и человека выполнять свои законы: удовольствие от еды – награда за сохранение своей жизни, наслаждение от полового акта – награда за продление рода. Деятельность по выполнению законов природы первична, положительные эмоции вторичны. В субъективном же мире животных и людей это отношение перевернуто: удовольствие воспринимается как благо, а труд – как плата за него.

Итак, *первичное* благо – это блаженство, *вторичное* благо – источник блаженства, третичное благо – средство, создающее этот источник и т.д. Это вполне рациональная терминология. Но для целей нашего исследования удобнее исключить блаженство из класса благ и считать, что *благо или, что то же самое, ценность – это источник блаженства*. Таково второе исторически возникшее понимание блага или, в современной терминологии, *ценности*.

Но это понимание блага наталкивается на контрпример: далеко не всегда потребление блага доставляет удовольствие. Оно существует пока удовлетворяется *желание* и переходит в муку, когда желание удовлетворено, а потребление блага продолжается – вспомним демянову уху. Так

---

<sup>1</sup> Платон. Протагор. 335a // Платон. Сочинения. М., 1968. С. 244.



возникает третье, более глубокое определение блага (ценности): *это средство удовлетворения желания.*

Но и это определение сталкивается с трудностями. Писано есть: когда Бог хочет нас наказать, он выполняет наши желания. Удовлетворение далеко не всех желаний ведет к превышению суммы испытанных нами удовольствий над суммой отрицательных эмоций. Пример – наркотики.

Чтобы преодолеть и это возражение, необходимо учесть, что желание не первично. Это эмоциональное состояние, которое отражает *потребность*. Потребность объективна. Это необходимость или, как еще говорят, нужда в средствах для поддержания физической и духовной жизни индивида. Отсюда четвертое определение блага (ценности): *это средство удовлетворения потребности.*

Потребностей у каждого человека – необозримое множество. И почти каждая осознается в форме желания. Бывает так, что человек буквально разрывается между своими желаниями. В результате их сопоставления возникает равнодействующая желаний, которую Т. Гоббс называет волей. Это позволяет ввести еще одно, пятое определение ценности (блага): *это средство удовлетворения волеия.*

Итак, мы различили пять ответов вопрос, что такое ценность (благо): 1) блаженство; 2) источник блаженства; 3) средство удовлетворения желания; 4) средство удовлетворения потребности; 5) средство удовлетворения волеия. Они не исключают, а дополняют друг друга, и, взятые вместе, характеризуют ценность с разных сторон.

Главным, ключевым среди этих определений является, разумеется, определение ценности как средства удовлетворения потребности. Именно на его основе и можно аргументировано ответить на вопрос: входят ли оценочные предложения в класс описаний и могут ли они поэтому быть истинными и ложными? Все просто: потребность

в воздухе, воде, пище, общении с произведениями искусства *объективна*. Объективна и ценность, т.е. средство удовлетворения потребности, например воздух, вода, хлеб, музыка. Объективно и отношение соответствия или несоответствия между потребностью и средством ее удовлетворения, ценностью. Значит, и оценочное суждение, констатирующее это объективное *отношение*, является истинным или ложным. Тезис доказан.

Из него дедуктивно следует, что и суждения предпочтения являются дескриптивными и, следовательно, истинными или ложными: оценка – это описание; предпочтение – результат сравнения оценок. Следовательно, суждение предпочтения – это тоже описание, способное быть как истинным, так и ошибочным.

Осталось рассмотреть вопрос, можно ли включить в класс описаний и, следовательно, истин и заблуждений, также и нормативные высказывание.

**Являются ли описаниями нормативные высказывания?** Норма – это интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, сохраняет свою способность удовлетворять человеческую потребность. Эта способность и делает данный объект благом или ценностью. Объект при этом понимается достаточно широко: это может быть и вода, охлаждающая двигатель в интервале температур от нуля до ста градусов, и артериальное давление, также имеющее верхнюю и нижнюю границу. Не существует норм для объектов, не включенных в культуру. Говорить, например, о нормальной звезде или нормальной вспышке на Солнце некорректно. Следовательно, «норма» – это «понятие общественно-историческое».

От нормы важно отличать нормативное высказывание – описание нормы. Это квинтэссенция человеческого опыта, основная часть социального генома человечества, одно из

высших достижений его истории. Нормативные высказывания возникли в процессе создания *благ* (ценностей) и оплачены не только трудом, но и жизнями людей. Вот почему их тщательно берегли и передавали от поколения к поколению – сначала устно, а затем и письменно. В итоге возникла целая система *этических, юридических, технических, педагогических, грамматических, логических и прочих нормативных высказываний*, которые для краткости называли нормами и, как следствие, путали с самими нормами.

Итак, нормативное высказывание описывает способ создания *ценности*. Пример такого описания – кулинарный рецепт. В нем говорится о том, как лучше сделать то, что человек сам хочет сделать. Именно поэтому в норме нет принуждения. Ее цель – просто *показать*, как *это* принято делать, как *это* делают, *wie man macht*, как говорят немцы: сколько соли *кладут* в суп, какое лекарство *принимают* от гриппа и т.д. Человеку, который делает что-то для себя, не придет в голову сознательно нарушить норму, например, пересолить суп. Именно по этой причине Г.Х. фон Вригт пишет: «Можно... отказаться от мысли о стоящей за нормами “воле” и говорить *только об идеальном* положении дел, рассматриваемом в нормативном порядке»<sup>1</sup>.

Соблазн нарушить норму возникает у тех, кто делает что-то для других. В этой ситуации нормы используют для защиты потребителей.

Имеется принципиальное сходство между нормативными высказываниями и законами науки. И те, и другие ничего не навязывают. Им добровольно следует человек, желающий добиться успеха в деле.

---

<sup>1</sup> Вригт Г.Х. Нормы, истина и логика // Вригт Г.Х. Логико-философские исследования. М., 1986. С. 320.

Сказанного о нормативном высказывании достаточно, чтобы разглядеть границу между ним и предписанием: нормативное высказывание отличается от предскрипции как часть от целого. Чтобы превратить его в предписание, достаточно снабдить эмоциональным, волевым посылом. Дескрипция – это нормативное высказывание плюс воля.

Вернемся к вопросу, являются ли нормативные высказывания дескриптивными. Есть два типа дескриптивных высказываний, описывающих практические действия. Одни говорят, что произойдет, если осуществить какие-то действия, например, нажать на выключатель лампы, другие – что нужно сделать, чтобы получить желаемое, например, включить лампу. Нормативные высказывания относятся к дескрипциям второго типа. Сказанного достаточно, чтобы со всей определенностью констатировать: нормативные предложения входят в класс дескрипций и потому делятся на истинные и ложные.

Здесь возникает новая проблема. Суждения типа «Он курит» делятся на истинные и ложные, понятия рациональности и иррациональности к ним неприменимы. Суждения типа «Не курить!» делятся на рациональные и иррациональные, понятия истинности и ложности к ним неприменимы. Нормативные высказывания делятся на истинные и ложные. А можно ли разделить их на рациональные и иррациональные?

Признать этот вопрос осмысленным позволяет промежуточное положение нормативных суждений, их близость к предскриптивным высказываниям.

Когда я описываю природную каузальную связь, например, земля будет мокрой, если пойдет дождь, я соотношу ее только с законами природы и никак не соотношу ни с человеческими потребностями, ни со средствами их удовлетворения. Когда же я описываю в нормативном вы-

сказывании каузальную связь, включенную в социальные отношения, например, «чтобы выключить лампу, нужно нажать выключатель», я учитываю все три отношения, которые делают предписание рациональным: и к законам природы, и к потребностям, и к средствам их удовлетворения. Таким образом, предписание может быть не только истинным или ложным, но и рациональным или нерациональным.

**Оценки и предпочтения ценностно нагружены.** Оценки и предпочтения рациональными и нерациональными не называют. Говорят, что они ценностно нагружены. Нам нужно понять, что это значит.

Множество реально существующих объектов бесконечно, а возможности человеческого познания ограничены. Приходится выбирать. Критерий выбора прост. Все объекты делились на незначимые и значимые, т.е. способные либо удовлетворять потребности людей, либо наносить людям вред. Изучаются только значимые объекты. Все пять типов предложений, фигурирующих в схеме, предназначались для отражения только значимых объектов. Незначимый объект мог попасть в сферу внимания людей только по ошибке. В этом смысле все пять типов предложений ценностно нагруженным. Ценностно нейтральное и, следовательно бесполезное суждение может попасть в систему человеческих знаний только по ошибке. А любое не-ошибочное предложение является ценным или ценностно нагруженным.

Но термин «ценностно нагруженное высказывание» в методологии науки употребляют и еще в одном смысле: это высказывание, которое говорит о ценности предмета своим содержанием. Оценочное суждение констатирует соответствие или несоответствие объекта, о котором в нем идет речь, человеческим потребностям — первичным, вто-

ричным или третичным. Следовательно, оно и истинно, и ценностно нагружено. Суждение предпочтения сравнивает значимости нескольких объектов между собой. Следовательно, и оно не только истинно или ложно, но и ценностно нагружено. Ценностно нагруженными в этом смысле не являются констатирующие суждения, которые описывают такие положения вещей, в которые не входят человеческие потребности и которые не указывают на отношение описываемых ими природных объектов к человеческим потребностям. Констатации являются ценностно нагруженными в первом смысле и ценностно нейтральными – во втором.

**Подведу итог.** В этой главе завершается обоснование тезиса «описания истинны, предписания рациональны». На этом пути существовало несколько теоретических трудностей. Первая из них – отсутствие в нашей литературе строгого и общепринятого определения рациональности. На пути к нему я различил объективно-идеалистическое, материалистическое и солипсистское понимание рациональности. Это позволило выявить три смысла, в которых термин «рациональность» используется в материалистической литературе, и сосредоточиться на третьем, самом узком – рациональности предписаний.

Было показано, что предком – основателем рода предписаний, существующим уже в животном мире, является желание. И то, и другое состоит из двух компонентов: рациональной и эмоциональной. Рациональная указывает на неудовлетворенную потребность и средство ее удовлетворения, эмоциональная представляет собой волевой импульс к удовлетворению потребности я предпринял попытку изложить целостную теорию рациональности предписаний, парную теории истинности описаний и равную ей по гносеологическому значению. Создание такой теории тормозилось неудовлетворительным уровнем экспликации поня-

тий – инструментов исследования: «ценность» и «потребность». Поэтому значительная часть содержания главы ушло на их экспликацию. Это не уход от проблемы. Без ясного различения потребности и желания нельзя было бы сказать, что такое предписание и рациональность предписания, без анализа цели и смысла человеческой истории нельзя было бы отличить истинные потребности от ложных и, следовательно, рациональные предписания от нерациональных. Без ответа на вопрос, что такое ценность, невозможно было бы определить гносеологический статус оценок, предпочтений и норм и обсудить проблему ценностной нагруженности знаний. Констатации истинны и только истинны. Предписания рациональны и только рациональны, а вот оценки, предпочтения и нормы, в силу своего промежуточного положения, и истинны, и рациональны одновременно. Эти две характеристики наших знаний здесь накладываются друг на друга.

## *Заключение*

Целью книги было показать, что фундаментальные проблемы, которые ставит перед классической теорией истины современная наука, вполне могут быть разрешены на основе исходных принципов этой теории. Я не смог рассмотреть здесь все эти проблемы, но надеюсь, что рассмотрел главные.

Фундаментальные вопросы требуют фундаментальных средств для их решения. Было показано, что теоретической основой для ответа на два самых трудных вопроса классической теории истины: 1) как возможно соответствие знания трансцендентному объекту? и 2) как убедиться в этом соответствии? – являются принципы сохранения и монизма, с открытия которых началась не только европейская философия, но и европейская наука в целом.

Чтобы разобраться в решениях вопроса об истинности чувственного знания, предлагаемых презентационизмом, репрезентационизмом, солипсизмом и кантианством, пришлось использовать интервальный подход, открытый отечественными исследователями и доказавшим свою эвристичность.

Из книг, посвященных парадоксу «лжец», можно собрать хорошую библиотеку. В основе его решения, защищаемого в книге, лежит сформулированный еще средневековыми схоластами запрет выражений, говорящих о самих себе. Для обоснования этого запрета была использована



современная теория отношений, согласно которой строго унарных отношений не бывает.

Проблема критерия истины отличена в книге от проблемы доказательства и сформулирована как вопрос, можно ли убедиться в соответствии наших знаний объективной реальности, не выходя за границы субъективной реальности. Показано, что эта задача успешно решается с помощью двух исследовательских методов: умозаключения по аналогии и гипотетико-дедуктивного метода.

Анализ истинности классических тавтологий имеет для классической теории истины примерно такое же значение, какое и анализ нуля имеет для теории чисел. Для решения этой задачи все предложения науки были разделены на осмысленные и бессмысленные, а осмысленные – на истинные и ложные. Был обоснован тезис, что классические тавтологии являются бессмыслицами. Вопрос об истинности тождественно истинных формул, также называемых тавтологиями, в книге не рассматривался.

Было показано, что проблема аналитических и синтетических истин в конструктивизме Канта неразрешима, а в теории соответствия решается тривиально: никакой принципиальной разницы между ними нет.

Центральное место в книге отводится проблеме эмпирических и теоретических истин. Показано, что принятое в отечественной философии и идущее от позитивизма определение теоретического знания как отражающего ненаблюдаемую сущность исследуемого предмета, а теоретического – как отражающего наблюдаемое проявление сущности не может быть основой для различения теоретических и эмпирических истин. Теоретическое знание определяется в книге традиционно: как необходимое, безусловно всеобщее знание, выделяющее исследуемый предмет в чистом виде и способное в силу этого к дедуктивному саморазви-

тию. Различены классическое и неклассическое научное знание. Показано, что неклассическое научное знание, знание о микро- и мегаобъектах может быть истинным или ложным, но на теоретическое и эмпирическое оно не делится.

Неопределенность считается чуть ли не дефинитивным признаком понятия «рациональность». Для устранения этой неопределенности в книге используется различение видов рациональности. Утверждается, что «рациональность» – понятие общественно-историческое, что рациональность имеется только там, где есть познавательная и практическая деятельность людей. Различается рациональность мыслей и поступков, а рациональность мыслей делится на рациональность описаний и рациональность предписаний. В книге детально анализируется последняя. Рациональность предписания характеризуется как отношение соответствия потребностям, законам природы и исторически конкретным средствам его реализации. Главные усилия при обосновании такой трактовки рациональности были направлены на экспликацию понятия «потребность».

# Оглавление

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>ГЛАВА 1</b>	
<i>Теория соответствия: зарождение, расцвет, кризис</i> .....	11
<b>ГЛАВА 2</b>	
<i>Принципы монизма и сохранения как основа теории соответствия</i> .....	27
<b>ГЛАВА 3</b>	
<i>Критерии истины</i> .....	44
<b>ГЛАВА 4</b>	
<i>Проблема истинности восприятия</i> .....	68
<b>ГЛАВА 5</b>	
<i>Теория соответствия и парадокс «лжец»</i> .....	84
<b>ГЛАВА 6</b>	
<i>Проблема истинности тавтологий</i> .....	106
<b>ГЛАВА 7</b>	
<i>Чему соответствуют отрицательные и дизъюнктивные суждения?</i> .....	115
<b>ГЛАВА 8</b>	
<i>Аналитические и синтетические истины</i> .....	123
<b>ГЛАВА 9</b>	
<i>Теоретические и эмпирические истины</i> .....	130
<b>ГЛАВА 10</b>	
<i>Рациональность</i> .....	184
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	220

Аннотированный список книг издательства «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте  
[iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>  
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:  
[kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

**Научное издание**

**ЛЕВИН Г. Д.**

**ИСТИННОСТЬ  
И  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ**

Директор — *Божко Ю.В.*  
Ответственный за выпуск — *Божко Ю.В.*  
Компьютерная верстка — *Липницкая Е.Е.*  
Корректор — *Колупаева Л.П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 26.10.2010.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 11,76. Уч.-изд. л. 9,2. Тираж 800 экз. Заказ 2838.

Издательство «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация».  
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.  
Тел./факс 702-04-57.  
E-mail: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)  
Сайт: [iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие  
«Издательство «Белорусский Дом печати».  
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.  
220013, Минск, пр. Независимости, 79.