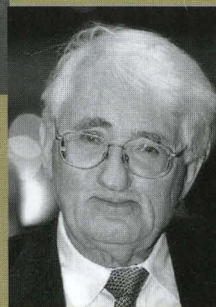
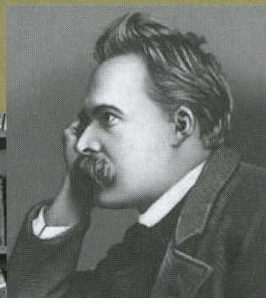


М. Е. Соболева

ФИЛОСОФИЯ КАК «КРИТИКА ЯЗЫКА» В ГЕРМАНИИ



М. Е. Соболева

**ФИЛОСОФИЯ
КАК «КРИТИКА ЯЗЫКА»
В ГЕРМАНИИ**

Можно ли сегодня ожидать открытий в области истории философии? Открытий, которые связаны не с обнаружением и изданием рукописей, но которые происходят благодаря новой интерпретации уже известного? В книге, которую вы держите сейчас в руках, автор реконструирует целое направление философской мысли, называемое им «критикой языка», и тем самым вносит свой вклад в формирование нового облика западной философии



9 785288 036910 >



STAATLICHE UNIVERSITÄT ZU SANKT PETERSBURG

Philosophische Fakultät

M. E. SOBOLEVA

PHILOSOPHIE
ALS «SPRACHKRITIK»
IN DEUTSCHLAND

VERLAG DER STAATLICHEN UNIVERSITÄT ST. PETERSBURG

2005

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

М. Е. СОВОЛЕВА

ФИЛОСОФИЯ
КАК «КРИТИКА ЯЗЫКА»
В ГЕРМАНИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2005

ББК 87.22
С54

Рецензенты: д-р филос. наук *О. В. Журавлев* (С.-Петерб. гос. ун-т), д-р филос. наук *Ю. М. Шилков* (С.-Петерб. гос. ун-т)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета философского факультета
С.-Петербургского государственного университета*

Соболева М. Е.

С54 Философия как «критика языка» в Германии. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 412 с.
ISBN 5-288-03691-8

Книга посвящена концепциям теории познания XIX–XX вв., возникшим на почве философии языка в Германии, и представляет собой первое в отечественной литературе систематическое исследование направления мысли, называемого «критикой языка». В работе представлены наиболее репрезентативные для него учения как широко известных авторов (Ф. Ницше, Х.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас и др.), так и малоизвестных (О. Ф. Группе, Ф. Маутнер, К.-О. Апель и др.). Главная цель монографии — на обширном материале оригинальных текстов показать истоки, специфику и тенденции развития научного дискурса в парадигме «критики языка».

Книга адресована философам, лингвистам, историкам культуры и всем интересующимся теорией познания и историей философии.

ББК 87.22

*Работа издается при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(грант № 0503-16020 д)*

ISBN 5-288-03691-8

© М. Е. Соболева, 2005
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена исследованию философской мысли, нацеленной на постижение роли и значения языка в познании человеком мира. Своей главной задачей автор видит объективное изучение существующих теорий, что предусматривает работу с первоисточниками и прежде всего реконструкцию и изложение содержащихся в них мнений и фактов, касающихся темы исследования. Это обусловило структуру книги: каждая из глав включает разделы, в которых анализируются взгляды отдельных мыслителей на взаимоотношения языка и познания. Поскольку в центре внимания рассматриваемых философов находятся в сущности одни и те же проблемы, складывается единая картина становления и развития ориентированной на язык теории познания. Данное обстоятельство позволило автору представить критику познания, понимающую себя как «критика языка», в качестве самостоятельного течения в философской мысли, со свойственными ему постановкой проблем и методами их решения.

Характеризуя авторский метод работы в целом как позитивистский, необходимо отметить, что данная книга представляет собой исследование, а не пересказ и представление материала. Несмотря на сознательное желание избежать критики изучаемых теорий с позиций современной науки, авторская позиция проявляется в их интерпретации. Все, кто с ней не согласен, приглашаются к участию в дискуссии.

В заключение краткого предисловия хочу выразить сердечную благодарность всем тем, кто в той или иной форме участвовал в подготовке этой монографии. Я обращаю слова благодарности моим университетским коллегам, и прежде всего тем ученым, которые взяли на себя труд прочитать книгу (целиком или отдельные главы) и высказали свои замечания и предложения, которые я постаралась учесть: проф. А. С. Колесникову, моим рецензентам проф. О. В. Журавлеву и проф. Ю. М. Шилкову, сотрудникам кафедры современной зарубежной философии СПбГУ Л. Ю. Соколовой и Д. Н. Разееву. Я благодарю также И. В. Коробушкина за помощь в работе над рукописью. Появление

ние этой книги было бы невозможно без помощи моего мужа Андрея Николаевича Соболева, который оказал мне всестороннюю поддержку, а также проявил много терпения в период работы над ней. Ему я выражаю свою особую признательность.

М. Е. Соболева

ВВЕДЕНИЕ

Понятие «философия языка». Философия языка как «критика языка». Язык находится в центре внимания современных гуманитарных наук. Связанная с ним проблематика так или иначе присутствует почти во всех их построениях — идет ли речь о теории познания или теории науки, о понимании действительности и формировании представлений о ней, об этике, о теориях коммуникации или искусственного интеллекта, о принципах педагогики, о закономерностях эстетического восприятия и концепциях искусства, о теории действия, об этнологии, семиотике и т. д. При этом само слово «язык» понимается достаточно широко: это и естественные этнические языки, и искусственные символические языки науки, и язык как средство коммуникации между людьми, и «язык вообще» как отличительный признак *Homo sapiens*. В такой ситуации возникает вопрос о том, имеет ли смысл выделять «философию языка» в качестве специального направления и если да, то в чем состоят его основные задачи. То, что «философия языка» *de facto* существует, никто не будет оспаривать. Проблема заключается в том, что до сих пор отсутствует единое мнение относительно того, что следует под ней понимать. В доказательство этого утверждения приведем несколько высказываний, расположив их в хронологической последовательности:

«К странным парадоксам философии относится то, что она снова и снова сомневается в действительности своего предмета. Существует ли вообще язык? Не является ли “язык” лишь абстракцией научной грамматики? Или в лучшем случае некой сущностью, производной из совокупности всего сказанного? Такое сомнение основывается отчасти на том, что некоторые направления мышления с самого начала несоразмерны своеобразному составу языка, так что они не в состоянии его понять. Отчасти они основаны на том, что особое бытие языка в действительности можно понять с трудом. Язык не предметен в том смысле, что он является как чистая актуальность; и он неподражаемым образом одновременно ограничен и вездесущ, одновременно определен и бесконечен».¹

¹ *Ipsen G. Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930. S. 11.*

«Сегодня трудно сказать, где “философия языка” начинается и где она заканчивается. Причины этого лежат, во-первых, в размытом и постоянно изменяющемся разграничении между “языкознанием”, “психологией языка”, “критикой языка”, “философией языка”; во-вторых, в значительной неясности и неединообразии в точках зрения именно тех работ, которые именуют себя “теорией языка”, относительно вопроса, допускают ли они отличную от теории языка “философию языка”, помещают ли они теорию языка под или над, или рядом с философией языка». ²

«Состояние исследования в области философии языка оказывается при ближайшем рассмотрении запутанным и беспомощным. Ориентация в этой области трудна, она в известном отношении едва возможна [...] Философия языка как дисциплина почти не определена и только приблизительно отграничена от других дисциплин [...] Пока не существует никакой систематизации или систематического представления о философии языка (по крайней мере, никакого удовлетворительного) ни со стороны философов, ни со стороны лингвистов». ³

«К характерным чертам современности относится то, что философия занята сегодня языком в такой степени, как никогда раньше. При этом, однако, нельзя не заметить, что основные философские позиции, несмотря на свойственную им ориентацию на язык, отчетливо отличаются и даже взаимно дистанцируются друг от друга именно в их понимании языка». ⁴

«Перед лицом большого количества философских устремлений и направлений, которые объединяются под названием *философия языка*, неудивительно, что это название не имеет точного и определенного (*wohlbestimmten*) содержания». ⁵

«Обилие отдельных исследований, несмотря на все регулярно принимаемые интернациональные попытки документировать узловые точки исследования и дискуссионные пункты при помощи издания тематических сборников, постепенно стало в значительной мере необозримым также для специалиста [...] Положение осложняется тем, что во многих случаях нельзя точно сказать, понимает ли себя исследование в области философии языка с позиций теории науки, т. е. относящимся к *философии лингвистики* или даже к общей теории науки, или оно хочет заняться сугубо философскими проблемами, что подразумевает, что философские проблемы всегда можно свести к проблемам используемого при их обсуждении языка: исследование в этом

² Wein H. Sprachphilosophie der Gegenwart. Den Haag, 1963. S. 1.

³ Coseriu E. Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Bd 1. Tübingen, 1972. S. 1.

⁴ Heintel E. Einführung in die Sprachphilosophie. Darmstadt, 1972. S. 7.

⁵ Kutschera F. von. Sprachphilosophie. München, 1975. S. 13.

случае относится к *лингвистической философии*. При этом еще не учитывается, что в настоящее время спорят даже о том, нельзя ли снова объединить друг с другом философию языка и лингвистику в том смысле, что философию, логику, психологию и прочие дисциплины с очевидно зависящими от языка предметными областями, такими, как когнитология (*Kognitionswissenschaft*) и психоанализ, герменевтика и риторика, можно переистолковать как составные части понятой в широком смысле лингвистики». ⁶

«За обозначением “философия языка” не скрывается ни единое теоретическое образование, ни единогласие в постановке вопросов». ⁷

Перечень подобных высказываний можно продолжать неограниченно долго, все они свидетельствуют о безнадежности положения с определением статуса и предмета «философии языка». Иногда скепсис заходит так далеко, что приводит к суждениям следующего вида: «Философия языка не является самостоятельной дисциплиной, а затрагивает целое всей философии. Подразделение философии на различные “дисциплины” имеет только ограниченную значимость. Его легальность состоит в том, что можно выдвинуть на передний план единственный аспект и обратиться преимущественно к определенным комплексам вопросов». ⁸

Тем не менее попытки дать определение философии языка не прекращаются на всем протяжении XX в. Одну из них представляет собой предложение Дж. Серла разграничить лингвистическую философию (*linguistic philosophy*) и философию языка (*philosophy of language*). Лингвистическую философию он понимает как метод, служащий для решения философских проблем путем «анализа значения слов и анализа логических отношений между словами в естественных языках». ⁹ Философия языка мыслится им как самостоятельная философская дисциплина, в круг задач которой должно входить исследование явлений, связанных с языком как таковым (а не тем или иным конкретным языком). Например, предметом ее анализа могут быть полагание, референция, истина, верификация, речевой акт, логическая необходимость и т. д. При этом философия языка может использовать методы лингвистической философии.

Несмотря на то, что предложение Серла получило широкое признание и в известной мере способствовало самопониманию аналити-

⁶*Sprachphilosophie* / Hrsg. von M. Dascal, D. Gerhardus. In 2 Bde. Bd. 1. Berlin; New York, 1992. S. VI–VII.

⁷*Prechtl P.* Sprachphilosophie. Stuttgart; Weimar, 1998. S. 1.

⁸*Hennigfeld J.* Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und Probleme. Berlin, 1982. S. 6.

⁹*The Philosophy of Language* / Ed. by J.R. Searle. Oxford, 1971. P. 1. Cp. *Searle J. R.* Speech Acts. Cambridge, 1974. P. 3.

ческой философии, его все же можно считать неудачным. Во-первых, здесь не удалось однозначно разграничить сферы действия лингвистической философии и философии языка, поскольку первая часто понимает себя не только как вспомогательное техническое средство, но и претендует на то, чтобы решать задачи философии языка.¹⁰ Во-вторых, ограничение области философии языка логико-лингвистическим анализом привело к «трансформации нашего понимания философских вопросов в сторону неизменности их лингвистического недопонимания или превращения их в фактически научные, обличенные в различные проблемные маски».¹¹ Это вызвало глубокий кризис в аналитической философии языка, связанный с тем, что метод повлиял на теоретический концепт и способствовал его научной несостоятельности: «Как это часто бывает в истории философии, программная мечта не осуществляется, но не под напором внешней критики, а совсем наоборот, из-за своих противоречий, которые становятся явными благодаря их внутреннему развитию. Аналитическая философия не умерла от старости, а была низвержена в самом расцвете сил. И это не дело рук ее противников; ее кончина была подготовлена ею самой — в действительности программа совершила самоубийство».¹²

Целый ряд попыток определить содержание философии языка основывался на понимании языка как антропологического признака, отличающего человека от других органических существ. Сложность в данном случае заключалась в том, что в поле ее зрения попадают все аспекты языка, имеющие значение для жизни человека. Так, среди представителей *антропологии культуры* М. Шелер тематизировал язык преимущественно как выражение человеческого духа; Г. Плеснер развивал тему языка как условия формирования способности человека к саморефлексии и как фактора, обеспечивающего особое эксцентрическое положение человека в мире; А. Гелена язык интересовал в его антропобиологической функции как средство психологической разгрузки человека через символизацию избытка раздражений; Э. Кассирер рассматривал язык как одну из символических форм, в которой слиты воедино познание и жизнь и которая наряду с другими выявляет специфику человека как *Homo symbolicus*. В *экзистенциальной философии* М. Хайдеггера и К. Яспера тема языка разрабатывалась из перспективы *Dasein*, специфически человеческой формы экзистенции, которая, в свою очередь, давала ключ к решению вопроса о бытии как таковом. В *феноменологии* М. Мерло-Понти внимание уделяется, с одной стороны, генезису языкового поведения, исходя из телесных воз-

¹⁰Об этом см., напр. [Hennigfeld 1982: 4].

¹¹Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1998. С. 458.

¹²Там же. С. 463.

возможностей выражения человека, с другой — лингвистическому опыту человечества, позволяющему как выявить «перцептивное родство» человека с миром, так и разработать «конкретную теорию духа». *Психоанализ* от З. Фрейда до Ж. Лакана рассматривал язык как средство выражения индивидуальности человеческой личности и средство ее связи с окружающей действительностью.¹³

Желание дать определение философии языка, основываясь на антропологическом фундаменте и помещая в центр рассуждений человека говорящего, при помощи языка устанавливающего отношение к физическому и социальному мирам, а также к самому себе, неизбежно приводит к пониманию ее как универсальной дисциплины с практически неограниченной предметной областью. Типичной в этом отношении является дефиниция А. Келлера: «... философия языка есть наука, которая исследует значение языка для человека как человека».¹⁴

Придерживаясь «антропоцентрической» стратегии, Й. Хеннигфельд предлагает выделить проблемную область философии языка на основании следующих критериев. Во-первых, философия языка должна рассматривать функции языка в его существенном отношении к бытию человека, т. е. иметь антропологическое измерение. Во-вторых, если язык рассматривать как специфический признак человеческого рода, то в исследованиях по философии языка речь всегда должна идти о языке как таковом. То, что при этом также могут и должны учитываться результаты эмпирических наук об отдельных языках, не подлежит сомнению. В-третьих, несмотря на то, что существуют различные возможности постановки исследовательских задач, а значит, есть различные области изучения языка, следует считать, что анализ языка, не затрагивающий специально его антропологического измерения, может внести свой вклад в философию языка только в том случае, если указывают, в каком смысле он имеет отношение к языку как таковому и каково его значение для человечества. Хеннигфельд подчеркивает, что «эти критерии могут быть, правда, только элементами номинального определения философии языка. Что она представляет собой в частности и чем может быть, какие конкретные вопросы она задает и может себе задавать, может быть прояснено только в детальном представлении и обсуждении различных подходов».¹⁵

Существенно для антропологического подхода то, что язык интерпретируется здесь широко — как некое отношение ко всем возможным отношениям, в которые человек может быть включен в процессе жиз-

¹³Подробнее о философии языка Ж. Лакана и других см.: *Соболева М. Е.* Очерки по истории философии языка. СПб., 1999.

¹⁴*Keller A.* Sprachphilosophie. Freiburg; München, 1989 (первое издание: 1979). S. 12–13.

¹⁵[Hennigfeld 1982: 4].

ни. Однако одно из отношений традиционно считается приоритетным: речь идет в данном случае о значении языка для познания. Роль языка в познании мира представляет собой еще одну точку отсчета для попыток определения области действия и задач философии языка. Приведем типичные для этого подхода суждения.

Философия языка «рассматривает общее здание понятийного познания и пытается при этом выразить его структуры, пытается определить общие для всех форм понятийного конструирования интеллектуальные и эмпирические методы и выявить принципы, согласно которым можно отличать истинные когнитивные утверждения от неистинных и несубстанциальных».¹⁶

«Философию языка мы можем поэтому понимать как науку, которая посредством анализа языка может объяснить наше знание о структуре человеческого мышления».¹⁷

«Философия языка как “первая философия” осмысляет (besinnt sich), почему мы, как владеющие языком существа, вообще способны правильно ставить вопросы теории познания, онтологии или практической философии [...] Она обращается к языку, но не для того, чтобы обсуждать его как специальный предмет, а для того, чтобы, отталкиваясь от языка, дать объяснение нашему мышлению в его отношении к бытию».¹⁸

«С точки зрения философии, язык может быть правильно понят только тогда, когда определено его место в сфере человеческого духа [...] Философия духа должна, следовательно, охватывать по крайней мере эти три дисциплины: теорию восприятия, теорию знания и веры, а также теорию действия. Философия языка как философия духа имеет задачу философски прояснить “сущность” языкового в рамках этих трех моментов духовного».¹⁹

«В качестве общего знаменателя в многообразии подходов и форм рефлексии о философии языка можно установить (festhalten) по крайней мере интерес к человеку как к существу, способному к языку, а потому также к мышлению, и интерес к возможностям понимания действительности, связанным с языком».²⁰

Если обобщить содержание данных и подобных им высказываний, то видно, что ориентированная на проблемы, связанные с познанием, философия языка нацелена: 1) на исследование природы и законов

¹⁶ Katz J. J. Philosophie der Sprache. Frankfurt a. M. 1969. S. 12 (первое издание: New York, 1966).

¹⁷ Hartig M. Einführung in die Sprachphilosophie. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz. 1978. S. 11.

¹⁸ Simon J. Sprachphilosophie. Freiburg; München, 1981. S. 34–35.

¹⁹ Benkewitz W. Bedeutung, Geist und Ontologie: Aspekte der Sprachphilosophie. München, 1990. S. 5–6.

²⁰[Prechtl 1998: 1].

функционирования самого языка. Ход размышления здесь направляют вопросы о том, в каком отношении язык находится к таким ментальным способностям человека, как восприятие и мышление; каким образом язык способен устанавливать отношение к предметам внешнего мира; благодаря чему язык способен выражать истинное знание и каковы могут быть критерии истинности высказываний; каким образом связаны между собой коммуникативная и когнитивная функции языка и пр.; 2) признание языка обуславливающим познание фактором ставит вопрос о том, почему и насколько формы языка влияют на формирование и организацию познавательного опыта, т. е. на вид и способ познания действительности; 3) рассмотрение языка как конкретно-исторического феномена с необходимостью ведет к размышлениям о его социокультурной обусловленности, а также о его взаимодействии с другими жизнеобеспечивающими системами человека.

Таким образом, если выделить и связать друг с другом такие ключевые понятия, как «язык», «мышление», «познание», «действительность», то полученная система координат позволит соединить антропологическое измерение рассуждений о языке с рассуждениями о нем с позиций теории познания и отдельных опытных наук, например языкознания. Тем самым возможно достижение комплексного осмысления языка одновременно из двух перспектив: «снаружи» — в качестве одного из элементов, интегрированных в общий процесс жизни человека, и «изнутри» — как самостоятельной системы. При этом философия языка сохраняет свое философское значение, так как, объединяя такие области, как теория познания, онтология, антропология, социология познания и др., она удовлетворяет важнейшему принципу, сформулированному Э. Хайнтелем: «Философские дисциплины отличаются от отдельных наук тем, что они неразрывно связаны с фундаментальной систематикой философии. В противоположность относительной самостоятельности и историческому процессу отделения различных наук от “общей матери философии” их отличает именно то, что каждая из них имплицитно философское исследование оснований и, со своей стороны, снова участвует в конституировании философской системы как интегрирующая часть этих исследований».²¹

Необходимо отметить, что фундаментальным постулатом философии языка, ориентированной на теорию познания, является тезис о неразрывной связи и взаимообусловленности языка и мышления, который следует понимать так, что не только язык есть проявление мышления, но и мышление обусловлено языком и достигает в нем своего полного выражения. Это позволяет рассматривать ее в качестве наследницы традиционной теории познания, базирующейся на филосо-

²¹[Heintel 1972: 95].

фии сознания. Таким образом, вместо «критики разума» можно говорить о «критике языка». При этом «критика языка» не ограничивается рамками аналитической философии, а приобретает разнообразные формы в рамках различных философских направлений: она может практиковаться, например, на базе герменевтики или феноменологии.

Подходы к систематизации в философии языка. Поток литературы по философии языка необычайно велик, подходы к пониманию ее предмета и метода разнообразны и подчас несовместимы друг с другом, что значительно затрудняет ориентацию в ней. Поэтому неудивительно, что уже с начала XX в. предпринимаются попытки классификации и систематизации материала по теме «язык». В немецкоязычной литературе можно выделить такие подходы: 1) хронологический; 2) систематизация по личностям; 3) систематизация по проблемам; 4) систематизация по направлениям; 5) систематизация смешанного типа.

Хронологический подход обычно применяется там, где пытаются представить историю философских учений о языке. Как правило, начинают с античности, с учений Платона и Аристотеля о языке, и заканчивают современными концепциями, которые выбираются в зависимости от субъективных соображений автора. Среди работ такого рода по философии языка можно отметить, например, монографии Х. Аренса, Е. Косериу.²²

Дополнением к хронологическому подходу служит такой подход, как систематизация *по личностям*. В качестве примера данного подхода в области философии языка можно назвать диссертацию А. Мюллера (1938 г.), рассматривающего философские учения о языке, возникшие в Германии в 20-х и 30-х годах XX в.²³ Речь в ней идет об идеях таких ученых, как М. Бубер, К. Фосслер, Г. Ипсен, Л. Вайсгербер, О. Функе, К. Бюлер, М. Хайдеггер, П. Ханкамер, Р. Хенигсвальд, Ф. Кайнц и др. Важным пособием справочно-энциклопедического характера является объемное и обстоятельное издание «Классики философии языка», вышедшее под редакцией Т. Борше.²⁴

Систематизация по проблемам наиболее распространена в области философии языка. Данный подход характерен прежде всего для разнообразных «Введений», среди которых следует отметить работы Ф. фон Кутчеры (1971), Э. Хайнтеля (1972), А. Келлера (1979), М. Хартига (1978), Й. Симона (1981) и П. Прехтля (1999) (ссылки на эти работы даны выше). Среди общих признаков подобных работ от-

²² Arens H. Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg; München, 1969; Coseriu E. Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. In 2 Bde. Tübingen, 1972, 1975.

²³ Müller A. Betrachtungen zur neuen deutschen Sprachphilosophie. Gießen, 1938.

²⁴ Klassiker der Sprachphilosophie / Hrsg. von T. Borsche. München, 1996.

метим, во-первых, то, что все они в большей или меньшей мере ориентированы на англо-американскую аналитическую философию. Во-вторых, в них не проводится строгого разграничения между специфически философской проблематикой языка и лингвистикой. Кутчера, например, полагает, что три основные проблемы философии языка — это проблема грамматического деления и синтеза языковых выражений, проблема их значения и проблема значения языка для опыта. Поскольку эти же проблемы относятся, по его мнению, к основным проблемам общего языкознания как основополагающей лингвистической дисциплины, неизбежны «многократные пересечения исследований философии языка и языкознания. Их невозможно строго отделить друг от друга».²⁵ Данное обстоятельство обуславливает то, что в его книге наряду с теориями грамматики и теориями значения рассматриваются проблемы отношения языка к действительности, в частности то, в какой степени язык предопределяет интерпретационные схемы опыта восприятия мира. Особое внимание здесь уделяется работам Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, Ч. Морриса, У. Куайна, В. фон Гумбольдта.

А. Келлер в своей «Философии языка» на материалах работ как англо-американских, так и немецких философов обсуждает такие темы, как понятие о философии языка, сущность и структуры языка, язык и значение, познание, язык и действительность, говорящий — адресат — общество.

«Введение в философию языка» М. Хартига посвящено анализу теорий значения Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна и У. Куайна, а также рассмотрению грамматических теорий и проблем семантики, понятия истины в естественных языках, предложенного А. Тарским, проблем прагматики на примере бихевиористской концепции языка Ч. Морриса, теории речевых актов, разработанной Дж. Остином, Дж. Серлом, П. Строссоном, а также проблем языковых универсалий и развития языка.

Й. Симон в своей «Философии языка» затрагивает следующие аспекты: кризис номинализма и поворот к трансцендентальной философии; знак и значение (здесь анализируются прежде всего семантическое понятие истины и теория речевых игр); язык и научная картина мира; основные положения прагматической философии; поэтический язык; язык как логос и миф. Его интересуют также проблемы взаимоотношения философии языка и лингвистики, в связи с чем он анализирует структуралистские и постструктуралистские теории в языкознании.

В центре внимания П. Прехтля находятся позиции, репрезента-

²⁵[Kutschera 1975: 13–14].

тивные для определенных типов постановки вопросов о языке, в частности, анализируются идеи В. Оккама, Дж. Локка, Г. В. Лейбница, Дж. С. Мила. В рубрике «Язык как человеческая деятельность» рассматриваются теории И. Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, Э. Кассирера. Большая часть монографии отводится обсуждению проектов идеального языка Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, У. Куайна. Помимо этого излагаются позиции, которые можно охарактеризовать как реакцию на проекты идеального языка. Среди них концепция языка «позднего» Л. Витгенштейна, философия нормального языка П. Строссона, теория речевых актов П. Грайса, Дж. Остина, Дж. Серла. Отдельно обсуждаются такие темы, как истина, референция, языковое значение.

Систематизация по отдельным направлениям в философии языка предпринималась в Германии такими исследователями, как О. Функе (1927), Й. Хеннигфельд (1982), Э. Браун (1996).²⁶ Функе в своих очерках выделяет три направления в современной ему философии языка: во-первых, «романтическую группу», вдохновляемую идеями В. фон Гумбольдта, представителями которой являются Э. Кассирер, В. Порциг, Л. Вайсгербер; во-вторых, «эстетически-идеалистическое направление», которое сложилось под влиянием эстетических идей Б. Кроче. Здесь рассматриваются взгляды К. Фосслера; в-третьих, «эмпирически-психологическую группу», к которой принадлежат Х. Пауль, Ф. Brentano, А. Марти, К. Бюлер.

Й. Хеннигфельд выделяет четыре основных направления, репрезентативных для философии языка: «Язык и логика», «Язык и анализ языка», «Язык и антропология», «Язык и экзистенция». В рубрике «Язык и логика» речь идет о формальной логике и герменевтической логике Х. Липпса. Среди проблем формальной логики рассматриваются ее взаимоотношения с естественным языком, а также ставятся вопросы о границах возможной редукции естественных языков, об истине и о свойственном формальной логике понятии языка как знаковой системы. Раздел «Язык и анализ языка» посвящен аналитической философии языка в лице таких авторов, как А. Айер, Г. Райл, П. Строссон, Дж. Остин. В разделе «Язык и антропология» обсуждаются концепции языка М. Шелера, Г. Плесснера, А. Гелена. Рубрика «язык и экзистенция» исследует теории языка М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Мерло-Понти.

Работа Э. Брауна носит справочный характер. На тридцати восьми страницах он дает краткую характеристику таких направлений современной философии языка, как: 1) прагматизм на при-

²⁶ Funke O. Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie. Bern, 1927; [Hennigfeld 1982]; Braun E. Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Darmstadt, 1996.

мерах учений Ч. Пирса и Ч. Морриса; 2) аналитическая философия, включая философию идеального языка Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, и философию обыденного языка Г. Райла, «позднего» Л. Витгенштейна, Дж. Остина, Дж. Серла, П. Строссона; 3) структуралистская лингвистика Ф. де Соссюра, Н. Хомского и К. Бюлера; 4) трансцендентальная философия Р. Хенигсвальда, Э. Кассирера, Т. Литта и Э. Хайнтеля; 5) экзистенциальная герменевтика М. Хайдеггера; 6) герменевтика языка Х.-Г. Гадамера; 7) герменевтическая логика Х. Липпса; 8) диалогическая логика П. Лоренцена и К. Лоренца; 9) холистическая концепция языка У. Куайна, Д. Дэвидсона и Р. Рорти; 10) универсальная прагматика Ю. Хабермаса; 11) трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля.

Систематизации смешанного типа характерны преимущественно для справочно-энциклопедических пособий, в которых сначала внимание уделяется истории вопроса, а затем рубрикация осуществляется по принципу выделения отдельных проблем. В качестве примеров можно назвать справочник «Философия языка» под редакцией Э. Альбрехта и двухтомную международную энциклопедию «Философия языка» под редакцией М. Даскала.²⁷ Помимо данных пособий аналогичная попытка была предпринята Г. Ипсеном (1930 г.).²⁸ В своем обзоре по философии языка он сначала рассматривает принципы истории языка Х. Пауля, основы этнической психологии В. Вундта, «новый идеализм» К. Фосслера, особенности языка как знаковой системы у Ф. де Соссюра, понятие языка у Э. Гуссерля, Э. Кассирера и Л. Вайсгербера. Затем он переходит к рассмотрению отдельных проблем языкознания, таких как языковая форма и значение, внутренняя форма языка, происхождение языка. Заканчивается раздел обсуждением следующих вопросов: метафизика языка в философском мышлении современности; язык и поэзия; язык и наука; язык и познание; язык и общество.

Смешанный принцип классификации материала положен в основу «Введения в философию языка» Э. Хайнтелем. Репрезентация позиций В. фон Гумбольдта, Э. Гуссерля, К.-О. Апеля сочетается здесь с общими размышлениями о сущности языка, его функциях, о предмете философии языка, о понятии «критика языка», о проблеме языковых универсалий и т. д. Так что в целом создается впечатление, что работа состоит из отдельных, слабо связанных друг с другом очерков и только намечает ряд возможных проблем философии языка.

Обзор имеющейся систематизирующей литературы по философии языка показывает, что, во-первых, нет работ, которые составили бы

²⁷ *Albrecht E. Sprachphilosophie*. Berlin, 1991; [Dascal... 1992].

²⁸ [Ipsen 1930].

детальный портрет какого-либо одного направления в рамках философии языка либо в интернациональном, либо в национальном ракурсе; во-вторых, до сих пор не существует обобщающей работы, посвященной истории философии языка в Германии; в-третьих, практически отсутствуют исследования, посвященные обзору немецкой философии языка «постаналитического периода»,²⁹ т. е. конца XX в.

Как писал еще в 1971 г. Г.-Й. Клерен, «до сих пор история философии языка представляет собой только желаемое и до сих пор существуют лишь разрозненные и часто несовместимые друг с другом намеки на отдельные способы размышлений и на тематические подходы к философии языка в области новой европейской философии».³⁰ Можно утверждать, что с тех пор ситуация в этом отношении существенно не изменилась, несмотря на то, что философия языка прошла еще через один этап своего развития. Данная работа стремится восполнить имеющийся пробел за счет представления немецкой «критической философии языка» XIX и XX вв. в историческом и систематическом аспектах.

Цель и структура работы. Целью данной работы является историко-философское исследование немецкой «критики языка». Под «критикой языка» понимаются концепции, ориентированные на проблемы теории познания и рассматривающие язык в качестве необходимого условия возможности познания, т. е. фактически в качестве его априорного фактора. Исследование ограничивается пределами Германии, представители которой внесли значительный вклад в формирование современного философского дискурса, при этом оно нацелено не на охват возможно большего количества точек зрения, а на выбор наиболее репрезентативных для данного направления философии теорий. Поэтому логика исследования основывается на следующей схеме: рассматриваются учения тех авторов, в творчестве которых критика познания, понимаемая как критика языка, занимает *ведущее место*. Отбор концепций для анализа осуществляется таким образом, чтобы были представлены концепции аналитической, неаналитической направленности и являющиеся синтезом этих двух направлений; в рамках аналитической парадигмы — направленные на анализ естественного языка и на создание искусственного языка; в рамках неаналитической направленности — идущие от понятия к языку и признающие язык трансцендентальным фактором познания.

Основной метод исследования — *реконструкционный анализ*, нацеленный, во-первых, на системное представление взглядов отдельных

²⁹Термин заимствован у Ю. Трабанта: Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie / Hrsg. von J. Trabant. Frankfurt a. M., 1995. S. 12.

³⁰Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert: Textauswahl. I / Hrsg. von H.-J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971. S. 9.

философов по проблемам, охватываемым понятием «критика языка»; во-вторых, на воссоздание по возможности целостной картины становления «критики языка» как особого направления философии в Германии в XIX и XX вв.

Глава первая посвящена произошедшему в XIX в. «повороту к языку» теорий познания, основывающихся на восходящих к И. Канту принципах трансцендентализма, что сопровождалось их переориентацией с концепта «чистое сознание» на концепт «нечистое (т. е. связанное с языком) сознание».

Рассматриваемые в этой главе теории условно подразделяются на две группы: в первую вошли те, которые можно считать прототипическими по отношению к современной аналитической философии, т. е. те, в которых «критика языка» пронизана духом позитивизма и ориентирована на познавательные идеалы, характерные для точных наук. Вторая группа, для обозначения которой используется термин «*спекулятивная критика языка*», включает теории неаналитической направленности. Термин «спекулятивный» здесь следует понимать в гегелевско-гадамеровском духе; он указывает на особую манеру рассуждений, организующим принципом которых является отношение отражения. Характерный признак таких концепций — тематизирование языка и познания в их взаимосвязи с целостностью человеческого бытия.³¹

В данной главе проводится также анализ теорий аналитической направленности, нацеленных на анализ естественного языка (Ф. Маутнер) и на создание искусственного языка (Г. Фреге).

В *главе второй* анализируются важнейшие направления спекулятивной критики языка в XX в., тем самым в книге находит отражение движение философской мысли от понимания языка как феномена, подчиненного понятию (Э. Кассирер), к пониманию языка в качестве трансцендентального фактора познания (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер) и соответственно к окончательному утверждению ориентированного на язык способа философствования.

Глава третья посвящена немецкой аналитической философии второй половины XX в.

³¹Заметим, что противопоставление аналитической и спекулятивной критики языка уже имело место в истории философии. Так, Э. Хайнтель считает, что спекулятивная критика действует там, где «требование точности в смысле идеала (Leitbild) точных наук оказывается неадекватным и невыполнимым» [Heintel 1972: 103]. Однако предлагаемое в данной работе понимание «спекулятивного» несколько шире и ближе к его интерпретации Х.-Г. Гадамером, опирающимся на Гегеля. Согласно Гадамеру, «мысль является спекулятивной, если высказываемое в ней отношение [...] должно быть мыслимо как отношение отражения, в котором само отражающее есть чистое явление отражаемого, подобно тому как одно есть одно по отношению к другому, а другое есть другое первого» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 538–539).

Глава четвертая не только представляет концепции «постаналитического» периода, т. е. начиная с 60-х годов XX в., здесь также проводится сравнительный анализ предлагаемых в них способов решений некоторых проблем онтологии и теории познания.

Основные выводы исследования даны в *Заключении*.

Данное исследование опирается преимущественно на немецкоязычные источники. Однако для того чтобы русскоязычные читатели могли проверить адекватность предлагаемой интерпретации и правильность сделанных выводов, во всех случаях, где это было возможно, использовалась литература на русском языке за редким исключением, когда переводы на русский язык появились после того, как работа над книгой была практически уже завершена. С этой же целью, а также для передачи особенностей научной аргументации и языка конкретных авторов в работе обильно используется цитирование.

1. «АПОКРИФИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА XIX В.

Язык в XX в. стал одной из актуальнейших тем философии. При этом внимание последней отчасти настолько сильно концентрировалось на языке, «что философию как таковую стали идентифицировать с критикой языка» [Kutschera 1975: 11]. Под «критической философией языка» обычно понимается прежде всего аналитическая философия, возникновение которой традиционно связывается с именами Г. Фреге, Дж. Э. Мура, Б. Рассела и Л. Витгенштейна, расцвет которой приходится примерно на середину XX в. и отождествляется с целой группой имен англо-американских философов, таких как Дж. Остин, Дж. Серл, П. Строссон, А. Тарский, Г. Райл, У. Куайн, М. Даммит и др. При этом редко спрашивают о том, имеет ли критическое мышление о языке более глубокие корни, а если этот вопрос и задают, то в качестве ответа обычно предлагают линию: Ф. Бэкон (1561–1626), Дж. Локк (1632–1704), Дж. Беркли (1685–1753). Более близкие к нам по времени предшественники аналитической философии языка нередко оказываются забытыми.

Термин «философия языка» впервые входит в научный обиход в немецкоязычном пространстве во второй половине XVIII в. благодаря таким философам, как Г. К. Лихтенберг (1742–1799), И. Г. Гаманн (1730–1788), И. Г. Гердер (1744–1803), Г. Якоби (1743–1819), В. фон Гумбольдт (1767–1835), в творчестве которых язык приобретает ключевое значение.¹ Характерной чертой их работ, помимо прочего, является стремление осмыслить этнический язык как конкретное историческое образование среди других этнических языков и по отношению к ним. По словам Гумбольдта, например, одна из кардинальных задач философии состоит в том, «чтобы сделать язык — и язык вообще, и отдельные языки — предметом самостоятельного, от всего постороннего свободного и систематического исследования, которое должно стать средством познания человека на разных ступенях его культурного развития» [Гумбольдт 1985: 249]. Таким образом, в

¹ Это утверждение высказывается Т. Борше [Borsche 1996: 8], К. Бермесом [Bermes 1999: 12].

философии этого периода наблюдается отход от свойственной рационалистическому просвещению абстрактной идеи «языка вообще», закладываются основы сравнительно-исторического языкознания и этнической психологии, а также формируется понимание естественного языка как фактора, обуславливающего мышление.

Язык тематизируется, с одной стороны, как особая форма выражения народного духа со всеми присущими ему чувствами, желаниями, особенностями мировосприятия. Типичные для данной позиции высказывания встречаем у Гумбольдта: «... язык — это объединенная духовная энергия народа», «язык всегда воплощает в себе своеобразие целого народа» [Гумбольдт 1985: 343]. С другой стороны, любой отдельный язык рассматривается как воплощение и проявление общечеловеческого разума. При этом язык — это не только инструмент разума, разум и язык неразрывно связаны друг с другом и взаимно друг друга обуславливают. Уже в работах Г. К. Лихтенберга, И. Г. Гаманна и И. Г. Гердера высказываются замечания к кантовской «Критике чистого разума» в связи с тем, что она не учитывает это обстоятельство при попытке дать обоснование познания, беря за точку отсчета чистое «сознание вообще». Гаманн, например, критикует Канта за его «пуризм», за стремление освободить разум в первую очередь от «всего предания, традиции и веры», затем «от опыта и его повседневной индукции» и, наконец, от языка, который является «единственным, первым и последним органом и критерионом разума» [Hamann 1951: 284]. Согласно Гаманну, не может быть «чистого» разума, «рецептивность языка и спонтанность понятий» неразрывно связаны друг с другом, они составляют равноправные источники всего познания. Мышление и восприятие всегда опосредованы языком, и в этом смысле «звуки и буквы» есть «чистые формы *a priori*» [Hamann 1951: 286].

Гердер также утверждает, что «человеческая душа думает при помощи слов; она не только выражает, но и обозначает саму себя и упорядочивает свои мысли посредством *языка* [...] При помощи языка мы учимся мыслить, отделяем понятия и связываем их друг с другом, часто в большом количестве. В делах чистого или нечистого разума должен быть, следовательно, выслушан этот старый, общезначимый (*allgemein-gültige*) и необходимый свидетель, и, если речь идет о понятии, мы никогда не должны стыдиться его герольда и представителя, обозначающего его слова» [Herder 1881: 19]. Так же как Гаманн, Гердер называет язык «органом разума» и, ссылаясь на древних греков, предлагает отождествить разум и язык в понятии логоса [Herder 1881: 20]. Метафизику будущего он представляет себе как «*философию человеческого языка*».

Для этих философов разум есть язык и критика разума есть критика языка, как и наоборот — критика языка по существу является

критикой разума. Тем самым они намечают *основные темы критической философии языка*: взаимоотношение языка и мышления, решение кантовского вопроса об условиях возможности познания как вопроса о функциях языка в познавательном процессе. Таким образом, «критика языка» утверждает себя в качестве тенденции в философских рассуждениях о природе и характере разума и познания.

О наличии данной тенденции на протяжении всего XIX в. свидетельствуют работы практически забытых и известных лишь узкому кругу специалистов авторов, рассмотрению идей которых будет посвящена данная глава. Заметим, традиционно в истории философии считается, что в это время в Германии, с одной стороны, доминирует идеалистическая философия духа, а значит, господствуют принцип системы и всепроникающий логицизм; с другой — благодаря развитию классической филологии, сравнительного языкознания и исторических наук возникает герменевтика, которая еще Ф. Шлейермахером интерпретировалась как общая теория понимания языковых комплексов, а стараниями В. Дильтея приобрела статус методологии гуманитарных наук, производной от психологии и нацеленной на разработку критики исторического сознания. Об альтернативной логицизму и психологизму критике познания, основанной на критике языка, при описании философской ситуации этого времени обычно не упоминают. Как справедливо отмечает З. Шмидт, издавший совместно с Г.-Й. Клереном антологию текстов по критической философии языка XIX в., «известен, как правило, вклад Гаманна, Гердера и Гумбольдта. Напротив, все еще неизвестно, что поздний XIX век с Гербером, Рунце и Мюллером также создал целый корпус из постановок вопросов и моделей ответов по центральным проблемам философии языка, пытаясь соединить официальное направление современной философии от Декарта до Гегеля с его боковыми ветвями, в которых от Бэкона и Локка до Гумбольдта язык рассматривался в качестве основной темы теории познания» [Schmidt 1971: 5]. В том же духе высказывается Г.-Й. Клерен, замечая, что в истории философии языка «между восемнадцатым и двадцатым веками имеется пробел, так что возникает впечатление, что девятнадцатое столетие, особенно в Германии, в области философии языка не может представить ни результаты исследований, ни даже попытки предпринять таковые» [Cloeren 1971: 9]. Отсюда вытекает задача восстановить «историческую справедливость» и подтвердить непрерывность рассуждений в области критической философии языка. Для этого следует включить в «школьную» историю философии «несправедливо забытую, ставшую апокрифической» [Schmidt 1971: 9] «критику языка» XIX в.

Разумеется, в рамках поставленной задачи невозможно говорить о полноте описания. Цель данного раздела состоит не в том, чтобы соста-

вить исчерпывающий каталог имен тех, кто когда-либо высказывался по проблемам языка, а в том, чтобы по возможности *представить наиболее репрезентативный спектр мнений тех авторов, в центре внимания которых находились проблемы теории познания* и которые в оппозиции к Канту, не учитывавшему в своем обосновании возможности познания фактор обусловленности мышления языком, и Гегелю (за исключением Рейнгольда), логика науки которого основывается на «схоластическом» дедуктивном выведении одних абстрактных понятий из других, *смогли подойти к их разрешению позитивистски, т. е. ориентируясь на методы и требования эмпирических наук*. Тем самым можно также ожидать, что попутно прояснится и уточнится содержание понятия «критика языка», относительно которого вплоть до настоящего времени не выработано общего соглашения в силу того, что подходы, методы и результаты, предлагаемые различными философами, значительно отличаются друг от друга [об этом см.: Schmidt 1971: 9, Vermes 1999: 13].

Карл Леонард Рейнгольд (1757–1823), профессор философии в Йене, а затем в Киле, оставил после себя две работы, в которых основным предметом осмысления является язык: «Основы (Grundlegung) синонимии для общего использования языка в философских науках» (Киль, 1812) и «Человеческая способность познания с точки зрения опосредуемой языком связи между чувственностью и способностью к мышлению» (Киль, 1816).² Основные его идеи, высказанные в данных работах, заключаются в следующем: во-первых, он констатирует состояние стагнации в философии, связанной с засилием в ней спекулятивной метафизики; во-вторых, предлагает свой проект превращения метафизики в научную философию, основывающийся на критике языка. По его мнению, для того чтобы философия смогла стать наукой, «не хватает критики языка, которая стала бы метакритикой разума» [Reinhold 1971: 27; ср. 28].

Симптомом, свидетельствующим о стагнации в философии, является, по мнению Рейнгольда, наличие множества несовместимых друг с другом направлений, представители которых верят в истину, но не знают, как ее достичь. Причем скептицизм и догматизм, материализм и идеализм «все время выступают в меняющихся одеждах» [Reinhold 1971: 28]. Причину этого он видит в отсутствии общего философского языка: «В метафизике или так называемой спекулятивной философии имеются только особенные, отклоняющиеся друг от друга и противоречащие друг другу способы использования языка». Как считает Рейнгольд, «многозначность и произвольность выражений», которые

²Заметим, что в творчестве К. Л. Рейнгольда выделяют четыре стадии; философия языка — хронологически последняя [Bondeli 1995].

применяет философия, приводят к тому, что «ее фундамент и научность являются спорными до сегодняшнего дня» [Reinhold 1971: 30].

Однако, по мнению Рейнгольда, данная ситуация не безысходна и не непреодолима. Если в эмпирических науках возможно взаимопонимание (и, следовательно, прогресс) на основе строгой однозначности понятий, то и философия должна стремиться выработать единый научный язык. С этой целью ученый предлагает свою программу, в которой можно выделить две части: критическую, констатирующую создавшееся положение дел, и позитивную, предлагающую выход из кризисного состояния.

Согласно этой программе, прежде всего следует признать «незамечаемое, но не незаметное влияние» языка, благодаря которому «слова, которые должны служить разуму, господствуют над ним» [Reinhold 1971: 27]. «Неразбериха» (*Durcheinander*) в отношениях языка и мышления приводит к «путанице», «смешению», «ошибочному использованию языка» и к «настоящему злоупотреблению языком» [Reinhold 1971: 39]. При «обычном, вульгарном, бездумном» использовании языка господствует «привычка, которая выдает себя за мышление и определяет смысл слов». То же самое наблюдается и в метафизике: «При так называемом философском, в действительности же софистическом и партикулярном использовании языка одной секты именно привычка, принятая благодаря фантазии и произволу задающего тон и утвердившаяся благодаря уважению к нему и благодаря его ловкости, принимает видимость облагороженного мышления (несмотря на то, что это даже не действительное мышление) и выдает себя за улучшение обычного словоупотребления, несмотря на то, что от общего (для всей философии как науки. — *M. C.*) словоупотребления, которое оно обгоняет, оно отклоняется не меньше, чем обыденное, которое от него отстает» [Reinhold 1971: 39]. В результате получается, что «как в обычном использовании языка, так и в любом партикулярном, только кажется, что мышление и привычка взаимно обслуживают друг друга и господствуют друг над другом — и оба, таким образом, обладают и пользуются равными правами; между тем, однако, мышление, служащее привычке, может быть только видимостью мышления, а привычка, которая, как кажется, не менее служит мышлению, в действительности господствует над ним и не дает проявиться мышлению как таковому, не дает ему слова» [Reinhold 1971: 39]. Итак, прежде всего, согласно Рейнгольду, следует осознать, что мышление находится во власти языка.

Вторым этапом программы Рейнгольда является освобождение мышления от господства языка. Предлагаемое им решение основывается на том, чтобы избежать смешения значений родственных по смыслу слов (синонимов) и одинаково называемых понятий (омони-

мов) [Reinhold 1971: 30], т. е. заключается в выработке строгого логического языка. Только благодаря тому, что будет определено и зафиксировано значение наиболее употребляемых в философии синонимов и омонимов, может и должно прекратиться бессознательное господство в ней обыденного языка и базирующееся на его многозначности противостояние отдельных философских направлений, а философия сможет превратиться в «истинную науку в истинном значении этого слова». Эта задача выполнима прежде всего за счет составления «объясняющего списка» (*erklärendes Verzeichnis*) синонимов и омонимов [Reinhold 1971: 33]. Важнейший результат составления такого словаря Рейнгольд видит в установлении области априорного, т. е. собственно философского, познания — в выделении «чистого познания в его различии, которое более не разъединяет его с эмпирическим, и в его связи с последним, которая более не смешивает его с ним» [Reinhold 1971: 34]. Именно чистое познание позволит достичь «истинного во всеобщем», тогда как своеобразие эмпирического состоит в том, что оно способно познавать лишь «вероятное в особенном».

Очевидно, что программа Рейнгольда имеет *терапевтический характер*, поскольку она нацелена на создание единого фундамента для философского дискурса и преодоления на этой почве противоречий между школами и направлениями.³ Аналитическое различение неразрывно связанных друг с другом мышления и языка, отделение форм мышления от форм языка, а также создание логически безупречного профессионального философского языка должны обеспечить успех на этом пути. В целом применение аналитического метода к исследованию языка должно, по мысли Рейнгольда, способствовать прогрессу в области философского знания.

Отто Фридрих Группе (1804–1876)⁴ создал как минимум три работы, в которых язык — основная тема рассуждений: «Антей (*Antäus*). Переписка по поводу спекулятивной философии в ее конфликте с наукой и языком» (Берлин, 1831); «Поворот (*Wendepunkt*) философии в XIX в.» (Берлин, 1834); «Настоящее и будущее философии в Германии» (Берлин, 1855).

Основной пафос рассуждений Группе состоит в том, что он провозглашает конец периода философских систем типа гегелевской и поворот философии к позитивному методу: «Действительно, время систем

³Г.-Й. Клерен выделяет еще один аспект терапевтической программы К. Л. Рейнгольда, а именно «освобождение от иллюзии (*Wahn*) метафизики» [Cloeren 1972: 230].

⁴Отто Фридрих Группе — журналист, писатель, критик, филолог и философ, сотрудник министерства культуры (1842 г.), в течение долгого времени секретарь прусской Академии искусств, экстраординарный профессор классической филологии в Берлинском университете (1844 г.).

прошло, но философия, которая никогда не может прекратить свое существование, лишь теперь должна начаться по-настоящему» [Gruppe 1971b: 196]. Критика Группе направлена прежде всего против Гегеля и тех представителей спекулятивной философии, кто полагает, что знания можно получать из голых понятий либо на основании логических заключений, либо путем конструирования. Он считает, что «спекулятивные предложения всегда или пусты и тавтологичны, бессодержательны и бессмысленны, или они просто неверны и могут получить содержание только в том случае, если им удастся присвоить добычу опыта или эмпирических наук» [Gruppe 1971c: 62]. Кризис метафизики проявляется в том, что она «действительно совершенно ничего не достигла», что она «напротив, повсюду содержит нечто ничего не говорящее, что едва лишь имеет поверхностную видимость знания, но не приносит никакого действительного знания и просвещения» [Gruppe 1971b: 63].

Вывод, к которому приходит Группе, заключается в том, что *на место системы должен быть поставлен метод* [Gruppe 1971c: 63, ср. 65, 71; Gruppe 1971b: 198], основу которого может предоставить «обобщение метода Бэкона» [Gruppe 1971c: 66]. Индуктивный метод Бэкона служит Группе прототипом в том смысле, что он позволяет соединить общее и частное таким образом, что общее не теряет при этом своей содержательности, а частное рассматривается не как единичное явление, а включается в некий порядок вещей. Преимущество метода в том, что в отличие от системы он не призван обосновывать последние причины знания и концентрируется на познании закономерностей. По мнению Группе, научный метод открыт, в то время как система закрыта. Наука, основывающаяся на методе, способна «к постоянной ректификации» знаний, допускает «взаимодействие тысяч рабочих». Система же «исходит из определенного центра, не способна к исправлениям; любой с самого начала велик только в своих надеждах и обещаниях, мелок в достижениях. Система — это *наша* связь, а не связь природы, она — связь созданная, насильственная, а не возникающая в результате изучения — она нечто совершенно субъективное, часто даже произвольное, капризное там, где не недобросовестное. Она парит в царстве иллюзий [...] Система — детство философии, зрелость философии — исследование» [Gruppe 1971b: 197–198].

Итак, в философии должен произойти «общий поворот», который подготовлен, с одной стороны, ошибками спекулятивной философии, с другой — все более распространяющейся и усиливающейся осознанной оппозицией по отношению к метафизике со стороны эмпирических наук и эмпирического направления внутри самой философии. Систематический центр нового философского метода должна составить теория

познания, поддерживаемая знаниями как со стороны естественных наук, так и со стороны языкознания.

Практически все ошибки метафизики Группе связывает с ее пренебрежением языком, недопониманием его природы и роли в мышлении [Gruppe 1971b: 65, 101]. К присущему ей догматизму приводит, по его мнению, во-первых, то, что понятия рассматривались «как нечто данное непосредственно и в готовом виде или как нечто раз и навсегда сделанное» (при этом считалось, что их значения можно навечно зафиксировать в определениях); во-вторых, то, что суждения понимались как «соединение или разделение понятий, признание или оспаривание, подтверждение или отрицание предикатов, кроме того, как подведение индивидуумов под роды, но всегда так, что при этом предикаты, как и роды, считались неизменными и не имело места обратное воздействие суждений на понятия, если вообще можно говорить о таком воздействии; напротив, полагались на определения и считали, что из них отлично можно выводить умозаключения» [Gruppe 1971c: 100, ср. 87].

В отличие от представителей традиционной логики Группе исходит из того, что каждое понятие представляет собой результат суждения, а суждения суть акты мышления и связаны с познанием. Благодаря этому они могут и должны оказывать влияние на понятия и изменять их значения. Следовательно, необходимо учитывать, что «язык и мышление связаны друг с другом, ни одно не существует здесь без другого» [Gruppe 1971a: 196; ср.: Gruppe 1971c: 72], и любое понятие отражает результат развития языка и мышления. Поэтому для того чтобы адекватно понимать понятие, требуется анализировать высказывания, в которых оно встречается. Не замечают важность этого обстоятельства, по мнению Группе, лишь те, кто практикуют реалистический подход к пониманию языка и полагают, что слова и понятия изначально обозначают сами вещи и поэтому имеют постоянные значения. Сам же он считает, что понятия обозначают не вещи, а отношения между вещами, которые устанавливаются посредством суждений и выражают результат понимания, сопоставления и сравнения [Gruppe 1971c: 103]. В том, что этот факт недостаточно осмыслен учеными, отчасти виноват язык, который «сам уничтожил за собой все переходы и стер следы своего пути: он сам убрал за собой лестницу после того, как мы оказались наверху» [Gruppe 1971a: 51–52]. Поэтому «исторически-прагматическое изучение языка» могло бы помочь узнать, каким образом то или иное слово получило именно то значение, которое оно имеет в данный момент [Gruppe 1971a: 50].

Анализ языка должен выявить его связь с научным мышлением. Существенное сходство между ними заключается, по мнению Группе, в том, что оба они оперируют абстракциями, причем все абстрактные

понятия можно рассматривать как «расширенные языковые формы» [Gruppe 1971a: 52]. Несмотря на образный характер, на связь «с отдельными сравнениями и отношениями», с конкретными предметами и явлениями, языком изначально «присуще стремление к абстрактному» [Gruppe 1971a: 56]. Даже названия, как считает Группе, обозначают не индивидуальные вещи, а роды: для языка интересны «индивидуумы не как таковые, а лишь в силу того, что они соответствуют известным одинаковым потребностям, поскольку они похожи на другие, сходство характеров и свойств которых человек устанавливает, исходя из своих потребностей. Только в этом отношении он будет сводить в одно или различать, одним словом: называть» [Gruppe 1971c: 87–88].

Переход от конкретного к абстрактному происходит в языке за счет того, что, начиная с обозначения конкретных вещей, он переносит эти значения на другие сходные предметы. Причем по мере развития понятия «становятся все более общими, и это непосредственно связано с их относительностью, так же как эта относительность снова объясняется простым актом суждения» [Gruppe 1971c: 103]. Метафора, перенос, сравнение играют, по мнению Группе, важную роль в генезисе языковых значений [Gruppe 1971c: 84 и далее; ср. 115].

Метафоре он придает исключительное значение. В ней он видит *общий механизм суждения и познания*, предполагающий вторжение синтеза в сферу анализа, образа — в сферу понятия, единичного — в сферу общего. Размышляя далее о сущности суждения, Группе приходит к выводу, что в его основе лежит *акт сравнения*. Таким образом, «мы обнаружили, что суждение повсюду, где оно выступает в своем узнаваемом, незатушеванном виде, касательно своей формы содержит перенос и метафору, касательно содержания своих мыслей — сравнение, которое объясняет как раз эту метафорическую форму. Взятые вместе, они отражают природу человеческого понимания, и эта природа понимания [...] делает со своей стороны совершенно понятными и форму, и содержание суждения, одним словом, природу его простого синтеза. Без сравнения, которое, правда, не везде одинаково отчетливо выступает, мы совсем ничего не можем понять, ничего подумать, ничего высказать: сравнение производит содержание мысли, составляет сущность суждения и также дает ему его форму, его языковое выражение в полученной за счет переноса метафоре» [Gruppe 1971c: 168–169].

Как полагает Группе, с различения и сравнения начинаются восприятие и осознание; эти две операции лежат в основе синтетических суждений, которые делают возможным процесс познания. Особенность синтетических суждений, содержащих некое новое знание, заключается в том, что они являются апостериорными и никогда априорными. Их характерным признаком Группе считает то, что опреде-

ления субъекта и предиката не остаются в них постоянными, а изменяются в ходе познания — расширяются или сужаются [Gruppe 1971с: 82, 133, 143].

С отклонением идеи о возможности получать новые знания исключительно из понятий и их определений путем дедукции связана критика, которую Группе адресует традиционной логике. Здесь существенными представляются два момента: во-первых, дедуктивные суждения часто на поверку не являются таковыми. Например, как он считает, предложение «Человек смертен» представляет собой не чисто логическое суждение, а опытное. Оно основывается не на синтезе, а на наблюдении [Gruppe 1971с: 81].⁵ Во-вторых, аналитические суждения логики, в которых предикат уже содержится в понятии субъекта, не позволяют изучить больше того, что уже известно. По своей сущности они являются бессодержательными и тавтологичными [Gruppe 1971с: 82].⁶

Поскольку любые суждения всегда принимают форму предложения, то важно уметь определять, что за ними скрывается, для того, чтобы отличать истинное знание от ложного. «Все может принять форму предложения, любое непосредственное наблюдение, даже любая тавтология, но этого еще недостаточно, чтобы быть познанием, и тот, кто хочет исследовать последнее, а не только внешнюю форму грамматического предложения, прежде всего должен исходить из указанного различия» [Gruppe 1971с: 82]. Здесь Группе предвосхищает широко распространенный в аналитической философии языка мотив «обманывающей» роли языка [Gruppe 1971с: 160], в которой его следует разоблачить. В связи с этим он предлагает своего рода *программу верификации высказываний*, в качестве ключевых понятий которой можно выделить «анализ словоупотребления», «наблюдение», «эксперимент».

Важным методом, позволяющим определить, стоит ли за предложениями какое-либо знание, выступает *анализ словоупотребления*. Оперирование такими абстрактными понятиями, как «бытие», «небытие» и т. д., и стремление возвести на них философские системы, как это делает, например, Гегель, пытаясь «из понятия бытия конструировать вещи», Группе считает игрой с «пустыми формулами», псевдознанием. «Я говорю “Роза <есть> красная” и знаю при этом, о чем я должен думать; я также могу теперь сказать просто “Роза есть”, но это понятно только тогда, когда кто-либо утверждал бы, что она не существует, т. е. что нет такого сорта цветов» [Gruppe 1971с: 106]. Как он полагает, осмысленно лишь понятие бытия как «бытия в форме нечто»

⁵Заметим, что подобные суждения позже стали объектом исследования в аналитической философии и конструктивизме.

⁶Здесь О. Ф. Группе предвосхищает витгенштейновскую критику логики.

(Etwas-Sein), которое приобретает значение только в процессе суждения при сравнении вещей друг с другом. Вне таких отношений «оно не имеет никакого смысла»: «Бытия из Ничего не бывает» [Gruppe 1971c: 111]. Это же касается и понятия «становление», которое осмысленно может использоваться только при операции сравнения.

Группе отмечает, что большинство слов понятны только из контекста их употребления. Такие понятия, как, например, «короткий», «длинный», «низкий», «высокий», а также «простота» и «сложность», «единство» и «различие» и т. д., вообще не могут иметь абсолютно-го значения [Gruppe 1971c: 109–111]. Взятые сами по себе, эти понятия представляют лишь «голые формулы». Ту почву, на которой может развиваться философия, образует, следовательно, связь слов с действительностью. «Мы укоренены со всем бытием и мышлением в этом мире, наши понятия основываются на этом базисе, действительны только при этом условии. В нашем мышлении мы не можем выйти за пределы этого основного условия, не можем преодолеть его. Потустороннее существует для религии, но не для философии, для веры, но не для знания» [Gruppe 1971b: 206]. Таким образом, становится невозможно говорить о познании, как только утрачивается связь языка и мышления с реальным миром.

Требование обоснованности высказываний предполагает, что для того чтобы предложение имело научный характер, оно должно быть точным. Это возможно в том случае, если высказанное в нем суждение поддерживается либо фактом, либо другими проверяемыми суждениями. «Слова суть всегда только слова и никогда не могут стать фактами, они только средства понимания, а не само понимание, они понятны только, если подкреплены фактами. [...] вещи суть данное и изначальное, понятия лишь произведены из них, они только функции нашего мышления об этих вещах, они суть голое средство понимания и только тогда защищены в своем значении, когда в любой момент известно, как перевести их в их реальную ценность, т. е. в эти предметы и полагаемые между ними отношения» [Gruppe 1971c: 104–105; ср. 176].

В основе верификации высказываний должно находиться, по мнению Группе, *наблюдение*. Парадигматическими в этом отношении являются эмпирические науки, которые учат тому, что наблюдение представляет собой сложно организованный процесс. Группе говорит об «искусстве наблюдения», которое включает в себя умение находить «плодотворные точки сравнения», что возможно только благодаря эрудиции и хорошей теоретической подготовке, проявляющейся в знании «зависимостей», а также умение комбинировать различные наблюдения с тем, чтобы по возможности всесторонне изучить наблюдаемое явление [Gruppe 1971c: 170–172]. Важную роль в организации

наблюдения он отводит гипотезе [Gruppe 1971c: 189]. Вспомогательным средством организации наблюдения и проверки его результатов служит математика, которая в силу своего аналитического характера обладает «наглядностью, обзереваемостью, надежностью и очевидностью».

Поскольку непосредственное наблюдение не везде и не всегда доступно, то часто его организация требует размышления и выдумки. В этом случае речь идет о подготовке эксперимента. *Эксперимент* эффективен при наблюдении за сложными феноменами природы, закономерности которых не проявляются непосредственно, а связаны с другими закономерностями, так что в итоге получаются уравнения со многими неизвестными. В таких случаях годятся искусственные приемы, как то: упростить явление, изолировать его и исключить мешающие влияния, по возможности организовать такие случаи, где изучаемое явление встречается либо в чистом виде, либо, по крайней мере, в сочетании с уже известным явлением. «Имеется несоответствие между способом, каким природа себя высказывает, и нашей способностью к пониманию; преодолеть эту несоразмерность и есть задача, это было задачей математики и не в меньшей степени — задачей эксперимента: природа высказывает одновременно сложные суждения, суждения со многими субъектами и многими предикатами, где мы не сразу с уверенностью можем сказать, какой это предикат и к какому субъекту он относится: поэтому [...] мы должны дать ей возможность говорить при помощи суждений с одним субъектом и одним предикатом...» [Gruppe 1971c: 173]. Эффективность эксперимента Группе связывает, таким образом, с его соответствием простому суждению.

Эксперимент принуждает говорить природу простым языком. Путем постепенного вычленения известных факторов он позволяет выявить неизвестные, понять их значение и их закономерности. При этом чем сложнее и недоступнее рассматриваемые явления, тем важнее контролировать высказывания о них. Группе выделяет следующие способы контроля за научными высказываниями: 1) увеличение количества и разнообразия наблюдений; 2) проведение наблюдений за одним и тем же параметром при разнообразных условиях; 3) составление эксперимента таким образом, чтобы исследуемые параметры были независимыми друг от друга [Gruppe 1971c: 188–189].

Таким образом, позитивный метод Группе сперва учит наблюдать, а затем дает в руки инструмент для организации опыта. Основанная на нем модель науки принципиально отличается от дедуктивной схемы метафизики, построенной на оперировании постоянными по своим значениям понятиями. Чистому спекулятивному дедуктивному конструированию он противопоставляет процесс познания, в котором теоретические умозаключения должны получить свое практическое под-

тверждение. По мнению Группе, «конструкция навязывает явлениям правила, которые в них не содержатся, она хочет распространять закономерности за пределы их истинной области действия, и для того, чтобы смочь это, она должна принимать все неточно и удовлетворяться половинчатостями и приблизительными допущениями» [Gruppe 1971c: 186]. Прогресс в науке вообще и в философии в частности возможен не за счет схоластических споров о словах, не за счет попыток дать всему окончательные определения, а за счет изменения семантики понятий на почве взаимодействия теории и практики.

Большое внимание, которое теория познания Группе уделяет языку, вызвано не только тем, что он является источником ошибок, но и тем, что он, во-первых, применяется мышлением в качестве инструмента, во-вторых, выражает и фиксирует результаты мышления, в-третьих, служит той первичной базой, которую мышление использует в процессе познания. Все, что язык способен выразить, — это «вещи, их роды и признаки, действия и их отношения» [Gruppe 1971a: 53]. Результат, к которому сводится научная деятельность, упрощенно также можно представить как подразделение на роды и родовые признаки [Gruppe 1971c: 182]. Следовательно, можно говорить о том, что принципиально язык и научное мышление выполняют одну и ту же функцию — вносят порядок в мир и организуют его так, чтобы обеспечить человеку возможность существования.

Знание, согласно Группе, представляет собой сумму накопленных в языке высказываний. Для него характерно прежде всего то, что оно не является отражением действительности, а выражает момент творческой активности человека. Вслед за Кантом Группе считает, что «мы понимаем в новых предметах не больше того, что мы уже привнесли в них за счет точек сравнения» [Gruppe 1971c: 184]. Кроме того, знание обладает принципиально относительным характером, причем семантическое деление реальности определяется потребностями и интересами человека. Например, по мнению Группе, «понятие рода совершенно теряет свой объективный смысл, оно есть чистая функция субъективного понимания, оно есть продукт и средство наших суждений» [Gruppe 1971c: 96]. То же самое можно утверждать для признаков: «Также они обусловлены актом мышления, синтезом, который составляет суждение: они суть лишь его продукт, они результат попарного сравнения предметов и замеченная аналогия выражается через перенос обозначения» [Gruppe 1971c: 92]. При этом важно, что признаки, специфицирующие предмет, не остаются неизменными, так как по мере развития знания появляются все новые аспекты сравнения. И, наконец, знания, с одной стороны, обладают свойством кумулятивности, с другой — появление новых возможностей в науке не исключает того, что некоторые теоретические высказывания могут быть опровергнуты.

Итак, судя по разработанной им научной программе, Группе предполагает реализовать идеал познания, сформулированный еще Рейнгольдом: всеобщее должно получить свое содержание через особенное. Это означает, что использование абстрактных выражений только тогда эффективно и имеет смысл, если известно, что за ними стоит. При этом важно сознавать, что значение понятий относительно и изменяется во времени, а следовательно, подлежит постоянному уточнению в новом контексте. Лишь при таком подходе особенное всегда одновременно будет частью всеобщего и тогда «одно будет понятно через другое»: всеобщее будет содержательным благодаря «восходящим рядам особенного», и особенное приобретет значение в его связи с целым [Gruppe 1971c: 190–191].

Заметим, что предлагаемую Группе концепцию философии нельзя полностью отождествлять с эмпиризмом. Сам он пишет о том, что «ровно тысячу раз нас поучали с ученым видом, что философия должна вернуться к опыту и что только это спасет ее: на это достаточно ответить раз и навсегда, что этим самым совершенно ничего не сказано. Опыт учит всему и именно поэтому ничему; он есть общее поле явлений, но только одновременно не критерий [...] Опыт есть совокупность (Inbegriff) всех наших представлений, он есть их постоянный неиссякающий источник, одно только это нуждается еще сперва в нашем понимании. Последнее, со своей стороны, не доросло непосредственно до вещей и явлений, здесь имеет место различие, которое влечет за собой обман и иллюзию разнообразнейших видов. Будучи ограниченным, каким является все наше понимание, оно не обзревает одновременно целое явлений, оно не видит сразу все одновременно в истинных взаимосвязях или, другими словами: опыт предлагает нам явления единичными, разделенными, искаженными, многократно усложненными, он предлагает их не в их истинной сущности, в их единстве, в их законе, в их истинном порядке, в их истинной зависимости друг от друга» [Gruppe 1971c: 166].

Опыт сам по себе еще мало чего значит, он требует объясняющей его теории. Поэтому философия, согласно Группе, представляет собой «нечто совсем другое, чем просто комплекс опытных наук» [Gruppe 1971b: 199]. «Философия сохраняет по-прежнему свое центральное положение среди всего человеческого знания» [Gruppe 1971b: 199]. Задача философии заключается в том, чтобы «наблюдать за общим методом познания» и стимулировать его развитие [Gruppe 1971b: 199]. Выполнение этой задачи возможно только, если философия будет контролировать саму себя в форме контроля за использованием языка, а залогом успеха на этом пути является ее взаимодействие с эмпирическими науками.

Конрад Германн (1819–1897)⁷ создал два произведения, в которых разрабатывается тема языка: «Философская грамматика» (Лейпциг, 1858), «Языкознание в его связи с логикой, становлением человеческого духа и философией» (Лейпциг, 1875).

В философском наследии Германна, связанном с проблемами языка, можно выделить следующие ведущие темы:

1. Утверждение трансцендентальной роли языка в познании.
2. Единство языка и разнообразие языков.
3. Разработка «Философской грамматики» в качестве основания философии.
4. Взаимообусловленность языка и науки.

1. Основной постулат, на котором основывается «критика языка» Германна, провозглашает неразрывную связь языка и мышления. Человек способен мыслить только потому, что он располагает в качестве инструментов заданным набором лексики и синтаксическими правилами построения предложений. Вне и независимо от этих форм и средств выражения мышление «было бы лишено для нас всякой опоры и любой определенности». Язык, следовательно, представляет собой не только инструмент, но «общее предварительное условие (Vorbereitung) всего нашего мышления» [Hermann 1971: 209]. Благодаря ему мышление может перейти от низшей «эстетической» стадии своего развития, где оно непосредственно связано с ощущением, но еще не может себя выразить, к стадии духовной зрелости, т. е. к стадии собственно понятийного мышления [Hermann 1971: 211]. Только артикулированное в речи мышление — это мышление *par excellence*.

Практически Германн *утверждает трансцендентальный характер языка*, что проявляется в следующем. Во-первых, язык, согласно Германну, форма мышления. При этом его следует понимать не как «внешнюю оболочку» или как нечто «специфически несущественное» для мышления, а как «духовную из самой себя формирующую силу» и одновременно как «конечную цель мышления» — язык есть «совершенная чистая энтелехия» мышления [Hermann 1971: 214]. Во-вторых, язык представляет собой духовное отображение всего объема действительности и задает границы познанию. Германн подчеркивает неоднократно, что никакая, даже самая сильная, способность к мышлению «никогда не в состоянии проникнуть за данную границу языка и его условий или сбросить с себя естественные ограничения и пути, которые тем самым на нее наложены»; что «в настоящее время мы больше не можем выйти за его пределы или вернуться к исходному состоя-

⁷ Конрад Германн — сын знаменитого филолога Г. Германна, учился в Лейпциге и Берлине, с 1860 г. занимал должность профессора философии в Лейпциге.

нию первоначального возникновения языка»; что, несмотря на то, что новые потребности мышления развивают язык, это развитие благодаря уже имеющейся системе языка «с самого начала остается в пределах определенной границы или же ему была задана твердая установка (Anlage) и направление» [Hermann 1971: 209–210]. В-третьих, язык выполняет герменевтическую функцию, которая состоит в формировании того необходимого предварительного понимания, на котором основывается дальнейшее познание мира. Подтверждением этого утверждения может служить то, что язык рассматривается Германном как «сила, господствующая над самим нашим собственным целостным индивидуальным мышлением» [Hermann 1971: 215]. Он считает, что «по крайней мере для нас, творение тех предшественников, при которых язык впервые возник, было обязательным и только из их рук мы сами овладели им как данным и готовым образованием» [Hermann 1971: 210].

Сам язык, служащий в качестве априорного условия возможности познания, в свою очередь зависит от формы жизни социума. Согласно Германну, «язык не есть нечто, изолированное для себя, а только представляет собой интегрирующую часть органических устройств (Einrichtung) и отношений человеческой жизни в целом. И хотя он также, возможно, наиболее древняя и самая непосредственно-специфическая часть этой жизни, он все же не может мыслиться отделенным от всего прочего, а должен рассматриваться как находящийся в гармоничной связи и в отношении взаимной востребованности (Gefordertsein) со всем прочим» [Hermann 1971: 221]. Таким образом, язык представляет собой только «одну ветвь человеческих изобретений и жизненных приспособлений» наряду с другими. Он есть одно из средств организации человеческой жизни и сам формируется под влиянием социокультурных факторов.

2. Благодаря формообразующей функции языка мышление не может рассматриваться как «мышление-в-себе» или мышление «в чистом и абсолютном смысле этого слова», оно всегда является «связанным, причем — частично общечеловеческой границей языкового оформления, а частично внутри последней — снова особой национальной границей. Так что мы в себе и для себя совершенно не способны знать, соответствуют ли действительно одолженные нам языком понятия и формы синтаксических связей сущности внешних для нас вещей и не могут ли существовать кроме них в каком-либо ином скрытом для нас месте или благодаря какой-нибудь другой высшей и более свободной силе основанного только на мышлении познания еще абсолютно другие, в себе и для себя более богатые содержанием и совершенные» [Hermann 1971: 209–210]. Мышление как таковое «в себе и для себя» Германн характеризует как «общее» или одинаково присущее всему

человеческому роду; мышление, связанное с конкретными языками, он специфицирует как «особенное» или как видовые различия последнего [Hermann 1971: 216]. Причем «мышление в себе» — это абстракция и не существует в действительности; реально существует только мышление, получающее свое выражение в этнических языках. «Поэтому сколько есть различных языков, столько есть различных видов или форм мышления и не может быть речи о чистом и общечеловеческом мышлении, но только о таком, которое имеет свою действительность в определенной данной форме отдельного языка» [Hermann 1971: 215]. Любой язык представляет собой зеркало, отшлифованное так, что в нем «духовное содержание мира отражается с особой стороны» [Hermann 1971: 224].

Каждый отдельный язык по своей природе суть «форма и побуждение для определенного вида мышления». Отсюда Германн делает вывод, что, с одной стороны, язык как таковой есть универсальное средство мышления, с другой — естественные языки обуславливают содержательное разнообразие мышления. По его мнению, на некоторые виды мышления, например на математическое, различие в языках почти не оказывает влияния, тогда как для других форм мышления оно может приобретать существенное значение. «Определенные мысли могут быть поэтому сформулированы только в определенных языках, но не в других, или же средствами этих других они могут быть выражены лишь несовершенно» [Hermann 1971: 213]. Таким образом, любой язык и сформированный им тип мышления содержат в себе нечто общее для всего человеческого мышления и нечто специфически особое. Единство мышления Германн обосновывает тем, что содержание, выраженное средствами одного языка, может быть передано на другом; различие между обусловленными языком типами мышления — тем, что любой перевод всегда отличается от оригинала и не совпадает с ним полностью по смыслу.

Полагая, что язык является характерным выражением духа народа и что не язык вообще, а конкретные исторические языки являются формами, влияющими на познание, Германн следует романтической традиции Гердера, Гаманна и Гумбольдта, параллельно ему развиваемой в ином ключе Г. Штейнталем, В. Вундтом.

3. Поскольку Германн считает, что «исключительно в языке мышление находит свою естественную и действительную родину», только в нем оно «имеет естественный корень своего происхождения и являющуюся истину своих понятий» [Hermann 1971: 235] и только на основе его исследования могут быть установлены существенные характеристики мышления, то он выдвигает задачу создания дисциплины, предметом которой станут законы мышления, отражаемые в языке. Назвать эту дисциплину, которая отличается, с одной стороны, от эм-

пирического языкознания, а с другой — от традиционной формальной логики аристотелевского образца, он предлагает «*философской грамматикой*».

«Философскую грамматику» он представляет как «одну из пограничных наук между философией и филологией», которая по отношению к философии должна выступать в качестве «вводной и обосновывающей вспомогательной науки, какой является математика по отношению к естественным наукам» [Hermann 1971: 236–237]. Ядром «философской грамматики» должны стать две дисциплины — этимология и логический синтаксис языка. Этимология, которую Германн интерпретирует как «науку о словообразовании», исследующую изменения значений слов, — это эмпирическая дисциплина. Значение ее состоит в том, что, относясь к историческим наукам, она должна быть нацелена на исследование раскрывающегося в языке поступательного движения человеческого духа и отражение его генезиса. Специфика этимологии как философской дисциплины состоит в том, что она должна дать «обоснование общего принципа, с необходимостью обуславливающего оформление словообразовательного процесса в отдельных языках» [Hermann 1971: 229].

Однако поскольку только «в виде образования предложений язык служит выражением мышления» [Hermann 1971: 228], основной философской дисциплиной должен стать синтаксис. «Субстанция всего языка есть мышление и выражение его закона есть логика»; поскольку синтаксис отражает взаимодействие между грамматикой и логикой, то в нем проявляются «чистая природа способности к мышлению» и «дух языка» [Hermann 1971: 228–229]. В отличие от этимологии, синтаксис представляет собой не эмпирическую, а «философскую», т. е. трансцендентальную, науку. Ее предметом должно стать исследование логических законов мышления, обретающих в языке «свою форму и действительность».

«Этимологическое» оказывается, согласно Германну, «телом», а «синтаксическое» — «духом» языка: «Язык как таковой основан на образовании предложений; это есть цель, а словообразование — средство» [Hermann 1971: 229]. В целом язык служит «посредником между нами и внешним миром», поэтому он характеризуется двумя свойствами — «свойством границы и моста» [Hermann 1971: 229]. «Без языка человеческий дух был единым с природой», слово впервые провело границу между самосознанием и миром природы. То, каким образом формировалась эта граница, призвана исследовать этимология, концентрирующаяся на изучении истории отдельных слов. «Учение о языке как о мосте от мышления к действительности есть синтаксис: поэтому содержащееся в нем есть прежде всего чисто духовное, специфически внутреннее и субъективно самоосознанное» [Hermann 1971:

230]), но при этом все содержание языка соотносимо с действительностью и коррелирует с ней.

К логике синтаксис относится как особенное к всеобщему. Логике Германн характеризует как учение о «себе и для себя всеобщем», как науку об «абстрактных и необходимых основных принципах всего упорядоченного мышления», о «мышлении как таковом», не интересующемся «его необходимой и неразрывной связью с языком». Логика — «идеалистическая дисциплина» в отличие от синтаксиса, который изучает «действительное мышление», его «конкретную действительность» [Hermann 1971: 230–231], т. е. многообразные способы его проявления в этнических языках. В силу своего абстрактного характера логика не может служить «полной и исчерпывающей наукой о формах мышления» и нуждается в дополнении ее синтаксисом.

Традиционная логика является, по мнению Германна, не только «более простой», чем синтаксис, но и «неполной» наукой о мышлении. Она не учитывает важнейшее свойство своих рабочих инструментов, понятий, а именно их относительный характер. Понятия в языке обозначаются словами, а любое слово получает свое содержание только за счет логико-синтаксической связи с другими словами-понятиями внутри предложения. Предложение, а не слово составляет, согласно Германну, первичную смысловую единицу языка. Слово и предложение представляют собой «нечто, связанное в неразделимое единство», и даже там, где содержание мысли выражается только одним словом, например в форме названия, оно сразу принимает «образ предложения» [Hermann 1971: 225].

Поскольку значение понятия определяется и понимается только в целостном контексте, то понятие выступает не только предпосылкой и готовым элементом мышления, но также может быть его содержанием и предметом. Мышление, согласно Германну, направлено не на внешние вещи как таковые, а на соответствующие им понятия, на установление их смысла.

Для того чтобы можно было эффективно работать с понятиями, необходимо знать их точное значение. Как известно, научный процесс установления значений понятий называется определением и сопровождается составлением лексикона. Однако, как замечает Германн, для решения этой задачи, как правило, недостает эмпирического фундамента и значения слов «повисают в воздухе». Содержание слова не исчерпывается «простой абстракцией с всего лишь несколькими легко обнаруживаемыми признаками». Каждому слову присуща «духовная индивидуальность», уловить которую возможно только путем «совершенно точного и внимательного изучения всего действительного или прикладного (angewandter) использования его в языке» [Hermann 1971: 233].

Установление значения слова на основании способов его применения в языке Германн называет «герменевтическим принципом». *Герменевтический подход к языку* предполагает, что в обыденном языке господствуют «закон и порядок», которые являются условиями возможности установления значений слов. Он включает в себя два шага: установление всех эмпирических случаев словоупотребления и их объяснение [Hermann 1971: 234]. Таким образом, именно живой естественный язык в действии служит источником формирования значений. Вывод, к которому приходит Германн, состоит в том, что «высокомерное пренебрежение обычным использованием языка как несвязным, противоречивым, не имеющим ценности совершенно ненаучно и неправильно» [Hermann 1971: 234].

Понимание Германном языка как живого организма, отражающего развитие мышления, послужило причиной его критики метафизических построений Гегеля. Как считает Германн, ни одна система так не пренебрегала связью мышления и языка, как гегелевская, которая «поэтому может считаться устрашающим примером для любого беспринципного и некритичного использования мышления для целей философии» [Hermann 1971: 239]. Слова и понятия — не неизменные субстанции и единственно их использование в языке может выявить их значение и установить пределы их применения.

4. Все научное мышление Германн делит на два вида: «опирающееся на опыт» и «основывающееся только на самом себе понятийное диалектическое», т. е. теоретическое. Методически эмпирические науки обосновывает аристотелевская логика; для диалектических наук такой инструмент пока не найден. «Первой предпосылкой» для его нахождения должно стать, по мнению Германна, «исследование собственной и свободной природы мышления, которая есть язык» [Hermann 1971: 219]. Эту задачу может выполнить философия и, в частности, «философская грамматика», в центре внимания которой должно находиться «исследование способности к мышлению в ее отношении к действительности и в отношении свойственной ей претензии на истину познания» [Hermann 1971: 236].

Поскольку свою «действительность» наука обретает благодаря языку и поскольку язык находит в науке свое «совершеннейшее, благороднейшее и в большинстве случаев специфическое применение», то наука должна с большим вниманием относиться к своему языку, тщательно и систематически изучать его в качестве источника и средства познания [Hermann 1971: 222]. Критическое исследование языка представляет собой условие возможности истинного знания.

Наука и язык, согласно Германну, сущностно едины и выполняют в принципе одну и ту же функцию, а именно дают картину действительности. «В науке человеческий дух преодолевает противостоящий ему

внешний мир в форме логически упорядоченного думающего понимания»; в языке этот процесс происходит неосознанно за счет образного и одновременно абстрагирующего «охвата действительности в нашем духе» [Hermann 1971: 221]. Таким образом, в науке дух сознательно возвращается к тому, с чего он начинал неосознанно при сотворении языка. Язык есть «старейший член человеческой жизни», посредством которого она впервые вырвалась из плена природы и начала осмыслять мир; наука — «самая юная и в чистом виде духовная или воздвигнутая только из самих мыслей» структура жизни, и обе эти составляющие жизни имеют глубокое родство друг с другом. Важным здесь является утверждение Германном континуальности знания, благодаря чему понятие знания приобретает в его концепции более либеральный характер, чем это предписывает ориентированная на науку традиция.

Густав Гербер (1820–1901), директор реальной гимназии в Бромберге, разрабатывал тему языка в следующих работах: «Язык и познание» (Берлин, 1884), «Язык как искусство» (Берлин, 1885), «Я как основание нашего мировоззрения» (Берлин, 1893).

Важнейшие идеи, которые можно классифицировать как «критику языка», высказаны им в работе «Язык и познание». Основные устремления Гербера направлены на осмысление языка как средства познания мира и средства, благодаря которому человек оказывается включенным в происходящие в мире процессы. Язык рассматривается здесь как естественное средство объединения человека с миром.

Источником языка служит врожденная потребность человека в познании. Как пишет Гербер, «чувствование есть выражение нашего внутреннего бытия в его тотальности, которое *желает* в познании обрести единство с универсальным бытием» [Gerber 1971: 29]. Первичная потребность в познании удовлетворяется за счет того, что человек чувствующий и воспринимающий формирует звуковые образы своих впечатлений. Артикулированные звуки складываются в систему языка, которая приобретает по отношению к создавшим ее чувственным представлениям определенную автономию и в дальнейшем продолжает функционировать за счет своих собственных смыслопорождающих резервов, постоянно репродуцируя и развивая саму себя.

По способу возникновения язык субъективен, однако по способу функционирования он интерсубъективен и принадлежит одновременно «всему человеческому роду». Производимые индивидами звуковые образы становятся языком только за счет того, что они воспринимаются и признаются в качестве символов для обозначения представлений широким кругом людей. Другими словами, созданный, переработанный, переистолкованный отдельными людьми звук имеет значение в качестве звука языка лишь тогда, когда он становится общим владением — общим с учетом того, что под влиянием природных условий и

исторических процессов язык в разных местах оформляется по-разному. Важным моментом становления языка является, следовательно, то, что он конституируется на основе «консенсуса» (Übereinstimmung) относительно употребления слов. «Важно принять во внимание, — пишет Гербер, — что если, с одной стороны, язык есть то, что связывает индивидуумов друг с другом; с другой стороны, он сам нуждается в одобрении и принятии его в сообществе и что установление (Festsetzung) речи в качестве языка происходит за счет участия и воздействия последнего» [Gerber 1971: 24]. Итак, язык и познание — совместная собственность человеческого рода, преходящими представителями которого выступают индивиды, причем «сокровище познания», принадлежащее всем, передается благодаря языку от поколения к поколению, но так, что каждый индивидуум имеет ограниченную свободу и вместе с тем власть развивать язык и познание [Gerber 1971: 30].

Своим генезисом язык и формируемый им опыт познания обязаны чувственности. Они развиваются «из чувственного восприятия, откуда способность представления (Bildekraft) индивидуума извлекает представления и запечатлевает их в звуковых образах, которые затем (в качестве естественной метафоры) также служат в качестве образов и представителей движений и деятельности души, данных нам непосредственно в чувстве» [Gerber 1971: 50]. По мере того как отдельные «слова-понятия» (Wortbegriffe) связываются в предложения, они утрачивают свою специфичность, вызванную особенностями восприятия породившего их субъекта, и приобретают интерсубъективное значение. Воспринятое системой языка слово превращается в общее понятие в том смысле, что оно не обозначает больше некий конкретный предмет, а становится родовым. Язык, стало быть, оперирует понятиями и «отдельным словам, в которых выражают себя понятия, не хватает той живой силы реальности, *воздействий* реальных вещей на нас, *всегда сопровождающих их явление*, которые служат причиной того, что любое *представляющее* познание за счет вербального высказывания поднимается до выражения; так что даже имена *вещей* — мнимо самостоятельно для себя завершенных прочных экзистенций — оказываются для языкознания *предикатами*» [Gerber 1971: 20].⁸

Характерную черту слов составляет то, что они обозначают не сами вещи и явления, а представления о них. «Этот *готовый* язык, слова которого обозначают для нас вещи, говорит не о действительных вещах, т. е. говорит о них не так, как они являются, когда они воздействуют непосредственно на наше ощущение. Вещам *думающего* познания при-

⁸Высказанная Г. Гербером идея о том, что в основе именованья лежит операция различения и что имена, по сути, являются предикатами, позже и независимо от него развивалась Э. Кассирером, а свою детальную разработку она получила в конструктивизме Эрлангенской школы.

суща только идеальная экзистенция, бытие, которое *соответственно нашему познанию должно быть действительным в универсуме, так как оно действительно для нас* [Gerber 1971: 19]. «Слова обозначают совсем не вещи, а представления, и, таким образом, даже взятые изолированно они обозначают не действительно имеющиеся роды, а только *все те возможные представления, которые род говорящих связывает со звуковым образом в зависимости от своего знания вещей*» [Gerber 1971: 35].

Слова Гербер характеризует как символы, поскольку они не только презентуют вещи, но и отражают внутренние процессы познающего субъекта. Язык *как символическая система* представляет, таким образом, внешний мир, преломленный через призму субъективного восприятия. «За счет создания звуковых образов символы наших представлений встают на место реальных процессов, на которые направлено сознание, т. е. вместо объективной возникает познание человеческой реальности, но так, что человеческая природа открывает себя, лишь поскольку на нее действует объективная природа» [Gerber 1971: 21].

Итак, слова представляют собой чувственные образы воздействующей на субъекта действительности и сущностно связаны с представлениями. Однако в процессах мышления они функционируют как понятия и в этой роли могут служить заместителями представлений «в их артикуляции» [Gerber 1971: 44]. Специфическое свойство понятий заключается, по мнению Гербера, в том, что для своего функционирования они не требуют того, чтобы их представляли. Этим свойством они обязаны языку, «который, отделяя звуковой образ представления от индивидуальных условий его использования, делает его непредставимым и передает дальнейшее укрепление и ограничение его значения использованию внутри языка рода» [Gerber 1971: 44, ср. 38]. Поэтому, когда говорят о познании, имеют в виду нечто большее, чем простое представление. Для того чтобы нечто познавать, недостаточно иметь образ, более или менее сохраняющий черты воспринятого; нужно уметь включить понятие в систему воззрений. В этой системе понятие всегда отражает результат мышления, а значит, анализа, и значение его может отличаться от первоначального, обязанного своим происхождением определенному представлению.

К важным наблюдениям Гербера в связи с этим относится то, что представление, с которым сопряжено возникновение слова и которое исходно определяло его содержание, — не единственное его значение. Любое слово-понятие имеет область значений и характеризуется своим «объемом». Этот объем неопределен, «поскольку зависит от той невысказанной дефиниции, которую ему задает узус» [Gerber 1971: 44]. Свои значения слова приобретают не на основе раз и навсегда зафиксированных определений или за счет жесткой связи с породившими

их представлениями, а благодаря своему функционированию в языке. Согласно Герберу, именно «использование понятия» в языке устанавливает «область его значений» (Bedeutungsgebiet) и ограничивает сферу его применения [Gerber 1971: 47–48; 50–51]. Причем значение понятия зависит как от принятой в данный момент точки зрения, так и от общего уровня знания. С изменением угла зрения на проблему и с ростом знаний изменяется семантика понятий, что отражает «жизнь» самого языка.

Отсюда вытекает еще одно важное свойство понятий, а именно то, что их значение представляет собой функцию предложений, в которых они встречаются [Gerber 1971: 43]. Не отдельно взятое слово имеет значение, а высказанное в рамках предложения. Таким образом, Гербер разделяет *содержание понятия* и его *значение*. Содержание слова — это стоящее за ним представление, а значение — тот смысл, который оно получает в предложении, т. е. в конкретном контексте своего употребления.

В целом, говоря о генезисе языка, Гербер выделяет две стадии — чувственную и духовную. Чувственный уровень соответствует возникновению слов, которые по своей природе являются коррелятами субъективных процессов восприятия внешнего мира. Духовный уровень свидетельствует о зрелости языка и таком его развитии, когда слова приобретают новые значения за счет процессов чистого мышления, использующего уже имеющийся лексический материал [Gerber 1971: 46]. Становление, развитие языка и выражаемого в нем познания Гербер уподобляет сознательно-бессознательному процессу творчества, в котором задействованы два типа мышления — образное и понятийное [Gerber 1971: 20–21], а метафора и понятие являются неотъемлемыми составляющими языка. Творение языка можно рассматривать, согласно Герберу, как своего рода искусство: слово-образ возникает в результате синтеза чувственного знака и представления и затем получает свое духовное бытие в виде слова-понятия, обслуживающего мышление.

О свободе творческого отношения человека к действительности свидетельствует разнообразие имеющихся языков, каждый из которых отражает особенности мировосприятия его носителей и «различные степени познания». Поэтому вопрос о сущности и форме мышления, согласно Герберу, можно исследовать, только опираясь на исследования отдельных языков, в которых реализовалось познание. При этом следует учитывать, что многообразие языков говорит не о принципиальной относительности знания, а о том, что оно может быть выражено различными способами; в том смысле, что «существует только одна истина», можно также говорить о том, что «существует один язык» [Gerber 1971: 26–27].

Сущностным свойством языка является то, что на обеих стадиях своего развития — чувственной и духовной, которым соответствуют опытное и теоретическое познание, он отражает результаты познавательных процессов. Познанное не существует иначе, как в языке, «благодаря ему оно превращается в действительное, в определенность, которая, правда, постоянно должна порождаться, в собственность человеческого духа» [Gerber 1971: 29]. На чувственном уровне знание выражается в предложениях восприятия, на теоретическом — в суждениях, построенных из понятий. Формой завершенного акта мышления становится предложение, а научное знание оформляется в виде системы предложений.

Структура предложения и его элементов обуславливает важные свойства научных высказываний.

Во-первых, то, что слова, входящие в предложение, некогда были укоренены в представлениях и за счет этого были непосредственно связаны с действительностью, обеспечивает возможность истинного познания. Как полагает Гербер, «фактическое единство индивидуального бытия с бытием универсума есть именно прочувствованное, а не познанное» [Gerber 1971: 29]. «Так, движения мысли для себя еще не являются познанием; они должны прийти к известной определенности, быть способными к выражению в прочной форме, и поэтому человек должен их чувствовать. Тогда он артикулирует их в звуковых образованиях, к которым его собственная природа как делает его способным, так и принуждает. Присущая человеку способность к представлению обособляет в артикуляции звук, данный способностью к представлению универсума» [Gerber 1971: 30]. В другом месте Гербер спрашивает: «Не является ли речь даром, посредством которого способность к представлению универсума выделяет наш род?» [Gerber 1971: 27, ср. 40]. Таким образом, он выдвигает в качестве гаранта возможной истинности познания принцип проекции, рассматривающий человеческую способность к представлению как частный случай реализации способности к представлению, присущей самому универсуму. Непосредственность переживания, утверждающая единство человека с универсумом, выступает условием возможности истинного познания внешнего мира.

Во-вторых, то обстоятельство, что предложение в науке более не связано непосредственно с представлениями, вызывает необходимость подтверждения его истинности. Гербер выдвигает своего рода *принцип ответственности говорящего* за свои суждения: составление предложений «должно быть в себе оправданным, т.е. предложение должно содержать истину». Поэтому ответственность за высказывание предполагает «верификацию (Verifikation) наших ощущений, восприятий, представлений», из которых составляется образ действительности. Причем следует иметь в виду, что поскольку в процессе познания

объект всегда будет рассматриваться с новой стороны и представлять в новом качестве, то противоречие между познающим субъектом и познаваемым объектом никогда не будет преодолено [Gerber 1971: 20–21], а значит, процесс верификации должен быть перманентным.

В-третьих, то обстоятельство, что любое знание добывается при помощи языка и выражается в нем, т. е. является опосредованным, приводит к тому, что ошибка представляет собой необходимую составляющую познания. Символический характер языкового знака, то, что он «показывает познанное в образе, как уравнение», требует его интерпретации, которая может повлечь за собой ошибочные суждения. «Наше мнение — что хотя человеческое познание и движется в сфере истины, но само это понятие обозначает только *направление* нашего стремления — поддерживается тем, что язык, в формах которого реализуется познание, хотя и разработал эти формы отчетливо, но нигде и никогда окончательно и с совершенной остротой (Schärfe). Ошибка связана в нем с истиной не меньше, чем в познании» [Gerber 1971: 26, ср. 29].

В-четвертых, поскольку мышление осуществляется посредством языка и неотделимо от него, то формы языка влияют на формы мышления. В силу своей природы на всех стадиях своего развития «язык содержит в себе то, что обозначают как мифологию и метафизику». «“Сила”, “материя” суть не менее боги для познания, чем Ормузд и Ариман, “атомы” и “сила притяжения тел” — не менее метафизика, чем монады Лейбница» [Gerber 1971: 28]. Отсюда следует, что даже позитивное знание не свободно от теологии и метафизики, та или иная метафизика вместе с языком проникает в сознание и воздействует на научную позицию исследователя.

Вывод, к которому приходит Гербер, заключается в необходимости *изучать само познание*, а следовательно, поставить теорию познания в центр философских интересов: «Мы понимаем здесь под философским познанием такое, которое делает предметом познания само познание. Но познание осуществляется в понятиях и поэтому критика познания с необходимостью становится критикой языка» [Gerber 1971: 48, ср. 25]. Исследование критического мышления следует начинать с исследования понятий, поскольку они, с одной стороны, связаны с процессами чувственного восприятия и мышления; с другой — представляют собой результаты познания, подлежащие проверке, а значит, требуют контроля за самими познавательными процессами.

Задача «критики языка», согласно Герберу, состоит, во-первых, в критическом анализе используемых понятий; во-вторых, в создании новых понятийных связей на основании имеющихся, т. е. «развитие» и «реформацию» языка путем придания имеющимся понятиям нового смысла за счет уточнения их значения. Можно сказать, что она вклю-

чает в себя критику опыта, понимаемую Гербером как контроль над нацеленными на познание действиями отдельных субъектов, и критику теории, понимаемую как использование в познании санкционированного сообществом ученых языка. Критика языка исходит, таким образом, из взаимообусловленности опыта и теории: опыт всегда основывается на знании понятий, поскольку уже простое владение языком предоставляет в распоряжение говорящего содержащиеся в нем знания; теория, существующая в форме совокупности предложений, нуждается для своего развития в поддержке фактами. Поэтому, по замыслу Гербера, она должна занять среднее положение между эмпирическими науками и чистой философией.

Фридрих Макс Мюллер (1823–1900) — родился в Дессау, с 1854 по 1875 г. — профессор в Оксфорде, как философ языка известен благодаря работам: «Мышление в свете языка» (Лейпциг, 1888),⁹ «Лекции по науке о языке» (Лейпциг, 1863),¹⁰ «Основы языкознания» (Вена, 1876–1884), «Наука о языке» (Лейпциг, 1892–1893).

Характеризуя представления Мюллера о языке в целом, можно прежде всего отметить, что, понимая язык как дух, выражающий мировосприятие народа, он является последователем В. фон Гумбольдта. Как полагает Мюллер, «совокупность того, что мы называем человеческий дух, реализовалась в языке и только в нем одном» [Müller 1971: 101]. Так же, как и для Гумбольдта, язык для него — основной материал при изучении мышления. «Фундаментальное положение науки о языке», провозглашенное Мюллером, заключается в утверждении неотделимости мышления от языка. Несмотря на то, что их можно различать, принципиально разум без языка не может существовать, так же, как и язык без разума: «... никто не думает в действительности без того, чтобы одновременно не говорить, и никто, собственно, не говорит без того, чтобы одновременно не думать» [Müller 1971: 82–83]. Для того чтобы подчеркнуть неразрывность и взаимообусловленность языка и мышления, Мюллер предлагает использовать для характеристики языка понятие *логоса*: «Мы понимаем под языком то, что греки называли логос, слово и значение в одном, или, лучше, то, для чего слово и значение одновременно представляют только две стороны» [Müller 1971: 71].

Открытие единства мышления и языка должно, по мнению Мюллера, привести к «полной (vollständige) революции в философии» [Müller 1971: 77]. Это означает, что философское исследование мышления

⁹Данная работа переведена на немецкий с английского языка, на котором она называется «The Science of Thought» (1887). Имеется также перевод этой работы на русский язык: Мюллер М. Наука о мысли. СПб., 1891.

¹⁰В переводе на русский язык работа «Vorlesungen uber die Wissenschaft der Sprache» называется «Наука о языке» (Воронеж, 1868).

должно включать в себя исследование языка. Процесс мышления, согласно Мюллеру, состоит в объединении и разделении понятий, причем любое объединение предполагает в качестве своего условия разъединение, поскольку невозможно связывать вещи между собой, не отделив их одновременно от всех прочих, т. е. не различив их. Эта аналитическая деятельность сознания невозможна без четырех базовых компонентов: ощущения, представления, понятия, именованного, которые связаны друг с другом, так что слова требуют понятий, понятия — представлений, представления — ощущений. «Процесс собирания, который начинается с ощущения и продолжается в представлении и понятии, достигает своего окончательного завершения только тогда, когда он обретает свою телесность в логосе или слове» [Там же: 91]. Хотя на первый взгляд кажется, что ощущения представляют собой условие представлений и могут существовать независимо от них, представления являются условием понятий и существуют независимо от них, а понятия — условия слов и также независимы от последних, но на самом деле, как считает Мюллер, все они неотделимы друг от друга и влияют друг на друга [Müller 1971: 63–64, ср. 70–72].

Важны в связи с этим утверждения Мюллера прежде всего о том, что мышление оказывает влияние на процессы восприятия. Как он полагает, «мы никогда не видим, не думая, и не думаем без представления или тени представления» [Müller 1971: 70]. Восприятие всегда происходит в некоем контексте, и воспринимаемые элементы всегда получают некую смысловую нагрузку. Кроме того, утверждая, что «обратное воздействие слов на мышление огромно» [Müller 1971: 88, ср. 143], Мюллер тем самым утверждает язык в качестве трансцендентального фактора и вводит понятие о ситуации предпонимания, в которой реализуется мышление.

Науку, изучающую мышление, проявляющееся в языке, и решающую «проблему априорного познания» по-новому, а не так, как это имеет место у «материалистов» или «спиритуалистов», Мюллер предлагает называть «*номинизмом*» (Nominismus) [Müller 1971: 62]. Это название совмещает в себе два понятия — «монизм» и «номинализм». Монизм здесь означает, что мышление изучается одновременно с языком. Номинализм — прежде всего то, что слова языка — это не репрезентанты вещей, а представляют собой знаки, используемые для обозначения представлений о вещах и процессах [Müller 1971: 91–96], а также то, что мышление невозможно «без общих знаков, универсалий, общих имен и общих суждений» [Müller 1971: 75]. Совмещающий эти два представления номинизм исходит из того, что язык представляет собой «не очки», которые можно снять, а «наши настоящие глаза» [Müller 1971: 125]; а слова суть не оболочки, в которые завернута мысль, а истинные средства мышления.

Номинизм учит о динамике понятий: «Вещи для нас есть только то, что мы понимаем под именами. То, что мы в действительности понимаем под именами, должно быть определено посредством дефиниций, и в зависимости от того, как изменяется наше познание, будет также изменяться определение и поэтому также значение имен» [Müller 1971: 76]. В связи с этим Мюллер вводит понятие «основная метафора», объясняющее генезис представлений о мире. Смысл «основной метафоры» состоит в том, что понятия, которые первоначально использовались для описания действия людей, переносятся на процессы природы, в результате чего возникает антропоморфное представление о мире, о царящей в нем причинной взаимосвязи.

Изменение значений понятий требует пересмотра традиционного представления о познающем субъекте как находящейся вне времени и пространства абсолютной и неизменной сущности. На место кантовского трансцендентального «субъекта вообще» Мюллер предлагает поставить конкретно-исторический субъект, ситуированный в пространстве и времени, и «этот представляющий индивидуум должен определять “здесь” и “сейчас” для всего, что должно быть представлено, иначе представления не были бы его собственными» [Müller 1971: 69]. Представления, по его мнению, — не представления вообще, они всегда предполагают «центральное положение любого индивидуального Я». В этой системе мышление также не является мышлением вообще; все элементы мышления суть различные виды «деятельности» или различные функции сознания индивидуального познающего субъекта [Müller 1971: 65].

Итак, говоря о субъекте познания, следует иметь в виду индивидуальный субъект, для обозначения которого Мюллер предлагает термин «Мопон» или «Его» [Müller 1971: 83]. Как он полагает, «это абсолютный философский политеизм — говорить о смысле, духе, разуме, интеллекте, рассудке как о многих независимых силах, не проводя строго определенных границ между ними; и каким бы ортодоксальным этот политеизм ни стал, никогда не может быть слишком поздно для протестов против него» [Müller 1971: 90]. Все перечисленные понятия представляют собой только различные выражения или различные функции одной и той же сущности — индивидуального сознания Мопон. Тем самым Мюллер предлагает понимать субъект натуралистически как эмпирического носителя определенных функций [Müller 1971: 70].¹¹

Помимо ключевых постулатов, на которых основывается метафизика, объектом критики Мюллера становятся неопределенность, про-

¹¹ Модернизируя эту идею Ф. М. Мюллера и используя терминологию Г. Райла, Г.-Й. Клерен предлагает интерпретировать мюллеровский субъект как совокупность «dispositional terms» [Cloeren 1996: 151].

извольность и неточность ее высказываний, приводящие к возникновению «философских мифологий». Мюллер пишет: «...ничто не колеблется так сильно, как значение философских выражений, так как каждый верит в то, что он имеет право их дефинировать или также использовать без определения» [Müller 1971: 89]. Отсюда вытекает одна из важнейших задач философии, а именно выработка собственного адекватного языка — «здесь, как и вообще, истинная философия состоит в улучшении языка» [Müller 1971: 142]. Тогда «прогресс истинной философии основывается здесь, как и вообще, на правильном определении наших слов. Их необходимо постоянно определять, прояснять, исправлять, даже отбрасывать и отказываться от них, пока наконец совершеннейший язык не превратится в совершеннейшую философию» [Müller 1971: 142–143].

«Кардинальным» вопросом философии Мюллер считает «вопрос о происхождении понятий или об истинном отношении между особенным и всеобщим (Allgemeine)» [Müller 1971: 109], поскольку история образования понятий может прояснить природу мышления. Мюллер считает, что «язык есть точная автобиография человеческого духа и что любая тайна философии должна изучаться при помощи этого древнего дневника. Если бы мы полностью понимали каждое слово в его возникновении и дальнейшем развитии, то у философии больше не было и не могло бы быть никаких тайн. Она перестала бы существовать» [Müller 1971: 125].

Пропедевтикой к философии должно стать сравнительно-историческое языкознание. В центре исследовательских интересов должны находиться проблемы происхождения языка, этимологии, реконструкции индогерманских корней западноевропейских языков и их первоначального значения. Языкознание должно продемонстрировать, что законы мышления могут и должны рассматриваться только в совокупности с законами языка, что не может быть чистого мышления, чистой логики, равно как и чистой универсальной грамматики. По мысли Мюллера, «логика универсальна, а грамматика у каждого языка своя» [Müller 1971: 128]. Мышление же состоит не только в сложении и вычитании готовых понятий, как считалось в традиционной логике, а включает в себя в качестве необходимых компонентов представление, понимание, называние. Причем эти операции в каждом конкретном языке обладают своей собственной спецификой. «Каждый из бесконечного количества языков, которые покрывают землю, есть слой в росте мышления, который должен быть исследован. Каждое слово — есть попытка, документ человеческого мышления, который должен быть проанализирован и объяснен» [Müller 1971: 97, ср. 92].

Истоки языков Мюллер ищет в общих корнях современных слов. Занимаясь этим, он одновременно стремится решить вопрос о том, ка-

ким образом в языке и мышлении осуществлялся переход от единичного и конкретного к общему и абстрактному. Вывод, к которому он приходит, заключается в том, что «корни, из которых строится любой язык, — абстрактные и никогда не конкретные; путем предикации этих абстрактных понятий по отношению к этому или тому, через их локализацию здесь или там, через применение категории сущности или субстанции к корням были заложены первые основания нашего языка и нашего мышления» [Müller 1971: 118]. Таким образом, он подчеркивает важнейшее свойство языка — его изначально абстрактный характер. «Наука о языке при исследовании происхождения общих выражений должна доказать два факта наивысшей важности, а именно: первое — что все выражения первоначально были общими, и второе — что они не могли быть ничем другим, как общими выражениями» [Müller 1971: 119].

Согласно Мюллеру, язык есть прежде всего интеллектуальная деятельность, направленная на поиск адекватного словесного выражения мысли. За каждым словом стоит деятельность мышления по его созданию, каждое слово отражает результат понимания и познания и представляет собой понятие. «Самым первым словом было, собственно, предложение», — считает он [Müller 1971: 126]. Своеобразие языков определяет своеобразие создаваемых ими картин мира, причем связанный с тем или иным конкретным языком способ познания транслируется через поколения. «Как может быть иначе, чем то, что способ мышления и речи, который приобретается народом (Rasse), становится традиционным, если каждое новое поколение должно обживаться в унаследованном от предшественников грамматическом здании и учиться ходить в оставленных в наследство отцами ботинках?» [Müller 1971: 107].

Факторами, обуславливающими разнообразие языковых способов познания мира, выступают логические категории, грамматические части речи и лексика. Причем логические категории «являются не только формами языка и мышления, они суть предпосылки и основные условия языка и, следовательно, также мышления» [Müller 1971: 120–121]. Изучая различные формы мышления, важно проследить, каким образом те или иные категории абстрактного мышления реализуются посредством грамматических категорий в конкретном языке. В результате такого исследования становится очевидным, что «мир состоит из имен и форм» или, другими словами, что категории и понятия, отражающиеся в синтаксисе языка, образуют систему, внутри которой определяется семантика слов, и что вместе они обуславливают представление о мире.

Общий вывод, к которому приходит Мюллер, можно видеть в следующем его высказывании: «Существует представляющий субъект и

представленный объект. Если признать эти два фактора, то весь мир, насколько он есть *наш* мир, найдет свое объяснение. Все представление реализуется в именах-понятиях (in begrifflichen Namen), все представленное — в формах» [Müller 1971: 142]. Таким образом, позицию, которую он занимает, можно охарактеризовать в целом как языковой реализм. Отсюда следует, что номинизм как наука о связи языка с мышлением образует фундамент не только теории познания, но и онтологии.

Георг Рунце (1852–1922)¹² создал следующие работы, посвященные преимущественно проблемам языка: «Значение языка для научного познания» (Галле, 1886), «Язык и религия» (Берлин, 1889), «Метафизика» (Лейпциг, 1905).

Он рассматривает философию как универсальную науку, предметом которой являются наиболее общие категории и законы бытия, и полагает, что «основной вопрос философии одновременно является основной загадкой жизни, так как философия состоит в том, чтобы сделать предметом размышления жизнь, Dasein как таковое, без особых целей» [Runze 1971a: 147].

Проблемы философии связаны, по его мнению, не с тем, что она принципиально не способна дать ответы на поставленные перед ней вопросы, а с тем, что внутри нее предлагаются различные подходы к их решению. С одной стороны, это закономерный процесс, поскольку способы постановки вопросов отмечают развитие человеческого духа и отражают пути его исканий истины, причем каждый раз способ постановки проблемы уже задает направление поиска ее решения. С другой — современная философия, согласно Рунце, должна выработать общий фундамент для того, чтобы научно подходить к делу. При этом, как он полагает, решение фундаментальных философских проблем возможно только с позиций философии языка: «От взгляда на определяющее значение языка для мышления зависит зрелость философской способности суждения» [Там же: 149].

Предлагаемый Рунце новый философский метод базируется на *психологии языка* и заключается в том, что с его помощью «(1) дается психологическое доказательство того, что любая теоретическая проблема, которая не подлежит детальному эмпирическому исследованию, уже в правильно понятом способе своего *психического возникновения предлагает средство для своего решения*; и что (2) существенное и наиболее авторитетное подручное средство (Handhabe) есть как раз само *языковое выражение*, этимологическое происхождение и лингвистический способ возникновения, а также постепенное грамматическое

¹²Родился в Вальтерсдорфе, экстраординарный профессор теологии в Берлинском университете, умер в Берлине.

становление и диалектическое формулирование которого дают ключ к открытию и разоблачению искомого содержания представления, т. е. к познанию истины» [Runze 1971a: 149–150, ср. 172].

Ядром философии должно стать «исследование возможности и способа познания», т. е. теория познания, важнейшей составной частью которой выступает изучение происхождения и развития языка. Интерес философии к языку вызван тем, что «единственно язык есть адекватное и яркое выражение разума; разум выражает себя сущностно только в языке» [Там же: 155]. Для всех теоретических наук, включая философию, язык представляет собой «специфический орган», а не просто техническое вспомогательное средство; философия же представляет собой «искусство речи» *par excellence* [Там же: 163]. Следовательно, «методическое представление происхождения всего познания из языка и становления всего познания в языке требует концентрированного понимания языковых форм выражения любого стремления к пониманию» [Там же: 163].

Правильное понимание обусловленного языком познания требует прежде всего учитывать образный характер языка, который оказывает влияние как на видение проблем, так и на их решение. «Как любое языковое выражение, так и форма, в которой высказываются проблемы, есть *образ*. Уже способ *формулировки* проблем, всегда находящийся под властью языковых образов, не меньше, чем *решение* проблемы, связан с образом; уже стремление к правильной формулировке проблемы находит свое относительное удовлетворение только в корректно выбранном образном языке» [Runze 1971a: 160]. Кроме того, следует обратить внимание на то, что языковые средства прояснения проблем сами есть «создания стремящейся к ясности воли», которая постоянно изменяет и уточняет их значения [Там же: 162]. Поэтому необходимо каждый раз давать им точные определения. Наконец, следует учитывать, что язык сам по себе уже представляет собой хранилище знаний, которые влияют на познавательные процессы: «Все теоретическое познание осуществляется посредством языка, и так же как воля произвела познание посредством языка, так и это познание посредством языка оказывает обратное преобразующее воздействие на направление воли» [Там же: 159].

Характерной особенностью теории познания Рунце, центр которой образует психология языка, является то, что она находится под сильным влиянием идей А. Шопенгауэра и принимает волю, приобретающую в своем развитии различные формы, в качестве важнейшего источника и условия познания. Таким образом, здесь дается не сугубо интеллектуалистская трактовка субъекта как понимающего самого себя мышления; понятие субъекта включает в себя также инстинктивное, до конца неосознанное и неконтролируемое «стремление». Соглас-

но Рунце, сам «язык — не что иное, как думающий разум в виде воли»; «он есть непосредственный продукт воли, который она производит для того, чтобы выразить себя как представление, т. е. действовать, создавая знание» [Runze: 159].¹³ Язык и мышление выражают, следовательно, волю к познанию, а познание со своей стороны не содержит в себе ничего, кроме «воли и ее целей», а также «образов, которые высказываются в словесных символах». Причем «эти два элемента всего мышления образуют единственные факторы знания также на высшей ступени познания» [Там же: 160–161].

На основании изучения использования языка Рунце заключает, что «сущность всего познания, его изначальная и сохраняющаяся суть есть *воля, стремление* (Ringen) к духовной свободе и ясности, *стремление* (Streben) внести в спутанные процессы сознания симметрию, порядок, т. е. не нечто новое, а бытующие в нас формы, математическую предрасположенность (Anlage) нашей сущности» [Там же: 161]. Таким образом, характерный признак способности к познанию — врожденное сознательно-бессознательное стремление человека к созданию порядка; при этом важнейшим средством упорядочивания мира служит язык.

Проблема познания, опосредуемого образным по своей природе языком, состоит в том, что оно всегда протекает в условиях дилеммы: «Быть ли более недействительным за счет бесцветности или более неточным за счет образности» [Там же: 162]. «Недействительное» познание тяготеет к абстрактному и безжизненному догматическому схематизму. «Неточность» познания, которая возникает за счет помех, вносимых языком, поддается корректировке лишь при том условии, что осознается и признается влияние языка на познание.

Влияние языка необходимо признавать на всех уровнях познания и для всех его форм: «Как вся культурная жизнь коренится в языке, в нем отражается, из него извлекает свою жизненную силу, так и наука» [Там же: 159]. Наименьшее воздействие языка на протекание процессов познания, по мнению Рунце, можно констатировать для эмпирических наук, идеал которых — точное воспроизведение природных процессов, их копирование, поддающееся контролю путем сравнения результатов непосредственно с самой действительностью. «Если мы хотим дать общую характеристику так называемой эмпирической форме науки, то это наука по своей сущности преимущественно неязыковая» [Там же: 153]. Однако даже в этом случае нельзя говорить о «чистой объективности репродукции»: «Голое, абсолютно правильное отображение еще не достигается полностью ни в устных описаниях природы,

¹³Заметим, что понимание Г. Рунце языка как действия воли можно считать прообразом современных концепций речевого действия.

ни в цифровой статистике, ни в словесном (эпическом) реферате или «драматургическом» воспроизведении исторически данной речи. Ведь в различные формы представления всегда добавляются субъективные примеси, поскольку выбор выражения (в истории природы), акценты (в устном реферате), равно как и разделение и упорядочивание статистических рубрик, остаются предоставленными индивидуальному усмотрению» [Runze 1971a: 151]. Помимо перечисленных случаев влияние языка не избежать там, где он выполняет функции сообщения, например в технических инструкциях или при обучении. Таким образом, несмотря на то, что чистый идеал эмпирической науки достигается в отображающей технике, в «фотограмме», она не может считаться полностью независимой от языка.

В теоретических науках язык получает «конституирующую роль», так как он становится подлинным инструментом творчества. Особое значение он приобретает в гуманитарных науках, которые Рунце делит на «продуктивно-организующие» и «репродуктивно-символизирующие» [Там же: 156]. К «репродуктивным» наукам он относит философию истории и философию природы, поскольку «они при помощи языка пытаются дать объясняющую картину действительного Dasein космоса». К «продуктивным» наукам он причисляет философию государства и права, этику, эстетику, педагогику и др., т. е. науки, которые самостоятельно «творят знание». Любопытно, что в качестве переходной формы между ними Рунце предлагает герменевтику, которая, с одной стороны, «эвристически пытается репродуцировать данное», с другой — «как искусство переноса одной языковой сферы на другую организует новый круг воззрений». Высшей гуманитарной наукой остается, по мысли Рунце, логика, или наука «о мыслях посредством мыслей, о словах посредством слов», которую частично можно рассматривать как «созидающую диалектику или синтетическое искусство обмена мыслями в области чистого мышления», а частично как «теорию познания или репродуцирующий самоанализ чистой деятельности разума» [Там же].

Язык, таким образом, оказывается «жизненным элементом всей науки», кроме того, «он образует главный ключ также для основной науки, которая нацелена на разгадку жизни, на проблему Dasein как такового». Эта «основная наука», философия, «может возникнуть только в и вместе с языком и будет постоянно вновь возникать и расти со становлением и ростом языка»; вместе с тем она «будет также соответственно решена в и вместе с языком» [Там же: 160]. Рунце обобщает: «С относительно самостоятельной жизнью языка дух должен считаться даже тогда, когда речь идет об основных принципах разумного познания, об абстрактных категориях — и даже тогда, когда речь идет о всеобщих аксиомах. Даже в них участвуют как фантазия, так и рас-

судок, как образная форма языка, так и логическая схема понятия» [Runze 1971b: 206].

Благодаря опосредующей функции языка действительность, с которой имеет дело человек, оказывается *символической действительностью*: «Так как материальное содержание духа есть чувственное воззрение и чувственно воспринятое слово, то думающий рассудок *упорядочивает* только это содержание и пытается на основании чувственной организации проецировать его *вовне*, или — что с точки зрения психологии одно и то же — он создает за счет воображения (*imaginiert*) *внешнее*. И если сенситивная функция нервов передает все впечатления с поверхности тела в центральную нервную систему (*Centralorgan*), то рассудочное умозаключение проделывает обратный путь и измышляет в свободной продуктивности мир, который находится вне тела и который затем наделяют атрибутом “действительного внешнего мира”. Это продуцирование возможно только благодаря способности воображения» [Там же: 208, ср. 213]. Понятие внешнего, независимого от человека мира сохраняется в этой конструкции в качестве коррелята к понятию символического мира и выступает условием возможности истинного познания; без него «все теоретическое познание оставалось бы необоснованным и неопределенным» [Там же: 208].

Влияние образности языка и его субъективного характера на познание сказывается в том, что между вещью и ее образом, «символом и действительностью» всегда сохраняется различие. Однако, как считает Рунце, из обусловленности всех философских суждений языком, а языка — индивидуальной волей ни в коем случае нельзя заключить, что языковой способ представления знания имеет ненаучный, неадекватный характер и является ущербным по сравнению с копирующими техниками эмпирических наук. Напротив, «именно язык мы имеем право называть собственно *создающим знание* органом. И даже *произвольный* характер, который свойственен этому органу, несет отпечаток *истины*, поскольку он сообразен природе человеческого духа. Понятие истины так же многозначно и текуче в себе, как *все* другие воплощенные в слове понятия. *Объективная* копия кажущейся действительности феноменов есть только элементарная *предпосылка* познания “истины”, существенные принципы, нормы и правила которой основаны скорее во *внутренней* организации *нашей* духовной способности» [Runze 1971a: 165]. Таким образом, Рунце утверждает, что в силу опосредованности восприятия (и в конечном итоге всякого познания) языком «чисто эмпирическая объективность» не существует. Объективность основывается на внутренних закономерностях познания. Истина, следовательно, не исчерпывается постулатом о соответствии речей и вещей, поскольку на самом деле познание имеет дело не с самими вещами, а с понятиями о них. Под истиной поэтому следует

понимать скорее общезначимость, intersubъективное признание чего-то истинным. Истина предстает здесь, таким образом, с одной стороны, как нормативное понятие, с другой — как регулятивное, поскольку оно отражает идеал и цель процессов познания.

Возможному скепсису относительно истинности и объективности обусловленного языком познания Рунце противопоставляет свою программу, позволяющую за счет точного установления значений слов уменьшить «дифференциал между данным феноменом действительности» и достигнутой на настоящий момент его «искусственной репродукцией», т. е. его пониманием и объяснением. Эта программа, по существу, оказывается «критикой языка», которая предусматривает, во-первых, сотрудничество с эмпирическими науками и опору на достигнутые в них знания; во-вторых, использование языкознания «от физиологии звуков и учения о происхождении языка до учения об образовании понятий на основе сравнения языков»; в-третьих, она предполагает исследовать волю как фактор, который «производит язык и со своей стороны от имеющихся слов также получает основной импульс для нового созидательного языкового творчества (Sprachbildung)» [Там же: 166]. Благодаря процессу словотворчества и создания новых понятий достигается со временем более адекватное описание действительности. «Сначала все слова означают лишь то, что вложил в них язык» [Там же: 161], но по мере углубления познания происходит диалектическое изменение содержания понятий, и они становятся способными удовлетворять растущие запросы науки.

Таким образом, учет «многозначности и эластичности языка», а также взаимодействия между «самостоятельно созидающей волей» к познанию и «связанностью интеллекта с уже созданными языковыми формами» должен лечь в основу нового философского метода исследования познания. Изучение влияния языка на познание требует сочетания эмпирических и аналитических методов, при этом следует иметь в виду, что определение границы такого влияния затруднено взаимной обусловленностью нормирования языка на базе фактов и формулирования фактов в условиях уточняющегося словоупотребления [Runze 1971b: 196].

* *
*

Приведенные материалы наглядно свидетельствуют о том, что диагностированный Р. Рорти в 1967 г. «лингвистический поворот» к философии языка имел место не в XX в., а почти на сто лет раньше. По крайней мере, само выражение «поворот философии», фиксирующее в этой науке переход от спекулятивной системы к позитивистскому

методу, в основание которого положен анализ языка, встречается уже в 1834 г. у О. Ф. Группе. Вслед за ним в 1887 г. Ф. М. Мюллер говорит о «полной революции в философии», заключающейся в том, что язык становится приоритетным объектом теории познания, а также о том, что «вся будущая философия станет исключительно философией языка» [Müller 1888: 45].

Анализируемые тексты показывают, что философия языка этого времени утверждала себя в двух направлениях: с одной стороны, она была нацелена на разработку философской теории языка; с другой — использовала анализ языка для решения вопросов теории познания и в конце концов для исследования взаимоотношения между философией и языком. В первом случае круг решаемых проблем охватывает прежде всего сущность языка, его происхождение и генезис, вопросы о психологическом, социальном и культурно-антропологическом основании естественных языков, а также функции языка. Во втором случае можно говорить о «критике языка» как о критике познающего разума.

Кроме того, уже на основании анализа относительно небольшого количества рассмотренных текстов можно заключить, что понятие «критика языка» является неоднозначным: «критика» могла быть как методом прояснения некоторых частных вопросов, например установления непригодности некоторого средства для достижения некоторой цели, так и названием проекта теории познания.

Фундаментальной проблемой и абсолютной точкой отсчета для «критики языка», предпринимаемой в рамках теории познания, является кантовская трансцендентальная постановка вопроса об условиях возможности познания. Пытаясь дать на него свои собственные ответы, «критика языка», с одной стороны, продолжила традицию: признание языка в качестве априорного условия возможности и значимости всего познания лишь изменяет угол зрения и вводит новые данные для философской рефлексии, не затрагивая формальную сторону дела — отправной точкой остается размышление разума о самом себе, о своих предпосылках. С другой стороны, ориентация на язык и утверждение его центральной роли в познании объективно способствовали разрушению сложившихся метафизических схем и подходов и требовали введения нового инструментария, позволяющего работать с новым материалом: «критика языка» становилась в буквальном смысле методом решения философских проблем. В результате наметилась смена парадигмы трансцендентальной философии с «критики чистого разума» на «критику языка», а критический анализ языка утвердился в качестве одного из легальных методов теории познания, направленной на реконструкцию познающего разума.

Анализируемые тексты можно рассматривать в качестве несомнен-

ных свидетельств того, что основные темы критической философии языка, разрабатывавшиеся в XX в., были сформулированы уже в предшествующем столетии. Как справедливо отмечает З. Шмидт, «философское тематизирование языка, наложившее свою печать на XX в., почти во всех своих способах проявления и аспектах предзнаменовано (*ist vorgezeichnet*) уже в XIX в., в апокрифической традиции от Группе до Рунце» [Schmidt 1971: 10]. З. Шмидту вторит Г.-Й. Клерен, заявляя, что «задолго до Маутнера и Витгенштейна здесь была достигнута сумма критических аргументов, которая с тех пор должна рассматриваться в качестве типичной для философствования в рамках критики языка» [Cloegen 1971: 10]. Среди важнейших тем можно отметить такие.

Во-первых, обсуждение места языка в теории познания: здесь в центре внимания находятся проблемы языка как необходимого априорного условия познания, историчности обусловленного языком познания, взаимообусловленности языка и познания, а также проблемы пределов познания. Благодаря тому особому значению, которое авторы рассмотренных работ придают аспекту становления и развития взаимосвязанных друг с другом мышления и языка, Г.-Й. Клерен охарактеризовал их философию языка как «исторически ориентированную» [Cloegen 1996: 144].

Во-вторых, важное место занимали вопросы взаимосвязи логики и языка. В этом отношении интересна не только высказываемая всеми без исключения авторами критика аристотелевской силлогистики, но и новаторские идеи о логическом синтаксисе языка (К. Германн), диалектическом изменении семантики понятий (Г. Гербер, О. Ф. Группе), новая постановка проблемы истинности высказываний и правильности умозаключений как проблемы их верификации (О. Ф. Группе, Г. Рунце); прагматическое понимание истины как регулятивной идеи познания (Г. Рунце).

В-третьих, серьезное внимание уделялось вопросам языка и онтологии. В данный круг попадают среди прочих проблемы отношения языка к вещам и фактам мира, т. е. проблемы обозначения и референции; понимание действительности не как ее непосредственного отражения в мышлении, а как символической реальности; проблемы структурирования языка и мира (К. Германн, Ф. М. Мюллер); вопрос о существовании независимой от субъекта реальности и о доступе к ней (Г. Гербер, Г. Рунце).

В-четвертых, углубленно исследовались общие законы развития обусловленного языком мышления. Здесь можно отметить снятие оппозиции логического и риторического или метафорического (О. Ф. Группе, Г. Гербер, Г. Рунце), положение о поэтическом и образном характере языка, воздействующем на мышление (Г. Гербер), по-

становку герменевтической проблемы предпонимания как языковой традиции (К. Германн, Ф. М. Мюллер).

Целый ряд идей, высказанных теми или иными из рассмотренных авторов и утвердившихся позже в современной критической философии языка в качестве парадигматических, были для своего времени новыми и оригинальными. Среди них выделим следующие:

— понимание языка, с одной стороны, в качестве предмета эмпирического исследования, а с другой — в качестве трансцендентального основания и нередко масштаба разумного суждения и аргументирования в силу его неразрывной связи с мышлением (это присуще всем рассматриваемым авторам);

— понимание языка как интерсубъективного феномена, конституированного за счет консенсуса в языковом сообществе (Г. Гербер);

— понимание языка как речевого действия, направленного на поиск адекватных способов выражения мысли, в основе которого лежат психологические причины (Г. Гербер, Г. Рунце); такое восприятие языка предвосхищает современный взгляд на него как на выражение универсальной прагматически-семантической предрасположенности человека к мышлению и действию, которая реализуется в многообразии культурно-обусловленных языковых техник;

— понимание языка не как набора произвольных знаков, служащих вспомогательными средствами выражения мысли, что характерно для его инструменталистских концепций, а как особой, автономной, интерсубъективной символической реальности, отражающей коллективный опыт познания мира, опосредующей отношение человека к миру и влияющей на способы его познания;

— восприятие языка как фактора, формирующего предпонимание или предварительное знание, на котором основывается все дальнейшее познание. Экспликация этого предпонимания считается приоритетной задачей современной философии языка, особенно ее герменевтической ветви. В связи с этим важны указания наших авторов на то, что существует целый ряд предпосылок, таких как укорененность языка и мышления в мире (в контексте, в ситуации), которые влияют на конституирование значений;

— осознание того, что метафорическое и мифическое составляют сущность языка, а следовательно, даже позитивные науки сохраняют элементы метафизики. Тем самым Г. Гербер, высказавший эту мысль, предвосхитил тезис У. Куайна о том, что любые антиметафизические построения всегда привязаны к некоей онтологии, т. е. что метафизика всегда сохраняется в них в скрытой форме;

— полагание образного характера языка и его культурно-антропологической обусловленности в качестве источника псевдознания и мнимых философских проблем. Поскольку при познании формулиро-

вание и решение проблем происходит внутри сферы языка, то арсенал методов обоснования знания включает: применение своего рода верификационного принципа для отделения осмысленных предложений от бессмысленных; использование лингвистического анализа для прояснения смысла понятий и предложений; внимание к применению слов в разговорном языке для установления их значений; использование философии не как системы, а как метода, как терапевтической деятельности, направленной на решение проблем, вызванных принципиальной многозначностью языковых знаков. Таким образом, очевидно, что по сути здесь предвосхищаются многие положения неопозитивизма и аналитической философии;

— утверждение всеми авторами относительности обусловленного языком познания и прямые указания Г. Гербера и Г. Рунце на неизбежность возникновения ошибок в процессе познания, а также на относительный характер истины предвосхищают тезис о принципиальной фаллибельности суждений, т. е. их подверженности ошибкам, высказываемый некоторыми современными философами, например Ю. Хабермасом, и широко дискутирующийся в литературе;

— критика метафизики, нацеленная на ее деструкцию; увязывание возможности «излечения» философии от метафизики и превращения ее в науку и с усовершенствованием философского языка, и с ее взаимодействием с опытными науками; и, наконец, предвещение исчезновения философии в том случае, если будет прояснен ее язык, — здесь Ф. М. Мюллер, выдвинувший этот тезис, выступает как предшественник Л. Витгенштейна.

Знакомство с данными текстами и их анализ подтверждают правоту Г.-Й. Клерена, считающего, что «образ, который до сих пор составляла себе история философии о XIX в., нуждается сегодня в исправлении и дополнении» [Cloeren 1971: 17]. Несмотря на то, что спорными представляются попытки З. Шмидта и Г.-Й. Клерена говорить о «премущественности» в области аналитической философии, поскольку работы данных философов за редким исключением¹⁴ остались неизвестными широкому научному сообществу, а также представить Группе как ее родоначальника,¹⁵ все же очевидно, что критика языка XX столе-

¹⁴ Например, среди философов, традиционно относимых к аналитическому направлению философии языка, можно назвать Ф. Маутнера, которому были известны работы Ф. М. Мюллера и О. Ф. Группе. В частности, он издал работу последнего «Антей». Среди философов других направлений отметим Ф. Ницше, который был знаком с работой Г. Гербера «Язык как искусство». О влиянии работ некоторых из рассмотренных авторов на неогумбольдтианство см. [Радченко 1997].

¹⁵ Г.-Й. Клерен пишет: «Тем не менее наряду с Марксом и Кьеркегором Группе можно рассматривать как одного из троих, кто в радикальной оппозиции к Гегелю заложил основания трех наиболее значительных сегодня направлений философии — логического позитивизма (термин, который здесь очень упрощенно должен

тия имела своих предшественников. Включение критического наследия немецкой философии языка XIX в. в научный оборот представляется ценным не только в историческом отношении (как свидетельство того, что многие из его идей были позже «переоткрыты» в различных направлениях аналитической философии), но и в систематическом отношении — для анализа и уточнения понятия о критической философии языка.

2. У ИСТОКОВ «СПЕКУЛЯТИВНОЙ» КРИТИКИ ЯЗЫКА: ФРИДРИХ НИЦШЕ

Фридрих Ницше (1844–1900) развивал свои идеи, касающиеся критики познания и критики языка, прежде всего в следующих работах: «Об истине и лжи во неморальном смысле» (1873), «О первых и последних вещах» (1878), «О предрассудках философов» (1886), «“Разум” в философии» (1889). Важными материалами по этой проблематике служат также его наброски лекций по античной риторике (1873–1874) и рукописные записки из наследия 80-х годов.

Реконструируя критику Ницше теории познания на основании довольно разрозненных источников, можно суммировать ее в нескольких ключевых тезисах.

Цель познания не есть само познание. Основной мотив, стимулирующий познавательные процессы, согласно Ницше, составляет «воля к власти». Рассматриваемая через призму теории познания, воля к власти распадается на две составляющие: «волю к самосохранению»¹⁶ и «волю к творчеству».¹⁷ Причем «воля к самосохранению» интересует Ницше прежде всего как выражение родового инстинкта человечества; «волю к творчеству» он рассматривает как проявление этого инстинкта на индивидуальном уровне. «Воля к творчеству» есть

использоваться для аналитической философии в широком смысле), марксизма и экзистенциализма [. . .]. В то время как корни двух из трех упомянутых основных философских течений XX в. обнаружены в XIX, т. е. в то время как значение Маркса и Кьеркегора для марксизма и экзистенциализма широко исследовано, осталось неизвестным, что логический позитивизм — в вышеописанном смысле — также имеет важные корни в философской оппозиции к Гегелю, причем восходящие ко времени его жизни [Сюеген 1971: 16–17]. Заметим, что до Г.-И. Клерена и З. Шмидта высокая оценка творчества О. Ф. Группе и Г. Гербера была дана Г. Симонисом [Simonis 1959].

¹⁶О том, что воля к самосохранению представляет собой одну из разновидностей воли к власти, см.: *Ницше Ф. О предрассудках философов* [Ницше 1990, 2: 250–251].

¹⁷Об этом см., напр.: «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn» Ф. Ницше [Nietzsche 1966: 319]. Работа «Об истине и лжи во вненравственном смысле» переведена на русский язык: *Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни* (Минск, 2003).

отличительный признак человека как живого существа в ряду других органических существ. Ее основное оружие — интеллект — сформировался в результате борьбы вида *Homo sapiens* за выживание и представляет собой средство компенсации физической неполноценности человека, повышающее его адапционные возможности в приспособлении к окружающей среде. Вместо «бивней и клыков» проблема физической экзистенции человека решается за счет использования разума [Nietzsche 1966: 310].

Основным интеллектуальным продуктом человека является знание, нацеленное на поддержание существования человеческого рода. Как утверждает Ницше, к «чистому познанию», не имеющему практических последствий для него, человек равнодушен; по отношению к истинам, имеющим возможные негативные последствия для него или социума, он «расположен враждебно» [Nietzsche 1966: 311]. Знание никогда не служило для человека самоцелью, его возникновение и развитие диктовались практическими нуждами рода. «Миссия интеллекта» имеет поэтому смысл и значение только в рамках «человеческой жизни» [Nietzsche 1966: 309].

Знание есть вера. Все знание представляет собой, согласно Ницше, во-первых, объективацию практически ориентированного познавательного интереса человека, во-вторых, объективацию заложенных в нем, т. е. субъективных, познавательных способностей. Такое понимание знания ведет к утверждению его относительного и ограниченного характера, обусловленного соответственно, с одной стороны, прагматическим перспективизмом («к тому же, может быть, перспективы из угла, может быть, снизу вверх, как бы из лягушачьей перспективы» [Ницше 1990, 2: 242]); с другой — познавательными возможностями человеческого организма («Насекомое или птица имеют совершенно иное мировосприятие (*Weltperzipieren*), чем человек» [Nietzsche 1966: 316]).

Если исходить из данных предпосылок, то речь об абсолютной истине представляется не имеющей смысла. Абсолютная истина недостижима для человека, его судьба — всегда довольствоваться истиной частичной, которая «насквозь антропоморфна и не содержит ни одного пункта, который бы был “истинным в себе”, действительным и общезначимым независимо от человека» [Nietzsche 1966: 316]. Все доступные человеку истины покоятся, в сущности, на вере, поскольку о их соответствии познаваемой действительности ничего нельзя сказать.¹⁸ «Мы видим все вещи сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы; а между тем все же сохраняет силу вопрос: что

¹⁸ Анализируя теорию познания Ф. Ницше, Ю. Хабермас пришел к выводу, что его критика «в одинаковой мере направлена как против контемплативного понятия познания, так и против теории истины как соответствия» [Habermas 1968: 242].

осталось бы от мира, если отрезать голову». ¹⁹ Характеризуя веру как специфически человеческую форму познания, Ницше реабилитирует ее как эпистемологическое понятие. Как справедливо замечает А. Тебарц-ван Эльст по этому поводу, у него «вера есть базис знания, а не ущербная (*defizitäre*) форма познания» [Tebarth-van Elst 1994: 112].

Отождествление знания и веры приводит Ницше к заключению о том, что мир смысла, в котором обитает человек, — его собственный продукт и в онтологическом смысле представляет собой «иллюзию». ²⁰ Познание «вещи-в-себе» закрыто для человека, потому что все синтетические суждения *a priori*, на которых оно основывается, относятся к так называемым «ложным суждениям» или суждениям веры. ²¹ Хотя «без допущения логических фикций, без сравнения действительности с чисто вымышленным миром безусловного, самоотжественного, без постоянного фальсифицирования мира посредством числа человек не мог бы жить — отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни» [Ницше 1990, 2: 241].

Основанием созданной самим человеком символической реальности выступает «необычайный (*ungeheuerer*) консенсус людей по поводу вещей», который объясняется, однако, не соответствием их представлений «миру-в-себе», а «полной аналогичностью их перцептивного аппарата» [Nietzsche 1988: 468]. ²² «Мир-в-себе» или внешняя реальность как таковая и, следовательно, истина непознаваемы [Nietzsche 1988: 633]. Все, с чем имеет дело человек, есть лишь его собственная интерпретация: «Мы знаем только одну реальность — реальность наших мыслей» [Nietzsche 1988: 471].

Скепсис по поводу способности человека познать истинный мир находит свое выражение в понятии о «картинах мира», которые создаются посредством языка или, по словам Ницше, в возникновении «народной метафизики». ²³ Скепсис самого Ницше распространяется

¹⁹ Ницше Ф. О первых и последних вещах [Ницше 1990, 1: 243].

²⁰ Об этом см., напр.: Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente 1869–1874 [Nietzsche 1988: 474–475]. Заметим, что, воспринимая мир как совокупность человеческих представлений, Ницше продолжает мотив, который развивал еще И. Кант. Согласно последнему, мир есть «естественная и неизбежная иллюзия, которая сама опираясь на субъективные основоположения, выдает их за объективные». См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 339.

²¹ Радикализуя идеи Ницше, Хабермас утверждает: «Ницше понимает синтетические суждения *a priori* как ценностные суждения». См. [Habermas 1977: 255].

²² В настоящее время «физиологическая» сторона «консенсуса» тематизируется среди приверженцев эволюционной теории познания в рамках «биологии познания»; в конструктивизме ее обсуждают как «натурализацию познания». См., напр.: Riedel M. Biologie der Erkenntnis. Berlin; Hamburg, 1979; Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. München, 1973; Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1975; Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus / Hrsg. von S. J. Schmidt. Frankfurt a. M., 1987.

²³ См.: «Веселая наука» Ф. Ницше [Ницше 1990, 1: 676].

не только на представления здравого смысла, но и на научное знание. Как считает философ, науке следует отказаться от претензий на «объяснение» мира и удовлетвориться его «толкованием» и «упорядочиванием» [Ницше 1990, 2: 251]. Не работает даже такой распространенный аргумент, как ссылка на практику, поскольку данный аргумент, по мнению Ницше, не имеет отношения к абсолютной истине, а доказывает лишь правильность одностороннего подхода человека к миру из своей ограниченной перспективы. Успех практических действий, образующих также фундамент науки, нельзя, следовательно, отождествлять с истиной теоретических высказываний.

В отношении возможности познания абсолютных истин сам Ницше характеризует свою позицию как «перевернутый (umgedrehter) платонизм» [Nietzsche 1988: 199]. Согласно этой позиции, знаменитая метафора Платона не имеет отрицательной коннотации: «жизнь в пещере», когда человек воспринимает лишь игру теней, характеризует естественный и единственно возможный способ бытия человека. «Ложность» и «иллюзорность» человеческой действительности, рассматриваемые с точки зрения теории познания, — это объективные характеристики субъективного человеческого познания. «Иллюзия, — по мнению Ницше, — необходима для чувствующего существа, чтобы жить. Иллюзия необходима для того, чтобы был прогресс в культуре» [Nietzsche 1988: 439].

«Видимость» (Schein) выражает, таким образом, сущность человеческого познания, базирующегося на специфических для него предпосылках *a priori*. К этим предпосылкам можно вместе с Ницше причислить особенности физиологического строения человека и тематизируемый им как «воля к жизни» фундаментальный практический интерес человечества; главными инструментами познания выступают интеллект и язык. Таковую спецификацию кантовского понятия о «мире явлений» можно рассматривать как вклад Ницше в критику «чистого знания». Характеризуя особенности его теории познания, Г. Шнедельбах верно отмечает, что в целом она построена не как «теория бытия», а как «теория значения». Ее роль заключается в том, что она в значительной мере повлияла на присущее XX в. понимание метафизики как «совокупности вопросов о смысле и ценности мира и нашей жизни в ней» [Schnädelbach 2001: 6].

Риторика есть механизм создания познавательных иллюзий. В своих рассуждениях о познании Ницше открывает язык в качестве одного из важнейших факторов, определяющих его характер. Источником же возникновения языка и дискурсивного мышления²⁴ он считает присущую человеку как социальному животному «по-

²⁴Ницше считает (так же как, например, Ф. Маутнер), что существуют два вида

требность в сообщении» (Mitteilungs-Bedürftigkeit), укорененную во врожденной «способности к сообщению» (Mitteilungs-Fähigkeit) [Ницше 1990, 1: 674], которые в современном научном дискурсе связывают с «коммуникативной» и «лингвистической компетентностью». Благодаря языку и протекающему при помощи знаков мышлению у человека формируются сознание и самосознание. «Сознание» Ницше характеризует как «коммутатор между человеком и человеком» [Ницше 1990, 1: 675], а его развитие связывает с выполнением языком коммуникативной функции. Рост самосознания, т. е. способность фиксировать свои внутренние состояния и рефлексировать о них, согласно ему, также прямо пропорционален уровню развития языка. Таким образом, сознание и самосознание, как и язык, — это общественные продукты, а своим содержанием обязаны формирующей их интересубъективности.

Универсальным языковым механизмом, при помощи которого человек создает представление о мире, Ницше считает риторику.²⁵ Тождество языка и риторики он утверждает в лаконичном изречении: «Язык есть риторика» [Nietzsche 1995: 426]. Риторика при этом следует толковать в широком смысле как «неосознанное искусство» создания языковой материи (языка) самим языком (как способностью) или, другими словами, как «неосознанное искусство» самосотворения языка. Риторика же, традиционно понимаемая как «осознанное искусство» речи или как сознательное «совершенствование заложенных в языке художественных средств» [Nietzsche 1995: 425], является риторикой в узком смысле слова. Она лишь выявляет заложенные в языке возможности и целенаправленно использует их.²⁶ Таким образом, риторичность утверждается Ницше в качестве неотъемлемого свойства языка. Как он полагает, «не существует никакой нериторической “естественности” языка, к которой можно было бы апеллировать: язык сам есть результат чистых (lauter) риторических искусств» [Nietzsche 1995: 425].

Предложенное Ницше понимание риторики можно рассматривать как «методический ключ к генеалогии и прагматике языка».²⁷ «Генеалогия» языка раскрывает его учение о тропах как создающих язык структурах. «Переносы» лежат в основе как возникновения, так и

мышления — не связанное и связанное с языком, причем последнее есть только «малая часть» всего мышления [Ницше 1990, 1: 675].

²⁵Заметим, что, развивая свои идеи о риторике, Ф. Ницше находился под влиянием работы Г. Гербера «Язык как искусство» (первый ее том вышел в 1871 г.), на что указывает ссылка на нее в лекции по риторике [Nietzsche 1995: 428]. О влиянии Гербера на Ницше говорит в своей статье Й. Коппершмидт [Kopperschmidt 1994: 42].

²⁶Термины «осознанное» и «неосознанное» искусство встречаются в [Nietzsche 1995: 425].

²⁷Выражение Й. Коппершмидта [Kopperschmidt 1994: 54].

функционирования языка.²⁸ Согласно Ницше, слово возникает в результате двух метафорических переносов: «первая метафора» заключается в трансформации нервного раздражения в образ; «вторая метафора» — в преобразовании образа в звуковой знак. Причем каждый из процессов переходит границы сфер, подчиненных разным органам чувств. В конечном итоге слово оказывается «отображением нервного раздражения в звуках» [Nietzsche 1966: 312, ср. 315; Nietzsche 1995: 426].

Функционирование языка также основано на тропях: *синекдоха* (замена понятия на более широкое или узкое) связана с селективной дифференциацией важных для людей признаков предметов; *метонимия* (использование одного слова вместо другого, связанного с первым какими-либо отношениями) состоит в наделении предметов признаками на основании субъективных суждений;²⁹ *метафора* «не создает слова, а перетолковывает их» и в результате представляет собой один из важнейших механизмов познания. Как резюмирует Ницше, «все слова в себе и с самого начала суть тропы в отношении их значений» [Nietzsche 1995: 426]; тропы суть «сущностная природа» слов [Nietzsche 1995: 427], а «вся грамматика есть продукт этих так называемых *figurae sermonis*» [Nietzsche 1995: 428]. Таким образом, риторические фигуры конституируют язык и составляют его важнейшие структурные элементы.

Исследующая «художественные приемы» естественного языка риторика утверждает, что своим происхождением он обязан «эстетическому поведению» субъекта [Nietzsche 1966: 317], его «фундаментальной склонности (Trieb) к образованию метафор» [Nietzsche 1966: 319]. Первичная эстетическая деятельность «творчески созидающего субъекта» состоит в создании языковых проекций своих восприятий, в их «переводе на совершенно чужой язык». Таким образом, язык оказывается тем арсеналом знаний, которым владеет человек. Причем поскольку «между двумя абсолютно различными сферами — между субъектом и объектом — не существует никакой причинности, никакой правильности, никакого выражения», то понимаемый как риторика язык нельзя рассматривать в качестве отображения действительности [Nietzsche 1966: 317]. Заложенная в грамматической праформе предложения субъектно-предикатная структура представляет собой, по Ницше, лишь общую интерпретационную модель мира.

Многочисленные высказывания, обнаруживаемые в различных его работах, служат подтверждением его тезиса об «эстетическом» проис-

²⁸ «Повсюду я узнаю переносы» [Nietzsche 1988: 489].

²⁹ Ф. Ницше называет метонимией «перестановку причины и следствия» [Nietzsche 1995: 427].

хождении человеческой действительности. Приведем наиболее характерные из них.

- Фундаментальной для познания является категория «вещь». Согласно Ницше, это понятие возникает в результате проекции представления о «Я» как о некоей идентичной субстанции на любые внешние предметы: «...если бы мы не принимали себя за единства (Einheiten), мы никогда не образовали бы понятие “вещь”». ³⁰

При этом важно учитывать, что «не вещи вступают в наше сознание, а способ нашего отношения к ним» [Nietzsche 1995: 426; ср. Nietzsche 1966: 312]. Другими словами, человек воспринимает не сами предметы, а их признаки. Вещь же сохраняется в качестве «загадочного X», родственного кантовской «вещи-в-себе». Как пишет Ницше, «мы полагаем, что знаем нечто о самих вещах, когда мы говорим о деревьях, красках, снеге и цветах, и обладаем не чем иным, как метафорами вещей, которые совершенно не соответствуют первоначальным сущностям (Wesenheiten)» [Nietzsche 1966: 312–313].

Заключение о признаках вещей делается на основании определенных действий: «Итак, первое — это действие, его мы соединяем со свойством» [Nietzsche 1988: 483]. Так, такое свойство камня, как его твердость, устанавливается на основании тактильных ощущений [Nietzsche 1966: 312]. При этом «сначала возникает слово для действия, от него — слово для качества» [Nietzsche 1988: 483].

- Понятие причинности возникает в результате «единственно известного нам» причинного отношения между волей и действием. Это отношение «по аналогии переносится на все остальные вещи» [Nietzsche 1988: 483].

- Время и пространство суть «измеренные с точки зрения ритма вещи» (an einem Rhythmus gemessene Dinge) [Nietzsche 1988: 467]. Они представляют собой «фикции», которые человек усваивает вместе с грамматикой родного языка.

- В законах природы человек также познает только то, что он сам в них привносит, — «время, пространство, т. е. отношения последовательности и числа», любой природный закон «известен нам не в себе, а только в своих следствиях, т. е. в отношениях к другим законам природы, которые снова известны нам только как суммы отношений» [Nietzsche 1966: 318]. Поэтому «каждый закон природы в конечном итоге есть сумма антропоморфных отношений» [Nietzsche 1988: 494].

- Классификации имен или «произвольны», как в случае деления их на роды (мужской, средний, женский) [Nietzsche 1966: 312], или же за ними стоит некий практический или познавательный интерес, как

³⁰ Данная фраза отсутствует в используемом русском переводе. См. «Die Vernunft” in der Philosophie» [Nietzsche 1980, 4: 959–960].

в случае научных классификаций, которые никогда «не происходят из сущности вещей» [Nietzsche 1966: 313–314].

Таким образом, согласно Ницше, все человеческое познание «есть измерение по собственному масштабу» [Nietzsche 1988: 467, ср. 468, 494];³¹ весь интересубъективный мир представляет собой лишь «размноженное отображение одного прообраза, человека» [Nietzsche 1966: 316]. Причем язык «так же мало, как риторика, относится к истинному, к сущности вещей, он хочет не поучать, а передать субъективное раздражение и предположение другим» [Nietzsche 1995: 425–426]. Иначе говоря, «язык есть риторика, так как он хочет передавать только $\delta\acute{o}\xi\alpha$, а не $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ » [Nietzsche 1995: 426].

Знание есть «doxa», а не «episteme». Понимание языка как риторики подразумевает не только его структурную, но и функциональную идентичность с последней.³² Так же, как «задача оратора состоит в том, чтобы убедить своего слушателя при помощи вероятного» [Nietzsche 1995: 418], так и задача языка заключается в выработке общественного консенсуса относительно взглядов на мир: «Язык создается отдельными творцами (Sprachkünstler), но утверждается за счет того, что выбор осуществляет вкус многих» [Nietzsche 1995: 427]. На основе «языковых конвенций» [Nietzsche 1966: 311], сущность которых состоит в том, что они представляют собой «узуальные метафоры» [Nietzsche 1966: 314], возникает докса.

В основании апологии доксы у Ницше лежит ее истолкование в качестве общепринятого взгляда на мир, вырабатываемого в рамках определенного языкового сообщества. «Мнение» в данном случае и есть та самая «метафизика языка» или картина мира, о которых говорилось выше, т. е. это убеждения и представления, имплицитно «ратифицированные»³³ языковым коллективом. Понимаемая таким образом докса есть, следовательно, честная ложь, основанная на «вере в истинность» выдвигаемых суждений [Nietzsche 1988: 473], правдоподобная кажимость (Schein), неосознаваемая иллюзия.

Своей риторической способностью к убеждению, т. е. общественной значимостью своих метафор, язык обязан тому, что пригодность созданного им образа мира подтверждается в ходе практической деятельности людей, руководимой их специфическими интересами. Другими словами, решающим фактором для утверждения метафор выступает не их истинность, а их убедительность, оправдываемая прагматикой жизни. Языковые конвенции имеют, таким образом, не столько эпистемический, сколько прежде всего практический характер. На это

³¹См. также: Nietzsche F. Von den Vorurteilen der Philosophen в [Nietzsche 1980, 4: 585]. В русском двухтомном издании данная фраза отсутствует.

³²Ср. с мнением Й. Коппершмидта [Kopperschmidt 1994: 48, 50, 53].

³³Термин Й. Коппершмидта [Kopperschmidt 1994: 45, 48].

обстоятельство указывает Ю. Хабермас: «Ницше видел, что нормы познания и нормы действия не являются принципиально независимыми друг от друга, что существует имманентная связь между познанием и интересом» [Habermas 1968: 242]. Поэтому создаваемый человеком образ мира представлен у Ницше, по мнению Хабермаса, как «специфический для человеческого рода проект возможного освоения природы» [Habermas 1968: 258]. Также Й. Коппершмидт полагает, что в основу представления об окружающем мире Ницше кладет практический консенсус между людьми, базирующийся на их «общем интересе к самоутверждению в мире» [Kopperschmidt 1994: 54].

Для прогресса в философии необходима критика языка. Открытие Ницше риторической природы языка существенно не только для анализа самого языка, но и для анализа основывающегося на языке познания. Критика доксы должна вступать в силу там, где начинает абсолютизироваться власть языка, т. е. там, где докса начинает выдавать себя за эпистему, претендуя при этом на владение абсолютной истиной. Как отмечает Ницше, докса легитимирует создаваемые языком представления о мире и тем самым выступает как властная инстанция, к важным функциям которой относится контроль за правильностью единичных мнений. Таким образом, докса не только фиксирует то, что должно признаваться в качестве истинного [Nietzsche 1966: 311], но и требует его признания, несмотря на то, что сама она существует в соответствии с риторическими законами «правдоподобного» или «убедительного». Неспособность доксы к саморефлексии имеет следствием догматизм в теоретической сфере и ханжество в практической.

Этот упрек Ницше адресует прежде всего философии и тем философам, которые «попали в сети языка» [Nietzsche 1988: 463]. Как он считает, находящуюся в плену языка философию отличает особый вид «забывчивости» [Nietzsche 1966: 314], а именно она не помнит о том, что в основании объективности мира находится «законодательство языка» [Nietzsche 1966: 311], т. е. что объективность была конституирована языковым сообществом в ходе фактического использования языка. Критика познания Ницше направлена тем самым против наивного языкового реализма философии, не признающей или забывшей об имманентной риторичности языка. Как он считает, вся схоластика грешит тем, что не учитывает относительного характера истины, которой оперирует в своих рассуждениях, не учитывает того, что истина есть «подвижное множество метафор, метонимий, антропоморфизмов, короче говоря, сумма человеческих отношений, которые были поэтически и риторически усилены (*gesteigert*), перенесены, украшены и после длительного использования народом кажутся прочными, каноническими и обязательными. Истины суть иллюзии, о которых забыли, что они являются таковыми; метафоры, которые стали изношенными

и чувственно бессильными; монеты, которые потеряли свои изображения (Bild), и теперь рассматриваются (in Betracht kommen) не как монеты, а как металл» [Nietzsche 1966: 314].

Важный пункт критики метафизики Ницше состоит в том, что она не принимает в расчет конституирующего интерсубъективный мир эстетического измерения языка. Следовательно, она не учитывает того факта, что весь ее понятийный аппарат возник благодаря творческой поэтической деятельности людей, и того, что за объективностью стоит создающая смысл субъективность. Согласно Ницше, любое понятие есть «остаток метафоры», метафора есть «если не мать, то бабушка каждого понятия» [Nietzsche 1966: 315] и ее «затверждение» в понятии не гарантирует ее «необходимости и исключительного права» [Nietzsche 1966: 317] в познании. Поскольку язык всегда выражает также определенный результат познания, то он не свободен от ошибок: «То, что мы теперь зовем миром, есть результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь наследуются нами как скопленное сокровище всего прошлого» [Ницше 1990, 1: 249]. Гипостазирование языка приводит поэтому к возникновению ложных суждений: «Я боюсь, что мы не освободимся от бога, потому что еще верим в грамматику» [Ницше 1990, 2: 571].

Критика Ницше показывает также, что забвение конститутивной метафоричности языка создает иллюзию того, будто язык обеспечивает прямой доступ к вещам, обладает самими «чистыми объектами» [Nietzsche 1966: 316], непосредственным знанием фактов. В связи с этим Ницше подвергает критическому анализу знаменитое декартовское высказывание о непосредственности сознания субъектом собственного мышления. Как он считает, фраза «Я мыслю» является интерпретацией процесса, а не относится к самому процессу. Поэтому в данном случае речь идет не о «непосредственной уверенности», а о неосознаваемом заключении на основании следующей грамматической схемы: «Мышление есть деятельность, ко всякой деятельности причастен некто действующий, следовательно...» [Ницше 1990, 2: 253]. Также и о воле философия говорит как о простом, неразложимом и очевидном феномене. Ницше показывает, что язык обманывает и в этом случае, поскольку здесь одно понятие объединяет в себе различные действия и состояния. Воля представляет собой комплекс, включающий в себя ощущения, мышление и аффекты [Ницше 1990, 2: 254].

Следующий важнейший недостаток метафизики Ницше видит в том, что она не учитывает того, что все ее построения, все категориальное упорядочивание мира осуществляется в рамках риторических и грамматических праформ. Так же, как «каждое творческое образова-

ние метафоры [...] уже предполагает эти формы, т. е. осуществляется в них», так только с учетом этих праформ «объясняется возможность того, как из самих метафор могло быть затем конституировано построение понятий» [Nietzsche 1966: 318]. Это влияние «общей философии грамматики» на систематическое мышление отчетливо прослеживается, по мнению Ницше, в «сходстве» философских систем родственных в языковом отношении народов [Ницше 1990, 2: 256].

Прогресс в философии возможен только при ее сотрудничестве с эмпирическими дисциплинами. Суммируя вышесказанное, можно заключить, что основной упрек, который Ницше адресует философии и схоластической науке, заключается в отсутствии у них саморефлексии, в том, что они не анализируют своих собственных оснований. Согласно Ницше, наука в целом и философия в частности образуют единый континуум с языком, поскольку сознательно продолжают то, что неосознанно совершает язык, а именно продуцируют понятия [Nietzsche 1966: 320] и используют при этом те же самые средства, например метафоры [Nietzsche 1988: 473]. Вся спекулятивная наука, «все объяснение и познание есть, собственно, только рубрикация» [Nietzsche 1988: 486].

Методическое осмысление языка как предпосылки познания превращается у Ницше в одно из основных требований к теории познания. Совершенное им «открытие риторики в качестве методического инструмента критики познания, основанной на критике языка» [Kopperschmidt 1994: 42, ср. 47], — важный шаг на пути проблематизации и тематизирования научным мышлением своего собственного фундамента. Это открытие наметило, по словам П. де Мана, «лингвистическую парадигму *par excellence*» [Ман 1988; цит. по: Kopperschmidt 1994: 47].

Не желая умалять отмечаемое авторитетными исследователями огромное значение критики языка Ницше для его теории познания, добавим, что мирозозидающая деятельность самого языка, по Ницше, возможна благодаря одинаковому физиологическому строению людей и свойственному человечеству практическому интересу к обустройству мира в целях собственного самосохранения. Таким образом, помимо языка конституирующая «мир представления» субъективность имеет как минимум еще две составляющие: физиологическую и связанную с деятельностью прагматическую.³⁴ Недаром Ницше настаивает на сотрудничестве философии не только с лингвистикой, но и с другими «генеалогическими» дисциплинами, такими как психология [Ниц-

³⁴Заметим, что Г. Шнедельбах говорит только о двух сторонах конституирующей мир субъективности — «психологической» и «грамматической» [Schnädelbach 2001: 8], что противоречит выделению им «прагматически-функционального» и «грамматического» аспектов критики разума у Ницше [Schnädelbach 2001: 9].

ше 1990, 2: 259], история,³⁵ теория эволюции,³⁶ история науки и т. д. По его мнению, «не существует никакой обособленной философии отдельно от науки» [Nietzsche 1988: 444].

Лишь совместными усилиями всех наук возможно:

Во-первых, определение лингвистических, физиологических, психологических, прагматических и исторических а priori, на которых основывается познание.³⁷ Основываясь на эмпирическом фундаменте, философия может и должна «подчеркнуть относительное и антропоморфное всего познания, так же как господствующую повсюду силу иллюзии» [Nietzsche 1988: 429].

Во-вторых, освобождение философии от свойственных ей предрассудков, и прежде всего от ее нацеленности на обладание абсолютной истиной. Как полагает Ницше, в мире нет ничего постоянного и вечного, мир перманентно пребывает в состоянии становления, поэтому не может быть ни «вечных фактов», ни «вечных истин». Необходимость согласования философией своих положений с состоянием дел в частных науках и осознания роли языка для познания должна стать мощным стимулом для того, чтобы время от времени подвергать их ревизии.

В-третьих, лишение науки в целом, включая философию, привилегированного места в ряду других видов деятельности человека. Ницше отмечает, что общественная ценность и престиж научного знания так высоки, что познание превращается в «эрзац культуры», при этом часть подменяет собой целое [Nietzsche 1988: 472]. Однако такая подмена неправомерна, поскольку помимо познания существуют другие, не менее важные для человека стороны жизни: «... наука обосновывает ход природы, но никогда не может повелевать человеком. Склонность, любовь, желание, нежелание, возвышение (Erhebung), истощение — всего этого наука не знает» [Nietzsche 1966: 343]. Антиисциентизм и антиинтеллектуализм Ницше проявляются в том, что он призывает к «укрощению (Bändigung) и ограничению познания в пользу жизни, культуры» [Nietzsche 1988: 633], а науку предлагает уравнивать по ценности с другими видами творчества. Она должна быть осмыслена как один из многих видов символизирующей деятельности человека, нацеленной на его адаптацию к миру и удовлетворение потребностей. Антитезой познанию выступает искусство, которое, по мнению Ниц-

³⁵ «Отсутствие исторического чувства есть наследственный недостаток всех философов» [Ницше 1990, 1: 240, ср. 252].

³⁶ «Вопрос о том, каким образом наша картина мира может так сильно отличаться от освоенного существа мира, будет с полным спокойствием предоставлен физиологии и истории развития организмов и понятий» [Ницше 1990, 1: 244].

³⁷ Согласно Ницше, человек «должен понять историческую, а также психологическую правомерность таких представлений» [Ницше 1990, 1: 252].

ше, «возвращает к жизни», «усиливает моральные и эстетические инстинкты» [Nietzsche 1988: 430].

* *
* *

В качестве характерной черты рассуждений Ницше о познании можно выделить то, что проблемы познания он рассматривает не как узкоспециальные проблемы одной конкретной дисциплины, а как общие проблемы культуры, которые должны решаться интердисциплинарно. Познание для него — элемент комплексной жизни человека, тесно связанный с другими элементами и выполняющий наряду с ними определенную задачу. Поэтому оно должно быть осмыслено в широком контексте культуры как ее важнейшая составляющая с учетом таких его аспектов, как происхождение и эволюция, виды и способы познания и их взаимоотношения, общественные функции и ценность, значение для индивидуума, взаимосвязь с другими подсистемами жизни и пр. «Это проблема культуры: познание и жизнь», — утверждает Ницше [Nietzsche 1988: 472].

Базируясь на этих принципах, практикуемый им подход к исследованию познания через критику языка идет не по пути аналитизма, остающегося в рамках философии языка, а перерастает в глобальную критику культуры. Таким образом, *Ницше позволительно считать одним из основоположников «спекулятивной» критики языка, в качестве типичного признака которой можно установить тематизирование языка и познания в их соотносительности с целостностью человеческого бытия.*

Одно из следствий критического отношения Ницше к метафизике и организованной на метафизических принципах науке³⁸ — его нигилизм, отрицающий основополагающие принципы западной культуры, прежде всего ее логоцентризм³⁹ и абсолютизацию имеющихся ценностей,⁴⁰ а также предвещающий эпоху «полифонии» различных стилей

³⁸Здесь имеется в виду прежде всего иерархическая организация знания [Nietzsche 1966: 315], его систематичность, основанная на принципе обратной перспективы, — когда самые общие и неограниченные понятия возводятся в ранг первых и понимаются как *causa sui*, а конкретное признается в качестве случайного и несущественного [Ницше 1990, 2: 569–570].

³⁹Следующие высказывания Ницше могут служить примерами, подтверждающими данное утверждение: 1. «В познании человечество имеет прекрасное средство к гибели» [Nietzsche 1988: 476]. 2. «Действительно, мы могли бы думать, чувствовать, хотеть, вспоминать, мы могли бы также “действовать” в любом смысле этого слова, и притом все.му этому не было бы никакой нужды “включиться в наше сознание” (образно говоря). Жизнь была бы вполне возможна и без того, чтобы видеть себя как бы в зеркале» [Ницше 1990, 1: 674].

⁴⁰«Почему приближение (Heraufkunft) нигилизма необходимо? Так как наши

искусства, различных видов и ступеней морали, традиций, культур [Ницше 1990, 1: 254]. Осуществленная посредством критики языка деконструкция метафизики и новое видение культуры как эпохи «экуменического» [Nietzsche 1980, 2: 466]⁴¹ сосуществования различных форм символизации мира сущностно связаны друг с другом. Ведь именно открытие языка как фундамента познания освобождает место для новой стратегии мышления — стратегии интерпретации, а открытие его имманентной риторичности разбивает иллюзию философии и науки об обладании абсолютной истиной и приводит к разрушению традиционного представления об иерархической ценности различных форм духовной культуры. Благодаря вниманию к языку антиметафизическое мышление, возникновение которого обычно связывают с кантовской заменой «структуры мира на структуры духа»,⁴² в критике познания Ницше приходит к спецификации духа как совокупности различных символических систем.

Использование Ницше критики языка для критики культуры предназначало новое направление в философии, по которому пошло ее развитие в XX в. Это обстоятельство может служить дополнительным аргументом (помимо его идей о воле к власти, сверхчеловеке, «вечном возвращении» и т. д.) в пользу того, чтобы считать его провозвестником философии постмодерна.⁴³

3. НЕМЕЦКИЕ «РОДОНАЧАЛЬНИКИ» АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА: ФРИТЦ МАУТНЕР, ГОТЛОБ ФРЕГЕ

Фритц Маутнер

Фритц Маутнер (1849–1923) считается основоположником той традиции в философии языка, которая оказала влияние на Л. Витгенштейна и через него на становление того направления аналитической философии, которое нацелено на исследование естествен-

прежние ценности сами есть то, последним следствием чего он является; так как нигилизм есть до конца продуманная логика наших великих ценностей и идеалов; так как мы сначала должны пережить нигилизм, для того, чтобы узнать (dahinter zu kommen), что, собственно, было ценностью этих “ценностей” [...] Нам понадобятся когда-нибудь *новые ценности*» [Nietzsche 1966: 635].

⁴¹ В цитируемом русском переводе данной фразы нет.

⁴² Слова Н. Гудмана здесь приводятся по [Tebartz-van Elst 1994: 109].

⁴³ Такое мнение довольно распространено. В этом смысле высказывается, например, Ю. Хабермас [Habermas 1977: 240], а также Г. Шнедельбах, который полагает, что Ницше не только обладал даром предвидения, но и, как «сейсмограф», зарегистрировал те напряжения, которые получили свою разрядку в XX в. [Schnädelbach 2001: 4].

ного языка [Leinfellner-Rupertsberger 1992: 495; Albrecht 1991: 80].⁴⁴ Его ключевые труды в области философии языка — трехтомная работа «Статьи к критике языка» (1901–1902), содержащая более двух тысяч страниц; статьи «Адъективный мир», «Субстантивный мир» и «Вербальный мир», включенные в трехтомный «Философский словарь — новые статьи к критике языка» (1910–1911); статья «Критика языка», вошедшая в третье издание «Словаря», в которой подробно исследуются отношения между языком и мышлением; эссе «Язык» (1907), посвященное проблемам взаимоотношения языка и этнической психологии, а также вышедшая посмертно работа «Три картины мира» (1925).

Характеризуя маутнеровский проект «критики языка» в целом, можно сказать, что он нацелен на исследование языка в качестве инструмента познания и отражает позицию радикального скептицизма относительно возможности познания мира именно в силу обусловленности последнего языком. Вывод, которым Маутнер заканчивает первый том своих критических исследований языка, заключается в следующем: «Таким образом, именно язык сочиняет для нас стихи и думает, обманывает нас на некоторой высоте Фата Морганой истины или познания мира, отпускает нас на крутейшем склоне и кричит нам: “Я был плохим вожатым! Освободайся от меня!”» [Mauthner 1982, 1: 713]. Отсюда в качестве «высшей цели самоосвобождения» для человека возникает задача освободиться от языка. Выполнить эту задачу призвана философия, которая должна стать критикой познания, и в этом качестве прежде всего — критикой языка.

Понимание критики языка как фундамента теории познания связано с отождествлением Маутнером мышления и языка. Лишь изучая язык, можно до известной степени понять сущность мышления. Как он считает, «если бы мы обладали историей языка [. . .], то в ней мы имели бы также историю человеческого мышления или, скорее, историю

⁴⁴Ф. Маутнер родился в Горице, в Чехии. После окончания гимназии поступил на юридический факультет в Праге, но не окончил его. С 1876 г. он жил в Германии, где сначала работал театральным критиком в газете «Berliner Tageblatt» (до 1883 г.), затем сотрудничал с газетой «Schorer's Familienblatt» (до 1888 г.). В 1889–1891 гг. издавал (совместно с Г. Ландауэром и О. Нойманом-Хофе) журналы «Германия» и «Литературный журнал». С 1895 по 1905 г. возобновил контракт с «Berliner Tageblatt» и продолжил (с коротким перерывом) свою деятельность в качестве театрального критика. В 1905 г. переехал в Фрайбург, где стал членом Кантовского общества. Автор многочисленных эссе, романов, поэтических сборников, критических статей, философских произведений, он зарабатывал в основном литературным трудом. С 1909 г. Маутнер жил в Меерсбурге на Боденском озере. В 1912 г. издавал «Библиотеку философа». В 1919 г. ему было присвоено звание почетного гражданина Меерсбурга. В 1921 г. он вел семинары по философии в меерсбургском отделении Кантовского общества. Умер Маутнер 29 июня 1923 г. в Меерсбурге.

различных способов мышления народов. Идеалом такой истории способов мышления народов была бы, в принципе, история человеческой души или человеческого мозга» [Mauthner 1982, 1: 639]. Однако такой проект — только желаемое, поэтому свои усилия Маутнер сосредоточивает на синхронном анализе языка. В поле его внимания попадают такие вопросы, как отношение между мышлением и языком, психология языка, законы его возникновения и функционирования, грамматика и логика, отношение языка и мышления к действительности и т. д. Поскольку затронутый Маутнером круг проблем необычайно широк, то мы реконструируем и рассмотрим только те его аргументы, которые объясняют его скептическое отношение к языку как средству познания.

Концепция языка как индивидуальной деятельности. Характеризуя в целом представления Маутнера о механизмах функционирования языка, можно сказать, что он понимает язык как индивидуальную деятельность по производству речевых актов на основании памяти. Основной постулат его концепции гласит: «... речь или мышление есть деятельность» [Mauthner 1982, 1: 517]. Это означает, что бытие языка состоит единственно в его использовании — не находя употребления, он умирает. Язык есть совокупность отдельных речевых актов, он существует только на протяжении речи, разговора, т. е. только в настоящем, которое приобретает в маутнеровской концепции характер длительности.

Отсюда следует, что такие понятия, как «язык вообще» или даже «конкретный язык», — лишь вводящие в заблуждение абстракции [Mauthner 1982, 1: 18, 184]. Эти абстракции вызывают представление о том, что язык есть нечто материальное, существующее само по себе, тогда как на самом деле он обретает свою действительность «в народе, между людьми» в момент говорения [Mauthner 1982, 1: 19].

Стремясь подчеркнуть эту важнейшую особенность языка, Маутнер предлагает отказаться от понятия «язык» и заменить его на слово, обозначающее деятельность, — на глагол «говорить» [Mauthner 1982, 1: 16]. Итак, язык не есть некая субстанция: «Язык — не предмет потребления, также не инструмент, он вообще не является предметом, он есть не что иное, как использование. Язык есть использование языка» [Mauthner 1982, 1: 24].

Данное определение фоноцентрично, из него следует, что язык есть прежде всего устная речь. Действительно, Маутнер утверждает: «Конкретный язык есть всегда только произнесенное слово» [Mauthner 1982, 1: 62]. Все остальные его формы — письмо, язык жестов, искусственный язык глухонемых и т. д. — производны от устной речи [Mauthner 1982, 1: 4, 213]. Такое представление подготавливает вывод о том, что «действительны только языки индивидуумов» [Mauthner

1982, 1: 185], что основной формой существования языка выступает *идиолект*. Идиолекты людей, принадлежащих к одному и тому же языковому сообществу, образуют отдельный этнический язык. Однако в силу того, что этнические языки существуют во времени и при этом постоянно видоизменяются, то говорить о том, что они в качестве родного языка являются «общими» для некоей группы людей, можно лишь в том смысле, в каком допустимо говорить об общем «горизонте» — «не существует двух людей с одинаковым горизонтом, каждый есть центр своего собственного (горизонта. — М. С.)» [Mauthner 1982, 1: 19].

Совместный горизонт ограничивает пространство этнического языка, функционирующего на базе объединенных в группы относительно самостоятельных идиолектов, как пространство единой языковой «общественной игры» (*Gesellschaftsspiel*). Эта игра проходит по определенным правилам (*Regeln*), причем любое правило «становится тем более обязательным, чем больше игроков ему подчиняется» [Mauthner 1982, 1: 25]. Правила игры — логические, грамматические, синтаксические «суть признаки языка, они находятся в известной степени в самом языке» [Mauthner 1982, 1: 11], но актуализируются только в ходе межличностного общения. Как утверждает Маутнер, язык есть «социальная действительность» [Mauthner 1982, 1: 18, ср. 27, 29]; не может существовать язык «одного-единственного» человека, для того чтобы он возник, необходимо наличие как минимум двух партнеров [Mauthner 1982, 1: 29]. Тем самым Маутнер задолго до Витгенштейна оспаривает возможность существования «частного языка» и отстаивает его интерсубъективную и диалогичную природу.

Итак, язык есть совокупность происходящих по определенным правилам речевых актов — или, по словам Маутнера, «движений», производящих звуки или языковые знаки, обладающие значением. Значение звуки получают благодаря связанным с ними представлениям, хранящимся в памяти, наличие которой представляет собой условие возможности языка: «Язык всегда есть движение звука, который является знаком какого-либо унаследованного или приобретенного воспоминания» [Mauthner 1982, 1: 199].⁴⁵

Здесь важно отметить, что Маутнер различает индивидуальную и коллективную память. Именно индивидуальная память выступает как психологическое условие возможности языка; коллективная память есть сам передаваемый по традиции язык: «Язык есть не что иное, как воспоминание, сумма воспоминаний человеческого рода» [Mauthner 1982, 1: 89, ср. 212, 663; Mauthner 1982, 2: 263]. Причем «очевидно, что перекрываются культура и язык народа. Язык есть вернейшее зер-

⁴⁵Ср. [Mauthner 1982, 1: 16–17, 18, 201; Mauthner 1982, 2: 10].

кальное отражение культуры [. . .]; язык есть сумма знаков памяти об этой действительности» [Mauthner 1982, 1: 185]. Будучи коллективной памятью народа, язык представляет собой одновременно «общность или единство мировоззрения» [Mauthner 1982, 1: 25].

Язык как система объективного духа. Понимание языка как мировоззрения говорящего на нем сообщества приводит к интерпретации его как субъективно-объективного образования. Маутнер пишет: «Язык не является созданием объективного духа. Собственно, дух есть субъективное в человеке. В действительности факт, который грандиозно выступает как объективный дух, есть не что иное, как зависимость отдельного человека от языка, унаследованного им от сменяющей друг друга массы предков и имеющего для него потребительскую ценность только потому, что он находится в совместной собственности всех соплеменников» [Mauthner 1982, 1: 24].

В качестве объективного духа, имеющего субъективную природу, язык приобретает статус властной инстанции по отношению к индивидууму: поскольку он есть «социальная сила, то он властвует над мыслями отдельных людей» [Mauthner 1982, 1: 42, ср. 151]. Господство языка имеет многообразные проявления: во-первых, он «предоставляет опыту взрослого средство для примерной группировки и сообщения своих представлений» [Mauthner 1982, 1: 72], т. е., выражаясь современным языком, формирует лингвистическую компетентность индивидуума. Во-вторых, язык формирует представления о действительности, которые, к сожалению, зачастую оказываются неверными, как, например, в случае, когда из наличия слова «*deus*» заключают о существовании бога [Mauthner 1982, 1: 173–174]. В-третьих, язык регулирует межличностные отношения в обществе и формирует поведение и взгляды людей. Яркими примерами этого служат, согласно Маутнеру, этика и эстетика, которые не только генетически представляют собой чисто «социальные явления», но, в сущности, оказываются особыми формами языка [Mauthner 1982, 1: 30–32].

Свойство языка воздействовать на индивидуальное сознание, в свою очередь, предполагает у человека как врожденную «способность к языку» [Mauthner 1982, 1: 4; ср. Mauthner 1982, 2: 701–707] (т. е. то, что благодаря Н. Хомскому сегодня связывают с понятием коммуникативной компетентности⁴⁶), так и способность к обучению [Mauthner 1982, 1: 73 и далее; ср. Mauthner 1982, 2: 268 и далее]. Язык, таким образом, базируется на некотором материальном *Apriori*, к которому относится особое психобиологическое строение человеческого организма. Последнее отвечает за его врожденную предрасположенность к

⁴⁶На сходство данных рассуждений Ф. Маутнера с идеями Н. Хомского также обращает внимание Й. Кюн [Kühn 1975: 85].

ся в нем только для выражения результатов: «Доязыковое мышление есть наблюдение, постепенное собирание сходств, внимание, тренировка памяти, которая продолжается до тех пор, пока новое знакомство не вызовет потребность закрепить его в знаке» [Mauthner 1982, 1: 217]. Способность человеческого рассудка обходиться при выполнении своих операций без языка Маутнер объясняет тем, что «эти деятельности рассудка бесконечно тренировались с тех пор, как на земле существуют организмы, и благодаря этому стали автоматическими» [Mauthner 1982, 1: 181].

В отличие от рассудка разум представляет собой «так называемое суждение или заключение посредством понятий, игру слов, так называемое мышление» [Mauthner 1982, 1: 644, ср. 649]. Другими словами, «дискурсивное мышление всегда идентично языку» [Mauthner 1982, 1: 316; ср. Mauthner 1982, 2: 679]. Сущность разумного познания сводится к тому, что оно есть «субъективная функция ориентации посредством понятий» [Mauthner 1982, 2: 712]. Существенным признаком разумного познания выступает его обусловленность языком: оно всегда протекает на основе запечатленных в нем воспоминаний [Mauthner 1982, 2: 676]. Причем как унаследованный, так и приобретенный опыт отдельных индивидуумов, народов и всего человечества превращается в настоящее *Apriori*, определяющее характер познания [Mauthner 1982, 2: 701, ср. 714]. В этом месте Маутнер полемизирует с Кантом, предложившим теорию «чистого разума». Маутнеровский разум не является «чистым» и универсальным, а в силу его обусловленности языком всегда оказывается связанным с чувственным опытом, конкретным и особенным.

С качественными отличиями рассудка и разума коррелируют различия в выполняемых ими функциях. К сфере деятельности рассудка относятся точные и естественные науки. По мнению Маутнера, геометрические и алгебраические операции, механические вычисления и физические наблюдения, включая постановку и организацию эксперимента, — преимущественно дело рассудка, а не разума [Mauthner 1982, 1: 654–647]. Данное представление основано на убеждении в том, что «числа — не понятия», что «для чисел, по крайней мере, самых доступных, не требуются совсем никакие слова» [Mauthner 1982, 1: 646]. Также и «буквы алгебры и геометрии суть собственные имена и собственные имена опять же не есть понятия» [Mauthner 1982, 1: 647].

С рассудочной деятельностью Маутнер связывает возможность научного прогресса: «Все, что хочет стать наукой, должно быть воспринято посредством чувств и истолковано посредством рассудка. Слова ничему не помогают» [Mauthner 1982, 1: 648]. Роль языка в научном познании мира сводится к лишь тому, что он как память, как традиция гарантирует непрерывность передачи и накопления знаний. Отсю-

да следует также, что сам язык оказывается воплощением познания, даже самым знанием, несмотря на то, что он не способен его производить.

Физиологические особенности языка и его отношение к действительности. Одно из важнейших свойств языка — его связь с опытом, благодаря которой он становится «материалистичным», «чувственным», «психическим», «антропоморфным» [Mauthner 1982, 1: 235, 237]. Это приводит к тому, что язык не в состоянии адекватно описать внешний мир, так что этот «мир в себе» оказывается принципиально непознаваемым: «Наш образ мира субъективен от своей нижней ступени, где мы можем только метафорически назвать ощущения языком, вплоть до тончайших абстракций мышления» [Mauthner 1982, 1: 416 и далее].

Среди доводов, обосновывающих скептицизм Маутнера относительно возможностей познания мира, выделим прежде всего следующие.

Во-первых, связь языка с чувственностью человека. Сенсуалистское понимание языка в концентрированном виде можно выразить формулой: «В языке не может быть ничего, чего не было бы в материале, доставляемом органами чувств». Именно такого взгляда придерживается Маутнер [Mauthner 1982, 1: 634]. Язык в этом случае понимается как своеобразная ответная реакция человека на внешние воздействия, как средство, служащее для приспособления к окружающей среде и ориентации в ней. Он оказывается своего рода мостом, соединяющим чувственный опыт человека и внешнюю действительность.

При отображении действительности языком происходит ее искажение, обусловленное специфическим строением человеческого организма. Прежде всего это происходит из того, что органы чувств, информирующие человека о мире, представляют собой «случайный» продукт эволюции. Понятие случайности здесь следует понимать в том смысле, что допускается возможность того, что органы чувств могли сформироваться по-иному или имели бы другие пороги восприимчивости, в результате чего человек обладал бы другой картиной действительности. Например, Маутнер рассуждает о том, что человек не способен воспринимать радиоактивность или электрические волны [Mauthner 1982, 1: 252, 378 и далее], что его восприятие действительности отличается от восприятия ее другими живыми организмами [Mauthner 1982, 1: 330].

Это приводит Маутнера к убеждению в том, что «бесконечность движений действительности может дойти до нас только через узкие ворота наших случайных органов чувств, что все, что не может пройти через эти ворота, должно оставаться снаружи, что мы должны ориентироваться в нашем окружении при помощи наших пяти или шести

случайных органов чувств (Zufallssinne)» [Mauthner 1982, 1: 35]. В этом случае «наше познание мира есть не что иное, как упорядоченная сумма того, что вошло в наше мышление и речь через наши случайные органы чувств» [Mauthner 1982, 2: 396]. Окончательный вывод Маутнера заключается в том, что человек всегда воспринимает только доступный ему ограниченный срез действительности.

Во-вторых, сомнение в возможностях языка адекватно описывать мир продиктовано его принципиальной метафоричностью. Метафору можно обнаружить уже на стадии «элементарного процесса апперцепции» [Mauthner 1982, 2: 462]. Ее функция состоит в переводе неязыкового в языковое, в переводе чувственных ощущений в артикулированные звуки, обладающие значением: «Язык, таким образом, осуществляет перевод из одной группы органов чувств в другую, и уже поэтому ясно, что человек своим языком не может выразить или описать непосредственное ощущение» [Mauthner 1982, 2: 659]. Отсюда следует, что «мы можем построить наш человеческий мир явлений только метафорически» [Mauthner 1982, 1: 302; ср. Mauthner 1982, 2: 29]. Как справедливо заметил Й. Килиан по поводу концепции метафоры у Маутнера, «посредством метафоры человек приносит мир в язык».⁴⁷

В-третьих, скепсис относительно познаваемости мира оправдывает то обстоятельство, что человек в своем языке организует мир «в соответствии со своим интересом» [Mauthner 1982, 1: 77, ср. 634; Mauthner 1982, 3: 230]. Это приводит либо к тому, что в сферу его внимания попадают различные области действительности, либо к тому, что он рассматривает их под разными углами зрения. О том, что прагматика действия представляет собой важный фактор познания, свидетельствуют, в частности, картины мира, создаваемые этническими языками. По словам Маутнера, это различные «ситуации интереса».

В-четвертых, язык есть память, каждое его слово, по сути, знак воспоминаний [Mauthner 1982, 1: 419]. Маутнеровское определение языка как «суммы уже-известного и уже-виденного»⁴⁸ исключает возможность прямого доступа языка к действительности.

В-пятых, связанное с языком познание как социальный феномен [Mauthner 1982, 1: 30–31] всегда вписано в систему жизненных отношений людей и обладает историческим характером. Маутнер подчеркивает, что основывающееся на памяти знание «есть вера, есть традиция» [Mauthner 1982, 1: 36]. Поэтому «существуют различные привычки мышления, так же как есть различные привычки говорить» [Mauthner 1982, 1: 638].

⁴⁷ *Kilian J.* «... die Geschichte ist die wahre Kritik jedes Worts». F. Mauthner und die klassische Semasiologie [Henne 2000: 127].

⁴⁸ Определение взято в [Kühn 1975: 65].

В-шестых, языковые знаки служат не для обозначения конкретных вещей, а для обозначения свойств, состояний, процессов и отношений вещей друг к другу [Mauthner 1982, 1: 74]. Как видим, Маутнер придерживается номиналистической точки зрения, согласно которой язык отображает не действительную структуру мира, а систему представлений о нем. Как он считает, только с наивных догматических позиций понятийного реализма можно думать, что познание полностью соответствует действительности, что мышление адекватно ее отображает.⁴⁹

По собственному признанию Маутнера, развиваемое им учение можно обозначить как «nominalismus redivivus» [Mauthner 1982, 3: 611]. В отличие от схоластического номинализма оно исходит из того, что базис для формирования образа мира предоставляют «случайные» органы чувств, и учитывает исторический характер языка.

Доказывая правоту своей номиналистической точки зрения, Маутнер разрабатывает следующую схему: в основе формирования представлений о мире лежат три когнитивные категории — существительное, прилагательное и глагол, которым соответствуют три образа мира — «субстантивный», «адъективный» и «вербальный» [Mauthner 1925: 9]. «Адъективный мир» — это мир непосредственного чувственного восприятия [Mauthner 1923: 18]. Это «точный» или дискретный мир отрывочных впечатлений, который генетически первичен по отношению к субстантивному и вербальному мирам. Поскольку все чувственные данные по своей природе адъективны, можно заключить, что «адъективная» картина мира коррелирует с существующей независимо от человека внешней действительностью. Свое отражение эта картина находит прежде всего в разговорном языке: в описании свойств и качеств («холодный», «острый», «красный»), в высказывании ценностных суждений («хороший», «полезный»).

В «вербальном мире» происходит упорядочивание адъективного мира за счет связывания отдельных чувственных ощущений друг с другом. Вербальный мир представляет собой мир причинности, целей, намерений, желаний, целерациональных действий и т. д. [Mauthner 1925: 26; ср. Mauthner 1924: 360]. В отличие от адъективного мира пассивного восприятия это мир, руководимый волей, мир движения, становления, изменений и конструирования отношений. Язык этого мира — преимущественно язык объяснения.

«Субстантивный мир» образуется в результате «удвоения» языком адъективного мира за счет субстантивирования прилагательных, описывающих чувственные восприятия [Mauthner 1925: 27]. Это тот же самый адъективный мир, «понятый еще раз с позиций гипотезы о

⁴⁹К критике понятийного реализма см. [Mauthner 1982, 1: 686–687].

вещности (Dinglichkeit)» [Mauthner 1923: 17]. Субстантивный мир — это статичный мир пространства и бытия, «мнимый», не существующий в реальности, а возникающий за счет проекции присущих языку пространственных отношений вовне. Субстантивный мир — это и мир персонафицированных сил и причин первобытного человека и мир вещей человека современного [Mauthner 1925: 54 и далее]. Примерами субстантивного мира служат прежде всего мифология и метафизика.⁵⁰

Из вышесказанного следует, что адъективный мир — мир опыта, субстантивный мир — мир бытия, и вербальный мир — мир становления. Причем все три мира — различные картины одной и той же внешней реальности, которые образуются в зависимости от того, на что направлено внимание познающего субъекта [Mauthner 1924: 364]. Существенным свойством всех возможных отображений внешнего мира является их символический характер: и чувственно воспринимаемые вещи, представления о которых формируются при помощи адъективов, и обозначающие их существительные суть только символы [Mauthner 1925: 35 и далее, 77 и далее]. За любой вещь-символом мира человеческого опыта стоит реальная, но непознаваемая «вещь-в-себе».

С точки зрения языка данным картинам мира можно найти соответствия в виде языка искусства (для адъективного мира), языка мистики (для субстантивного) и языка науки (для вербального), которые должны взаимно дополнять друг друга [Mauthner 1924: 366].

С точки зрения познания с ними коррелируют три науки: онтология — с субстантивным миром [Mauthner 1925: 77 и далее]; естественные науки, и прежде всего физика, — с адъективным [Mauthner 1925: 55, 74]; физиология, задача которой, по мнению Маутнера, состоит в исследовании возможности истинного познания при помощи субстан-

⁵⁰Заметим, что в отличие от Ф. Маутнера, полагавшего, что адъективный, вербальный и субстантивный миры отражают различные стадии становления языка и выработки им логико-грамматических категорий, Э. Кассирер, занимавшийся проблемой объективации мира языком, считал, что отдельные части речи, выделяемые современным грамматическим анализом, не существовали изначально и не были обособлены друг от друга ни формально, ни содержательно. Согласно Кассиреру, одно и то же слово могло выполнять грамматически различные функции. Границы формально-грамматической трактовки выражений для вещей и действий оформлялись постепенно, причем мышление могло быть направлено как в сторону предмета, так и в сторону действия. Поскольку внимание говорящих могло быть сосредоточено либо на одном, либо на другом моменте, то динамические акценты между понятиями вещи и свойства, состояния и действия могли распределяться самым различным образом. Таким образом, согласно Кассиреру, отдельным языкам, где с полной чистотой развился именной тип, и тем самым вся структура мира представлений определяется предметными представлениями, противостоят языки, где грамматический и синтаксический сторой управляется глаголом. Говорить о временной последовательности возникновения и очередности сменяемости грамматических форм не имеет смысла. См. [Кассирер 2002, 1: 190–200].

тивных и адъективных наук, — с вербальным. Здесь важно отметить, что поскольку предмет изучения каждой из выделенных наук составляет один и тот же мир, «три наших науки, наука субстантива, адъектива и вербума — онтология, физика и физиология — не различаются между собой по их предметам» [Mauthner 1925: 82]. Различие между ними заключается в способах организации и интерпретации материала.

Характер и основные принципы человеческого познания.

Критический анализ особенностей языка и связанного с ним познания приводит Маутнера к следующему выводу: «Наше наблюдение не может выйти за границы мира явлений, познание должно остановиться перед действительностью и навечно передать действительность вере [...] Все, что мы наблюдаем, собираем и упорядочиваем под названием наука, всегда есть только мир явлений» [Mauthner 1982, 1: 679–680]. Другими словами, имеющийся у человечества образ мира представляет собой «чистый символ» [Mauthner 1982, 1: 691].

Характерными чертами человеческого познания оказываются его «антропоморфность», «условность», «обусловленность традицией» [Mauthner 1982, 1: 31]. Поскольку мир человеческого знания представляет собой структуру, существующую параллельно внешнему миру, не имеющую к нему прямого отношения и являющуюся всего лишь его субъективным отражением, то он функционирует по собственным законам, которые человек привносит в природу. Так, законы естественных и гуманитарных наук Маутнер считает «социальным явлением, естественными правилами общественной игры человеческого познания мира, они суть поэтика *fable convenue* или знания» [Mauthner 1982, 1: 35]. Всеобщность научных законов объясняется тем, что «наши пять или шесть случайных органов чувств благодаря наследственности одинаковы у всех людей» [Mauthner 1982, 1: 35, ср. 417]. Это допущение обосновывает также «общность или социальный характер мышления», или объективность, под которой в данном случае понимается общезначимость познания.

Несмотря на то, что познание не способно проникнуть за границы мира явлений, оно сохраняет в качестве своей необходимой предпосылки понятие о внешнем мире, существующем независимо от людей. Маутнер характеризует его как «мироконституирующее» (*weltbauende*) условие [Mauthner 1982, 1: 181–182]. Его особенность — в том, что допущение существования внешней реальности воспринимается всеми в качестве само собой разумеющейся очевидности, хотя при этом оно не является доказанным. Уверенность в существовании внешнего мира возникает вследствие того, что оно «непрерывно доказывается» в ходе «бесконечных экспериментов» по его практическому освоению.

Следующий фундаментальный принцип, методологически обосно-

ывающий процесс познания, — понятие причинности. Представляя собой важнейший познавательный инструмент, оно также не строго доказанное положение, а скорее гипотеза, интуиция, убеждение, вера: «Древнейшая вера человечества, вера в действительный мир, совпадает с другим древним положением веры, которое мы пытаемся выдвинуть для науки: с верой в причинность, с верой в связь причины и следствия в природе» [Mauthner 1982, 1: 682, ср. 676–677]. Мир воспринимается человеком в целом как некое единство, он упорядочен посредством временных и причинно-следственных связей. Взаимосвязь между представлением о внешнем мире и организующей его причинностью можно проинтерпретировать следующим образом: поскольку уже «в основу самого простого восприятия действительности положена гипотеза причинности» [Mauthner 1982, 1: 237], то «понятие действительности есть образ для причины чувственных ощущений» [Mauthner 1982, 1: 676].

То, что причинность — необходимый принцип познания, доказывает, по мнению Маутнера, материалистический и антропоморфный характер последнего. К данному выводу он приходит, пытаясь вслед за Д. Юмом дать психологическое обоснование причинности. Согласно Маутнеру, понятие причины могло возникнуть благодаря индукции, т.е. либо вследствие того, что «человек воспринял свою собственную волю в качестве реального основания своих действий и метафорически перенес это понятие как реальное основание на внешний мир», либо в силу того, что «человек ощутил одну мысль как основание познания другой и снова привнес это представление метафорически в действительность» [Mauthner 1982, 2: 703].

Еще один важный принцип познания — понятие истины, которое, несмотря на неспособность науки к постижению истин, выступает в качестве регулятивной идеи: «Мы не обладаем истинным познанием, но мы знаем точно, что есть истина, без которой познание не имеет никакой ценности» [Mauthner 1982, 1: 693]. Сохраняя понятие истины в своей теории познания, Маутнер значительно модернизирует его. Поскольку мир явлений, который творит наука, и реальный «мир-в-себе» противостоят друг другу как две параллельные структуры, то классическая теория истины, базирующаяся на соответствии «речей и вещей», утрачивает свое значение. Поэтому «не остается ничего иного, как рассматривать истину в виде согласованности наших идей и предложений друг с другом, как формальную истину» [Mauthner 1982, 1: 694]. Таким образом, в качестве критерия истины здесь выдвигается требование формальной непротиворечивости системы знания. Помимо этого, Маутнер отмечает еще один аспект истины: «Объективную истину можно искать только в языке, она есть не что иное, как общепринятое использование языка» [Mauthner 1982, 1: 695]. Данное

утверждение можно проинтерпретировать в том смысле, что решение об истинности высказывания принимается на основе консенсуса. Тем самым Маутнер вносит свой вклад в разработку теории истины как консенсуса.

Задачи познания по отношению к мышлению и языку. Центральный объект критики познания Маутнера — естественный язык. Его функции разнообразны и разнонаправлены: с одной стороны, это активный инструмент познания, но при этом он уводит познание прочь от истины; с другой — аккумулирует и транслирует знания, но всегда дает лишь картину действительности, не совпадающую с самой действительностью, причем данный разрыв оказывается непреодолимым. Это вызывает амбивалентное отношение к языку: он «является нам в зависимости от нашей точки зрения полезным или вредным; полезным, если мы хотим с его помощью ориентироваться в знании мира, которое получаем одновременно с языком; вредным, как только нас переполняет тоска из-за невозможности выйти за пределы этой ориентации к объективному познанию» [Mauthner 1982, 1: 80].

Однако в ограниченности познания виноват не язык, который, согласно Маутнеру, сам не производит знаний, а продуцирующее знания мышление. «Мышление есть то, что, как плохое платье, плохо подходит действительному миру; язык отличается от мышления так же мало, как материал, из которого сшита юбка, отличается от юбки. Если юбка плохо сидит, то виноват не материал» [Mauthner 1982, 1: 193]. Поскольку «погрешностями страдает отношение между мышлением и действительностью, а не между языком и мышлением» [Mauthner 1982, 1: 193–194, ср. 209], то «нужно возводить мост не между языком и мышлением, а между мышлением и действительностью». Таким образом, на повестку дня выступает задача исследования мышления, которой должна заняться психология.

Одну из ведущих и традиционно сохраняющихся философских проблем психологии составляет проблема отношения души и тела. Эта проблема имеет также важное значение для теории познания, поскольку ее решение смогло бы прояснить взаимосвязь между миром человеческих представлений и «миром-в-себе». Решение данного вопроса до сих пор не было найдено, а поиск его затруднялся, как считает Маутнер, тем, что психология не сумела разработать соответствующую терминологию для описания внутренних душевных процессов. Обыденный язык, которым она пользуется, не дает возможности адекватно отразить ни результаты самонаблюдений, ни других психологических экспериментов [Mauthner 1982, 1: 236, ср. 320 и далее]. Только критика языка могла бы, по его мнению, помочь заложить начальный фундамент для будущей психологии.

В качестве капитуляции перед властью языка Маутнер расценивает

использование концепции «параллелизма» для объяснения проблемы отношения души и тела. В силу своей неспособности объяснить «то единство, которое существует между действительным миром как нашим психологическим переживанием и работой познания как нашей психологической жизнью», она ведет к «удвоению мира» и рассматривает его или как жизнь, или как переживание [Mauthner 1982, 1: 240, ср. 250 и далее, 278–279]. Другими словами, вместо того чтобы исследовать взаимоотношения между телом и душой или между мозгом и мышлением, параллелизм возвращает к полусхоластическому дуализму — он вынуждает признавать существование двух непересекающихся миров — материального и духовного, «которые в принципе идентичны» [Mauthner 1982, 1: 250].

Сам Маутнер склоняется к натуралистическому толкованию процессов мышления и речи. Он пишет: «Если бы мы могли объяснить наше мышление на основании психологии мозга, то мы сделали бы наш дух механистическим. Мы этого не можем, но такое механистическое мировоззрение было бы по крайней мере ясным и логичным в смысле нашего материалистического языка. Однако нашему языку, нашему мышлению, нашей сущности мешает то, что причины, которые нам не известны и которые мы просто не в состоянии материалистически осмыслить, мы называем духовными силами» [Mauthner 1982, 1: 636]. В другом месте он утверждает, что «духовное в языке, значение звуков слова, является психологическим только постольку, поскольку под психологией мы понимаем все еще неизвестную нам физиологию мозга» [Mauthner 1982, 2: 7]. Тем самым он предвосхищает эпоху нейрофизиологических исследований мозга, нацеленных на объяснение феномена значения.⁵¹

Язык между герменевтикой и прагматикой. В качестве тематизируемых Маутнером основных антропологических характеристик человека фигурируют его целенаправленная активность и укорененность в определенной культурно-исторической ситуации: «только благодаря своим устремленным в будущее целям и своим направленным в прошлое воспоминаниям» человек связан с миром [Mauthner 1982, 1: 670]. Обе эти его родовые особенности находят свое отражение как в языке, так и в обусловленном им мышлении. Это позволяет утверждать, что язык и мышление существуют одновременно в двух измерениях: герменевтическом и прагматическом. По словам Маутнера, «наше мышление есть непостижимый посредник между нашим восприятием мира и нашим действием» [Mauthner 1982, 1: 648].

Герменевтическое измерение языка формирует пространственно-

⁵¹Э. Лейнфеллнер-Рупертсбергер отмечает, что Маутнер рассматривал физиологию и психологию мозга как основание семантики, что характерно для современной когнитивной психологии [Leinfellner-Rupertsberger 1992: 508].

временной топос человека. В данном отношении к важнейшим функциям языка относятся:

1. Способность хранить и транслировать знания: «Отдельный человек вместе с языком за несколько лет выучивает опыт столетий или тысячелетий» [Mauthner 1982, 1: 71]. Здесь важно отметить, что именно язык доставляет человеку первичное знание, оказывающееся фундаментом для последующего познания мира.

2. Язык принимает участие в категоризации опыта. Согласно Маутнеру, чувственные данные предоставляют лишь сырой и неупорядоченный материал, который для создания представлений должен быть обработан посредством сознания. При его обработке — запоминании, упорядочивании, назывании, воспроизведении и т. д. — подключается память, интерсубъективным выражением которой является язык. В этом процессе «субъективная» память отдельного человека использует информацию, содержащуюся в «объективной памяти» народа [Mauthner 1982, 1: 417], тем самым язык структурирует содержание опыта.

3. Язык как один из факторов познания задает направление познавательным процессам и обуславливает их особенности: «Для нас между языком и познанием могут существовать только легко нюансированные различия. Оба суть память, оба суть традиция» [Mauthner 1982, 1: 31, ср. 29]. Именно «социальный» характер познания, признание того, что в известной мере «Society is prior to man» [Mauthner 1982, 1: 33], вызывают его контекстуальность, вписанность в социально-культурную среду.

Прагматическое измерение отвечает за развитие познания. Ведущую роль здесь играет рассудок, продуцирующий новые знания за счет «чистого мышления» и использующий имеющийся язык лишь для того, чтобы их фиксировать, выражать и передавать. Осуществляясь всегда в рамках предоставляемого языком «горизонта», познание одновременно раздвигает его. «Человек пытается при помощи языка охотиться за мыслями, как он при помощи собак охотится за зайцами» [Mauthner 1982, 1: 650], в ходе этой охоты язык сам претерпевает значительные превращения. Когда новое наблюдение или открытие связывается со старым словом, происходит «обогащение языка» [Mauthner 1982, 1: 195]. Таким образом, согласно Маутнеру, именно прагматика приводит к изменению семантики слов и значений понятий.

Отношения между прагматическим и герменевтическим измерениями языка можно представить аналогично отношениям между познающим индивидуумом и социумом, к которому он принадлежит. Маутнер описывает их следующим образом: «Гениальный индивидуум своего племени или своего общества всегда оказывается впереди них на дифференциал мышления, но племя или общество по сравнению со

своими индивидуумами всегда оказывается впереди на дифференциал понятия, ценностного суждения, короче говоря, общепринятого знания» [Mauthner 1982, 1: 34]. В другом месте он замечает, что язык всегда несколько отстает от познания [Mauthner 1982, 1: 72], никогда не удовлетворяет полностью запросам времени, что вызывает у ученых и философов стремление хотя бы частично высвободиться из сети старых категорий [Mauthner 1982, 1: 79]. Здесь важно подчеркнуть актуальность предлагаемой Маутнером схемы познавательного прогресса, который он представляет как процесс изменения содержания понятий, имеющий место в результате постоянного взаимодействия между научным познанием и познанием, приобретаемым вместе с языком. Данная схема развития знания утвердилась в современной лингвистической философии.

Коммуникативные аспекты языка. Коммуникация представляет собой важнейший аспект функционирования языка. Одна из целей его коммуникативного использования состоит в установлении взаимопонимания. Анализ того, каким образом это достигается, находится в центре интересов Маутнера. Как он полагает, необходимым условием взаимопонимания выступает придание словам и предложениям одного и того же смысла как со стороны говорящего, так и со стороны слушающего. Однако выполнение этого условия затруднено в силу многих обстоятельств, и прежде всего из-за принципиальной многозначности слов естественного языка. Невозможность справиться с этой задачей чисто лингвистическими средствами требует подключения дополнительных средств.

Один из эффективных способов уточнения значения слов состоит в учете конкретной ситуации их использования. «Сопутствующие обстоятельства» (*begleitende Umstände*) внелингвистического характера играют в таком случае вспомогательную роль [Mauthner 1982, 3: 209]. Маутнер выделяет три типа ситуаций, в значительной мере задающих значение слов и выражений для участников коммуникации: «ситуацию созерцания», т. е. непосредственного наблюдения, «ситуацию воспоминания» и «ситуацию интереса», которая лежит в основании формирования представлений о действительности [Mauthner 1982, 3: 229–230].

Однако взаимопонимание даже в рамках конкретной ситуации возможно при наличии определенных дополнительных условий. К таким условиям относится в первую очередь наличие «единства сознания» [Mauthner 1982, 3: 232] или сходства «душевной ситуации», т. е. «мировоззрения» [Mauthner 1982, 3: 233]. Мировоззрение включает в себя не только знания, а зависит также от «габитуса отдельного человека», «от его физиологического строения (*Komplexion*)», от влияния на него «господствующих идей времени, т. е. от его предрассудков» [Там

же]. Таким образом, способности, воспитание, образование представляют собой, согласно Маутнеру, факторы, воздействующие на процесс установления взаимопонимания.

Кроме того, любой народ и любое время характеризуются своей особой «культурной ситуацией». При этом чем более схожи между собой культурные ситуации говорящего и слушающего, тем легче достигается между ними взаимопонимание. «Чем более неодинакова душевная ситуация между двумя людьми, тем педантичнее должны выполняться все требования грамматики» [Mauthner 1982, 3: 235], тем более корректно должен использоваться язык. Трудности при создании общей для говорящего и слушающего ситуации возрастают как с временным или пространственным удалением предмета речи, так и с увеличением его сложности. Это затрудняет понимание прошлых эпох и чуждых культур [Mauthner 1982, 3: 234] и сложных предметов разговора. К одной из причин взаимного непонимания людей, принадлежащих к различным историческим эпохам, «относится прежде всего постепенный рост слов, т. е. история каждого языка» [Mauthner 1982, 1: 49]. Таким образом, если важнейший аспект интерактивного языкового действия, а именно одинаковое понимание ситуации, оказывается исключенным, то язык перестает функционировать как средство коммуникации.

Следующим важнейшим условием установления взаимопонимания является знание того, что значение речевых актов не только выводится на основании используемых языковых средств, но и определяется психологическим состоянием участников разговора. Маутнер переосмысливает и вводит в научный оборот понятия о «психологическом субъекте» и «психологическом предикате», которые устанавливаются «в зависимости от намерений говорящего и знания дела слушающего» [Mauthner 1982, 3: 237]. Психологический субъект дефинируется им как сумма представлений, которые возникают в момент речи у говорящего и слушающего в зависимости от их уровня владения языком и уровня их общих знаний. Этот психологический субъект характеризуется подвижностью и неопределенностью: он изменяется «от слова к слову», различен для говорящего и слушающего, также для него «все равно, к каким так называемым частям речи он будет отнесен грамматикой» [Mauthner 1982, 3: 255].

Необходимость изобретения этого «невывысказываемого, туманного» субъекта была вызвана стремлением выйти из затруднения, состоящего в том, что «во многих порядках слов и конструкциях предложений грамматика слишком резко противоречила психологическому процессу» [Mauthner 1982, 3: 254]. Таким образом, Маутнер подчеркивает, что «не слова языка сообщают нам понимание мира, а наша индивидуальная ориентация в мире дает нам понимание слов и пред-

ложений» [Mauthner 1982, 3: 243]. Как он полагает, «конвенциональные формы синтаксиса суть только малое подспорье для памяти; все правила следования слов, все временные, условные, причинные и т. д. союзы только ускоряют ориентировку; в конце концов слушатель должен присоединить решающие слова к образу ситуации на основании своего опыта» [Mauthner 1982, 3: 238].

Индивидуальный опыт участников коммуникации, их мотивы, интересы суть факторы, облегчающие или затрудняющие понимание языка, способствующие или препятствующие коммуникативному процессу: «Мы отгадываем смысл слов — правильно или ложно — в зависимости от нашего опыта, мы отгадываем смысл деятельности — правильно или ложно — в зависимости от нашего понятия целесообразности и нашего интереса, мы отгадываем смысл природных процессов метафорически на основании понятия причины, которое мы заинтересованно вкладываем в происходящее» [Mauthner 1982, 3: 251].

Сводя значение высказываний к сумме сопровождающих их представлений и воспоминаний, возникающих в зависимости от намерений и желаний говорящего и слушающего, Маутнер практически закладывает основы интенциональной семантики, развитой в XX в. П. Грейсом и Г. Меггле. Сущность интенциональной теории языковой коммуникации состоит в попытке свести центральные понятия, необходимые для описания языковой коммуникации, такие как, например, значение, к интенциям, которые участники коммуникации связывают со своими речевыми действиями. Понятие языкового значения выводится здесь, исходя из понятия коммуникативного действия. Тем самым язык редуцируют к экстралингвистическим параметрам. Сходную процедуру продельывает Маутнер, утверждая, что «отгадывание» смысла слов или предложений происходит не только на основании услышанного, т. е. грамматики и синтаксиса языка, а с учетом индивидуального опыта восприятия данной ситуации.

Из сказанного следует, что понимание и взаимопонимание интерпретируются Маутнером как сложные лингвопсихологические феномены, важнейшей характеристикой которых является то, что смысл речи возможно определить только в условиях «эллиптической ситуации» [Mauthner 1982, 3: 235, ср. 248–249], которая задается как самим языком, так и общим прагматическим контекстом речи.

Язык как объект и субъект философского исследования.

Все человеческое познание протекает «в» и «при помощи» языка и само, в сущности, оказывается языком: «Мы не обладаем никаким другим инструментом познания, кроме языка» [Mauthner 1982, 3: X]. При этом естественные науки меньше связаны с языком, гуманитарные больше. Среди последних особое положение занимает философия, для которой язык служит не только инструментом, но и предметом ис-

следования или, по словам Маутнера, предстает «одновременно субъектом и объектом» [Mauthner 1982, 1: 704].

Специфическая сложность философского познания заключается в постоянном изменении языка. Уже на уровне идиолекта он обнаруживает широкую вариативность, причем о модификации языка можно говорить не только по отношению к различным идиолектам, но и по отношению к одному и тому же идиолекту. Яркий пример — отличие языка ребенка от языка взрослого человека. Маутнер связывает изменчивость идиолекта индивидуума с особенностями памяти — ее селективностью, ассоциативностью, связанностью с привычками. Поскольку «язык всегда есть только воспоминание о прежних чувственных впечатлениях; его нигде и никогда нельзя употреблять для описания нового наблюдения, не изменяя значений слов» [Mauthner 1982, 1: 210].

Кроме того, постоянное развитие языка, а значит, изменение семантики слов, вызывается его неразрывной связью с познанием: «Не существует ни одного слова в новом языке или мировоззрении, которое не имело бы своей нестираемой истории, которое не имело бы консервативного, устаревшего, религиозного смысла» [Mauthner 1982, 1: 173–174].

И, наконец, метафорическая природа языка отвечает за его принципиальную многозначность, так что можно сказать, что практически не существует слов с одним-единственным значением.

Нестабильность языковых значений, их многозначность и пр. предъявляют особые требования к философии. Если она хочет быть наукой, а не догмой и не «религией», то она должна быть открыта для новых знаний и постоянно подвергать ревизии свой собственный терминологический аппарат. Таким образом, традиционному пониманию философии как «закрытой системы» абсолютного знания Маутнер противопоставляет философию как критическое исследование языка, которое «может помочь нам достичь некоторой ясности о нашем собственном мировоззрении» [Mauthner 1982, 1: 173–174]. Согласно Маутнеру, «философия по отношению к организму языка или человеческого духа не может делать больше, чем врач по отношению к физиологическому организму; она может внимательно наблюдать и давать названия событиям» [Mauthner 1982, 1: 705]. Тем самым она должна заняться прежде всего терапевтической деятельностью, нацеленной на прояснение смысла понятий. На этом пути философия обнаруживает свой двойственный характер: будучи самопознанием человеческого духа, она одновременно выступает «границей самого языка, граничным понятием, *limes*: критикой языка, человеческого языка» [Mauthner 1982, 3: X].

Обвинительный приговор, который Маутнер выносит языку, включает в себя следующие пункты: 1. Язык не пригоден в качестве средства общения, «потому что слова являются воспоминаниями, а два человека никогда не имеют одинаковых воспоминаний». 2. Язык не пригоден в качестве средства познания, так как «каждое отдельное слово окружено (umschwebt) коннотациями (Nebentönen) своей истории». 3. Язык не пригоден для «проникновения в сущность действительности», поскольку слова — только «знаки воспоминаний» о чувственных ощущениях, а человеческие органы чувств «случайны» по своему происхождению и воспринимают лишь им доступную часть действительности, так что человек знает о мире не больше, чем «паук о дворце, в эркере которого он сплел свою сеть».

Отсюда видно, что осуществленный Маутнером трансцендентальный поворот к Канту (на это указывает уже само название его главного труда) своеобразно продолжил и радикализовал основную идею последнего об ограниченности разума — теперь язык тематизируется как априорное «условие невозможности познания».⁵²

Пессимизм маутнеровской работы вызвал резкую критику со стороны современников: «Эта книга представляет собой неслыханный протест против мира, человека и бога» [цит. по Kühn 1975: 51]. Однако сегодня, с учетом исторической дистанции, очевидно, что его философия языка не является исключительно негативной и не служит единственно разрушению философской традиции, даже если она выступает в одеждах критики. Отвечая на вопрос о предпосылках познания и исследуя роль языка в познавательном процессе, она не только развенчивает многие из очевидностей, на которых до тех пор основывалась теория познания, но и предлагает для нее новый трансцендентальный фундамент.

Вся история философии представляется Маутнеру как движение между двумя полюсами — от «дикого отчаяния» к «счастью спокойной иллюзии». Единственно возможный выход из трагической для познающего субъекта ситуации он видит в обретении «спокойного отчаяния», в состоянии которого человек может прояснить свое отношение к миру при условии «отказа от самообмана, признания, что слово не помогает» и основываясь на «критике языка и его истории» [Mauthner 1982, 3: 641], которые смогут отделить «годные к употреблению понятия» от «мнимых».

⁵²Выражение Г. Готтфрида: *Gottfried G. Philosophie und Poesie: Kritische Bemerkungen zu F. Mauthners «Dekonstruktion» der Erkenntnisbegriffs* [Leinfellner, Schleichert 1995: 27].

Именно благодаря запасу позитивных идей критика языка Маутнера выжила, несмотря на то, что долгое время она сохранялась только «как муха в янтаре».⁵³ Еще в 1914 г. его работы были оценены как «революция в философии», при этом отмечалась их заслуга не только в освобождении философии от метафизики и догматической онтологии, но и в обосновании критики языка как нового философского метода.⁵⁴

Особое значение философии языка Маутнера усматривают в том, что она повлияла на идейное развитие Л. Витгенштейна, о чем свидетельствует знаменитое высказывание 4.0031 «Логико-философского трактата».⁵⁵ Э. Лейнфеллнер-Рупертсбергер проводит такие параллели между концепциями этих философов: философия или, по крайней мере, теория познания понимается в них как позитивистская критика языка; границы языка суть границы мира; философия не должна создавать систем; язык можно идентифицировать с мышлением; язык живет только благодаря его использованию; логика должна исследовать язык; язык есть собрание «дуальных» языков как категорий языковой игры по определенным правилам; желание понять язык требует учитывать как языковые, так и внеязыковые контексты [Leinfellner-Rupertsberger 1992: 508]. Несмотря на то, что на основании приведенных совпадений нельзя однозначно судить о том, насколько хорошо Витгенштейну были известны труды предшественника, можно все же утверждать, что Маутнер предварил многие его открытия.

Х. Вейн усматривает значение маутнеровской критики языка в том, что она предвосхитила «деструкцию метафизики неопозитивистами Венского кружка», предложив для этого два пути — «критику понятий» и «историю слов». По его мнению, помимо требования аналитического исследования языка Маутнер также вновь актуализировал выдвинутый еще романтиками тезис о неразделимости истории культуры и истории языка [Wein 1963: 56–59] и поставил задачу философской оценки позитивного вклада языка в развитие общей культуры.

Внимательное прочтение работ Маутнера с позиций сегодняшних знаний позволяет обнаружить, что в рамках своей «критики языка» он успел высказать соображения практически по всем ключевым проблемам философии языка: они затрагивают и теорию речевых актов, и когнитивную семантику, и герменевтику, и логику. Однако, к сожалению, его обширное наследие все еще ждет своих исследователей.

⁵³Выражение Л. Лютехауза: *Lütthehaus L.* «Im Anfang war das Wort, und Gott war ein Wort»: Sprachkritik bei F. Mauthner und Goethe [Henne 2000: 20].

⁵⁴На это указывал М. Криг [Krieg 1914].

⁵⁵В этом высказывании утверждается, что «вся философия есть “критика языка” (правда, не в смысле Маутнера)».

Готлоб Фреге (1848–1925) считается не только родоначальником современной формальной логики, но и, по крайней мере, в англо-американской философии (благодаря монументальным трудам М. Даммита⁵⁶) инициатором аналитических исследований в области философии языка.⁵⁷ К основным работам, в которых затрагиваются проблемы языка, можно причислить его произведения «малой формы», такие как «Диалог с Пунье об экзистенции» (до 1884), «Функция и понятие» (1891), «О смысле и значении» (1892), «О понятии и предмете» (1892), «Пояснения о смысле и значении» (1892–1895), «Логика» (1897), «Введение в логику» (1906), «Логика в математике» (1914), «Мысль» (1918) и др.

Сам Фреге не считал себя философом языка; как замечает Г. Габриэл, выражение «философия языка» не встречается в его трудах [Gabriel 1978: XI]. Однако интерес к языку сопровождал все его формально-логические изыскания,⁵⁸ поскольку в критике языка он видел средство, позволяющее обосновать необходимость создания науки о закономерностях «чистого мышления», т. е. формальной логики.⁵⁹

Внимание Фреге к языку и логике как «науке об общих законах истинного бытия (Wahrseins)» («Logik» [Frege 1978: 39])⁶⁰ обусловлено

⁵⁶См. работы М. Даммита: «Frege. Philosophy of Language» (London, 1973) и «The Interpretation of Frege's Philosophy» (Cambridge (Mass.), 1981).

⁵⁷Г. Фреге родился в 1848 г. в Висмаре, в Мекленбурге, в семье директора филиала одной из высших школ. После окончания гимназии учился в Йенском и Геттингенском университетах по специальностям «математика», «физика» и «философия» (у Г. Лотце). Защитил как первую (1873), так и вторую (1874) докторские диссертации по математике. Преподавал в Йенском университете с 1874 по 1918 г. В 1879 г. получил звание внештатного (außerordentliche) профессора, в 1896 — гонорар-профессора (ordentlicher Honorarprofessor). Цели своей академической карьеры — получение звания штатного (ординарного) профессора университета он так и не достиг. При жизни считался бесперспективным, «незначительным» преподавателем [Kutschera 1989: 1]. Первое признание пришло к Фреге только после 1902 г. и то в основном за границей благодаря научной переписке с Б. Расселом и Ф. Джорданом (Jourdain) (до этого лишь Э. Гуссерль оценил по достоинству значение работ Фреге, о чем свидетельствует его работа «Философия арифметики» (Т. 1. 1891)). Так, Рассел публикует в 1903 г. в своей работе «Principles of Mathematics» («Принципы математики») приложение с сообщением о достижениях Фреге в области логики. С этого же времени Ф. Джордан активно ссылается на Фреге и вступает с ним в дискуссию в серии своих статей о развитии математической логики. В 1918 г. Фреге вышел на пенсию и возвратился на родину, в Мекленбург, где умер в 1925 г. Похоронен в Висмаре.

⁵⁸В отличие от Даммита В. Карл полагает, что философия языка играет подчиненную роль в теоретических рассуждениях Фреге [Carl 1995]. К. Бермес также считает, что «философия языка Фреге полностью стоит на службе его логики; она должна поддерживать и обосновывать последнюю» [Bermes 1997: 56].

⁵⁹Выражение принадлежит самому Фреге, см. [Frege 1964: X].

⁶⁰Ср. с его работой «Der Gedanke» [Frege 1966: 30].

его стремлением к истинному познанию. Следуя традиции, он выделяет два источника всего познания: чувственность и разум. Анализ чувственного восприятия приводит его к выводу о том, что оно представляет собой ненадежный фундамент для знания, поскольку любые чувственные данные доступны сознанию всегда только в качестве составных элементов субъективного по своей природе представления.⁶¹ Например, о зрительных ощущениях он пишет следующее: «Собственно, раздражение зрительных нервов не дано непосредственно, а есть лишь предположение. Мы полагаем, что независимая от нас вещь раздражает нерв и тем самым вызывает зрительное впечатление; но, говоря точнее, мы переживаем только конец этого процесса, который проникает в наше сознание. Не могло бы это чувственное впечатление, это ощущение, которое мы сводим к раздражению нерва, иметь также другие причины, так же, как то же самое нервное раздражение может возникнуть различными способами? Если мы назовем все попадающее в наше сознание представлением, то мы переживаем, собственно, только представления, а не их причины» («Der Gedanke» [Frege 1966: 46]).

Согласно Фреге, для правильного понимания чувственных данных необходимо учитывать их абсолютную субъективность, их частный характер, который проявляется как в невозможности адекватно выразить свои чувственные ощущения и восприятия, так и в недоступности внутреннего мира другого, а следовательно, в невозможности сравнивать чувственные восприятия различных людей. Как полагает Фреге, «во всяком случае, для нас, людей, невозможно сравнивать представления другого с нашими собственными» (Там же: 42, ср. 41).

На основании того, что «к чувственному восприятию в качестве необходимой составной части относится чувственное впечатление и это последнее есть часть внутреннего мира», а также того, что два человека не могут иметь одинаковый внутренний мир, «даже если они имеют сходные чувственные впечатления», Фреге делает вывод, что чувственное восприятие не может быть инструментом познания внешнего мира (Там же: 51). Поэтому, хотя обладание чувственными данными и оказывается необходимым условием для познания внешней действительности, оно не является достаточным.

Познание внешнего мира возможно, согласно Фреге, благодаря «нечувственному» (*das Nichtsinnliche*), к которому он относит мысль. Мысль характеризуется им как некая объективная, а значит, не зависящая от мыслящего субъекта реальность. Он говорит в связи с этим об идеальном «царстве мыслей» и называет его «третьим царством»

⁶¹Высказывания о субъективном характере представлений часто встречаются у Фреге. См., например, его работу «Über Sinn und Bedeutung» [Frege 1967: 146].

(drittes Reich) (Там же: 43), что дало исследователям повод причислить его к платоникам.⁶² К этому идеальному царству принадлежат, например, природные и математические законы, исторические факты («Logik»: 42)).

К основным характеристикам мысли относится то, что она не пространственна, не материальна (Там же: 37), вневременна (Там же: 48), внелична (Там же: 47), она «не есть представление и не составлена из представлений» (Там же: 43). Мысль реальна, поскольку она может оказывать влияние на представления и чувства людей («Der Gedanke»: 53). Мысль независима от мыслящего субъекта и не нуждается ни в нем, ни в его признании для своего существования. В противном случае не было бы науки, не существовали бы ошибки, не было бы возможности их исправить, «не было бы ничего истинного в обычном смысле этого слова» («Logik»: 45).

Только по отношению к мысли возможно применение предиката «истинный» (Там же: 42). Мысли либо «истинны в себе», либо если они ложны, то «ложны в себе и независимо от нашего мнения» (Там же: 54). Мысли не изобретаются и не производятся людьми, а постигаются или понимаются (fassen) (Там же: 37; «Der Gedanke»: 49). Так, «законы природы открывают (не выдумывают)» («Logik»: 36). Человеческой деятельности понимания мыслей, т. е. мышлению, соответствует особая духовная способность, которую Фреге называет «силой мышления» («Der Gedanke»: 49–50).

Свое выражение мысль находит в языке: «Нечувственная по себе мысль одевается в чувственную одежду предложения и тем самым становится для нас более воспринимаемой» («Logik»: 33).⁶³ Способность языка передавать мысль Фреге объясняет его двойственной чувственно-рациональной природой. Он представляет собой уникальный феномен: с одной стороны, он есть система чувственно воспринимаемых знаков (звуковых и зрительных); с другой — он связан с нечувственной по своему существу мыслью. Обладая этими качествами, он способен выполнять функцию «моста от чувственного к нечувственному» («Logische Allgemeinheit» [Frege 1978: 167]). Отсюда следует, что в поисках возможности истинного знания следует обратиться не к психологическому анализу восприятий, а к исследованию языка, и прежде всего к анализу предложений, поскольку именно предложение, как «имеющая смысл последовательность звуков», есть «собственное средство выражения для мысли» («Der Gedanke»: 43; ср. «Logik»: 33). Способность

⁶²См., напр. [Kutschera 1989: 179 и далее].

⁶³Фреге полагает, что зрительные образы или музыка не годятся для передачи мыслей, поскольку, воспринимая их, реципиент скорее испытывает побуждение к продуцированию собственных мыслей, к созданию собственных представлений («Logik»: 40–45).

предложения выражать истинную мысль Фреге связывает с его особой сложной структурой. Для выявления того, каким образом это происходит, он подвергает предложение многоплановому анализу, в котором можно выделить семантический, синтаксический или формально-логический, а также прагматический аспекты. Попытаемся реконструировать и охарактеризовать эти три уровня анализа.

Семантический анализ языковых знаков выявляет уровень значения и смысла непосредственно в них, а также уровень сопутствующих им представлений.

1. *Значение.* В работе «О смысле и значении»⁶⁴ Фреге исследует понятие «значение» для логических собственных имен, т. е. для собственных имен в узком смысле (например, Одиссей), для обозначений (например, открыватель орбит, по которым движутся планеты), а также для предложений. В статье «Пояснения о смысле и значении» он исследует это понятие в применении к предикатам или понятиям.

Под значением собственных имен следует понимать называемые ими предметы («Über Sinn und Bedeutung» [Frege 1967: 144, 146]). При этом предмету дается логическое определение, согласно которому им может быть все, что не является функцией, или, говоря словами Фреге, «предмет есть то, что никогда не может быть полным (ganze) значением предиката, но может быть значением субъекта» («Über Begriff und Gegenstand» [Frege 1967: 172]).

Под значением предложений понимается их истинностное значение (истинность или ложность) («Über Sinn und Bedeutung»: 149). Поскольку предложение состоит в определенном отношении к таким предметам, как «истинное» и «ложное», то его можно рассматривать в качестве собственного имени. Тогда все истинные предложения имеют одно значение, а все ложные — другое, а «из этого мы видим, что в значении предложения все единичное (das Einzelne) исчезло (ist verwischt)» (Там же: 150). Смысл выделения значения предложения, по-видимому, заключается в том, чтобы подчеркнуть конститутивную роль истины для логического анализа. Только исходя из значения целого предложения, имеет смысл ставить вопрос о значении его составных частей.

Значением выражения, обозначающего понятие (Begriffsausdruck),⁶⁵ следует считать собственно понятие (концепт). Для понятия характерно то, что оно обладает «предикативной природой», т. е. является «ненасыщенным» и нуждается в дополнении («Ausführungen über

⁶⁴Заметим, что Дж. М. Бартлетт назвал статью Фреге «О смысле и значении» «протекстом современной семантики». Здесь цит. по: Thiel Ch. G. Frege: Die Abstraktion [Speck 1985: 16].

⁶⁵В качестве синонима к выражению «Begriffsausdruck» Г. Фреге использует выражение «Begriffswort».

Sinn und Bedeutung» [Frege 1978: 26]). В этом отношении его можно сравнить с математической функцией, которая требует аргумента для того, чтобы ее значение стало определенным. Другими словами, «понятие есть функция аргумента, значение которой всегда есть истинностное значение» (Там же: 26).⁶⁶ Свойство «ненасыщенности» отличает понятие от собственных имен: оно не может обозначать некий предмет, как это делает имя собственное; значение выражения, обозначающего понятие, всегда есть понятие (концепт). Будучи дополненным именем собственным, «насыщенным», понятие образует предложение, которое приобретает истинностное значение.

В первом приближении значение понятия можно сравнить с его объемом, так как если предмет подводится под некое понятие, то он подпадает под все понятия того же самого объема, а истинностное значение понятия при этом остается неизменным. Как указывает Фреге, двигаясь по этому пути, «легко можно прийти к тому, чтобы объем понятия выдать за его значение; при этом, однако, не замечают, что объемы понятий суть предметы, а не понятия» («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 26). Объем понятия не может быть его значением, поскольку он обозначает класс предметов, а не понятие. Кроме того, основное логическое отношение между предметом и понятием — подведение предмета под понятие, а не под совокупность предметов. Объем понятия может выступать, таким образом, лишь критерием для сравнения значений понятий, но не их значением.

Понятие оказывается, согласно Фреге, первичным (das Ursprüngliche) по отношению к своему объему (Там же: 32), а его использование может быть логически правильным и оправданным даже в том случае, когда оно оказывается пустым, т. е. когда под него невозможно подвести ни один предмет. Для того чтобы выражение, обозначающее понятие, приобрело значение, оно должно удовлетворять требованию определенности. В соответствии с этим требованием оно получает значение в том случае, когда оно «строго ограничено», а это значит, что для любого рассматриваемого предмета можно с уверенностью сказать, подпадает он под данное понятие или нет (Там же: 34; ср. «Logik in der Mathematik»: 133, 155).

2. *Смысл.* Второе фундаментальное понятие логической семантики Фреге — понятие смысла языкового знака. Его введение можно считать симптоматичным, поскольку оно символизирует отказ от традиционной логики, исходящей из примата изолированных понятий по отношению к суждениям, и концентрирует исследования на суждении.

Смысл появляется только на уровне речевых высказываний, на уровне предложения. Смысл собственных имен Фреге связывает не

⁶⁶Ср. с «Logik in der Mathematik» [Frege 1978: 131].

с предметом, а со способом данности (Gegebenseins) предмета в суждении. Он убежден в том, что «с собственным именем должно быть связано еще нечто, что отлично от обозначаемого предмета и что существенно для мысли предложения, в котором встречается собственное имя. Я называю это смыслом собственного имени. Как собственное имя есть часть предложения, так и смысл — часть мысли» («Einleitung in die Logik» [Frege 1978: 84]; ср. «Logik in der Mathematik»: 127). Свою идею он поясняет на примере выражений «вечерняя звезда» и «утренняя звезда», которые имеют одно и то же значение, поскольку обозначают планету Венера, но разный смысл («Über Sinn und Bedeutung»: 144).

Существенная составляющая смысла предложения — мысль. В работе «Логика» Фреге дает ее определение: «Я называю мыслью смысл утверждающего предложения (Behauptungssatz)» («Logik»: 42, ср. 35).⁶⁷ Позже он неоднократно повторяет: «Предложение имеет для нас ценность благодаря своему смыслу, который мы в нем постигаем и который мы узнаем как тот же самый даже в переводе. Этот смысл я называю мыслью. То, что мы доказываем, — мысль, а не предложение. Все равно, какой язык мы при этом используем» («Logik in der Mathematik»: 97) или: «Соответственно я могу сказать: мысль есть смысл предложения, не желая утверждать, что смысл каждого предложения есть мысль» («Der Gedanke»: 33).

При этом необходимо учитывать, что в своем исследовании возможности познания Фреге ограничивается только повествовательными предложениями. Как он полагает, «приказ тоже содержит смысл, но этот смысл не имеет отношения к истине. Поэтому смысл приказа я не называю мыслью» (Там же: 34). На этом же основании Фреге исключает из рассмотрения просьбы, желания, призывы, требования, вопросы и т. д. (Там же: 34; ср. «Logik»: 40).

На основании приведенных выше определений смысла предложения можно было бы сделать вывод о том, что Фреге отождествляет смысл и мысль. Однако такое суждение оказывается поспешным. Термин «смысл» он применяет по отношению к языковым выражениям, термин «мысль» обозначает у него преимущественно доступную для человеческого разума «чистую идею», которая может быть реализована средствами конкретных языков. Именно в силу того, что мышление — это процесс постижения объективных идей, оно не субъективно, несмотря на свой знаковый характер; или, говоря иначе, оно субъективно по характеру своего протекания, но имеет объективное содержание.

⁶⁷Заметим, что в класс «утверждающих предложений» Г. Фреге включает как утвердительные, так и отрицательные предложения.

Вследствие обусловленности мышления языком⁶⁸ выраженная в языке мысль предстает не в своем чистом виде, а получает различные смысловые «довески» или, по словам Фреге, «оболочки». Существенны в этом отношении два фактора: во-первых, оформление мысли под влиянием грамматики того языка, на котором она высказывается; во-вторых, ее включенность в конкретный контекст высказывания. Смысл, таким образом, оказывается более емким понятием, чем мысль.

Тенденция к различению между смыслом и мыслью отчетливо проявляется в стремлении Фреге отделить мысль от прочего содержания предложения («Der Gedanke»: 37). Как он полагает, «различение того, что в предложении относится к выраженной мысли, и того, что только прикреплено к ней, имеет большую важность для логики» («Logik»: 59).

Несмотря на то, что языковой смысл отличается от внеязыковой «чистой» мысли, Фреге придает ему объективный характер, поскольку он «может быть совместной собственностью многих», т. е. может быть сообщен и адекватно понят. Он пишет: «Значение собственного имени есть сам предмет, который мы им обозначаем; представление, которое мы при этом имеем, совершенно субъективно; между ними лежит смысл, который хотя больше не субъективен, как представление, но не является самим предметом» («Über Sinn und Bedeutung»: 146).

Анализируя прочие разрозненные высказывания Фреге, касающиеся смысла, можно заключить, что только смысловой уровень является уровнем собственно мышления, т. е. продуцирования суждений, поэтому только он может быть исходным уровнем для логического анализа языка. Так, исключительно благодаря смыслу имя собственное вступает в отношения с предметом («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 34). Смысл оказывается основной предпосылкой возможности использования понятия, даже несмотря на то, что под него могут не подпадать никакие предметы. Отношение же к предмету Фреге рассматривает для функционирования понятия как «более опосредованное и несущественное» (Там же).

Наличие у предложения *смысла* и *значения* можно рассматривать в качестве *критерия*, позволяющего разграничить язык науки и другие типы языка, например разговорный и поэтический (Dichtung). Так, предложение, обладающее истинностным значением, предполагает, во-первых, что входящие в него «слова имеют определенные и известные значения» («Logik in der Mathematik»: 99); во-вторых, что его можно верифицировать. Как считает Фреге, выражение «Лео Заксе есть че-

⁶⁸О знаковом характере мышления см.: Frege G. Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift (1882) [Bolck 1976: 62].

ловец» только тогда есть выражение мысли и может рассматриваться как истинное или ложное, если «Лео Заксе» обозначает реально существующее лицо. «Точно так же предложение “этот стол красный” только тогда представляет собой выражение мысли, когда слова “этот стол” обозначают для меня нечто определенное, а не являются пустыми словами» («17 Kernsätze zur Logik» [Frege 1978: 23]), т. е. если речь идет о реальной вещи.

Движение научной мысли, стремящейся к познанию истины, должно быть застраховано от неверных онтологических суждений, а значит, оно должно протекать в направлении «от смысла к значению» («Über Sinn und Bedeutung»: 149; ср. «Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 31). Поэтому наука должна отвергнуть собственные имена, не обозначающие в конечном итоге реальные вещи, и отбросить слова и выражения для понятий, которые не имеют строгих границ («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 32).

В отличие от языка науки в поэтическом языке предложения имеют, как правило, только смысл, а не значение. Это объясняется тем, что имена собственные в нем являются «мнимыми именами», т. е. не обозначают реальные вещи или персоны. Мысль, выраженная в поэтическом языке, есть «мнимая мысль». Ее характеризует то, что она — не истинна, не ложна («Logik»: 41; ср. «Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 25; «Einleitung in die Logik»: 88; «Logik in der Mathematik»: 137). Поэтому, согласно Фреге, вместо термина «поэзия» позволительно говорить также «мнимая мысль», и наоборот.

Также в разговорном языке помимо верифицируемых сообщений и утверждений встречаются предложения, содержащие «мнимые мысли», т. е. такие, которые принципиально не обладают истинностным значением. К ним относятся, например, императивы. Значение таких предложений — приказ, просьба, вопрос и т. д. («Über Sinn und Bedeutung»: 153). Поскольку разговорный язык нацелен не только на установление истины, но выполняет и другие функции, то наличие значений не выступает сущностным атрибутом его образований.

Обобщая, можно сказать, что смысл в концепции Фреге включает в себя следующие аспекты, важные с точки зрения теории познания: во-первых, следует различать смысл, подкрепленный значением, и смысл, для которого этого сделать нельзя; во-вторых, основной составной элемент смысла, подкрепленного значением, — мысль, отсылающая через свое истинностное значение к предмету речи, т. е. устанавливающая отношение референции; в-третьих, смысл включает в себя способ данности мысли, т. е. ее конкретное выражение при помощи средств языка, которое не имеет к ней непосредственного отношения.⁶⁹ Здесь имеется

⁶⁹Ср. с точкой зрения Х. Бермеса, который выделяет следующие «моменты»

в виду, например, то, что одна и та же мысль может быть передана на разных языках или различными грамматическими конструкциями в рамках одного и того же языка («Logik»: 59–61). О месте этого второго аспекта в критике языка Фреге будет сказано ниже.

3. *Представление.* Итак, с точки зрения семантики языковой знак характеризуется прежде всего при помощи категорий «смысл» и «значение». Однако Фреге не ограничивается анализом данных понятий, а исследует также сопутствующие восприятию языковых знаков представления. Цель анализа представлений заключается в том, чтобы исключить их из области логических исследований как субъективный компонент языковой деятельности. По мнению Фреге, мышление как соединение «вещей, свойств, понятий, отношений» не имеет ничего общего с ассоциацией представлений или со связыванием их друг с другом («17 Kernsätze zur Logik»: 23). Связь представления с представлением снова дает всего лишь представление, а не мысль («Logik»: 35, 63; «17 Kernsätze zur Logik»: 23).

Согласно Фреге, представления не могут служить фундаментом познания по следующим причинам: во-первых, они не существуют объективно, а нуждаются для своей экзистенции в носителе; во-вторых, они не воспринимаются органами чувств и являются индивидуальным содержанием конкретного сознания; в-третьих, каждый человек имеет свои собственные представления, не сравнимые с представлениями других людей («Der Gedanke»: 41–43). При этом даже у одного и того же человека одно и то же представление не всегда связывается с той же самой мыслью или, наоборот, ту же самую мысль могут сопровождать различные представления («Über Sinn und Bedeutung»: 146).

Предикат «истинно» в применении к представлениям имеет совершенно иной смысл, чем в применении к мыслям. Мысль, согласно Фреге, истинна сама по себе, а когда говорят об истинности представления, то подразумевают совпадение образа с отображаемым. Поскольку совпадение есть отношение, то оно не может рассматриваться как истина: «Этому противоречит способ использования слова “истинный”, которое не является словом, выражающим отношение, не содержит указания на что-то другое, с чем нечто должно совпадать» («Der Gedanke»: 32).

Широко распространенное понимание мышления как процесса, связанного с представлениями, приводит к психологической трактовке логики как науки о законах мышления. В такой интерпретации логики Фреге видит серьезную опасность для теории познания, заключающуюся в том, что речь здесь идет не о «законах истинного бытия» (Wahrsein), а о «закономерностях полагания истинным» (Fürwahrhalten). На-

смысла: 1) референцию к предмету; 2) установление предмета как данного «таким и таким» образом; 3) знание о том, как адекватно применять выражение [Bermes 1997: 56–57].

ука, нацеленная на изучение законов мышления, исследует то, каким образом в действительности протекает мышление у людей, а не то, как оно должно протекать для того, чтобы не отклониться (*verfehlen*) от истины («*Logik*»: 69; ср. «*Der Gedanke*»: 30–31).

Логические законы Фреге сравнивает с законами нравственности и с государственными законами, которые предписывают, как следует действовать. Присущий им законодательный характер отличает их от законов природы, описывающих действительный ход процессов. Так же как реальные поступки людей часто расходятся с законами нравственности, так и действительное мышление не всегда протекает в согласии с логическими законами. Поэтому в логике следует избегать выражений типа «закон мышления», соблазняющих рассматривать ее законы аналогично законам природы («*Logik*»: 64–65). Вместо «законов мышления» лучше говорить о «законах суждения», подчеркнув тем самым нормативный характер законов логики, задаваемый порядком «истинного бытия».⁷⁰

Законы действительного мышления представляют собой, согласно Фреге, объект исследования психологии, а логические законы, действующие как предписания, на которые должно ориентироваться суждение, чтобы оставаться в согласии с истиной, — объект логики. Таким образом, задача логики диаметрально отлична от задачи психологии. Для того чтобы функционировать в качестве науки о «законах чистого мышления», логика должна освободиться от всего чуждого ей, следовательно, как от всего психологического, так и от «пут языка указанием на его логическое несовершенство» (Там же: 69).

4. *Выводы.* Проведенный Фреге анализ смысла и значения языковых знаков, а также сопутствующих им представлений имеет важное значение для теории познания, т. к. он открывает язык в качестве источника познания в силу его трехсторонней взаимосвязи с миром вещей — через верифицируемость значений предложений, с миром идей — посредством смысла; и с внутренним миром человека — посредством представлений.⁷¹ Он закладывает важнейшие методологические принципы критического исследования языка, такие как антипсихологизм и аналитизм. Вследствие этого его можно рассматривать в качестве философского фундамента для последующих логических исследований.

К синтаксическому, или формально-логическому, уровню анализа можно отнести исследования Г. Фреге, нацеленные на выявление тех недостатков языка, которые препятствуют его использова-

⁷⁰ О нормативном характере логики см. (Там же: 38–39).

⁷¹ Г. Габриэл связывает семантические свойства языка с присущими ему функциями: значение с функцией обозначения; смысл — с функцией выражения; представление — с выражением каузальных отношений [Gabriel 1978: XXIV].

нию в качестве средства достижения истины. Данный анализ составляет ядро его критики естественного языка.

Согласно Фреге, предназначенный для научных целей язык должен быть совершенным в логическом отношении. Это подразумевает, что он должен обеспечивать синтаксически однозначное представление семантических различий. Естественный язык не обладает такой способностью — он «не в такой степени подвластен логическим законам, чтобы следование грамматике уже гарантировало бы формальную правильность движения мысли». Поэтому «на логические отношения в языке почти всегда только намекается, они предоставлены отгадыванию, не выражены прямо» («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift» [Bolck 1976: 62–63]).

Исследуя естественный язык, Фреге вскрывает некоторые наиболее распространенные случаи обусловленных грамматикой логических ошибок.

1. *Экзистенция.* Использование глагола «быть» для выражения экзистенции представляет собой особо сложный случай, поскольку благодаря многозначности этого слова «язык легко соблазняет к неверным толкованиям» («Dialog mit Pünjer über Existenz» [Frege 1978: 21]). Примерами этого служат:

а) имеющее форму экзистенциального высказывания предложение на самом деле выражает отношение идентичности.

С одной стороны, предложение «люди существуют» можно считать экзистенциальным суждением, если предположить, что его содержание заключается в слове «существовать». С другой стороны, при условии, что слово «существовать» задает только форму высказывания и не имеет никакого собственного содержания, его можно заменить на выражение «быть равным самому себе». В этом случае, например, предложение «Есть люди» будет означать то же самое, что «Некоторые люди равны самим себе» или что «Некоторое, равное самому себе, есть человек», и будет выражать значение идентичности. Важно, что здесь как суждение «Этот человек существует», так и суждение «Этот человек тождествен самому себе» являются тавтологиями или, выражаясь словами Фреге, «само собой разумеющимися» (*selbstverständlich*) (Там же: 15), т. е. не несут никакой новой информации о субъекте предложения;

б) возможность замены глагола «существовать» на выражение «быть равным самому себе» в экзистенциальных выражениях типа «Люди существуют» без ущерба для содержания доказывает, что содержание таких высказываний заключается не в слове «существовать». По утверждению Фреге, их содержание состоит в том, что они представляют собой особенные (*partikuläre*) суждения (Там же: 15).

В особенном суждении устанавливаются отношения между поняти-

ями, поэтому для преобразования экзистенциального по форме высказывания в особенное необходимы, как минимум, два понятия. Если оба понятия налицо, как, например, в случае «Есть летающие рыбы», то такое суждение легко трансформируется в особенное типа «Некоторые рыбы могут летать». Если второе понятие отсутствует, как, например, в суждении «Есть березы», то ищется понятие с большим объемом, которое охватывало бы уже имеющееся понятие. Так, данное суждение можно преобразовать в особенное высказывание, если в качестве родового понятия использовать «деревья». Тогда получим: «Некоторые деревья суть березы» (Там же: 16).

Интересный случай представляют собой всеобщие высказывания. Для их преобразования в особенные ищется понятие, имеющее неограниченный объем и не обладающее никаким содержанием. Таким образом приходят, например, к изобретению понятия «сущее». Фреге считает, что, используя его, можно установить тождество между значениями таких выражений, как «Есть люди», «Есть некоторые люди» и «Некоторое сущее есть человек». Слово «сущий» оказывается, таким образом, изобретением языка, позволяющим ему выражать особенные суждения. Это дает Фреге основание упрекнуть философов в том, что когда они «говорят об “абсолютном бытии”, то это есть, собственно, обожествление связки (Kopula)» (Там же: 17);

в) если слово «существовать» имеет собственное содержание (а значит, возможно отрицание предложения «А есть»), то это содержание относится к понятиям, а не к подпадающим под них отдельным предметам (как заставляет думать язык) (Там же: 21). «Существование» в собственном смысле этого слова Фреге характеризует как относящееся к понятиям «понятие второй ступени» («Logik in der Mathematik»: 164).

2. *Идентичность.* Отношение равенства, под которым понимается полное совпадение или идентичность, мыслимо, согласно Фреге, только для предметов, а не для понятий. Идентичными считаются предметы в том случае, когда они подводятся (соответственно не подводятся) под одни и те же понятия («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 28). Например, при сравнении выражений «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» сравниваются обозначаемые ими предметы, а не понятия, как кажется на первый взгляд.

3. *Неразличение в языке имени и понятия.* Слова естественного языка, как правило, многозначны, из-за чего нередко возникают логические ошибки. Например, в языке не проводится различие между предметом и понятием: одно и то же слово может служить для обозначения как понятия, так и отдельного предмета, подпадающего под него. Так, слово «конь» может обозначать: а) отдельное животное; б) род животных, например, в предложении «Конь есть травоядное

животное»; в) понятие, например, в предложении «Это (есть) конь» («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift»: 62).

Неразличение в языке предмета и понятия приводит к тому, что часто не учитывается, что выражение «отношение субъекта к предикату» может обозначать совершенно различные логические отношения, в зависимости от того, является субъект предметом или понятием. Поэтому, по мнению Фреге, «лучше всего было бы слова “субъект” и “предикат” вовсе изгнать из логики, так как они постоянно соблазняют смешивать два совершенно различных отношения — подведение предмета под понятие и подчинение одного понятия другому» («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 28).

4. *Подведение предмета под понятие (Subsumtion)*. Если разложить предложение на собственное имя и остальную часть, то значение этой оставшейся части называют понятием. Введение слова «понятие» дает возможность появляться предложениям формы «А есть понятие», где А — собственное имя. Тем самым язык принуждает ошибочно приписывать предмету то, что противостоит ему как совершенно инородное («Einleitung in die Logik»: 86–87). На самом деле предмет подводится под понятие, причем он подпадает под него в том случае, если обладает признаками, которые это понятие конституируют.

5. *Субординация понятий (Unterordnung)*. Отношение субординации имеет место, когда присущие одному понятию признаки представляют собой также признаки другого понятия, но не наоборот. Другими словами, об этом отношении можно говорить, если каждый предмет, подпадающий под данное понятие, подпадает также под другое, а не наоборот («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 29).

Слова, выражающие понятия, одинаковы в том случае, когда относящиеся к ним объемы понятий совпадают. Такие слова могут заменяться в предложении друг на друга, причем при таких заменах изменяется лишь смысл предложения, а его значение сохраняется («Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 26, 29).

6. *Отношение смысла знака к его значению*. При использовании выражений типа «Мысль истинна» создается впечатление, что истина приписывается мысли как ее свойство. Следовательно, можно говорить о подведении предмета под понятие, где мысль как предмет подводится под понятие истинного. Однако здесь снова налицо ситуация языкового обмана, поскольку на самом деле имеется не отношение предмета к свойству, а смысла знака к его значению. Целое предложение с логической точки зрения представляет собой имя собственное, а его значение, если оно есть, заключается в истинности или ложности (Там же: 88–89).

Помимо того, что естественный язык вынуждает совершать логи-

ческие ошибки, его высказываниям свойственны также *неопределенность и неоднозначность*. Это приводит к тому, что он «многое представляет отгадыванию» («Logik in der Mathematik»: 108). Довольно часто встречаются случаи, когда простая последовательность слов недостаточна для того, чтобы полностью выразить мысль. Так, настоящее время глаголов используется либо для того, чтобы дать указание времени, либо с целью снять любое временное ограничение, если «вневременность или вечность есть составная часть мысли» («Der Gedanke»: 37). Слова, обозначающие время («вчера», «сегодня»), место («здесь», «там») или указывающие на объекты («этот», «тот»), требуют уточнения для того, чтобы их смысл стал понятен («Logik»: 48; «Logik in der Mathematik»: 108; «Der Gedanke»: 38). Возможна ситуация, когда «то же самое предложение не всегда выражает одну и ту же мысль» («Logik»: 48).

В таких случаях смысловая определенность, необходимая для правильного понимания, достигается за счет знания прагматического контекста или, по словам Фреге, «знания сопровождающих речь обстоятельств (begleitende Umstände), которые при этом используются как средство выражения мысли» («Der Gedanke»: 38; ср. «Logik in der Mathematik»: 108; «Logik»: 48). В качестве неязыковых средств достижения смысловой определенности могут применяться также жесты, мимика и пр.

О прагматическом анализе предложений позволяет говорить следующее: Фреге выявляет такие виды деятельности, связанные с производством предложения, содержащего утверждение: во-первых, понимание (постижение, схватывание — das Fassen) мысли, т. е. собственно процесс мышления; во-вторых, внутреннее признание истинности высказываемой мысли, т. е. суждение; в-третьих, манифестация этого суждения в речи, т. е. утверждение («Der Gedanke»: 35).

Эти аспекты существенны как для обыденного мышления, так и для научного творчества и в известной мере отражают закономерности протекания последнего. Например, ученый, совершающий научное открытие, сначала понимает мысль, затем спрашивает себя, можно ли признать ее в качестве истинной (высказывает мысль, не утверждая ее), и только после опытного подтверждения правильности выдвинутой гипотезы утверждает ее как истинное суждение («Logik»: 54).

В содержащем утверждение предложении Фреге выделяет, таким образом, два компонента: выраженную мысль, содержание которой (пропозиция) тождественно содержанию соответствующего вопросительного предложения, и утверждение ее истинности («Der Gedanke»: 35; ср. «Logik»: 54). Причем момент утверждения не требует экспликации в виде добавления выражения «истинно, что», поскольку он уже содержится в самой форме утверждающего предложения.

Сложность анализа таких предложений может состоять в том, что выражение мысли не всегда подразумевает одновременно утверждение ее истинности, хотя при этом внешний вид, или форма, предложения полностью сохраняется. Определение того, содержит ли утвердительное по форме предложение момент утверждения или нет, происходит на основании знания контекста.

Часто предложение не только выражает мысль и утверждает ее, но «делает еще больше». Среди не относящихся непосредственно к мысли функций предложения Фреге выделяет: оценку мысли автором предложения; оказание влияния на представления и чувства слушателя, возбуждение его способности воображения; обращение внимания слушателя на нечто важное.

Реализация этих функций достигается при помощи таких средств, как «окраска» (Färbung) или «освещение» (Beleuchtung) мысли («Einleitung in die Logik»: 86; ср. «Über Sinn und Bedeutung»: 147); использование особых грамматических приемов, таких, как инверсии, выбор форм актива и пассива («Logik»: 58). Кроме того, «уже простая последовательность звуков, звучание голоса, ударение, ритм» («Logik»: 55; ср. «Der Gedanke»: 36–37) маркируют высказывания и вызывают желаемую реакцию слушателя. Все эти риторические приемы или технические средства Фреге называет «указаниями» или «намекami» (Wink) автора, которые должны быть отгаданы реципиентами. Например, использование слова «псина» вместо «собака» служит указанием на то, чтобы «представить себе собаку несколько неопрятной (gurrig)» («Logik»: 56).

Данные приемы имеют особое значение для поэтического языка, присущи разговорной речи, а также неизбежны в науке. Причем в гуманитарных науках, которые, по мнению Фреге, в отношении своих языковых характеристик располагаются ближе к поэзии, чем естественные («Der Gedanke»: 36), они более распространены.

Критическое использование языка для целей познания предполагает анализ того, «что относится к мысли и что нет» («Logik»: 58, 59). Руководящее правило предписывает не забывать, что «два различных предложения могут выражать одну и ту же мысль; что содержание предложения касается только того, что может быть истинно или ложно» (Там же: 58, 60). Следует также помнить, что благодаря дополнительным функциям, которые выполняет предложение, «содержание предложения часто превосходит выраженную в нем мысль» («Der Gedanke»: 37). Хотя на деле, несмотря на знание того, что «все составные части, на которые не распространяется утверждающая сила, не относятся к научному представлению», их использования не могут избежать даже те, «кто видит связанную с ними опасность» («Der Gedanke»: 36).

От естественного языка к искусственному. Проведенный Фреге трехуровневый анализ естественного языка выявил существенные недостатки последнего в качестве основания и средства познания. К этим недостаткам можно отнести прежде всего связь языка с чувственностью и его опосредованность представлениями; неоднозначность; затушевывание им логических отношений («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift»: 61–63); наличие в нем «мнимых высказываний» («Logik»: 36); его способность воздействовать на других субъектов. Большинство из этих недостатков Фреге связывает с «известной мягкостью и изменчивостью языка», которые, правда, можно рассматривать позитивно как «условие его способности к развитию и разносторонней пригодности» («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift»: 64).

Поскольку наука не может обойтись без языка, являющегося единственным носителем «чистой» мысли, то она должна его значительно усовершенствовать. Реконструируя все сказанное по этому поводу Фреге, можно утверждать, что для того, чтобы язык мог эффективно выполнять свою задачу в качестве средства познания, следует сделать следующее:

Во-первых, очистить язык от субъективных представлений. Это не означает, что «мы должны думать, не представляя, что невозможно». Это означает, что «мы сознательно отличаем логическое от того, что с ним связано в представлениях и чувствах» («Logik»: 59–60).

Во-вторых, «язык чистого мышления» должен быть освобожден от влияния грамматики, потому что «грамматика, которая имеет для языка такое же значение, как логика для суждения, смешивает психологическое с логическим» (Там же: 60). Доказательство обусловленности логики психологией Фреге видит в отличиях грамматик отдельных языков. Поэтому, в частности, освобождение «от пут языка», предохранение от того, чтобы «не попасть в зависимость от языка, так как очень многие ошибки мышления проистекают из его логического несовершенства» (Там же: 61), он связывает с изучением иностранных языков, которые позволяют лучше понимать логику: «Благодаря тому, что облачение мысли оказывается различным, мы учимся яснее отличать его от ядра, с которым оно кажется сращенным в отдельном языке» (Там же).

В-третьих, язык науки следует освободить от присущих ему коммуникативных аспектов. Как полагает Фреге, влияние на чувства и пр. «для строгости заключений не имеет значения» и может даже оказаться вредным, если подчинит себе разум» («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift»: 65).

В результате размышлений он приходит к предпочтению письменного языка перед устным для научных целей. Среди преимуществ

письменного языка он отмечает то, что письменные знаки в целом более строго ограничены и яснее поддаются различению. Эта «определенность письменных знаков» ведет, со своей стороны, к более четкому выражению обозначаемого. Кроме того, написанное дольше сохраняется и меньше подвергается изменениям. Далее, текст дает возможность многое представлять одновременно. И, наконец, двойное измерение поверхности письма позволяет отражать внутренние отношения между знаками, что повышает «наглядность представления» (Там же: 65–67).

В-четвертых, в логически совершенном языке каждый знак должен иметь только одно значение. «Мы нуждаемся в совокупности знаков, из которой изгнана любая многозначность, и содержание не может выйти за пределы (kann nicht entschlüpfen) ее строгой логической формы» (Там же: 64). Научный язык «не должен ничего предоставлять отгадыванию» («Logik in der Mathematik»: 108).

В-пятых, из научного языка следует исключить «мнимые мысли»; собственные имена, которые не обозначают или не называют никакой предмет; слова, которые выражают понятия, не имеющие значения.

Условием функционирования «логически совершенного языка» науки является то, что каждое выражение имеет не только смысл, но и значение. Как считает Фреге, «логические законы суть прежде всего законы в царстве значений и только опосредованно относятся к смыслу» (Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 32; ср. «Logik»: 36). Несмотря на то, что любое грамматически правильно построенное высказывание обладает смыслом, «голая мысль не дает никакого познания, а только мысль вместе со своим значением, т. е. со своим истинностным значением» («Über Sinn und Bedeutung»: 150, ср. 155). Ход познания — это движение «от мысли к истинностному значению» и «от смысла к значению» (Ausführungen über Sinn und Bedeutung»: 31).

Можно утверждать, что сформулированными в этих пунктах требованиями к идеальному языку науки Фреге руководствовался при разработке своего логического «языка формул чистого мышления» («Begriffsschrift und andere Aufsätze» [Frege 1964: X]). Тем самым он продолжил традиции Р. Декарта и Г. В. Лейбница в направлении создания искусственного символического языка, *lingua characterica*, и исчисления понятий, *calculus ratiocinator*.

Характеризуя основополагающий принцип, используемый им при создании языка «чистого мышления», можно назвать его принципом отображения или репрезентации. Он гласит, что строение предложения отражает строение мысли. Эта идея была высказана неоднократно в различных работах. Например, в статье «Логика в математике» встречаем: «Язык имеет способность выражать необозримое количество мыслей при помощи относительно малого числа средств. Это возможно благодаря тому, что мысль построена из частей и эти части

мысли соответствуют частям предложения, которые их выражают» («Logik in der Mathematik»: 154, ср. 126). В работе «Логическая всеобщность» повторяется: «Как средство выражения мыслей язык должен походить на мыслимое» («Logische Allgemeinheit»: 167).

Анализируя то, каким образом предложение способно выражать истинные суждения, Фреге исходит из того, что значение предложения (его истинность или ложность) зависит от значения его составных логических частей, т. е. от значения имени собственного, значения выражения для понятия, а также целого предложения. Тем самым в анализ включаются категории «предмет», «понятие» и «истинностное значение».

Простейший случай представляет собой мысль, состоящая из одной насыщенной и одной ненасыщенной (предикативной) части. В выражающем эту мысль предложении завершенной (насыщенной) части соответствует собственное имя; нуждающейся в дополнении части — слово, выражающее понятие (Begriffswort), или знак, выражающий понятие (Begriffszeichen). Для того чтобы целое предложение имело значение, каждая из этих частей также должна иметь значение. Значение завершенной части есть предмет; значение нуждающейся в дополнении части есть понятие. Связь, которая устанавливается между предметом и понятием в таком предложении, называется подведением предмета под понятие (субсумция — Subsumtion). При этой операции следует учитывать, что предмет и понятие с логической точки зрения совершенно различны.

В более сложном случае обе части предложения — собственное имя и слово, выражающее понятие, — могут быть составными. Имя собственное снова может быть составлено из насыщенной и ненасыщенной части, где насыщенная часть опять представляет собой имя собственное и обозначает предмет, а ненасыщенную часть Фреге называет в этом случае знаком функции (Funktionszeichen).

Знак, выражающий понятие, дополненный собственным именем, дает предложение, значение которого является истинностным значением. Знак функции, дополненный собственным именем, должен дать собственное имя, значение которого есть предмет. Видно, что оба выражения можно подвести здесь под одну точку зрения, если представить понятие в виде функции, значение которой всегда есть истинностное значение, и тем самым признать истинностное значение предметом. Особенность предлагаемого Фреге подхода к анализу предложений состоит именно в том, что он рассматривает понятие как функцию, значение которой всегда есть истинностное значение. При этом основное требование к понятию — его определенность.

Знак функции, в свою очередь, также может быть составным и снова включает в себя завершённую часть, представляющую собой имя

собственное, и дважды ненасыщенную часть или знак функции двух аргументов. Функцию двух аргументов, значение которых всегда есть истинностное значение, Фреге называет отношением. При этом знак функции с двумя аргументами, дополненный собственным именем, снова должен давать имеющее значение собственное имя, как и в случае функции с одним аргументом («Logik in der Mathematik»: 154–155; «Einleitung in die Logik»: 88–90).

Таким образом, вместо традиционных грамматических категорий «субъект» и «предикат» Фреге вводит логические категории «функция» и «аргумент», которые являются фундаментальными для разработанного им логического синтаксиса высказываний и позволяют сделать язык мысли универсальным и прозрачным. При этом важно, что ненасыщенные части мысли, т. е. понятия, не даны изначально, а выводятся путем разбивки мысли на составные части. Понимание выражений для понятий и отношений не предшествует пониманию смысла целого предложения, а, наоборот, предполагает, что сначала необходимо понять мысль, выраженную в предложении, на основании чего становятся понятными части предложения.

Метод конструирования понятий и отношений путем разбивки мысли на постоянную и переменную части на уровне знаков находит соответствие в конструировании выражений для понятий и отношений. Разработанный Фреге язык исчисления понятий он называет «вспомогательным языком» («Logische Allgemeinheit»: 170). Этот язык, основываясь на законах истинного бытия, может служить мостом от чувственного к сверхчувственному, т. е. к миру идей. Он нацелен на функциональное исследование суждений и организован так, что в нем содержатся два основных вида знаков: слова (Wortbilder) и отдельные буквы. Первые соответствуют словам естественного языка, вторые суть переменные. Предложения этого вспомогательного языка типа «Если “а” человек, то “а” смертен» выражают всеобщие суждения. Переход от всеобщего к особенному осуществляется путем замены букв на собственные имена, имеющие значение. Кроме этих знаков вспомогательный язык содержит также знаки для обозначения логических отношений, так что в целом достигается системное представление мысли.

Достоинством идеального языка является то, что он освобожден от недостатков языка естественного: его предложения «можно рассматривать непосредственно как выражение мысли», они «никогда не связаны с утверждающей силой»; в нем нивелируются побочные смыслы, например «окраска мыслей» («Logische Allgemeinheit»: 168–170).

Для введения искусственного языка необходим метаязык, который Фреге называет «языком изложения» (Darlegungssprache) (Там же: 169). В качестве такого языка выступает естественный язык. На этом

языке определяются основные принципы построения символической системы, вводятся определения, даются объяснения и комментарии. Таким образом, естественный язык, несмотря на все свое несовершенство, сохраняется в науке в качестве ее необходимой составляющей («Logik in der Mathematik»: 98).

В заключение отметим, что, изначально задумав создание символического языка для математики, Фреге распространил затем заложенные в нем принципы на науку в целом и на философию в частности. Любая наука, по его мнению, может существовать только в виде системы, поскольку «только посредством системы можно прийти к полной ясности и порядку» (Там же: 152).

Наука работает с фактами, а факт есть не что иное, как «истинная мысль» («Der Gedanke»: 50). Поэтому важнейший род научной деятельности представляет собой доказательство, и «самое прочное доказательство, очевидно, чисто логическое» («Begriffsschrift»: IX). Логика естественного языка не удовлетворяет запросам науки — предложение говорит или слишком много или слишком мало; высказываемая в нем мысль часто оказывается неадекватной самой себе либо неадекватно воспринимается; слова «недостаточно определены и колеблются в использовании» («Logik in der Mathematik»: 98). Поэтому задача выйти из-под влияния языка — общая задача науки, и «хорошо было бы, если бы также философы уделили внимание этому вопросу» («Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift»: 68; ср. «Begriffsschrift»: XII–XIII). Таким образом, логика рассматривается Фреге как органон и фундамент научного познания, а одним из важнейших шагов, ведущих к созданию чисто логического языка науки, должен стать критический анализ естественного языка.

Глава вторая

**СПЕКУЛЯТИВНАЯ КРИТИКА ЯЗЫКА
В XX СТОЛЕТИИ**

В первые две трети XX столетия философия в Германии не стала развиваться по пути аналитического исследования языка, и лингвистическая философия не приобрела такого влияния, какое она имела, например, в Австрии (благодаря Венскому кружку) или в Англии (благодаря работам Б. Рассела, А. Н. Уайтхеда и деятельности Л. Витгенштейна). Напротив, утвердившейся благодаря эмпириокритицизму и позже неопозитивизму тенденции к превращению теории познания в теорию науки немецкая философия противопоставила, прежде всего в лице Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, критику сциентизма и ориентации на позитивную науку.

Интерес к языку в Германии возникал в связи с решением тех кардинальных проблем, которые ставило перед собой то или иное философское направление. Можно сказать, что представители практически каждого философского течения, будь то неогегельянство, неомарксизм, неокантианство, феноменология, философия жизни или вышедший из нее экзистенциализм, так или иначе затронули проблему языка. При этом одно из них, а именно герменевтика, сыграло особую роль в развитии представлений о роли и месте языка в человеческой жизни и окончательно утвердило лингвоориентированный тип философствования. Поскольку открытия, совершенные в рамках данных направлений, т. е. в рамках «спекулятивного» способа рассуждений о языке, имели важное значение для последующего развития философии в «постаналитический» период, их невозможно оставить без внимания.

1. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА ЭРНСТА КАССИРERA

Эрнст Кассирер (1874–1945) начал свою философскую деятельность в качестве марбургского неокантианца и создал впоследствии собственную философию символических форм, позволяющую говорить о нем как об основателе нового направления философской мысли. Он известен, с одной стороны, как историк философии, с другой —

как систематический философ, внесший вклад в разработку теории познания, философии науки, языка, мифа, а также как создатель оригинальной философии культуры и культурной антропологии, основанных на учении о символическом понятии и символе.

Кассирер — один из тех мыслителей XX в., чьи взгляды оформились в систему, если, подобно Канту, понимать под системой «единство многообразных знаний, объединенных одной идеей».¹ Теоретическим ядром этой системы стала философия символических форм, позволившая с помощью таких концептов, как «символическое понятие», «символ» и «символическая форма», осмыслить разнообразные фрагменты культуры в их единстве за счет включения их в единую структуру опыта по освоению человеком действительности. В качестве связующего первопринципа здесь выступает полифункциональность сознания, берущая свое начало в априорных символических понятиях.

Центр системы Кассирера образует его убеждение, опирающееся на учение Канта, что человек познает не предметы, а предметно. Познание имеет дело не столько с данным, сколько с заданным, а понятие о предмете возникает в ходе опыта по освоению действительности. Средством, помогающим объяснить, как формируются различные предметные области, становится символ. Он представляет собой модификацию кантовской «априорной формы», благодаря которой осуществляется синтез чувственного многообразия. В результате объективирующей деятельности сознания возникает символическая действительность, охватывающая собой совокупность символических форм: миф, религию, искусство, язык, науку. Эта действительность выступает в качестве аналога мира объективного духа Гегеля.

Постановка во главу философского рассмотрения символического понятия как спонтанно продуцирующей формы приводит к новому пониманию онтологической проблематики. В «трансцендентальной онтологии» символ выступает конститутивным элементом бытия. При этом бытие утрачивает свои традиционные метафизические определения и предстает в виде универсума культуры. Тем самым понятие культуры завоевывает в концепции Кассирера более высокий ранг, чем понятие мира (как природы). Культура, начинающаяся с самых элементарных актов восприятия, состоит в том, чтобы наделять значениями природный мир, т. е. «превращать предметы в значения». Это означает, как справедливо отмечает Э. Орт, не то, что «вместо понятия природной действительности он (Кассирер. — М. С.) ставит понятие культурной действительности, а, скорее, то, что природная действительность понимается как культурная, в которой сохраняется весь смысл как обыденных, так и научных понятий мира» [Orth 1996: 76].

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 680.

Предложенное Кассирером понимание объективной реальности как системы человеческого опыта, имеющей исторический характер, предполагает в качестве необходимого условия возникновения представлений о бытии изначальную активность духа. Но тогда верно следующее утверждение: то, что обычно называют «миром», представляет собой результат деятельности человеческого духа, направленной на понимание. Дух есть то, что манифестирует себя в образах культуры, а, следовательно, культура отражает его основные структуры и этапы развития. Философия символических форм, изучающая основные продуцирующие системы духа, становится феноменологией.

Осмысленная как феноменология познания философия символических форм обращает свой взгляд на все возможные способы миропонимания, в поле ее зрения попадают все феномены, в которых проявляет себя человеческий дух, а также все вопросы, в которых человек вопрошает о себе как о разумном существе. Это превращает ее в фундамент философской антропологии, понимающей человека как Homo symbolicus, как предопределенное к культуротворческой деятельности существо, и ставящей вопрос о сущности и условиях его деятельности.

Окружающие человека мифические, религиозные или научные символы не отличаются друг от друга ни в плане генезиса, поскольку все они — продукты конституирующей деятельности сознания; ни по степени реальности, поскольку все они презентуют ее. Сознание всегда оказывается «теоретическим» в том смысле, что оно функционирует на основании априорных, но модифицированных культурой понятий рассудка. При этом каждое отдельное ощущение всегда подчинено целостности «направленного» или духовно-артикулированного восприятия и поэтому любой акт сознания символически опосредован. Законы символического формообразования распространяются на все представления, из которых составляется образ действительности, так что оказывается, что, несмотря на свое разнообразие, они возникают и функционируют не произвольно. Именно специфические способы «синтеза мира и духа» [Кассирер 2002, 1: 45] обнаруживают в каждом из видов представлений свой закономерный характер, обуславливающий их объективность. Нацеленную на их исследование философию символических форм можно рассматривать как философскую герменевтику.² Таким образом, как трансцендентальный метод, символизм позволяет не только объяснить синтез, в результате которого возникают представления о действительности и перед человеком впервые открывается мир, он позволяет также анализировать различные феномены культуры. В качестве метода понимания он предоставляет фундамент для отдельных гуманитарных наук.

²По проблемам герменевтики Кассирера см., напр. [Soboleva 2001b: 281–294].

В целом можно сказать, что благодаря своему универсальному характеру теория символических форм Кассирера смогла превратиться, как того требовал от философии еще Кант, из «школьного понятия» (Schulbegriff), т. е. из отвлеченной замкнутой в себе науки, в понятие, связанное с самой жизнью (Weltbegriff), т. е. в философию, способную обслуживать разнообразные насущные цели человечества. Она становится «критикой культуры» в широком смысле этого слова, в которой можно выделить аспекты теории познания, онтологии, антропологии и герменевтики.³

Предмет исследования в данном разделе составляют критика познания Кассирера и развитые им в ее рамках представления о языке. Основным источником служит труд «Философия символических форм», три тома которого вышли соответственно в 1923, 1925 и 1929 гг.

Общая систематика критики познания Э. Кассирера. Важнейшая особенность критики познания Кассирера — это то, что она понимает познание не в узком смысле как исключительно научное, а в широком — как «миропонимание». Среди репрезентативных форм миропонимания, качественно отличающихся друг от друга, в ней рассматриваются миф, язык и наука. Соответственно основную задачу своей критики познания Кассирер видит в том, чтобы вместо изучения общих предпосылок науки «перейти к точному разграничению различных основных форм “понимания” мира и как можно более четкому описанию каждой из них в присущей им тенденции и духовной форме» [Кассирер 2002, 1: 7].

Основным критерием, позволяющим рассмотреть своеобразие мифа, языка и науки в их единстве, является их связь с определенной функцией сознания. Так, миф коррелирует преимущественно с функцией выражения (Ausdrucksfunktion),⁴ язык — с функцией представления (Darstellungsfunktion), наука — с функцией значения (Bedeutungsfunktion).⁵ Каждая из этих функций представляет собой своеобразную «внутреннюю форму», т. е. специфический структурный закон, согласно которому происходит образование понятий и формирование значений в пределах любой из символических форм. Различие между этими формами заключается, таким образом, в присущем им способе

³К общей характеристике философии символических форм Кассирера см. [Соболева 2001].

⁴В русском издании не выдерживается последовательность перевода выражения «Ausdrucksfunktion» — «функция выражения». Например, на с. 43 оно переводится как «функция экспрессивности», на с. 73 — как «функция выразительности», на с. 87 — как «функция экспрессии», на с. 88 — как «экспрессивная функция» [Кассирер 2002, 3].

⁵Заметим, что открытие данных функций языка не является заслугой Кассирера. О них пишет уже М. Мюллер в своей работе «Мышление в свете языка».

символической «объективации мира», в свойственном только им особым видам смыслополагания.

Миф представляет собой такой опыт действительности, в котором не проводится различие между образом и вещью, знаком и обозначаемым. В нем также «нет разрыва между явленным как “просто чувственное” существованием и опосредованно данным духовно-душевым смыслом» [Кассирер 2002, 3: 81]. Мир открывается мифическому сознанию как «чистый феномен экспрессии» [Кассирер 2002, 3: 58], в котором «уровень образов еще нигде не расходится с уровнем причин; вместо характеристик значения образу приписываются характеристики воздействия» [Кассирер 2002, 3: 96]. Миф воспринимает, скорее, не вещи, а целостность их экспрессивных характеристик.

Смысл конституируется в мифе как «экспрессивный смысл», непосредственно связанный с самим восприятием. Его отличает, во-первых, то, что любой феномен воспринимается не как репрезентант чего-либо, а как «истинно презентированное» [Кассирер 2002, 3: 62], т. е. как налично бытийствующее, целиком обнаруживаемое в своем настоящем. Симпатическое мироощущение, свойственное мифическому сознанию, приводит к тому, что «сознание, оставаясь самим собой, одновременно постигает другую действительность во всей ее непосредственности» [Кассирер 2002, 3: 81]. Во-вторых, поскольку основное направление формирования экспрессивного смысла составляет модус «Ты», то каждое явление сразу же наделяется определенным характером. Воспринимая облик вещей, миф пытается уловить также и их сущность. Эту вторую особенность мифологического смыслополагания Кассирер называет «физиономическим видением мира» [Кассирер 2002, 3: 95].

Язык коррелирует с функцией представления, которая задает направление миропонимания по модусу восприятия «Оно» [Кассирер 2002, 3: 104]. С языком Кассирер связывает возникновение предметного созерцания. Язык — это первый и необходимый шаг на пути объективации мира, инстанция, которая позволяет тематизировать мир как мир и субъект как субъект. Языковой знак для сознания суть «первый этап и первое вещественное доказательство объективности потому, что посредством него впервые полагается остановка в непрерывном движении содержания сознания, поскольку в нем определяется и выделяется нечто устойчивое» [Кассирер 2002, 1: 25].

Языковой знак наделяется идеальным значением путем именованя предметов и явлений. Это значение закрепляется за знаком и служит основой для последующего познания мира. Проводя различие между вещью и знаком, язык превращается в репрезентанта, представляющего одно через другое. Этим свойством он обязан процессу «дематериализации» знака, заключающемуся в обособлении знаков от вещей и в разрыве их связи с конкретной ситуацией [Кассирер 2002, 3:

168]. В результате, несмотря на генетическую связь языкового знака, например слова, с единичным чувственным созерцанием, оно противостоит ему как самостоятельное логическое целое, обладающее общим идеальным содержанием.

Начатый языком процесс объективации мира продолжается в науке, которой в сознании соответствует функция значения. Здесь знак совершенно «освобождается от сферы вещей, чтобы стать чистым знаком отношения и порядка» [Кассирер 2002, 3: 269]. Его значение состоит отныне не в именовании предметов, что свойственно языку, а в выражении логических отношений между ними. Создаваемому при помощи языка миру чувственного представления приходит на смену мир идеальных значений, чистых символов и чистой теории.

Поскольку в науке знак полностью отделяется от своего чувственного денотата, то для формирования его значения конститутивными становятся следующие условия: «постулат тождества» и «постулат когерентности» [Кассирер 2002, 3: 271].⁶ Постулат тождества предполагает наличие строго однозначного соответствия между знаком и значением. Постулат когерентности предполагает формирование знаков в пределах закрытой системы и их выводимость друг из друга в соответствии с определенными закономерностями. Значение знака определяется при этом его местом в системе отношений.

Особенность присущих сознанию функций выражения, представления и значения, структурирующих миропонимание, заключается в том, что их нельзя рассматривать исключительно в качестве историко-генетических форм эволюции сознания. Согласно Кассиреру, эти три функции изначально присущи сознанию, не редуцируемы друг к другу и не выводимы друг из друга. Напротив, они взаимно обуславливают друг друга и нуждаются друг в друге в своем необходимом различии. В совокупности они выступают как подлинное и первичное *Argiōi* при конституировании мира. Без единства этих трех функций «не было бы феномена “мира”, с выстраиваемым из этого единства порядком, порядком смысла» [Кассирер 2002, 3: 50].

Каждая из данных функций обуславливает определенный способ «духовной артикуляции» мира и «в полноте своей актуальности, целостности и жизненности» одновременно выступает «как осмысленная жизнь» [Кассирер 2002, 3: 159]. Миф, язык и наука наиболее адекватно репрезентируют каждую из них в отдельности. Однако это не означает того, что любая из этих функций в той или иной мере не представлена в каждой из названных символических форм.

Значение мифа, языка и науки с точки зрения критики познания заключается в том, что они позволяют реконструировать ставшее па-

⁶Название «постулат когерентности» дано Т. Геллером [Göller 1986: 64].

радикальным для современной науки субъект-объектное разделение мира, повлекшее за собой проблемы обоснования реальности внешнего мира и объективности получаемых о нем знаний. Еще Кант назвал «скандалом для философии и общечеловеческого разума» необходимость «принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас» и «невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования».⁷ Решая ту же задачу, что и Кант, Кассирер придерживается его стратегии «коперниковского переворота» в философии и выбирает субъективность в качестве исходного пункта своих рассуждений. В отличие от традиционной теории познания, рассматривающей противостоящее сознанию материальное бытие в качестве фундамента, на который в конечном счете должен опираться всякий смысл, а также в качестве единственного критерия достоверности знания, Кассирер направляет свое внимание на конституирование бытия духом. Бытие предстает в его концепции духовно-материальным космосом, который получает свою определенность только за счет соотнесения с некой формой познания. Следуя по пути, открытому Кантом, он, однако, не ограничивается проблемой обоснования научной картины мира, а стремится представить целостность культуры как систему функций сознания, понимаемых в качестве различных способов выражения одной и той же фундаментальной способности субъекта к понятийному мышлению.

Задуманная как теория «конкретной субъективности», теория познания реализуется Кассирером в виде *реконструкционной феноменологии познания*. Разрешая проблему субъект-объектного дуализма мира, он пытается представить присущее научному мышлению противопоставление субъекта и объекта как результат аналитической деятельности разума, как результат объективации мира научным мышлением, которое само укоренено в предшествующих ему формах сознания, в восприятии и созерцании. Особенность последних состоит в том, что «они таят в себе не опосредованное и дискурсивное знание, но непосредственную достоверность» внешней реальности [Кассирер 2002, 3: 46].

Задачу феноменологической критики познания Кассирер видит, таким образом, не в том, чтобы свести в одно целое объективное и субъективное, а в том, чтобы обнаружить как границу их расхождения, так и то состояние, в котором объективное и субъективное, а значит, внутреннее и внешнее, представляют собой нерасчленимое единство. Наличие такого состояния можно рассматривать в качестве *критерия реальности внешнего мира*.

Принцип телесности как условие реальности внешнего мира. Для исследования возможности доступа к внешнему миру Кас-

⁷ Кант И. Соч. Т. 3. С. 101.

сирер обращается к прафеномену экспрессивности. При этом он изменяет постановку вопроса с феноменологического на онтологический: вместо *смысла* экспрессии как первичной артикуляции мира, в поле зрения попадают составляющие *ее элементы* — «душа» и «тело», «психическое» и «физическое». Проблема теперь заключается в том, чтобы объяснить, каким образом осуществляется связь между этими элементами, обеспечивающая их нераздельное единство, «своеобразный модус взаимной переплетенности и включенности» [Кассирер 2002, 3: 86].

Как считает Кассирер, ни теория взаимодействия, ни теория психофизического параллелизма не смогли справиться с объяснением феномена единства души и тела, в силу того, что пытались представить отношения между ними по схеме обуславливающего и обусловленного, причины и следствия. Согласно ему, отношение между душой и телом представляет собой образец базисной формы связи, сущность которой образует «*символическое отношение*» между ними, где «душа составляет смысл тела, а тело есть явленность души» [Кассирер 2002, 3: 86]. Особенностью этого исходного отношения является то, что в нем «нет ни внутреннего, ни внешнего, нет “раньше” и “позже”, воздействующего или находящегося под воздействием. Здесь царствует связь, не нуждающаяся в том, чтобы ее собирали из разделенных элементов, но первично являющаяся исполненным смысла целым, распадающимся на дуальность составных элементов, чтобы иметь возможность самому себя “истолковать”» [Кассирер 2002, 3: 86].

В своей чистоте неразделимость души и тела обнаруживается в проявлении экспрессивных состояний. Присущие экспрессивности «достоверность и “истина” являются, так сказать, до-мифологическими, до-логическими и до-эстетическими; она образует ту общую почву, на которой произрастают все эти образования и к которой все они прикреплены» [Кассирер 2002, 3: 73]. Поскольку функция выражения — один из постоянных и неустранимых элементов сознания, осуществляющий постоянную корреляцию между психическим и физическим, то благодаря ей обеспечивается уверенность в достоверности внешнего мира на любых более поздних стадиях его объективации.

Изначальное единство души и тела, гарантирующее возможность доступа к внешней реальности, принимается Кассирером в качестве основного постулата критики познания. Действенность данного феномена проявляется в том, что он является условием возможности всех прочих видов связей, как субстанциальных, так и причинных, их «конститутивной предпосылкой, *conditio sine qua non*, на котором сами эти связи покоятся» [Кассирер 2002, 3: 87]. *Конкретное телесно-духовное единство человека принимается, таким образом, за от-*

правную точку конструирования бытия как символического универсума.

Символическое понятие. Кассирер подчеркивает многократно, что бытие никогда не бывает простым «отражением» окружающего мира, но всегда представляет собой результат синтеза «мира и духа». Наделение любого чувственного восприятия смыслом есть фундаментальная способность человека. Тезис об активности чувственности лежит в основе учения Кассирера о «символическом понятии». По его мнению, «чувственное данное всегда наполнено смыслом», а «чувственность по самой сути своей предстает как явленный и воплощенный смысл» [Кассирер 2002, 3: 81].

«Символическое понятие» призвано подчеркнуть, что с точки зрения феноменологии познания не существует ни «материи в себе» в виде хаоса чувственных ощущений, ни «формы в себе» в виде логических категорий рассудка. Всякое осознаваемое восприятие всегда есть оформленное восприятие, т. е. целостное переживание [Кассирер 2002, 3: 157]. Совместная работа чувственной перцепции и духовной апперцепции создает символическое понятие.

При этом содержание сознания нельзя рассматривать либо исключительно как «презентацию», либо как «репрезентацию», поскольку любое актуальное переживание включает в себя оба эти момента в их неразрывном единстве. Репрезентация, согласно Кассиреру, составляет сущность деятельности сознания и выступает как конституирующее условие мира [Кассирер 2002, 3: 156].

Особенность сознания состоит в том, что любое его единичное данное можно рассматривать как дифференциал, указывающий на интеграл, т. е. как «естественный символ». Имманентную представленность смысловой целостности сознания в любом единичном акте восприятия, конституирующую конкретное представление, Кассирер дефинирует как «символическое запечатление» (*symbolische Prägnanz*) [Кассирер 2002, 3: 159].

«Символическое запечатление» предполагает особую направленность и особую норму в синтезе чувственных данных, которая выражается в виде «модальности» оформляющих чувственное многообразие логических категорий [Кассирер 2002, 1: 30–32]. В зависимости от того, внутри какой функциональной и смысловой взаимосвязи происходит формирование значений — в рамках мифа, языка или науки, — эти категории приобретают определенную качественную окраску, или специфический «индекс модальности». Отношения единого и иного, сходства или несходства, тождества и различия, благодаря которым мир приобретает четкий облик, по-разному конституируются в зависимости от того, какие «фундаментальные формы видения» служат им базисом [Кассирер 2002, 3: 245, 104].

Миф, язык и наука как целостные смысловые образования, обладающие собственной природой, а значит, свойственным им особым законом формы, коррелирующим соответственно с функциями выражения, представления и значения, призваны продемонстрировать заложенные в них возможности понятийного оформления мира.

Обратим внимание на то, что важнейшая задача понятий, согласно Кассиреру, состоит не в том, чтобы придать представлению более общий характер (как считается в традиционной логике), а в том, чтобы «вести его ко все более растущей определенности» [Кассирер 2002, 1: 219; ср. Кассирер 2002, 3: 244].⁸ Другими словами, роль понятий заключается прежде всего в «полагании и различении», на основе чего впервые становится возможным преобразование впечатлений в представления.

Уже *миф* обнаруживает определенную теоретическую структуру, некую форму понятийной организации и артикуляции мира. Присущее ему постижение других субъектов и внешних вещей в форме экспрессивных переживаний создает бытие как простое наличие чувственно созерцаемого содержания. Неразличение знака и вещи приводит к тому, что все отношения мыслятся субстанциально как отношения между вещами. Форма объективации, до которой в состоянии подняться миф, есть объективность образа.

Язык, способный различать между знаком и вещью, достигает уровня объективности представления. Причем представление остается в нем связанным как с экспрессивными переживаниями, так и с чувственными созерцаниями и укоренено в последних.

Научное познание высвобождает чистые отношения от их связи с действительностью вещей с тем, чтобы представить «отношения как таковые во всеобщности их “формы”, во всей их “реляционности”» [Кассирер 2002, 3: 233]. В своем развитии оно достигает объективности знака, а исследование отношений между знаками выражает природу современного научного познания. Только в научном познании понятие достигает своей «совершенной актуальности» и проявляется как «чистый модус функциональной значимости» [Кассирер 2002, 3: 245].

Таким образом, проходя через различные стадии, которые характеризуются вектором развития «от субстанции к функции» и представляют собой этапы «самоосвобождения» понятия, логическое понятие обретает свою силу и самодостаточность. Поскольку внутренний за-

⁸Заметим, что эта идея Э. Кассирера была позже развита в конструктивизме, теория предикации которого исходит из того, что «различение составляет цель каждой предикации». См. [Lorenz 1970: 164]. Один из представителей аналитической философии, Э. Тугендхат полагает, что функция предиката заключается прежде всего в характеристике субъекта, а значит, в различении и классификации [Tugendhat 1976: 183, 207].

кон каждой из этих символических форм накладывает ограничения на возможности реализации понятия в их рамках, то для его полной актуализации требуется континуум между ними.

Роль языка в познании. Из обзора основных положений критики познания Кассирера следует, что он сохраняет *понятие* в качестве ядра своей концепции. Учение о понятии Кассирер рассматривает в качестве «кардинальной проблемы систематической философии»: «Оно выступает центральным пунктом, вокруг которого движутся логика, теория познания, философия языка и психология мышления» («Zur Theorie des Begriffs» [Cassirer 1993: 163]).

Таким образом, Кассирера с трудом можно квалифицировать как философа языка,⁹ скорее можно сказать, что он продолжает кантовскую традицию философии сознания, расширяя при этом действие понятия и распространяя его на все области культуротворческой деятельности человека. Еще Г. Ибсен в 1930 г. отметил, что как ни важна философия языка для кассиреровской теории образования понятий, «не следует обманываться относительно того, что эта феноменология познания в целом осталась чуждой языку. Постановка вопросов происходит не из самого языка [...]. Феноменология Кассирера не является общей теорией познания на основе конкретной действительности логоса — языка — и его, т. е. нашего, мира как смыслового образования, скорее, его философия языка есть применение современных точек зрения теории познания к языку» [Ipsen 1930: 26].

Много позже в том же духе высказался К. Лоренц, квалифицировавший концепцию Кассирера как относящуюся к «доаналитической философской традиции», поскольку, по его мнению, специфически языковое представление, формирующее «естественное миропонимание», Кассирер пытался тематизировать не как основание, а «как производное выражение, как орган мышления» [Logenz 1970: 150].

Действительно, философию символических форм нельзя назвать философией языка в том смысле, что язык оказывается фундаментальной формой, через призму которой исследуются все прочие акты символической объективации мира. Язык представляет собой *лишь одну* из символических форм наряду с другими, которая манифестирует особое направление понятийной деятельности сознания.

Кроме того, Кассиреру чуждо характерное для философов языка отождествление языка и мышления. Как он полагает, «мысль не только пользуется знаками, предлагаемыми ей в готовом виде языком, но сама она, обретя свою новую форму, создает соразмерную ей форму для знаков» [Кассирер 2002, 3: 272]. У Кассирера встречается также замечание о том, что «мышление развивается хотя и *вместе* с языком,

⁹С таким же затруднением сталкивается К. Деммерлинг [Demmerling 2002: 152].

но и одновременно *против* него» [Кассирер 2002, 1: 254]. Тем самым он постулирует определенную автономность мышления и языка.

И, наконец, философию языка Кассирера можно адекватно понять только при условии рассмотрения ее в контексте разработанной им феноменологии познания. Согласно ему, основная роль языка заключается в том, что последний представляет собой особую *форму познания*, функционирующую по собственным законам. В то же время его можно считать специфической *формой объективации мира*, в которой понятие достигает уровня конституирования чувственного представления. В ходе формирования языка хаос непосредственных чувственных впечатлений упорядочивается и приобретает устойчивые очертания. Различение и обособление, фиксация определенных содержательных значений в звуковых знаках приводят к тому, что ощущения и восприятия постепенно преобразуются в созерцания. При этом сам язык начинает функционировать не как средство конкретного «означивания», но как средство формирования и передачи общих значений.

Место языка как средства создания представлений об объективной действительности, согласно Кассиреру, находится между мифом и научным познанием. С первым его роднит прежде всего экспрессивный характер и привязанность к чувственному созерцанию; для второго он служит базисом более сложных синтезов и абстракций.

Условия возможности языка. Вслед за И. Г. Гердером Э. Кассирер считает, что в основе речевой способности человека лежит *рефлексия*, которую он характеризует как «способность выделять из всего нерасчлененного потока чувственных феноменов некоторые устойчивые элементы, чтобы, изолировав их, сосредоточить на них внимание» [Кассирер 1988: 486]. Благодаря рефлексии человек приобретает также способность к абстрактному или понятийному мышлению, не связанному с конкретной ситуацией, с конкретными чувственными представлениями.

Постепенное формирование этой способности находит свое отражение в языке. Кассирер выделяет три стадии, через которые проходит созревание языка на пути «его внутреннего самоосвобождения»: стадии мимического, аналогического и собственно символического выражения [Кассирер 2002, 1: 120].¹⁰

¹⁰Внимание, которое Э. Кассирер уделял знаку, послужило поводом рассматривать его учение как семиотику. Дж. Кройс, например, говорит о «семиотическом повороте», совершенном Кассирером [Krois 1984: 433–444; Krois 1988: 15–45]. Х. Петцольд также считает, что «философию символических форм можно читать как семиотическую теорию духа» [Paetzold 1994: 21]. Однако при семиотическом прочтении основной работы Кассирера упускается из виду, что не знак как таковой, а способы формирования значения в пределах различных символических форм находятся в центре его интересов. Данное мнение разделяет также К. Деммерлинг [Demmerling 2002: 153].

На *миимической стадии* язык стремится к «непосредственной близости к чувственному впечатлению и как можно более точному воспроизведению многообразия этого впечатления» [Кассирер 2002, 1: 120–121]. Здесь знак копирует объект. Будучи «сплавленным» с ним, знак не способен выражать общие понятия, вследствие чего язык приобретает метафорический характер.

Освобождение знака от чувственного субстрата начинается на *стадии аналогии*. Мышление по аналогии не предполагает в качестве своего условия наличия очевидного сходства между знаком и обозначаемым. Значения слов формируются в этом случае за счет ассоциативных связей, свойственных человеческому мышлению. Это происходит путем образования различных тропов. Важнейший механизм их образования — закон «аналогии формы» (а не содержания). Примером проявления такого закона является редупликация, где повтор звука непосредственно следует за повтором, существующим в чувственной реальности или во впечатлении. Как считает Кассирер, редупликация наблюдается прежде всего в языках, использующих музыкальный тон для различения значений слов или для выражения формально-грамматических определений.

На собственно *символической стадии* развития языка знак выступает как самодостаточная сущность и не требует референции к чувственному объекту. Индикатором, свидетельствующим о достижении языком символической стадии, может служить, по мысли Кассирера, многозначность слов. Она доказывает, что языковой знак не является конкретным и субстанциальным, но получает свой смысл в контексте предикативного суждения, в контексте речи (или языка).

Таким образом, если первичные формы языка восходят к форме *указания*,¹¹ то его прогрессивное развитие происходит в направлении «*актуализации* понятия, его отрыва от непосредственного восприятия и созерцания» [Кассирер 2002, 3: 267]. Хотя слово еще не есть понятие, но уже те толкования, которые совершаются с помощью языка, можно считать «первичными свершениями понятия» [Кассирер 2002, 3: 235].

Именованье подготавливает путь для обозначения с помощью понятия (понимаемого как определение) и тем самым создает условия для возникновения науки. Наука также начинает свой путь с использования понятий языка, чтобы затем постепенно от них освободиться, приобретая форму абстрактного логического мышления. Таким образом, процесс абстракции может осуществляться только на том предметном содержании, которое уже само определено, обозначено и упорядочено в языковом и, следовательно, в логическом отношении. При

¹¹ Как отмечает Э. Кассирер, «только в рамках этой функции указания, и благодаря ей, у нас имеется знание объективной действительности и ее артикуляция, подразделение на вещи и свойства» [Кассирер 2002, 3: 105].

этом, согласно Кассиреру, абстрактный мир чистого значения и чистой мысли не добавляет ничего принципиально нового к миру представления; в первом раскрывается то, что уже потенциально содержалось во втором [Кассирер 2002, 3: 245].

В основе самой рефлексии, а значит, также в основе возникновения языка лежат такие важнейшие способности сознания, как способность устанавливать тождество, рекогниция, т. е. способность узнавания, и репрезентация [Кассирер 2002, 3: 97–98]. Для образования слова важно не только изолировать и зафиксировать некое предметное содержание, но и отметить его в сознании в качестве тождественного самому себе и повторяющегося в смене впечатлений. Постигание «единого во многом» из определенной перспективы [Кассирер 2002, 3: 270], «различение постоянного и переменного, необходимого и случайного, общего и индивидуального» заключают в себе, по мнению Кассирера, ядро всякой объективации, включая производимую языком [Кассирер 2002, 3: 126].

Сущность понятийной деятельности языка. Язык осуществляет два вида понятийной деятельности: *квалифицирующую* и *классифицирующую*, или *генерализирующую* [Кассирер 2002, 1: 222 и далее]. Роль квалифицирующих понятий заключается в установлении различий между содержаниями восприятий, в проведении между ними строгих границ, благодаря чему из однородного потока ощущений возникают четко вычлененные отдельные структуры. Другими словами, первоначальная работа понятий состоит «в отливе впечатлений в представления» [Кассирер 2002, 1: 219].

По мнению Кассирера, именно процесс языкового словообразования отражает эту основную работу мышления. В его ходе отдельное впечатление приобретает значение и тем самым объективируется. Логическая объективация, проявляющаяся в создании имени, служит исходной базой для дальнейшего сравнения конкретных предметно-содержательных элементов друг с другом. Благодаря ей устанавливаются те соответствия, которые станут основой выделения и группировки признаков, т. е. она создает фундамент для последующей классифицирующей деятельности. Таким образом, прежде чем язык оказывается в состоянии перейти к генерализирующей форме понятия, подводящей частное под общее, он нуждается в чисто квалифицирующем формировании представлений.

Классифицирующее, или генерализирующее, действие понятий — организация представлений в ряды и группы — проявляется в языке либо в виде создания им слов, обозначающих виды и роды, либо в виде выработки определенных грамматических структур для обозначения общей принадлежности обозначаемых с их помощью предметов. Например, группы различных слов могут быть отмечены в качестве

некоего единства тем, что они получают единую языковую маркировку посредством суффикса или префикса. Эти признаки устанавливают соответствие между определенными понятийными и звуковыми рядами. Причем, как отмечает Кассирер, «понятие “ряд” не уступает по мощи и значимости понятию “род”, более того, оно является существенным моментом и интегрирующей составляющей самого понятия рода» [Кассирер 2002, 1: 231]. Независимо от того, удастся ли языку уловить и эксплицитно выразить, чем обосновывается принадлежность определенных предметно-содержательных элементов к одному роду, или он только указывает на связь этих элементов, он совершает определенную логическую работу, свидетельствующую о процессах понимания мира.

Таким образом, деятельность языкового понятия распространяется, согласно Кассиреру, не только на область логико-дискурсивного мышления, но и на область организации чувственных впечатлений — восприятий и созерцаний. Это приводит Кассирера к мысли о том, что неверно отождествлять мышление и язык. Как он полагает, «если поближе присмотреться к предполагаемому равенству языка и разума, то оказывается, что оно несовершенно с обеих сторон: по одну сторону — языка слишком много, по другую — его слишком мало» [Кассирер 2002, 3: 101].¹² Это означает, что, с одной стороны, область действия языка шире, чем лишь область мышления, и включает в себя также оформление чувственного многообразия; с другой — что кроме языковых понятий есть еще логико-научные, создающие сферу теоретического значения, где язык перестает играть ведущую роль.

Особенности образования понятий в языке. Важнейшая особенность языка состоит в том, что он не отражает действительность, а представляет собой «диалог между Я и миром», в ходе которого границы того и другого впервые обретают определенность [Кассирер 2002, 1: 193]. Классификация предметов в языке не происходит исключительно за счет актов восприятия и суждения, руководствующегося объективными критериями. Она предполагает, что понятийно-логическое оформление действительности опосредовано аффектами, волей, оценками и тем самым оказывается пронизанным чисто субъективным мировосприятием. Как замечает Кассирер, «слово — не отражение предмета как такового, а демонстрация образа, произведенного в душе предметом» [Кассирер 2002, 1: 223].

Субъективность языка как такового представляет собой с точки зрения критики познания серьезную проблему. Она стимулирует попытки тем или иным способом «преодолеть язык», расчищая путь к истинному познанию. В отличие от многих Кассирер полагает, что

¹²Пунктуация в данной цитате принадлежит автору настоящей работы.

освобождение от языка не достигается простым отказом от него. Поскольку этот процесс обусловлен и опосредован языком, то проложенный последним «путь не следует бросать, но по нему нужно идти до самого конца, чтобы затем этот путь продлить» [Кассирер 2002, 3: 266]. «Прохождение по пути языка» подразумевает, в числе прочего, исследование закономерностей его субъективности, изучение того, как в нем происходит первичное оформление действительности, образующее основу всех последующих более сложных синтезов логического мышления.

Среди особенностей образования понятий в языке Кассирер выделяет следующие. Во-первых, образование понятий направляется прагматическим интересом человека, связанным с характером его деятельности. «Языковые понятия повсеместно находятся на границе активности и рефлексии, действия и созерцания. Здесь нет простой классификации и упорядочивания представлений в соответствии с определенными предметными признаками, напротив, здесь также постоянно выражается, именно в самом этом освоении предметов, деятельный интерес к миру и его формированию» [Кассирер 2002, 1: 224]. Сфера деятельности человека является, таким образом, питательной почвой для возникновения языковых понятий. Свои существенные импульсы язык никогда не получает исключительно из сферы созерцания, но постоянно черпает их также из сферы действия.

Во-вторых, необходимость учитывать то, что не зеркальное отражение внешнего мира, а отражение собственной жизни и собственных действий определяет языковое мировидение, приводит к тому, что принципом образования понятий в языке «вместо принципа абстракции следует скорее считать принцип *селекции*» [Кассирер 2002, 1: 226]. В соответствии с этим принципом лишь то, что представляется человеку значимым, получает языковое значение.

Отсюда следует, в-третьих, что содержание языковых понятий и структурирующие их принципы становятся ясны лишь тогда, когда наряду с абстрактным логическим смыслом понятий удастся «уловить их *телеологический* смысл» [Кассирер 2002, 1: 226]. Ответ на вопрос «зачем» намечает направления и пути формирования значений языком.

С этим связано, в-четвертых, то, что языковое образование понятий отличается динамичностью. Значения в языке не срощены раз и навсегда с породившим их представлением, а способны с течением времени приобретать новые смысловые оттенки. Ярким подтверждением функционального характера значений служит тот факт, что подлинным и изначальным элементом формирования языка выступает не отдельное слово, а предложение. Каждое предложение-высказывание представляет собой определенное полагание, стремящееся описать и удержать

некое объективное положение вещей. Как считает Кассирер, «связка “есть” представляет собой самое чистое и отчетливое выражение этого нового измерения языка с его чистой функцией “репрезентации”» [Кассирер 2002, 3: 354]. Автономность языка по отношению к отображаемой им действительности приводит к тому, что язык образует идеальную систему, влияющую на значения составляющих его компонентов.

В-пятых, формирование представлений о мире обуславливается не только «деятельным интересом» человека к нему, но и языковой *фантазией* [Кассирер 2002, 1: 234–235]. Кассирер замечает, что образование понятий в языке оказывается не столько результатом логического анализа и синтеза содержания восприятий, регулируемого общими закономерностями мышления и прагматическим интересом, сколько результатом субъективной силы воображения. Язык подчиняется, таким образом, не только законам теоретического разума, но и законам эстетической способности суждения. Помимо этого, свойственный языку «духовный синтез» направляется привычкой, обычаем, свободной игрой ассоциаций. Например, разделение имен по роду на мужской, средний и женский трудно объяснить при помощи объективных причин. Мотивы здесь произвольны и часто имеют полуэстетический, полумифологический характер. Это позволяет сказать, что язык располагается «на границе между мифом и логосом» [Кассирер 2002, 1: 235].

Характеризуя присущую языку субъективность, Кассирер отмечает, что, как и миф, язык исходит из «фундаментального опыта и фундаментальной формы личного действия», но при этом он «придает миру новую форму, в которой мир противостоит чистой субъективности и чувства, и ощущения» [Кассирер 2002, 1: 227]. Особенность языка заключается в том, что он двунаправлен: с одной стороны, он призван выражать чувства и представления говорящего; с другой — нацелен на выражение некоего объективного положения вещей. Эта двойственность языка обуславливает то, что функции выражения и представления постоянно переходят в нем друг в друга и сливаются в чувственно-духовное единство.

При этом язык никогда не следует просто потоку впечатлений и представлений, но противостоит ему своей собственной деятельностью: он разделяет, выбирает, судит и за счет этого создает определенные опорные точки объективного созерцания. Сначала объективные и субъективные моменты значения не различаются в языке. Однако его внутренняя логика развития приводит к тому, что создаваемые им различия не исчезают, а приобретают тенденцию к устойчивости, последовательности, необходимости и общезначимости. По этой причине сфера влияния языка, сфера логоса, постоянно укрепляется и

расширяется по сравнению с индивидуальной сферой чувственного переживания. Внутренние закономерности языка становятся объективными в том смысле, что они начинают оказывать влияние на сферу субъективности — многообразие воспринимаемого и созерцаемого содержания оформляется из определенной перспективы и благодаря ей предстает в единстве.

Язык «начинается лишь там, где прекращается непосредственная связь с чувственным выражением и чувственным аффектом» [Кассирер 2002, 1: 219–220]. Его становление регулируется, несмотря на всю его привязанность к миру чувственности и воображения, его склонностью «к логически-универсальному, благодаря которой он последовательно освобождается от зависимости от чувственного мира и движется ко все более чистой и самостоятельной духовности своей формы» [Кассирер 2002, 1: 238–239]. Таким образом, связь языка со сферой внутренней жизни человека и одновременно дистанцированность от нее, возможная благодаря причастности языка к сфере логического, позволяют ему стать средством объективации мира.

Объективация внешнего мира в языке. Свою важнейшую логическую функцию «отливки впечатлений в представления» язык осуществляет через передачу созерцания пространства, времени, числа и формирование представлений о предметах. Кассирер характеризует эту деятельность языка как процесс объективации мира. По сути, речь здесь идет о том, каким образом язык способен устанавливать отношения с внешним миром, «презентировать» его.

Пространственные отношения приобретают фундаментальное значение для внесения порядка в восприятия, так как через отношения совместности, соположения и разъединения язык становится способным представлять самые разнородные качественные отношения.

Источником свойственной языку логической детерминации служит его «способность к демонстрации» [Кассирер 2002, 3: 354]. Процесс объективации начинается в нем с создания указательных местоимений, с обозначения определенных мест.¹³ Появление дейктических (указывающих) выражений Кассирер причисляет к первоначальным «элементарным мыслям» языка [Кассирер 2002, 1: 137]. Точное различение пространственных позиций и расстояний образует для него исходный пункт, откуда он начинает построение объективной действительности, определение предметов. Обособляясь за счет проведения границ из неразличенной пространственной совокупности и обретая пространственную определенность, некое содержание получает собственную форму бытия.

¹³Обратим внимание на то, что в верификационной семантике Э. Тугендхата объективация мира также начинается с дейктических выражений [Tugendhat 1976: 276 и далее].

На пространственную дифференциацию опирается дифференциация содержательная — выделение «Я», «Ты», «Оно» (включая физические объекты). Кассирер считает, что представления о пространстве и субстанции коррелируют друг с другом. Предмет мог быть сформирован как предмет только благодаря тому, что ему был придан определенный локальный признак. На многочисленных примерах он пытается подтвердить свое предположение о том, что выражение пространственных отношений самым тесным образом связано с обозначением вещей [Кассирер 2002, 1: 140]. Так, если придерживаться гипотезы о том, что окончания именительного падежа имен мужского и среднего рода в индоевропейских языках произошли от указательных местоимений, то можно сказать, что функция указания на место служит выражением именительного падежа как «падежа субъекта», ставшего носителем действия [Кассирер 2002, 1: 138]. Артикль, употребляемый с «субстантивными» словами, согласно Кассиреру, «отпочковался от указательных местоимений» [Кассирер 2002, 1: 139]. Он полагает также, что «именно пространственные указательные элементы стали основой для формирования личных местоимений» [Кассирер 2002, 1: 145].

Представления о времени отражают, согласно Кассиреру, более сложную работу расчленяющего и обобщающего, аналитического и синтетического духа, поскольку они не даны восприятием и не связаны с непосредственным созерцанием [Кассирер 2002, 1: 147–148]. Представления о времени как о подчиненности событий единому порядку, в котором у каждого момента есть свое место, возникают как порождение казуальных умозаключений. Категории причины и следствия превращают созерцание последовательности событий в схватывание единого временного порядка происходящего. При этом различие отдельных временных точек должно быть осмыслено как наличие динамической взаимозависимости между ними.

Простейшие временные представления заключаются в противопоставлении «сейчас» и «не-сейчас». Коррелируя с разграничением различных видов действий, возникает разграничение определенных временных форм: совершенное время начинают отличать от несовершенного и т. д. Высшим уровнем представлений о времени выступает, согласно Кассиреру, чисто реляционное понятие о нем, связанное с абстрактным понятием порядка.

В системе пространственно-временных отношений пространственные отношения он считает первичными. Доказательство этого Кассирер видит в том, что в некоторых языках пространственные взаимосвязи служат парадигмой для выражения временных отношений. Вещное представление о времени отражается в них в передаче временных отношений именами, первоначально имеющими пространственное значение [Кассирер 2002, 1: 153]. Обобщая, Кассирер утверждает, что первона-

чальные представления о времени имеют субстанциальный характер — время как целое складывается подобно вещественному целому из отдельных составляющих. Развитое временное сознание понимает время как функциональное и динамическое целое, т. е. как единство связей и единство действия, которое не может распасться на отдельные фазы.

Представления о числе, вырабатываемые языком, Кассирер считает необходимым условием для постижения чисто понятийной природы числа, несмотря на то, что между языковыми и чисто интеллектуальными символами «сохраняется неизбежное напряжение и никогда не исчезающее полностью противостояние» [Кассирер 2002, 1: 159]. Это противостояние обусловлено привязанностью языка к созерцанию и наглядному представлению даже в тех случаях, когда он стремится выразить чистые отношения.

Возможность помыслить число и выразить эту мысль в языке сущностно связана с основными формами созерцания: пространством и временем. Доказательство этого Кассирер видит в том, что к выражению собирательной множественности язык приходит, опираясь на различение пространственных объектов. Выражение обособления и разделения на отдельные единицы достигается за счет различения временных актов [Кассирер 2002, 1: 168, ср. 169].

Количественные отношения в языке выражаются различными способами: или путем образования числительных, или средствами грамматики. По своему логическому содержанию и своему происхождению число, как считает Кассирер, восходит к диффузии, к взаимопроникновению момента множественности и момента единства, момента разъединения и момента соединения, момента сплошного различения и момента чистой однородности [Кассирер 2002, 1: 159].

Так же, как пространственные и временные представления, представления о числе отличает динамический характер. Простейшую модель примитивных исчислений образует тело человека. Важную роль в их развитии играют представления о «Я» и «Ты». Своеобразным переходом от единственного к множественному числу выступает «групповое число». Первичная форма числа есть «вещественное число». Его субстанциальный характер демонстрирует тот факт, что изначально язык не обладает общими счетными выражениями, применимыми по отношению к любым исчисляемым предметам. Для отдельных классов объектов он использует специальные, предназначенные лишь для них числовые обозначения. Число здесь мыслится как качественный атрибут вещей, такой же, как другие их чувственные свойства.

Только там, где число постепенно освобождается от связи с чувственным представлением и понимается как чистое количество и чистое отношение, возникают общие числовые выражения, а на смену

вещественному понятию числа приходит функциональное понятие о нем.

Итак, согласно Кассиреру, три базовые категории — пространство, время и число — лежат в основании объективации мира. Преимущественную работу по синтезированию представлений о мире на основе этих категорий выполняет язык. Свойственные ему способ и направление духовного синтеза проявляются в формировании и структурировании соответствующих созерцаний. Пространственные, временные и количественные созерцания составляют собой необходимое условие для дальнейшей упорядочивающей деятельности духа. Они служат инструментом для разработки языком категории предмета, которая затем используется научным мышлением.

В связи с этим важно подчеркнуть, что язык не входит в мир готовых предметных представлений, а является *средством* для построения предметного мира.¹⁴ Представление о предмете, по мысли Кассирера, есть не начало, а цель, которая достигается постепенно в ходе развития языка. Сравнительно-исторические исследования отдельных языков, на которые он опирается в своем анализе формирования языковых представлений о мире, призваны подтвердить его мысль о динамическом характере символического бытия.

* *
* *

Разработанная Кассирером критика познания охватывает последовательно сферы непосредственного чувственного восприятия, опосредованного языком созерцания и логического суждения. В ней показывается, что, будучи разделенными аналитическим мышлением, эти сферы в действительности не существуют в качестве независимых друг от друга данностей сознания, а составляют в совокупности единство духа. При этом все составляющие сознания, на которых основывается тот или иной способ объективации мира, соотнесены как друг с другом, так и с общей нацеленностью духа на познание. Уже простое ощущение и восприятие связаны с интеллектуальной функцией понятия и определяются ею. Последняя, в свою очередь, «не ведет к расколу в целостности познания; она идет дальше в том направлении, которое заявляло о себе уже на первых ступенях чувственного познания, в знании восприятия» [Кассирер 2002, 3: 250].

В результате каждый более сложный уровень содержит в себе более простой, а более поздний — более ранний. Любой более сложный и поздний уровень раскрывает те потенции, которые уже содержались

¹⁴Об этом Кассирер прямо говорит в работе «Язык и построение предметного мира» («Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandwelt» [Cassirer 1985: 126]).

в более простом и генетически более раннем как его реальная возможность. Как полагает Кассирер, «мир “духа” образует конкретное единство такого рода, что даже сами противоположности, в которых он движется, оказываются *опосредованными* противоположностями» [Кассирер 2002, 3: 70].

Каждой из сфер соответствует особый род познания, например, миф на своих ранних стадиях функционирует, по сути, как доязыковое знание. Эта интуиция Кассирера подтверждается современными исследованиями этнологов, которые характеризуют миф как «визуальное знание» [Demmer, Heidemann 2003: 12–15]. Его особенность состоит в том, что смысловые системы выражаются и передаются в нем не посредством языка, а при помощи ритуалов. В ритуалах визуализируются ключевые метафоры, инсценируются значимые фигуры-смыслы, содержащие основополагающие высказывания, обращенные к данному социуму. Основной тезис «визуальной антропологии», занимающейся интерпретацией видимого в чужих культурах, заключается с точки зрения теории познания в том, что там, где смысл передается путем образов, анализ языка оказывается недостаточным. Этот тезис был предвосхищен Кассирером в его анализе мифа.

Наука, как и миф, имеет лишь опосредованное отношение к языку. Несмотря на то, что язык подготавливает почву для понятийного анализа,¹⁵ «любая строгая наука требует освобождения мысли из уз языка, чтобы мысль стала от него независимой и зрелой» [Кассирер 2002, 3: 265]. Современную науку отличает скепсис в отношении истин языка. Практически она придерживается позиции языкового номинализма и видит в понятиях языка лишь «логические вопросы» [Кассирер 2002, 1: 232].

Действительно, научное познание можно охарактеризовать в целом как постязыковое познание в том смысле, что: во-первых, не речь, а текст (который к тому же практически невозможно воспроизвести при помощи звука и воспринять на слух) становится основным носителем информации; во-вторых, научный текст, как правило, состоит из универсальных (часто интернациональных), понятийно определенных терминов и символов с жестко фиксированным значением (уже Кассирер считает, что «*scientia generalis* требует для себя *characteristica generalis*», «нового органа», который, с одной стороны, продолжает работу языка, но с другой — «вступает в новое логическое измерение, поскольку знаки характеристики отбрасывают все лишь экспрессивное и даже созерцательно-репрезентативное» и становятся «чистыми

¹⁵Значение языка для научного познания рассматривается Кассирером также в статье «Влияние языка на развитие научного мышления» (1942) («*Der Einfluß der Sprache auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens*» [Cassirer 1993a]).

знаками значения» [Кассирер 2002, 3: 234]);¹⁶ в-третьих, наука — это преимущественно сфера действия логического суждения и умозаключения, когнитивного высказывания; прочие виды высказываний играют в ней подчиненную роль.

Признание Кассирером доязыкового характера мифа и постязыкового характера науки объясняет, почему он не разработал свою концепцию познания в виде «критики языка», а сохранил ориентацию на философию сознания. Ограничение области влияния языка миром повседневной жизни человека и формированием «естественного миропонимания» не помешало ему, однако, произвести его анализ на уровне, вполне соответствующем уровню подобных исследований своего времени. Более того, признание языка как особой формы жизни человека [Кассирер 2002, 3: 49] и как отражения той формы понимания, которая непосредственно связана с прагматикой его деятельности, предвосхищает идеи, которые позже были развиты в философской герменевтике и философии языка постаналитического периода.

2. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Мартин Хайдеггер (1889–1976) на протяжении всего своего творческого пути неоднократно обращался к теме языка, пытаясь с различных позиций разрешить проблему его взаимосвязи с бытием. В ранний период творчества, во время написания «Бытия и времени», язык интересует его прежде всего в качестве экзистенциала, конституирующего Dasein человека как существа, ставящего вопрос о смысле бытия. В поздний период творчества Хайдеггер ставит вопрос о сущности самого языка как способе существования бытия во времени, отражающемся в само- и миропонимании человека.

Критика языка в «Бытии и времени» (1927). Особенность человека, выделяющая его среди всех остальных живых существ, заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что он способен состоять в отношении к бытию. На этом основании он дефинирует человека как Dasein. Это означает, что человек существует как «здесь» бытия, как медиум, посредством которого бытие проявляет себя. Присущий человеку способ существования, основополагающей структурой которого является «бытие-в-мире», называется экзистенцией. Экзистенция как «бытие-в» представляет собой, следовательно, не онтическую пространственно-временную характеристику Dasein, а его онтологическое измерение как «раскрытие мира».

¹⁶Заметим, что сходные требования к знакам идеального языка науки предъявлял Г. Фреге.

Хайдеггер устанавливает три структурных компонента, которые в одинаковой мере конституируют Dasein как «бытие-в». К ним относятся *настрой* (Befindlichkeit), понимание и речь.¹⁷

Настрой (§ 29 «Бытия и времени»)¹⁸ следует понимать не как субъективное состояние индивидуума, а как «фундаментальный экзистенциал» [Heidegger 1963: 134].¹⁹ Его можно проинтерпретировать как установку на восприятие мира, предрасположенность к его познанию. К «сущностным определениям» *настроя* относится, во-первых, то, что он имеет характер открытости. Открытость Dasein миру включает в себя три измерения: открытость к объективному миру (к вещам), к «бытию-с» (к другим людям), к экзистенции (к самому себе). Это предполагает, что «настрой всегда уже открыл бытие-в-мире как целое и впервые делает возможным самонаведение (Sichrichten) на...» [Heidegger 1963: 137]. Во-вторых, тем, что *настрой* «экзистенциально конституирует мирооткрытость Dasein», он утверждает его имманентную взаимосвязь с миром.²⁰ В-третьих, он открывает Dasein в его «брошенности» (Geworfenheit), под которой понимается «экзистенциальная определенность» или «фактичность» Dasein [Heidegger 1963: 135].

Понимание (§ 31) — второй фундаментальный экзистенциал, формирующий Dasein. Хайдеггер подчеркивает, что оно «равносходно» с настроем [Heidegger 1963: 142]. Это означает, что понимание и *настрой*, с одной стороны, не сводимы друг к другу; с другой — что их нельзя изолировать друг от друга. *Настрою* всегда присуще понимание в виде непосредственной «открытости», а понимание всегда настроено.

Онтологически понимание представляет собой «основной модус бытия» Dasein, поэтому его нельзя путать с онтическим «пониманием» как одним из возможных способов познания, таким же, как, например, объяснение. Понимание и объяснение как разновидности познания производны от первичного экзистенциального понимания, которое характеризует состояние Dasein до всякого конкретного познания.

Структуру понимания как экзистенциального измерения Dasein составляют: «способность быть» (Sein-können), проект (Entwurf) и взгляд (Sicht). *Способность быть*, взятая в качестве экзистенциала, означает «мочь существовать, понимая», т. е. является возможностью

¹⁷К анализу экзистенциалов см. [Ставцев 2000].

¹⁸В. В. Библихин переводит этот термин как «расположение» (см. [Хайдеггер 1997]). Однако термин «настрой» представляется более удачным.

¹⁹Здесь и далее ссылки даются на издание: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1963. Перевод «Бытия и времени» на русский язык, выполненный В. В. Библихиным [Хайдеггер 1997], невозможно использовать для научных целей в силу его слишком волевого характера.

²⁰Заметим, что в качестве примера отношения с миром М. Хайдеггер рассматривает страх (§ 30) как один из возможных модусов *настроя*.

понимания. Эту возможность Хайдеггер объясняет по аналогии с умением что-то делать. Интерпретируемая таким образом, она отличается от других видов возможности: а) от логической возможности; б) модальной категории наряду с действительностью и необходимостью; в) возможности в смысле «произвольного парения» над областью возможностей, т. е. от свободно выбранной возможности, поскольку как «брошенная возможность» она всегда уже есть факт [Heidegger 1963: 144]. Благодаря этой экзистенциальной возможности Dasein определено в своем существовании как «умение быть, понимая», позволяющее ему открыть не только себя, но и весь мир, и любое сущее в отношении его собственных возможностей, связанных с полезностью, применимостью или вредностью.

То обстоятельство, что в своем понимании человек стремится «пробиться» к возможностям, заложено в экзистенциальной структуре понимания, которая имеет характер проекта. Понимание как проект есть способ бытия Dasein, выражающий его сущность в качестве возможностей как таковых [Heidegger 1963: 145]. *Проект* как экзистенциал означает, что человек всегда понимает себя в становлении, исходя из своих возможностей. Этим он отличается от проекта как планомерного действия.

Проективное понимание может быть собственным и несобственным. В качестве собственного оно первично направлено на понимание Dasein самим себя из своей самости. В качестве несобственного оно первично ориентируется на понимание мира. Оба вида понимания могут быть подлинными и неподлинными. Понимание подлинно, если оно с самого начала представляет собой интеллектуальную работу человека. Оно неподлинно, если человек движется в поле уже имеющихся концептов, приняв их на веру.

Понимание имеет изначально характер *взгляда*. Причем этот изначальный взгляд не является ни чувственным восприятием, ни мышлением. Этот «простой, допредикативный взгляд» [Heidegger 1963: 149] соответствует скорее «освещенности» как открытости «здесь» [Heidegger 1963: 147], благодаря которой осуществляется встреча человека с сущим как сущим. Хайдеггер характеризует его по отношению к самому Dasein как «прозрачность»; по отношению к вещам — как «осмотрительность озабоченности»; по отношению к другим людям — как «внимание заботы» [Heidegger 1963: 146].

Речь (§ 34) — третий фундаментальный экзистенциал, конституирующий Dasein. Хайдеггер рассматривает речь как «одинаково изначальную» наряду с настроем и пониманием [Heidegger 1963: 161]. Тем самым он утверждает независимость этих трех компонентов друг от друга и исключает возможность их сведения друг к другу. В своей совокупности эти три элемента составляют сущность «бытия-в». При-

чем любой из них предполагает наличие остальных: для того чтобы могла состояться речь, необходимы настрой и понимание, которые со своей стороны находят свое выражение в речи. Функция речи состоит, таким образом, в «артикуляции» или в «членении» понятого [Heidegger 1963: 161], или, по определению Г. В. Бертрама, «в манифестации открытости» (Manifestation von Erschlossenheit) [Bertram 2001: 181].

Пожалуй, это все, что сказано определенно о речи в §34, поэтому по ее поводу возникает целый ряд вопросов. Из них два кажутся особенно важными: первый касается того, имеется ли у триады *настрой — понимание — речь* внутренняя структура, и если да, то каким образом упорядочены эти компоненты (1). Второй вопрос касается соотношения речи и языка: предполагает ли артикуляция язык и, следовательно, наличие знаковой системы, или речь следует понимать как внеязыковое мышление (2). Поскольку ни на эти, ни на другие возникающие вопросы сам Хайдеггер не дает прямых ответов, то данный параграф справедливо считают «самым непонятым в “Бытии и времени”» [Bertram 2001: 181]. Разночтения и разнообразие интерпретаций настолько велики, что становится ясно — на поставленные вопросы еще не скоро будут найдены удовлетворительные ответы.

(1). *Конституирование речи.* Относительно этого вопроса мнения в современной науке распадаются на прямо противоположные. К. Териен утверждает, что настрой, понимание и речь синхронны [Therien 1992: 67]. Г. В. Бертрам настаивает на наличии направленности в триаде от настрой к речи [Bertram 2001: 180]. Однако его утверждение конфронтирует с хайдеггеровскими высказываниями о том, что речь «лежит в основании истолкования и высказывания» [Heidegger 1963: 161], представляющих собой моменты понимания, а также о том, что «настрой и понимание изначально определены посредством речи» [Heidegger 1963: 133]. Й. Хеннигфельд полагает, что «речь есть не нечто дополнительное, а артикуляция (т. е. членение и даже не обязательно в качестве высказанного) понятности» [Hennigfeld 1982: 221]. Но в таком случае речь выражает готовый результат понимания и не понятно, задействована ли она в «формирующем понимании истолковании» [Heidegger 1963: 148].

Альтернативой этим точкам зрения могла бы стать интерпретация речи как самого истолковывающего понимания.²¹ В этом случае ее можно рассматривать как наделяющее значениями движение мысли (артикуляцию) в области изначально значимого, т. е. в области смысла,²² которое конституирует истолкование (Auslegung) и высказыва-

²¹Указание на то, что истолкование сопряжено с артикуляцией понимаемого, содержится в [Heidegger 1963: 149].

²²«То, что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом» [Heidegger 1963: 151].

ние. Важнейшими факторами формирования дефинируемой таким образом речи являются «как-структура» (Als-Struktur) и «предструктура» (Vor-Struktur) понимания.

«*Как-структура*» предопределяет основную схему понимания, которая заключается в понимании «нечто как нечто» [Heidegger 1963: 149].²³ «Открытое в понимании, понятое, всегда уже доступно так, что в нем можно ясно выявить его “как что”. Это “как” составляет структуру выраженности понятого; оно конституирует истолкование. Осмотрительно-истолковывающее обращение с окружающим подручным, которое “видит” это *как* стол, дверь, машину, мост, не обязательно требует разложения этого осмотрительно истолкованного также уже в определяющем высказывании. Все допредикативное простое видение подручного в себе самом уже есть понимающе-истолковывающим» [Heidegger 1963: 149].

Структурирующее понимание «как» Хайдеггер называет «экзистенциально-герменевтическим» [Heidegger 1963: 158]. «Как-структура» речи артикулирует понимание, исходя из «целостности имени-дела-с» (Bewandtnisganzheit) на основании «обращения-с» (Umgehen mit) «для того, чтобы» (um-zu), т. е. прежде всего из прагматического контекста.

Отсюда следует, что любое истолкование происходит в рамках уже понятого, т. е. имеет свою «*предструктуру*». Эту предструктуру составляют три базовых компонента: пред-имение (Vorhabe), пред-смотрение (Vorsicht) и пред-решение (Vorgriff) [Heidegger 1963: 150].

Термин «*пред-имение*» указывает на то, что все понимание движется внутри области взаимосвязанных отношений «имения-дела-с», в которую человек помещен изначально. Эта целостность «имения-дела-с» не обязательно должна быть эксплицирована в истолковании. Предварительно и целиком понятая именно в своей неистолкованности, она служит фундаментом для любого истолкования, для «осмотрительного обращения» с вещами.

Термин «*пред-смотрение*» указывает на то, что намеченное в «пред-имении» для истолкования, т. е. уже пред-познание, истолковывается в каком-то определенном отношении.

Термин «*пред-решение*» указывает на то, что истолкование всегда протекает в некоторой системе понятий. Эти понятия либо ориентируются на само истолковываемое сущее, либо основываются на предрассудках и насильственно связываются с ним. В любом случае истолкование в той или иной степени подготовлено уже имеющейся понятийной базой и в этом смысле так или иначе предрешено.

²³Заметим, что хайдеггеровский анализ понимания и истолкования послужил отправной точкой для разработки Г. Липпсом его «герменевтической логики» [Lipp 1976].

Целостная совокупность предпосылок, включающая в себя предимение, предусмотрение и пред-решение, образует «*герменевтическую ситуацию*», внутри которой осуществляются любое понимание и любая интерпретация [Heidegger 1963: 232].

«Как-структура» и «предструктура» в своем единстве формируют *смысл* как формальную систему того, на чем «держится понятность чего-либо» [Heidegger 1963: 151, ср. 153]. Смысл, следовательно, есть то, что может быть артикулировано речью в ходе понимающего истолкования. На основе смысла формируются значения.

Процедура выработки значений представляет собой *герменевтический круг*. Этот круг отражает экзистенциальную природу Dasein. Его содержание состоит в том, что «в понимании мира всегда уже также понято “бытие-в”»; понимание экзистенции как таковой всегда есть понимание мира» [Heidegger 1963: 146, ср. 152]. Хайдеггер предполагает, таким образом, что истолковываемое всегда уже в определенной степени понято. Согласно Хайдеггеру, если бы сущее не было всегда уже открыто человеку, т. е. не было понято в смысле предструктуры, то всякое познание было бы невозможно.

Герменевтический круг понимания отличается от *circulus vitiosus* логики, поскольку представляет собой условие возможности всякого познания. Поэтому задача состоит не в том, чтобы избежать его в процессе понимания, а в том, чтобы «правильно войти» в него [Heidegger 1963: 153]. Это означает, согласно Хайдеггеру, что предструктура понимания не должна состоять из догадок или необоснованных и непроверенных мнений. Понимание должно ориентироваться на сами вещи, по которым определяется правильность истолкования.

Дискуссия по поводу хайдеггеровской теории значения. Итак, значения образуются на базе смысловой предструктуры. При этом формирование предструктуры смысла связано с практикой обращения с «подручным», которая сама осуществляется в рамках «бытия-с», т. е. предполагает наличие социума. Данное описание «пространства понимания», однако, недостаточно проясняет, каким образом происходит его конституирование. Как полагают некоторые интерпретаторы Хайдеггера, здесь смешиваются «практические, теоретические, а также пропозициональные и непропозициональные элементы» [Demmerling 2002: 170]. Проблема, которая возникает в этом случае, состоит в том, что неясно, какие из этих элементов имеют первостепенное значение для возникновения понимания.²⁴

Г. В. Бертрам предлагает решение, основанное на двух постулатах: о «прагматизации языковых содержаний» и о «нередуцируемости язы-

²⁴Помимо К. Деммерлинга на эту проблему указывает также Г. В. Бертрам [Bertram 2001].

ковой структуры» [Bertram 2001: 179]. Он исходит из того, что понятие о речи как артикуляции предполагает, во-первых, что она имеет знаковый характер. Во-вторых, что она «холистически структурирована», т. е. что «каждая из ее составных частей артикулирована по отношению к другим» [Bertram 2001: 192]. В-третьих, что структура отсылок между знаками не может быть объяснена из самой себя, а должна для этого быть включена в состав более широкой системы, в которую с необходимостью входят экстралингвистические компоненты. «Отсылки (Verweisungen) между знаками всегда связаны с отсылками между прочими вещами. Отсылки между знаками (Zeichenzeug) и между прочими вещами зависят друг от друга; более того, они принципиально не могут быть друг от друга изолированы [...] При этом отсылки между знаками имплицитуют, со своей стороны, практику обращения с незнаковыми вещами в мире, которые, в свою очередь, также конституированы за счет отсылок. Прочие вещи артикулированы в том смысле, что установлены отсылки между знаками, которые одновременно выступают как отсылки к этим вещам. В этом отношении отсылки оказываются двусторонними: отсылки между знаками всегда одновременно имплицитуют отсылки между прочими вещами» [Bertram 2001: 194]. Вывод, к которому приходит Бертрам, заключается в том, что Хайдеггер отождествляет речь с языком и рассматривает ее как «со-конституирующий» значение элемент, такой же, как практика обращения с подручным [Bertram 2001: 193].

К. Деммерлинг склоняется к тому, чтобы признать в хайдеггеровской концепции значения приоритет любых форм практического обращения с миром, которое он отождествляет с «допонятийным» по отношению к теоретическому или же, по его словам, «понятийному». Как он считает, у Хайдеггера «пространство понимания в основном конституируется на основе нашей практики», хотя и не без участия понятий [Demmerling 2002: 170]. В качестве доказательства того, что «допонятийное» освоение мира не является полностью «нетеоретическим», он ссылается на следующее хайдеггеровское высказывание: «“Практическое” поведение не “атеоретично” в смысле отсутствия взгляда (Sichtlosigkeit) и его отличие по отношению к теоретическому поведению состоит не только в том, что здесь рассматривают, а там действуют, и что действие для того, чтобы не оставаться слепым, применяет теоретическое познание; но рассмотрение также изначально выступает как озабоченность, как и действие имеет свой взгляд» [Heidegger 1963: 69]. Данное решение, однако, нельзя считать удовлетворительным, поскольку открытым остается вопрос о том, имеют ли понятия, о которых говорит Деммерлинг, языковую природу.

Решение вопроса о возможном участии языка в формировании предструктуры понимания осложняют два обстоятельства. Во-первых,

введение Хайдеггером компонента «предрешение» указывает на то, что смысловая артикуляция целого возможных значений в речи всегда уже предполагает наличие некоторой системы значений. Во-вторых, предлагаемая им схема уточнения значений в виде герменевтического круга всегда уже исходит из некоторого значения. Ключом к решению данного вопроса может служить то, что в хайдеггеровском тексте не сказано, что это должны быть языковые значения. К тому же следует отличать друг от друга кардинально несхожие ситуации: идеальную ситуацию первоначального конституирования речи и фактическую ситуацию *Dasein*, уже обладающего языком. С учетом этого кажется естественным предположить, что там, где в «Бытии и времени» говорится об экзистенциальном конституировании самой речи, Хайдеггер разрабатывает теорию значения, ориентирующуюся на практическое целенаправленное поведение человека, в ходе которого он устанавливает первичные отношения к миру, а мир приобретает для него свою определенность. Ключевым здесь является не понятие о лексическом значении, а понятие *значимости* (*Bedeutsamkeit*), вскрывающее экзистенциальное измерение речи как укорененного в «бытии-в» логоса. Хайдеггер говорит о том, что значимость есть «онтологическое условие возможности того, что понимающее бытие как истолковывающее может открыть нечто подобное “значениям”, которые со своей стороны снова обосновывают возможное бытие слова и языка» [Heidegger 1963: 87].

В разделе, посвященном анализу «внутримирного» способа бытия *Dasein* (§18), Хайдеггер пытается эксплицировать те отношения к миру, которые имплицированы в целостной структуре взаимных отсыланий и благодаря которым встреченное «внутри мира» сущее получает свою значимость. Структура этих отношений следующая: «Ради-чего (*Worumwillen*) означает для-того-чтобы (*um-zu*); оно, в свою очередь, — для-этого (*Dazu*); то, со своей стороны, — причем (*Wobei*) довольствования тем, что есть (*Bewendenlassens*), последнее — чем (*Womit*) имения-дела (*Bewandtnis*). Эти отношения скреплены между собой как изначальная целостность, они суть то, что они суть в качестве этого значения, в котором *Dasein* процессуально (*vorgänglich*) дает понять самому себе свое бытие-в-мире. Целое отношений (*Bezugs-ganze*) этого значения мы называем значимостью. Она есть то, что составляет структуру мира, того, в чем *Dasein* как таковое всякий раз уже есть» [Heidegger 1963: 87].

«Целое отношений» представляет собой систему практических связей, внутри которой *Dasein* выступает в качестве исходного продуцента предназначений, определяющих возможные смыслодержания. Конкретные виды отношений — «для-того-чтобы», «для этого», «причем», «чем» — к встречающемуся сущему формируют значения, которые еще

не являются языковыми, а структурируют поле потенциальной значимости на основе прагматики действия. Таким образом, в основу теории формирования значений Хайдеггер кладет понятие поэзиса в его первоначальном, берущем свое начало у Платона и Аристотеля, смысле.

Сходную точку зрения можно обнаружить у Ж. Грондена, полагающего, что первичное понимание, в процессе которого формируются значения, представляет собой «практическое понимание» или «умение» (Können) [Grondin 2001: 94]. Это умение, т. е. практические навыки обращения с вещами, лежит в основе формирования лексических значений.

«Прагматическое» прочтение текста Хайдеггера, предложенное Р. Б. Брандомом, также исходит из того, что именно практически обусловленные взаимосвязи «бытия-в» — отправной пункт для объяснения того, каким образом происходит формирование значений в речи. Речь, по его мнению, есть экспликация практик с подручным [Brandom 1997: 531–549]. Язык же как обуславливающий понимание фактор начинает учитываться Хайдеггером там, где рассматривается фактический, повседневный способ бытия Dasein.

Предлагаемые Бертрамом и Деммерлингом решения проблемы конституирования системы предпонимания в хайдеггеровской концепции основываются на ошибочном отождествлении ими языка с речью. У Деммерлинга это происходит имплицитно; Бертрам же прямо пишет, что речь у Хайдеггера стоит понимать как «язык в практике» (Sprache-in-Praxis) [Bertram 2001: 182]. В силу этой ошибки данные авторы не могут ответить на ими же самими неверно сформулированные вопросы о том, откуда в системе изначального понимания у Хайдеггера возникает язык и какую роль он играет при первичном конституировании значений. На ней же основываются их упреки Хайдеггеру в том, что он не сумел удовлетворительно проанализировать «пространство понимания» [Demmerling 2002: 170] и что ему не удалось продемонстрировать роль языка в манифестации открытости «бытия-в» [Bertram 2001: 194].

(2). *Речь и язык.* Второй важнейший вопрос, рассматриваемый в хайдеггеровской концепции, касается взаимоотношений речи и языка. Речь, согласно Хайдеггеру, представляет собой не реализацию определенной системы языка (как принято считать в современной лингвистике), а его «экзистенциально-онтологический фундамент» [Heidegger 1963: 160]. Артикуляция целого неязыковых значений, т. е. значимости, сопровождающая истолковывающее понимание, которое формируется в ходе практики обращения с подручным, впервые дает возможность состояться речи.

Так же как все конкретные настроения основываются в «настрое» и все способы понимания — в изначальном понимании, так и язык

имеет своим истоком речь. «Имеющая настрой (befindliche) понятность бытия-в-мире выражает себя как речь. Целое значений понятности берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слова-вещи (Wörterdinge) снабжаются значениями». Язык выражает собой результат речи: «Выговоренность речи вовне есть язык» [Heidegger 1963: 161].

Реконструируя генезис языка, Хайдеггер утверждает, что своим происхождением язык обязан тому, что человек, экзистирова, сущностно представляет собой «бытие-в», т. е. как таковой конституирован при помощи настроя, понимания и речи. Изначальную связь речи и языка с бытием человека выявляет определение человека как «сущего, которое говорит» [Heidegger 1963: 165]. Причем в основе этого определения лежит не способность человека к производству акустических знаков, а то, что его способ существования заключается в открытии мира и самого себя в нем при помощи языка. Язык здесь оказывается экзистенциально «соразмерным Dasein» (daseinsmäßig) [Heidegger 1963: 167], хотя при этом важно подчеркнуть, что «Dasein имеет язык» [Heidegger 1963: 165], но само оно есть речь.

Свою роль экзистенциала речь может выполнять благодаря связанности с настроем и пониманием, что отражается в ее структуре. Ее «конститутивными моментами» являются:

- «о-чем речи» (das Worüber der Rede), т. е. предмет речи;
- «то, что говорится, как таковое» (das Geredete als solches), т. е. пропозиция;
- сообщение (Mitteilung), исток которого коренится в «бытии-с». Сообщение здесь манифестирует изначально коммуникативную природу речи (при этом нельзя путать сообщение в качестве конститутивного момента речи с сообщением как видом высказывания наряду с просьбой, вопросом и т. д.);
- выражение (Bekundung), под которым понимается самовыражение (Sich-Aussprechen) Dasein, причем под самовыражением следует понимать в данном случае не выражение человеком своего внутреннего состояния, которое он имеет в данный момент, а автореференциальность речи, включающую в себя момент отношения к внешнему бытию (Draußensein). То, что экзистенциально выражается в речи как самовыражение, есть определенная форма настроя. Выражение как высказывание настроя проявляется в языке в расстановке ударений, в голосовых модуляциях, в темпе речи и т. д.

Данные компоненты речи следует понимать не как ее эмпирические свойства, а как конституирующие ее экзистенциальную структуру элементы. Взятые в своей совокупности, они дают возможность состояться языку. Поэтому только изучение целостной структуры речи на основе аналитики Dasein позволяет выявить «онтологически-экзистенциальный» фундамент языка [Heidegger 1963: 163]. Хайдеггер

отмечает, что при практическом функционировании языка некоторые из этих элементов могут быть не выражены, но это не значит, что они в нем отсутствуют. Исследование языка также не может быть успешным, если оно концентрируется на каком-либо одном из выделенных элементов, а не учитывает их все.

Задача комплексного изучения речи как основы языка требует также анализа таких ее экзистенциальных возможностей, как «слушание» и «молчание». *Слушание* указывает прежде всего на связь речи и понимания. Человек есть существо слушающее потому, что он изначально настроен на понимание. Слушание как экзистенциальная возможность речи означает «слушать что-то или кого-то» и выражает «экзистенциальную открытость Dasein как бытия-с другим» [Heidegger 1963: 163]. Оно также конституирует «способность быть» за счет того, что в процессе слушания человеку открываются не только другие, но и он сам. Поэтому Dasein ведет себя как слушание даже в тех ситуациях, когда рядом нет других людей.

Слушание как экзистенциальную возможность не следует путать с чувственным восприятием акустических сигналов. Конкретное акустическое поведение человека укоренено в изначальном «понимающем слушании». По мнению Хайдеггера, это доказывается тем, что в любом акте слушания слушают прежде всего «о чем», а не «как» [Heidegger 1963: 164]. Понимание того, «о чем» идет речь, является условием возможности любого диалога.

Молчание — вторая потенциальная возможность речи, свидетельствующей о ее сущностной связи с пониманием. Благодаря этой связи человек может дать понять нечто и без слов. Молчание свидетельствует о понимании только тогда, когда тот, от кого ожидается многословие, в соответствующий момент молчит. Поэтому можно сказать, что «только в подлинной беседе (Reden) возможно настоящее молчание» [Heidegger 1963: 165]. Молчание как модус говорения артикулирует понимание и составляет основу умения слушать. Его не следует путать с немотой, которая имеет, по Хайдеггеру, тенденцию к говорению.

Кульминация речи — это *высказывание*, которое в своем экзистенциальном модусе бытия выражает результат понимающего истолкования. При этом герменевтическое «как» истолкования, за которым стоит «имение-дела-с», трансформируется в высказывании в «апофантическое» (показывающее) «как», схемой которого является «о чем» [Heidegger 1963: 158]. Изначальную природу высказывания Хайдеггер определяет как «сообщающе-определяющее показывание» [Heidegger 1963: 156]. В его структуру входят следующие компоненты: *показывание*, позволяющее видеть сущее из самого высказывания; *предикация*, демонстрирующая форму этого показывания; *сообщение*, т.е. «выговоренность» высказывания, кото-

рое дает возможность предоставить результат истолкования другим людям.

«Выговоренность» речи в высказывании фиксирует момент зарождения языка. Хайдеггер подчеркивает, что «только теперь язык становится темой» рассуждений [Heidegger 1963: 160]. В системе отношений речь—язык высказывание выполняет двойную функцию: с одной стороны, оно указывает на связь языка с речью, с другой — отчуждает язык от речи и превращает его в наличное, в вещь, которую человек имеет в своем распоряжении наряду с другими вещами. Процесс отчуждения языка от речи проявляется в гипостазировании высказывания, в принятии его за исходный элемент при любом последующем истолковании и понимании.

Это изменяет характер самого истолкования: истолкование, в основе которого лежит схема «для того, чтобы», т. е. истолкование, основанное на «осмотрительности» озабоченного обращения с вещами, превращается в истолкование, основывающееся на анализе суждений. Другими словами, «специфические способы» изначального истолкования (которое в большинстве случаев даже не проговаривается), непосредственно связанного с ситуацией и с определенным «для чего» вещи, а значит, коренящегося в прагматике действий [Heidegger 1963: 157], уступают место истолкованию языковых высказываний.

На восприятии высказывания как самостоятельной единицы базируется традиционный анализ языка. Гипостазирование высказывания нередко приводит к тому, что грамматику редуцируют к логике, ограничивающейся исследованием формы суждений и их исчислением. По мнению Хайдеггера, такой подход не позволяет решить вопрос о сущности языка. Для его эффективного анализа не годятся также ни сравнительное языкознание, ни теория языка В. фон Гумбольдта [Heidegger 1963: 166], поскольку они так же, как и логика, не принимают в расчет наличие экзистенциального фундамента языка. Хайдеггер полагает, что только с учетом последнего можно адекватно поставить вопрос о сущности значений в ходе языкового членения всего подлежащего пониманию.²⁵ «Учение о значении коренится в онтологии Dasein. Его расцвет и гибель зависят от судьбы последней» [Heidegger 1963: 166].

Основной вопрос, на который следует найти ответ при исследовании языка, заключается, согласно Хайдеггеру, в том, «какой способ бытия вообще присущ языку. Является ли он внутримирно подручным средством или имеет способ бытия Dasein, или он ни то и ни другое? [...] У нас есть языкознание, а бытие сущего, которое является его

²⁵Хайдеггеровская мысль о том, что язык имеет свое *Argiōi*, была в дальнейшем взята на вооружение, переосмыслена и развита К.-О. Апелем. Важнейшим трудом, раскрывающим эту идею, является его «Трансформация философии» [Apel 1973].

темой, темно; [...] Философское исследование должно будет отказаться от “философии языка” для того, чтобы спрашивать о самих вещах и привести себя в состояние понятийно проясненной проблематики» [Там же].

Критика языка в «Бытии и времени». Речь есть истолковывающее понимание, в ходе которого она осуществляет членение потенциально значимого и подыскивает слова для выражения понятого.²⁶ Будучи проговоренной, речь становится языком.²⁷ Фактически речь всегда уже высказала себя, а это означает, что невозможно говорить о том, что человек из состояния, когда у него не было языка, перешел в состояние человека говорящего. Речь и язык находятся, таким образом, не в генетической взаимосвязи, а в онтологической. Речь есть условие возможности языка; язык есть способ существования речи в мире.

Возникнув, язык превращается в наличное сущее, которое, с одной стороны, может использоваться как любое «подручное». Так, он может быть разделен на отдельные «слова-вещи», которые могут стать, например, предметом исследования в лингвистике. С другой стороны, язык сам начинает оказывать влияние на бытие человека в мире. Так же, как настрой, понимание и речь конституируют бытие Dasein как «бытие-в», характеризуют «толки», «любопытство» и «двусмысленность» повседневный способ бытия Dasein, его фактичность.

Толки можно охарактеризовать как «несобственный» модус речи. В данном случае термин «толки» выступает в качестве синонима термина «язык», но выдвигает на первый план его онтический, а не онтологический аспект. Бытие языка в качестве толков состоит в сообщении, которое нацелено на то, чтобы сделать слушателя участником понимания. Особенность понимания в этом случае состоит в том, что оно направлено не на само сущее (что возможно только за счет обращения непосредственно к вещам), а на сказанное о нем. «О-чем речи» и «то, что говорится, как таковое» почти не различаются в толках.

Поскольку «среднее» понимание ориентируется не на сами вещи, а на мнения о них, то индивидуальность встречи с миром подменяется санкционированными обществом формулами миропонимания. Функционирующий в обществе язык не выполняет больше коммуникативную функцию транслирования непосредственного знания и индивидуального опыта, полученного в ходе прямых контактов субъекта с объ-

²⁶Ср. с точкой зрения К.Лафонт, которая выдвигает тезис о том, что М. Хайдеггер проводит различие между языком и речью для того, чтобы разъединить слово и значение [Lafont 1994: 102; ср. Lafont 1993: 41–59].

²⁷О том, что речь может быть не связана с языком, см. также [Heidegger 1963: 157].

ектом. Он распространяет типичные варианты интерпретаций вещей и событий, которые отражают опыт социальный, но не имеют непосредственного отношения ни к самим вещам, ни к событиям. Одинаковое понимание «того же самого» различными людьми возникает за счет сходства условий жизни, их «усредненности», т. е. диктуется практикой общественной жизни.

Истинное также дистанцируется от индивидуума в силу того, что предполагаемая истинность сказанного обеспечивается уже самим фактом, что «так говорят». Превращаясь в носителя истины, язык постоянно расширяет сферу своего влияния, функционируя непрерывно во времени и захватывая новые пространства. Интерсубъективная система языка укрепляет свою власть за счет превращения общепринятого в общезначимое и объективное. Языковой тоталитаризм сопровождается тенденцией к «сокрытию» существа сущего, включая собственное Dasein человека [Heidegger 1963: 169]. Эта свойственная языку тенденция усиливается за счет того, что благодаря ему все кажется понятным и поэтому исчезают стимулы к перепроверке распространяемых им мнений.

Ситуацию обусловленности повседневного бытия человека языком Хайдеггер рассматривает как нормальную и неизбежную. Даже подлинное понимание возможно только на основе того, что человек уже «брошен» в мир, структурированный и открытый языком. Предструктура понимания образует фундамент всякого познания и может рассматриваться поэтому в качестве трансцендентального феномена.

С точки зрения онтологии Dasein как «бытие-в» сохраняет свою сущность также и в модусе фактичности. Это означает, что ему открыты и мир, и другие, и он сам. Однако формируемое языком Dasein утрачивает первичные, исходно-аутентичные связи с миром, с «бытием-с», а также с самим собой как «прозрачностью». Язык делает его «неукорененным» в мире [Heidegger 1963: 170]. Задача человека состоит в том, чтобы осознать это состояние и построить свою жизнь, исходя из этого знания.²⁸

Любопытство Хайдеггер характеризует как второй повседневный модус бытия Dasein, экзистенциальным коррелятом которого выступает настрой. Хотя сущность любопытства выражает желание увидеть что-то, Хайдеггер не связывает его исключительно со зрением, а дефинирует его как своеобразное «внимающее допущение встречаемости мира» [Heidegger 1963: 170]. Любопытство связано с «неподлинным» пониманием, им руководят толки, которые определяют, на что следует обратить внимание. Основная черта любопытства — его экстенсивный характер, заставляющий человека переключаться с одного на другое.

²⁸К онтологии Хайдеггера см. [Гайденок 1997].

Его цель — не познание, а самозабвение и самоуспокоение. Важнейшие его свойства: «непробывание» при ближайшем (*Unverweilen*), «рассеянность» (*Zerstreuung*) и «безместность» (*Aufenthaltslosigkeit*) [Heidegger 1963: 172–173].

Толки и любопытство конституируют *двусмысленность*, которая характеризует обыденное понимание. Двусмысленность вызывается сложностями определения того, что в толках относится к истинному пониманию, а что к досужему мнению. Она возникает из-за «неукорененности» понимания, его отчужденности от понимаемого сущего и распространяется на понимание мира, других и себя.

Толки, любопытство и двусмысленность вызывают «падение» *Dasein* в его повседневности [Heidegger 1963: 175], основной чертой которого является потерянности человека в публичности усредненного «das Man». Падение характеризуется Хайдеггером через соблазн, успокоение, отчуждение и запутанность. При этом о падении можно говорить только потому, что оно представляет собой несобственный модус «умения быть» в мире, а значит, сущностно связано также с «понимающе-настроенным» «бытием-в».

* * *

Онтические признаки «языка-в-практике», интерпретируемого как «толки», свидетельствуют о том, что язык перестал быть речью, а также о том, что человек утратил свои главенствующие позиции как продуцент смысла по сравнению с анонимным и автономным языком. В этом заключается основной пафос критики языка, осуществленной Хайдеггером в «Бытии и времени».

«Овеществление» высказываний в языке привело к тому, что они перестали быть продуктом индивидуума, а приобрели собственное независимое существование в качестве общей собственности говорящих на нем людей. Язык, отделенный от своего носителя, стал основным предметом исследования в философии и лингвистике, причем анализ языка концентрируется преимущественно на предложении.

Однако такой анализ не учитывает того, что интенциональный мир языковых значений, опосредующий и направляющий как познание, так и действия людей, сначала должен быть создан. Эта творческая роль принадлежит, согласно Хайдеггеру, не всему человеческому роду и не отдельному языковому коллективу, а конкретному индивидууму (этот мотив позже будет разрабатываться им как тема поэзиса). Поэтому к сущностному определению языка относится его связь с речью, которая отражает индивидуальные усилия индивидуума, направленные

ные на понимающее истолковывание самого бытия, а не на репродукцию созданной языком действительности.

Намеченная Хайдеггером задача в исследовании языка заключается в том, чтобы, исходя из современного состояния языка, реконструировать его генезис. Это значит, что интерсубъективная значимость языка должна быть понята на основе рефлексии о структурах субъективности, которые определяют его характер и законы его функционирования. Онтология *Dasein* как учение о конституирующих его экзистенциалах должна предоставить методологический базис для онтологии языка. «В этом смысле, — как справедливо замечает Й. Хеннигфельд, — хайдеггеровский вопрос о языке в “Бытии и времени” относится к традиции трансцендентальной философии» [Henningfeld 1982: 236]. Новаторство Хайдеггера заключается здесь в том, что в качестве масштаба критики языка он выдвигает конечное человеческое «Я», основным назначением которого является понимание бытия.

Критика языка «позднего» М. Хайдеггера. Поскольку, по оценке самого Хайдеггера, размышляя о языке, в «Бытии и времени» он «слишком рано рискнул пойти слишком далеко» [Хайдеггер 1993: 277] и вопрос о сущности языка был только намечен, но не решен, он вынужден был позже снова обратиться к этой теме. Анализ языка посвящены прежде всего такие его работы, как «Исток художественного творения» (1935), «Гельдерлин и сущность поэтического творчества» (1936), «Письмо о гуманизме» (1846), «Язык» (1950), «Из диалога о языке» (1953/1954), «Сущность языка» (1957), «Слово» (1958), «Путь к языку» (1959).²⁹

Характерный признак хайдеггеровских размышлений о языке в поздний период — это то, что он обращается к проблеме его онтологии. Кардинальной задачей, которую Хайдеггер поставил перед собой, была попытка осмысления языка из него самого, в результате чего должен быть найден ответ на вопрос о его «чтойности», т. е. о том, чем является язык по своей сути.

Методологической предпосылкой такой постановки задачи послужило различение им бытия как «бытия сущего» и бытия как «бытия в перспективе собственного его смысла, т. е. его истины (просвета)» [Хайдеггер 1993: 284]. Эти две категории — наличие (действительное существование) и «чтойность» в метафизическом смысле — принадлежат самому бытию. Тем самым «бытие как таковое по своему существу артикулировано этими двумя бытийными определениями». ³⁰ Язык, как всякое сущее, также характеризуется этими двумя кате-

²⁹Здесь указывается время создания работ, а не время их издания.

³⁰Херрманн Фр.-В. фон. «Бытие и время» и «основные проблемы феноменологии» [Мотрошилова 1991: 76].

гориями, раскрыв содержание которых можно было бы ответить на вопрос о его природе.

По мнению Хайдеггера, все предпринятые до него попытки объяснения языка производились с учетом лишь одной его стороны, а именно наличности. В результате язык объяснялся всегда «через что-то другое, чем он сам». К наиболее распространенным объяснениям языка «через другое» он относит:

- понимание языка как функции выражения; при этом «в нем предполагается наличие внутреннего, которое выражается» [Хайдеггер 1991: 5]. Отсюда следует, что условие его объяснения — то внутреннее, выражением чего он является;

- понимание языка как функции представления: «Производимые человеком выражения всегда есть представления и изображения действительного и недействительного» [Хайдеггер 1991: 5]. Однако, как считает Хайдеггер, в данном случае речь идет скорее о функциях языка, а не о его природе;

- понимание языка как человеческой деятельности. Эта антропологическая точка зрения объясняет язык из сущности человека, а не из сущности самого языка. «Поэтому нельзя сказать: язык говорит; так как это значило бы: только язык и задает человека. Этим допускалось бы, что человек — говоритель языка» [Хайдеггер 1991: 5]. Сущность человека покоится в языке, считает Хайдеггер, но сущность языка покоится не в человеке³¹;

- понимание языка как объекта исследования. Это понимание присуще, например, языкознанию, которое концентрируется на исследовании таких его аспектов, как фонетика, морфология, семантика и др.; изучает его коммуникативные и прагматические аспекты, исследует его роль в обществе и т. д.

Как считает Хайдеггер, данные способы объяснения языка оказываются правильными, но недостаточными ни по отдельности, ни вместе, чтобы выявить его сущность. Они «задают, как нечто несомненное везде и всюду, спектр разнородных научных способов анализа языка. Они возвращают к старым традициям. Но при этом они полностью пренебрегают древними отпечатками сущности языка, поэтому, несмотря на свою традиционность и понятность, они никогда не смогут привести к языку как к языку» [Хайдеггер 1991: 7].

Отсюда вытекает необходимость отказаться от интерпретации языка как энергии, как деятельности, работы, духовной силы, мировоз-

³¹Особой критике М. Хайдеггер подвергает в связи с этим учение В. фон Гумбольдта о языке как о деятельности духа. Он пишет: «Но дух живет — и в гумбольдтовском смысле тоже — еще и в других деятельности и произведениях. И если язык числится в ряду их, то речь понятна не из ее собственной сути — из языка, — а введена в состав чего-то другого» [Хайдеггер 1993: 262].

зрения, выражения и т. д.; перестать воспринимать его исключительно как средство коммуникации, хранения и передачи информации и пр., поскольку в последнем случае он обречен быть преобразованным в орудие чисто формального упорядочивания эмпирических фактов и событий, в универсальный язык, годный лишь к логическому исчислению знаков. Адекватное понимание языка предполагает продумывание вопроса о его сущности на основе размышлений о нем как о *способе самовыражения самого бытия*.

Из представления о бытии, охватывающем собой как область чувственного, так и сверхчувственного, рождается идея Хайдеггера о том, что язык говорит. «Язык? А не человек? Не вызывает ли раздражения это утверждение? Не сомневаемся ли мы в том, что именно человек является говорящим существом? Ни в коем случае [...] Мы только спрашиваем: насколько говорит человек? Мы спрашиваем: что значит говорить?» [Хайдеггер 1991: 10]. Отвечая на эти вопросы, он предлагает кажущийся сперва парадоксальным ответ, утверждающий первичность языка по отношению к человеку.

Проинтерпретировать эту мысль Хайдеггера можно следующим образом: первоначально (до человека) язык говорит «как звон тиши», которая «тишит тем, что она носит мир и вещи в их сущности» [Хайдеггер 1991: 18]. Это означает, что извечно существующий мир не нем. Он изначально раз-личен и «говорит» самим наличием в нем различных вещей. Другими словами, он содержит в себе потенцию объясняться с помощью знаков, которыми являются сами вещи. Вещи в мире тишины обозначают самих себя, прямо указывая на свою сущность. Только благодаря этому свойству вещей быть знаками самих себя их можно понять и перевести в другую систему обозначений, т. е. выразить в словах.

С появлением человека язык реализуется прежде всего как устная речь, состоящая из артикулированных звуков, носителей значения. (Речь понимается в данном случае лингвистически.) Однако человеческая речь возможна лишь потому, что в ней «раскрывается сущность языка — звон тиши» [Хайдеггер 1991: 18]. Следовательно, условия возникновения языка как речи — это *слушание* и *понимание*. Другими словами, прежде чем заговорить, человек должен был услышать «призыв бытия» в виде «звона тиши» — обращения самих вещей быть выраженными в слове, — понять его и перевести в слова. «Говорение есть само по себе уже слушание», — утверждает Хайдеггер. «Это — слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть, таким образом, даже не одновременно, но прежде всего слушание [...] Мы говорим не только на языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз мы *уже* слышали язык» [Хайдеггер 1993: 26¹].
Говорение есть, по сути, процесс понимания бытия.

Понимание бытия достигается посредством мышления. Возможность мысли Хайдеггер связывает с тем, что она, «послушная бытию, прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию» [Хайдеггер 1993: 194]. *Послушание* мысли бытию он характеризует через категорию *соответствия*, выражающую сопринадлежность бытия и мышления, их совпадение в одном акте — в *событии*.³² Другими словами, понимание бытия возможно посредством достижения тождества между мыслью и бытием в силу того, что мысль представляет собой элемент последнего. Истинное понимание достигается в момент со-бытийности говорящего бытию.

Событие представляется Хайдеггеру «законом законов», ибо «нет ничего другого, к чему еще восходит событие, из чего его еще можно было бы объяснять. Событие не есть проявление (результат) чего-то иного, но то про-явление, чьей достаточной данностью впервые только и обеспечивается возможность всякого “дано”, в котором еще нуждается даже и само бытие, чтобы в качестве присутствия достичь своей собственной сути» [Хайдеггер 1993: 268].

Событие, характеризующее укорененность человека в бытии, позволяет ему слышать и слушаться бытия. Событие — это условие перевода языка бытия на язык человека. Именно «событие присваивает смертным пребывание в их существе так, что они могут быть говорящими» [Хайдеггер 1993: 269]. Событие есть «отношение всех отношений» в том смысле, что человеческая речь как ответная всегда остается соотнесенной с бытием, и эта соотнесенность зависит от того, «каким способом мы, как требуемые событием, принадлежим ему» [Хайдеггер 1993: 273]. Следовательно, событие помогает вскрыть истинную онтологическую сущность языка, ту его первейшую функцию, которая забылась в ходе его исторического развития и в процессе его ежедневного инструментального употребления, а именно дать вы-явиться или про-явиться бытию.

Таким образом Хайдеггер добирается до ответа на вопрос о «чтойности» языка. Глубинная сущность языка заключается в том, что он есть *сказ*. В языке с-казывается бытие, оно обнаруживается в нем, показывает себя: «Язык говорит, поскольку весь он — сказ, т. е. показ. Источник его речи — некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. Язык говорит, поскольку, достигая в качестве сказа всех областей присутствия, он дает явиться или скрыться в них всему присутствующему. Соответственно мы слушаем язык таким образом, что даем ему сказать нам свой сказ» [Хайдеггер 1993: 266]. Мир, в котором впервые рождается слово, — это мир четве-

³²Об анализе события у Хайдеггера см. [Поздняков 1999: 140–157].

рицы, где сходятся земля и небо, живые и мертвые [Хайдеггер 1991: 13]. Итак, язык рождается на стыке бытия и сущего, *присутствующего* как невыраженного еще в слове основания языка и *присутствия* как осуществленного в языке. Язык представляет собой, следовательно, место встречи человека и бытия; он оказывается условием и проявлением историчности самого бытия.

Основная функция языка заключается, таким образом, не в сообщении или установлении взаимопонимания, а в открытии мира. Как полагает Хайдеггер, «только там, где найдено слово для вещи, вещь имеется как вещь. Лишь так она есть. Соответственно мы должны подчеркнуть: нет никакой вещи там, где отсутствует слово, т. е. название. Слово впервые доставляет (*verschafft*) вещи ее бытие» [Heidegger 1959: 164]. Называя вещь, человек впервые выделяет ее из множества других вещей, превращает ее в подручное и получает ее в свое распоряжение.

Открытие вещи языком Хайдеггер представляет по аналогии с ее освещением, выведением ее из небытия за счет направленного внимания. По его словам, «когда язык впервые называет сущее, то такое название приводит сущее сначала к слову и к явлению. Это название впервые вызывает сущее к его бытию. Такой сказ есть набрасывание освещения, в чем объявляется, в качестве чего открывается сущее» [Heidegger 1963b: 60].³³

Так как весь подручный мир существует для человека лишь постольку, поскольку он зафиксирован в языке, Хайдеггер приходит к выводу о том, что границы языка очерчивают границы мира: «Только где язык, там есть мир» [Heidegger 1963a: 35]. Причем в данном высказывании речь идет не об эмпирической ситуации, а о том, что бессмысленно говорить о мире «по ту сторону языка». Язык предстает в качестве условия возможности мира и тем самым приобретает статус трансцендентальной величины.

Основу языка составляют названия, в которых воплощается «первоначальный зов, называющий сердцевину вещи и мира» [Хайдеггер 1991: 16]. «Слово начинает светиться как то собирание, которое впервые вводит присутствующее в его присутствие» [Хайдеггер 1993: 312]. В словах мир приобретает свою опору, т. е. слово не только дает возможность явиться вещи, но и сохраняет ее для человека как знакомую. За счет процесса именованья вещи приобретают идентичность и возможность существовать на протяжении времени как «одна и та же вещь» [Heidegger 1963a: 37]. Существование «одного и того же» есть условие всех возможных изменений. Таким образом, благодаря языку

³³Работа «Исток художественного творения» переведена на русский язык: Хайдеггер М. Работы разных лет. М., 1993.

время входит в сознание Dasein, а человек обретает свое историческое бытие [Heidegger 1963a: 35, 37].

Высшим предназначением языка является служить домом бытия: «Бытие всего того, что есть, живет в слове. Поэтому действительно предложение: Язык есть дом бытия» [Heidegger 1959: 166; ср. Хайдеггер 1993: 192]. Однако во всей чистоте эту роль язык выполняет лишь в своей мифопоэтической функции, когда он укоренен непосредственно в бытии и когда не язык, а само бытие представляет собой предмет рефлексии. Способ, которым бытие возвещает о себе, есть мелос, поющий сказ, ибо «осуществляющий сказ выносит присутствие из его собственности к яви; слово славит, т. е. позволяет ему войти в его собственное существо» [Хайдеггер 1993: 272]. Как видно, поэзис понимается здесь не в узком смысле как создание стихов или песнопений, а в широком — как творческая деятельность по созданию языка и мира. Рождение слова, имени для вещи или явления представляется Хайдеггеру сущностью поэтического творчества. В ходе него язык артикулирует действительность и выступает в своей сущности «дарителя» бытия. «Поэзия есть учреждение (Stiftung) посредством слова и в слове. Что учреждается? Сохраняющееся [...] Поэт называет богов и называет все вещи так, как они есть. Это называние состоит не в том, что уже до этого известное наделяется именем, а в том, что поэт произносит сущностное слово, и сущее за счет этого наименования впервые называется тем, что оно есть. Таким образом оно становится известным как сущее. Поэзия есть словесное учреждение бытия» [Heidegger 1963a: 38].

Из этого отрывка следует, что Хайдеггер выступает против знаковой теории языка, предполагающей, что уже познанное задним числом получает свое название. Познание и именование представляют собой две стороны процесса создания бытия языком. Поэтическое творчество и мышление суть «соседи» и неразрывно связаны друг с другом [Heidegger 1959: 189].

Творческую поэтическую деятельность по созданию языковой картины мира Хайдеггер характеризует как игру [Heidegger 1963a: 32–33]. Однако эта игра не произвол, а отражает определенный результат познания. Хайдеггер говорит в данном случае об истине языка:³⁴ «Сущность поэтического творчества есть учреждение истины» [Heidegger 1963b: 62]. Истина языка понимается как выведение сущего на свет, за счет чего человек получает «проход» и «подход» к нему. Она заключается прежде всего в «вот» сущего, в установлении его «есть» или «имеется», в представлении его перед субъектом. Другим существенным аспектом истины является установление тождества сущего

³⁴К подробному анализу истины у Хайдеггера см. [Tugendhat 1967].

с самим собой, т. е. его идентичности: «Само слово есть то отношение, которое таким образом удерживает в себе вещь, что слово “есть” вещь» [Heidegger 1959: 170].

Можно сделать вывод о том, что, согласно Хайдеггеру, истина языка заключается не в достоверности представления, достигаемой за счет анализа сущего. Она есть герменевтическая категория, связанная с учреждением бытия как такового. Поскольку языковое мышление нацелено на познание вещей, то в слове раскрываются сами вещи. В этом смысле все слова истинны, так как их бытие сводится к их значению. Эта герменевтическая истина не имеет еще эпистемического измерения, но она составляет условие любой эпистемы, любого возможного познания. Например, теория истины как соответствия предполагает герменевтическую истину в форме «несокрытости сущего» в качестве своего условия [Heidegger 1963b: 40].

Итак, слово конституирует вещь, но при этом оно открывает только какую-то одну ее сторону. Поэтому языковая «истина есть в своей сущности не-истина» [Heidegger 1963b: 43]. Анализ отношений между сущими внутри «уже открытой области истины» — дело науки [Heidegger 1963b: 50]. Наука базируется на том, чем уже располагает язык, и представляет собой развитие предоставляемых им знаний. Ей свойственно систематическое мышление, которое Хайдеггер обозначает как «метод»: «Науки знают путь к истине под названием “метод”» [Heidegger 1959: 178]. Диалектическое напряжение между поэтическим и научным, систематическим мышлением характеризует процесс познания мира.

В отличие от систематического, логического и аналитического мышления поэтическое мышление характеризуется беспредпосылочностью, синкретичностью (т. е. это мышление, не делящее мир на субъекты и объекты), созидательным характером: «Поскольку бытие и сущность вещей никогда не могут быть просчитаны (*errechnet*) и выведены из имеющегося, они должны быть свободно созданы, установлены (*gesetzt*) и подарены. Такое свободное дарение есть учреждение» [Heidegger 1963a: 38].

Рассматривая поэтический язык, в котором сказывается бытие, Хайдеггер приходит к заключению, что он есть монолог: ведь «единственно язык есть то, что собственно говорит. И он говорит одиноко» [Хайдеггер 1993: 272]. Такой язык он называет «праязыком» [Heidegger 1963a: 40]. Этот праязык — условие возможности диалога, или, по выражению Хайдеггера, «разговора» [Heidegger 1963a: 36], конститутивного для *Dasein*. «Показывающий сказ проделывает путь от языка к человеческой речи. Сказ требует оглашения в слове. Человек, однако, способен говорить, лишь поскольку он, послушный сказу, прислуши-

ваются к нему, чтобы, вторя, суметь сказать слово» [Хайдеггер 1993: 272].

Лишь человек, захваченный стихией монологичного языка, пребывает в сущностном отношении к языку и к миру. Причем «слово “отношение” призвано тут сказать, что человек в своем существе относится к тому существенному, что требует его, принадлежит, послушен как осуществляющийся тому, что обращено к нему как вызов» [Хайдеггер 1993: 290]. Это сущностное отношение человека к бытию характеризуется Хайдеггером как *герменевтическое*. Оно подразумевает, что любому истолкованию предшествует «несение вести и извещение» [Хайдеггер 1993: 288]. Человек оказывается носителем вести, которую через него хочет сообщить бытие. Он говорит только в ответ на «призыв» бытия и осуществляется как человек «в употреблении» [Хайдеггер 1993: 290].

Утверждая, что не человек — пользователь языка, а бытие использует человека, чтобы возвестить о себе, Хайдеггер вводит новое определение гуманизма, в котором «во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия» [Хайдеггер 1993: 208]. Условием возможности такого гуманизма выступает соблюдение определенных правил этики по отношению к языку, а именно вслушивание в первоязык самого бытия.

Однако сам язык противится такой экологии, так как, рожденный на стыке чувственного и внечувственного, он обладает двойственным характером: с одной стороны, как система знаков, как «так или иначе совершающаяся речь, он принадлежит к налично существующему» [Хайдеггер 1993: 261]; с другой стороны, как тождественный самому бытию, «сказ не поддается уловлению ни в каком высказывании» [Хайдеггер 1993: 272]. Эта амбивалентность языка — потенциальный источник опасности, которая состоит в том, что, хотя «языку задано обнаруживать и хранить в себе сущее как таковое, в нем может выражаться как чистейшее и сокровеннейшее, так и запутанное и банальное» [Heidegger 1963a: 34].

Слова, однажды появившись на свет, получают способность к самостоятельному существованию, а рефлексия о словах создает мир представлений, отличный от мира истинного бытия. «Мысль, думающая *вслед* событию, может пока еще только догадываться о нем, однако вместе с тем уже и ощущает его в существе современной техники, которое названо пока еще странно-отчуждающим именем повстав» [Хайдеггер 1993: 270].

Мысль, не укорененная в событии, отчуждает человека от бытия как такового. Размышление не о самом бытии, а о его отображениях приводит к тому, что «речь призвана отныне отвечать всесторонней представимости присутствующего» [Хайдеггер 1993: 270]. Так постав-

ленная речь становится информацией. По мнению Хайдеггера, развитие техники в значительной мере способствовало формализации языка и превращению человека в «технически исчисляющее существо».

Логически упорядочивающая функция языка начинает превалировать над его поэтической функцией, качественно изменяя его характер: из «дома бытия» язык превращается в средство создания «картины мира». Тем самым язык отчуждает человека от мира и от самого себя, а забвение сущности языка грозит человеку забвением собственной сущности. Для того чтобы человек смог снова оказаться вблизи бытия, «он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе [...] Только так слову снова будет подарена драгоценность его сущности, а человеку — кров для обитания в истине бытия» [Хайдеггер 1993: 195].

* * *

В своих поздних работах Хайдеггер различает две формы мышления — поэтическое и рационально-понятийное и соответственно выделяет различные функции языка. Поэтическое мышление лежит в основе создания языка и конституирования мира: «Поэзия есть праязык исторического народа [...] Но праязык есть поэзия как учреждение бытия» [Heidegger 1963a: 40]. Рационально-понятийное мышление обслуживает повседневное протекание жизни и науку; оно использует язык в качестве набора готовых инструментов.

Таким образом, если в «Бытии и времени» понятиями, структурирующими дискурс о языке, были экзистенциальная речь и язык (толки), то в поздних хайдеггеровских работах эту роль выполняют поэтический праязык и язык «в употреблении». Причем речь и праязык — онтологические категории, которые призваны прояснить вопрос о сущности языка; область лингвистических исследований естественных языков объявляется для этой цели недостаточной.

Вопрос о сущности языка у «раннего» и «позднего» Хайдеггера решается по-разному. В «Бытии и времени» язык (как речь) понимается как экзистенциал, который конституирует сущность Dasein как «бытия-в». В поздних работах язык предстает как способ существования самого бытия, причем вопрос о бытии может быть правильно поставлен лишь тогда, когда он ставится вместе с вопросом о языке. Если в «Бытии и времени» условием возможности естественного языка была онтологически понятая речь, то в поздний период в качестве такого условия выступает праязык как язык самого бытия согласно формуле «бытие говорит».

Отныне не онтология Dasein, а фундаментальная онтология бытия

должна ответить на вопрос о существовании языка и, следовательно, во-первых, осознать язык в его «бытийно-историческом существовании» как «осуществляемый» имеющим свою историю бытием и обусловленный его характером; во-вторых, продумать определение человека как конечного существа, обитающего вблизи бытия и выполняющего функцию его «хранителя».

Бытийно-историческая сущность языка заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что он «учреждает бытие» и таким образом оказывается местом свершения истины. Истину при этом следует понимать как герменевтическую, а не эпистемическую категорию, что означает, что истины языка невозможно подвергнуть эмпирическому или формально-логическому анализу, ибо они сами выступают условием возможности всех прочих видов истины. Кроме того, истина языка диалектична, поскольку ее содержание, исчерпывающееся констатацией «это есть сущее», впервые дает возможность сделать это сущее объектом дальнейшего познания, в том числе научного. Тем самым она является условием не только других возможных истин, но и возможных «не-истин», ошибок и заблуждений.

Понимание человека как «хранителя бытия» приводит к определению его как существа, сущность которого покоится в языке. Постулируемая Хайдеггером абсолютность языкового опыта человека превращает язык в трансцендентальный феномен, в необходимое условие любого понимания, включая самопонимание. Однако его утверждение о том, что сущность языка покоится не в человеке, имеет следствием то, что утрачивается связь между человеческим *Dasein* и повседневным языком, а значит, также со сферой поступков и решений человека. Тем самым важнейшее антропологическое измерение *Dasein* исчезает из поля зрения.

Характеризуя хайдеггеровскую критику языка в целом, можно сказать, что, осуществляясь в рамках анализа сначала основных структур *Dasein*, а затем смысла бытия, она *окончательно признала язык трансцендентальным условием возможности как первого, так и второго*. При этом ряд сформулированных здесь идей дал импульс для последующего развития философской герменевтики языка. В частности, получили развитие идеи Хайдеггера о том, что: 1) анализ языка не должен концентрироваться на предложении как своем исходном уровне, поскольку сам язык имеет обосновывающие его априорные предпосылки; 2) «разговор» является конститутивным элементом как *Dasein*, так и всего понимания и познания, т. е. что коммуникативная и когнитивная функции языка взаимосвязаны; 3) сопряженное с языком понимание представляет собой исходную ситуацию для всех видов познания; 4) любое понимание имеет свою «предструктуру», т. е. происходит в рамках «герменевтической ситуации», и осуществляется

по модели «герменевтического круга». Последняя основана на переходе от предпонимания (не всегда артикулированного) к пониманию, изменяющему при этом самопонимание и тем самым начальные условия для следующего процесса понимания; 5) условием формирования языковых значений является практическая деятельность людей; 6) актуальным остается и учение Хайдеггера о структуре конечного Dasein как «бытия-в», прежде всего в том аспекте, что укорененность человека в мире представляет собой конкретно-историческое, т. е. ограниченное, изменяющееся во времени и обусловленное своеобразием культур Arriōi познания. Это учение способствовало появлению прагматически ориентированных концепций герменевтики, в которых на смену постулату об универсальности разума пришел тезис о плюрализме изменяющихся «жизненных миров», каждый из которых воплощает собой особую форму рациональности.

3. КРИТИКА ЯЗЫКА ХАНСА-ГЕОРГА ГАДАМЕРА

Ханс-Георг Гадамер (1900–2002) продолжил решение поставленных Хайдеггером «радикальных проблем» [Гадамер 1988: 616]³⁵ в своем капитальном труде «Истина и метод» (1960). Основной пафос этой работы состоял в том, чтобы противопоставить «логике исследований»,³⁶ получившей широкое распространение в теории познания, которую в XX в. редуцировали к теории науки, диалектику герменевтического понимания целостного бытия человека. Важнейшая цель, которую Гадамер поставил перед герменевтической философией, заключалась в числе прочего в том, чтобы «вскрыть те онтологические импликации, которые лежат в “техническом” понятии науки, и достигнуть теоретического признания герменевтического опыта» («Послесловие» [Гадамер 1988: 622]).

В основе данного требования лежит представление о герменевтике как об «универсальном аспекте философии» [Гадамер 1988: 550]. Поскольку, согласно Гадамеру, любое человеческое отношение к миру опосредовано языком, то «феномен языка и понимания оказывается универсальной моделью бытия и познания вообще» [Гадамер 1988: 564]. Язык приобретает здесь трансцендентальный характер в силу того, что он представляет собой универсальную среду, в которой «Я» и «мир» выражаются в их изначальной взаимопринадлежности. При этом язык не является ни простым отображением уже познанного ми-

³⁵См. послесловие к названному изданию. Оно было написано для третьего издания «Истины и метода» (1972 г.).

³⁶Здесь имеются в виду прежде всего «критический рационализм» К. Поппера, а также Х. Альберта, написавшего «Трактат о критическом разуме» (1968), и теории их приверженцев.

ра, ни поддающейся произвольным манипуляциям знаковой системой (Гадамер решительно выступает против номиналистического понимания языка), он «участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем» [Гадамер 1988: 520].

Понятие герменевтического опыта. Для характеристики первичного отношения человека с миром Гадамер использует понятие *опыта*, специфическую сущностную черту которого составляет его языковая природа. Согласно Гадамеру, «языковой опыт мира “абсолютен” [...] Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. *Основопологающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка.* Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка» [Гадамер 1988: 520]. «В языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [Гадамер 1988: 527]. В этом смысле о языковом опыте можно говорить как о «естественном опыте мира» [Гадамер 1988: 524], о «нашем опыте мира вообще» [Гадамер 1988: 529]. Значение категории опыта в учении Гадамера заключается в том, что посредством опыта устанавливается связь между человеком и миром. Языковой характер опыта отражает особенности этой связи, а все понятое в результате опыта выражается в языке. Язык открывает мир, причем так, что «в языке выражает себя сам мир» [Гадамер 1988: 520]. Утверждаемое Гадамером тождество открывающегося в языке мира самому бытию позволяет ему рассматривать язык в качестве фундамента *герменевтической онтологии*, согласно которой все бытие, на которое направлено внимание человека и которое можно понять, есть язык [Гадамер 1988: 548].

Универсальный человеческий языковой опыт Гадамер определяет как «герменевтический». В его основании — консенсус между представителями языкового сообщества. Этот консенсус касается не языковых средств взаимопонимания, поскольку в таком случае предполагалось бы уже наличие языка. Он затрагивает то, на чем основывается возможность совместной жизни людей, нормы того, что считать истинным и правильным, т. е. основополагающие нормы жизни [Гадамер 1988: 500]. Поэтому консенсус нельзя представлять как единичный целенаправленный акт. Конституирующее групповой человеческий опыт взаимопонимание представляет собой «жизненный процесс, в котором проживается сама жизнь человеческого сообщества» [Гадамер 1988: 516].

В процессе жизни сообщества формируется *мир*, к взаимопониманию по поводу которого стремятся его члены. «Мир есть, таким об-

разом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом. Все формы человеческого жизненного сообщества суть формы сообщества языкового, больше того: они образуют язык» [Там же]. Язык, благодаря которому формируется intersубъективно значимый мир, выполняет функцию *разговора*, в процессе которого договариваются о «самих вещах» или «по поводу самого дела» [Гадамер 1988: 447].³⁷ Другими словами, в результате соглашения, выражающего результат разговора, вещи получают свою определенность и значимость, а сам язык «становится действительностью».

Мир, отражаемый в языке, есть, таким образом, выражение совокупного опыта некоего языкового сообщества, который характеризует его целостное отношение к действительности. Герменевтический опыт мира Гадамер противопоставляет научному опыту, представляющему собой редуцированную форму, производную от первого. Он подчеркивает, что для современной науки понятие опыта исчерпывается ее практическим применением, т. е. технической реализацией научных разработок. Поскольку понятие техники включает в себя понятие практики, то «компетенция экспертов» подменяет собой также «политический разум» («Послесловие»: 621). Это приводит к тому, что важнейшие с точки зрения методологии науки факторы, такие как включенность науки в общий контекст жизни и обусловленность научного познания языковым, остаются вне поля зрения. Задача современной теории познания должна состоять, согласно Гадамеру, в реабилитации герменевтического опыта как первичного по отношению к научному.

Базовыми структурными составляющими языкового герменевтического опыта мира являются *понимание, истолкование и применение (аппликация)* [Гадамер 1988: 364]. Для анализа данных понятий Гадамер использует модель отношений между читателем и текстом, которая выступает в качестве прототипа для модели отношений как между человеком и миром в целом, так и между субъектом познания и познаваемым им объектом. С помощью этой модели он показывает, во-первых, неразрывность трех составляющих компонентов опыта. Как он полагает, «истолкование — это не какой-то отдельный акт, задним числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда истолкование, а это последнее соответственно есть эксплицитная форма понимания. [...] применение есть такая же часть герменевтического процесса, как понимание и истолкование» [Гадамер 1988: 364–365]. Во-вторых, данная модель позволяет выявить роль языка как «универсальной среды», в которой осуществляются понимание и истолкова-

³⁷ Ср. с таким суждением: «Ведь язык в существе своем есть язык разговора» [Гадамер 1988: 516].

ние [Гадамер 1988: 452], и осознать язык и систему понятий, в которой осуществляется истолкование, в качестве «внутреннего структурного момента понимания» [Гадамер 1988: 364]. В-третьих, используемая модель позволяет установить универсальные характеристики исследуемых феноменов.

Понимание есть та изначальная установка, с которой человек подходит к миру. Смысл понимания заключается в «конкретизации самого смысла» [Гадамер 1988: 463] из перспективы понимающего. Сущностную особенность понимания составляет его историчность, причем историчность следует, согласно Гадамеру, интерпретировать не в смысле исторического детерминизма того толка, что понять нечто можно только, точно воспроизведя условия его бытия. Смысл обретает конкретность лишь в соотнесенности с понимающим «Я», а не за счет реконструкции того «Я», которому принадлежало первоначальное смысло-разумение [Гадамер 1988: 547]. Другими словами, любое понимание всегда с необходимостью осуществляется из положения понимающего, с учетом его собственного «горизонта понимания».

Герменевтическая ситуация, о которой говорит в связи с этим Гадамер, подразумевает два важнейших момента: с одной стороны, любое понимание всегда совершается в рамках определенного *пред-понимания*, формируемого языком. Измерение этого пред-понимания составляют, говоря словами Гадамера, «предрассудки», т. е. представления, убеждения, авторитетные мнения и т. д., обусловленные принадлежностью человека к определенному социуму. Эти имплицитные, часто неосознаваемые предрассудки образуют исторический горизонт, из пределов которого осуществляется понимание. Понимание всегда предполагает поэтому также актуализацию прошлого (традиции, предания), оказывающего воздействие на него. «Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов» [Гадамер 1988: 362]. Понимание всегда осуществляется как взаимодействие прошлого и настоящего, традиции и современности.

Это обстоятельство позволило Ж. Грондену охарактеризовать гадамеровскую герменевтику как «феноменологию процесса понимания (*Verstehensgeschehen*)» [Grondin 2001: 15]. Глубинную схему понимания составляет диалектика ответа и вопроса, т. е. разговор или диалог, который движется по кругу (имеется в виду герменевтический круг, открытый Ф. Шлейермахером и «переоткрытый» М. Хайдеггером) до тех пор, пока не будет достигнута «непосредственность понимания» [Гадамер 1988: 465].

С другой стороны, историчность понимания подразумевает не

только то, что существуют исторические предпосылки понимания, но и то, что обнаруживаемый в процессе понимания смысл не окончателен, а подлежит изменениям, уточнениям, дополнению. На это указывают, в частности, такие феномены, как «временное отстояние» и «история воздействий». Смысловой горизонт всегда остается открытым и неисчерпаемым для конечного Dasein. Х. Деммерлинг говорит в связи с этим о модели «подвижности» смысла (Bewegtheitsmodell des Sinns) у Гадамера [Demmerling 2002: 209]. Открытость смысла предполагает его вариативность в зависимости от точки зрения и начальных условий понимания. Поэтому «в действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки» [Гадамер 1988: 362]. При этом, согласно Гадамеру, нельзя говорить о правильном или неправильном понимании, скорее следует говорить о «всегда ином» [Гадамер 1988: 546] понимании. Это объясняется тем, что семантика зависит от прагматики, т. е. тем, что то или иное смысло содержание вкладывается в понимаемое в зависимости от прагматического контекста понимания. Понимание всегда «соотнесено с ситуацией» [Гадамер 1988: 462, ср. 364]. Демонстрируя эту закономерность на модели отношений между читателем и текстом, Гадамер пишет: «Понять текст всегда означает применить его к нам самим, сознавая, что всякий текст, хотя его всегда можно понять иначе, остается тем же самым текстом, лишь раскрывающимся нам по-разному» [Гадамер 1988: 463].

Применение подлежащего пониманию к той конкретной ситуации, в которой находится понимающий, он характеризует как *аппликативное понимание*. Аппликативное понимание подразумевает актуализацию той стороны смысла, которая имеет значимость в текущих условиях понимания. Поэтому «понимание оказывается родом действия и познает себя в качестве такового» [Гадамер 1988: 403]. За счет него происходят передача и одновременно модификация опыта.

Открытые Гадамером диалогичная структура понимания и его аппликативный характер позволили квалифицировать его философию как «диалогично-прагматический поворот» [Braun 1996: 51], в значительной мере предопределивший дальнейшее развитие философии языка.

Важнейшей особенностью понимания, обуславливающей его исторический характер, является его «сущностная связь» с языком [Гадамер 1988: 453]. В силу этой связи способом осуществления понимания выступает языковое *истолкование*. Именно истолкование открывает понимание как герменевтический феномен, т. е. как особый случай взаимных отношений между мышлением и языком. Сущность этого феномена выражает понятие «*конкретность действенно-исторического сознания*» [Там же]. Гадамеровский тезис о конкретности дей-

ственно-исторического сознания гласит, что понимание осуществляется конечным Dasein в конкретной жизненной ситуации из перспективы того сформированного языком интерсубъективного мира, к которому он принадлежит. В этом тезисе утверждаются неразрывность и взаимообусловленность мышления и языка, в силу чего язык с необходимостью должен стать объектом теории познания. Согласно Гадамеру, процесс понимания целиком осуществляется в смысловой сфере, опосредованной языковым преданием. Поэтому «пытаться исключить из истолкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно. Ведь истолкование как раз и значит: ввести в игру свои собственные пред-понятия» [Гадамер 1988: 462, ср. 455].

Язык как условие формирования пред-понимания. Понятия, которые человек использует при истолковании, часто вообще не тематизируются в качестве таковых. При этом роль применяемых концептов необычайно велика: с одной стороны, истолкование стремится выразить в словах сам предмет, с другой — оно всегда обусловлено и является языком самого толкователя. Осознание данной ситуации особенно важно при анализе научного мышления, где язык в своей первой ипостаси, т. е. нацеленный на выражение предмета, используется как инструмент систематического мышления, и при этом часто не учитывается, что сам он имеет совсем иную природу.

Сущность языка и языкового мышления составляет его *риторичность*, которую Гадамер, так же как Г. Гербер, Ф. М. Мюллер, Ф. Ницше, Ф. Маутнер и М. Хайдеггер, считает универсальным механизмом функционирования языка, а не художественной фигурой речи или техническим приемом, используемым для манипуляции обществом. Риторика представляет собой важнейший принцип словообразования, она «изначально есть основание языковой жизни и составляет ее логическую продуктивность» [Гадамер 1988: 501]. Природу риторики выражает переплетенность языка с действием. При этом она отражает жизненные отношения, внутри которых происходит процесс естественного образования понятий. Данному своему свойству риторика обязана присущей ей «адогматической свободе» [Гадамер 1988: 501], возможность которой обеспечивает метафора.

Метафору Гадамер характеризует как «всеобщий, одновременно языковой и логический принцип» [Гадамер 1988: 499] и противопоставляет ее формализованному, целенаправленному логическому образованию понятий. Метафора — это черта «языковой бессознательности» [Гадамер 1988: 471], нерелективного мышления, языковой игры, в которой образование понятий происходит не на основе индукции и абстракции, а за счет прогрессирующего взаимопереноса смыслов, на основе «акциденций и связок», не всегда подчиняющихся «сущностному порядку» вещей [Гадамер 1988: 496].

«Гениальность языкового сознания», которое Гадамер считает следствием его «принципиальной метафоричности», обеспечивает постоянное расширение опыта, отмечающего «сходства, будь то во внешнем явлении вещей, будь то в их значении для нас» [Гадамер 1988: 498]. Основное свойство метафорического мышления — ориентированность сознания на сами вещи, а не на уже имеющиеся слова. При естественном образовании понятий в языке не происходит ни сознательного тематизирования уже имеющихся значений слов, ни рассмотрения конкретной ситуации как особого случая некоей общей закономерности. Говорящий в этом случае не имеет сознательного намерения ни подвести одно понятие под другое, ни подтвердить общезначимость неких понятий. Производимые языком классификация и структурирование опыта происходят, следовательно, не благодаря рефлексии об общем, свойственном различным вещам, а на основе спонтанности мировосприятия, свободно осуществляющего свою упорядочивающую деятельность. По мнению Гадамера, «понимать как логическое отношение то, что отнюдь не принадлежит сфере логики» — «типичный предрассудок рефлексивной философии» [Гадамер 1988: 519]. Язык же «не является продуктом рефлектирующего мышления, но участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем» [Гадамер 1988: 520]. Языковая структура человеческого опыта мира способна поэтому охватить самые разнообразные жизненные отношения.

Свободный выбор принципов при образовании понятий, подчиняющийся требованиям разносторонней жизни, объясняет вариативность опыта мира, отражаемого в языках различных народов. Гадамер подчеркивает, что членение понятий языком «следует исключительно человеческому аспекту вещей, потребностям и интересам человека», поэтому «грамматику и синтаксис исторических языков можно рассматривать как варианты некоей логики естественного, т. е. исторического опыта» [Гадамер 1988: 504]. Метафорический характер естественных языков проясняет, таким образом, отношения между языковыми значениями и культурно-историческим опытом жизни людей: естественное сознание образует слова в соответствии с пониманием вещей, имплицитно присущим данной форме жизнедеятельности, т. е. оно ориентировано на «прагматическое значение вещей» [Гадамер 1988: 505].

Тем самым исходный гадамеровский тезис о единстве языка и мышления получает свою дальнейшую спецификацию: он предстает как единство понимания и истолкования на почве практического опыта жизнедеятельности языкового сообщества. В соответствии с этим язык понимается как формально-смысловое единство, составляющее содержание опыта. «В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме. Если всякий язык есть мировидение, то он обязан этим не тому, что

он являет собой определенный тип языка (в каком-то качестве его и рассматривает ученый-лингвист), но тому, что говорится или соответственно передается на этом языке» [Гадамер 1988: 510]. Опыт, получающий выражение в естественных исторических языках, представляет собой, таким образом, «единство слова и дела» [Гадамер 1988: 469–470].

Несмотря на то, что естественный язык функционирует на основании риторических закономерностей и тесно связан с прагматикой жизни, заключенный в нем опыт истолкования мира всегда соотносится с «миром-в-себе», т. е. с существующим независимо от человека миром вещей. «Во всяком мировидении подразумевается в себе-бытие-мира. Мир есть то целое, с которым соотносится схематизированный языком опыт. Многообразие подобных мировидений вовсе не означает релятивацию “мира”. Скорее то, что есть мир, неотделимо от тех “видов”, в которых он является» [Гадамер 1988: 518]. Схема «мир-в-себе» — «мировидение отдельного языка» выражает относительность, конечность и ограниченность человеческого познания, но не ставит под сомнение объективное существование самого мира. «Подобно тому, как мы говорим об оттенках восприятия, мы можем говорить и о “языковых оттенках”, которые получает мир в различных языковых мирах» [Гадамер 1988: 518]. «Мир-в-себе» есть в конечном итоге тот масштаб, по которому измеряется истинность знания: «Познание лишь призма, в которой преломляется свет одной и единственной истины» [Гадамер 1988: 507].

С точки зрения методологии познания герменевтический опыт включает в себя, таким образом, две фундаментальные структуры, позволяющие легитимировать его «теоретическое» значение для познания: во-первых, «объективный мир-в-себе» и «мировидение»; во-вторых, «единство разума» и «множество форм миропонимания». Заложённая в этих структурах соотносённость единого и многого, общего и особенного выражает конечность человеческого духа в его соотносённости с бесконечным единством абсолютного бытия и оправдывает его опыт в познавательном отношении.

Гадамер подчеркивает неоднократно, что «если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания *языковой природы герменевтического опыта*, мы должны исследовать связь, существующую между *языком и миром*. Иметь мир — значит иметь отношение к миру» [Гадамер 1988: 513]. Согласно Гадамеру, установить первичное отношение к миру возможно только посредством языка: «Тот, кто имеет язык, “имеет” мир» [Гадамер 1988: 524]. Язык, таким образом, выполняет прежде всего мирооткрывающую функцию.

Устанавливая отношение к миру, язык не опредмечивает его [Гадамер 1988: 520, 524, 527], но создает ту среду, в которой протекает вся человеческая жизнь. Мир языкового опыта абсолютен, поскольку

«не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт» [Гадамер 1988: 523–524]. Первичный мир языка — это не мир противостоящих человеку предметов, а мир непосредственной фактичности, где само бытие высказывает себя в слове, где «обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [Гадамер 1988: 527]. Мир с его языковой природой «не есть в себе, поскольку он вообще не обладает характером предметности, и в качестве объемлющего целого, которым оно является, никогда не может быть дан в опыте» [Гадамер 1988: 523]. Говорить о чем-либо не означает с необходимостью делать что-либо исчисляемым, получать нечто в свое распоряжение; говорить — значит вступать в жизненные отношения, входить в мир. Этим мир языка отличается от науки, которая всегда может занять позицию внешнего наблюдателя по отношению к своему объекту, т. е. противопоставить ему себя как субъект. При этом все научное объективирующее познание всегда осуществляется изнутри мира языка, который охватывает собой все человеческое существование.

Вступая в мир языка, человек не только обретает мир, но и получает возможность участвовать в его обустройстве. Язык выполняет, таким образом, функцию структурирования и упорядочивания опыта. В языковом оформлении человеческого опыта мира не просто отображается строение бытия, а благодаря языку «впервые формируются и постоянно изменяются порядок и структура самого нашего опыта» [Гадамер 1988: 528]. Совокупность значений подобна пространству, в котором упорядочиваются вещи. При этом понимающее истолкование, выражаемое в языке и происходящее изнутри него, обусловлено историчностью и процессуальностью самого языка. Любой язык представляет собой как бы след конечности опыта, поскольку он постоянно развивается и совершенствуется, все полнее выражая свой опыт мира.

Согласно Гадамеру, нет бессловесного опыта, вербальность сущностно принадлежит самой мысли о вещах. Это не означает, однако, что слово предшествует всякому опыту и лишь впоследствии присоединяется к нему как к уже завершенному. «Напротив, частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие. Мы ищем верное слово, то есть такое слово, которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове» [Гадамер 1988: 484, ср. 492]. Понимание и языковое истолкование понятого представляют собой две стороны познавательного процесса. Языку свойственен «характер свершения», проявляющийся в перманентном процессе образования понятий [Гадамер 1988: 496, ср. 497, 503].

Будучи отражением целостного процесса жизни сообщества, любой естественный язык также представляет собой целостное образование.

Это проявляется, по мнению Гадамера, в том, что слово — это не голое обозначение отдельной вещи, а «во всяком слове звучит язык в целом, которому оно принадлежит, и проявляется целостное мировидение, лежащее в его основе» [Гадамер 1988: 529]. Значение слова не исчерпывается, следовательно, его лексическим значением. Каждое слово отражает взаимосвязь понимания и образа жизни, несет отпечаток совокупного опыта и выражает целостность смысловых взаимосвязей. Поэтому всякое слово обладает «внутренним, как бы умножающим его измерением» [Гадамер 1988: 529], которое позволяет присутствовать всему несказанному, с которым оно так или иначе соотносится. В любом слове поэтому становится видимой та действительность, которая возвышается в языке над сознанием каждого отдельного человека.

Идеальность значения заложена в самом слове и обусловлена стоящим за ним смысловым содержанием мира. Речь вводит в игру всю целостность смысла, хотя она и не способна высказать его полностью. Развитие языка связано с разворачиванием всех возможных смысловых импликаций в ходе герменевтического опыта постижения действительности. Причем, следует заметить, Гадамером постулируется неисчерпаемость смысла для понятийного понимания, поскольку смысл развивается вместе с усложнением организации человеческой жизни и увеличением объема знания. С процессом развития смысла коррелирует процесс становления языка. При этом в соотнесенности языка с бесконечностью подлежащего разворачиванию и истолкованию смысла особенно отчетливо проявляется его конечность [Гадамер 1988: 528–529].

Как видно из вышеизложенного, основной акцент при исследовании языка ставится Гадамером на анализе сопряженности языка и мира в свете историчности и конечности герменевтического опыта понимания мира. Эта взаимопринадлежность проявляется в том, что, с одной стороны, мир обретает свою действительность в языке таким, каким он предстает в свете конкретного исторического опыта. С другой стороны, язык не обладает независимым от мира бытием, а его бытие состоит в представлении мира. Развитие языка происходит параллельно с процессом становления мира и расширения опыта, благодаря чему язык всегда несет на себе отпечаток истории.

Взаимообусловленность языка и мира позволяет Гадамеру говорить о «спекулятивной» структуре герменевтического опыта. Под «спекулятивным» он понимает «отношение отражения, в котором само отражающее есть чистое явление отражаемого, подобно тому, как одно есть по отношению к другому, а другое есть другое первого» [Гадамер 1988: 538–539]. Применительно к языку это отношение модифицируется как «смысловое свершение» [Гадамер 1988: 546] или «творчество понимания» [Гадамер 1988: 547], в ходе которого «слова не отобра-

жают сущее, но выражают и позволяют обрести язык по отношению к целостности бытия» [Гадамер 1988: 542]. Другими словами, герменевтический опыт, под которым понимается «осуществление смысла, свершение речи, взаимопонимание и понимание», спекулятивен потому, что «конечные возможности слова подчинены разумеемому смыслу как своего рода направленности в бесконечное» [Гадамер 1988: 542]. При таком диалектическом истолковании бесконечность смысла получает каждый раз свое конечное выражение. В этом процессе язык, в силу своих ограниченных возможностей, частично раскрывает отношение к миру в его целостности. При этом то, что он не улавливает и на что лишь указывает, также должно быть раскрыто и истолковано. В обнаружении «целостности смысла с его всесторонними связями и отношениями» на пути исследования языка Гадамер видит основную задачу герменевтики [Гадамер 1988: 545].

Критика формально-логический концепций языка. Провозглашаемый Гадамером «онтологический поворот герменевтики к языку» конфронтирует прежде всего с теми концепциями языка, которые ориентированы на его формально-логический анализ. Номинализм Гадамер критикует за то, что он разрывает «изначальную связь сказывания и мышления» и превращает язык в инструмент [Гадамер 1988: 502, ср. 469, 484]. При этом не учитывается то обстоятельство, что в языке постоянно происходит образование понятий. Кроме того, язык понимается здесь как нечто совершенно отдельное от мыслимого бытия, как набор либо уже готовых, либо подлежащих изготовлению орудий, которые подводятся под заранее данную систему бытийных возможностей. «Это превращенное отношение слова и знака лежит в основе всего научного образования понятий, и оно сделалось для нас до такой степени самоочевидным, что мы нуждаемся в особом напоминании о том, что наряду с научным идеалом однозначного обозначения идет своим неизменным ходом живая жизнь самого языка» [Гадамер 1988: 502].

Согласно Гадамеру, слово не есть знак, но есть «некая сущая вещь, которую мы воспринимаем, нагружая ее идеальностью означивания, чтобы тем самым сделать зримым некое другое сущее» [Гадамер 1988: 502]. Иначе говоря, в слове обретают свое бытие сами вещи. Таким образом, отделению слова от вещи в ходе аналитической рефлексии Гадамер противопоставляет их неразделимость в естественном языковом опыте, который спонтанно создается в процессе речевого поведения людей. Тем самым объективности науки он противопоставляет фактичность языка, захватывающую самого продуцента смысла.

Превращая язык в инструмент и отделяя сферу языковых значений от самих вещей, человек движется по пути абстрагирования, в конце которого стоит рациональное конструирование искусственного языка.

По мнению Гадамера, разработка символических языков — это «слепое» познание, поскольку символ заступает на место действительного познания, лишь демонстрируя возможность его получения [Гадамер 1988: 483]. Важно учитывать, что даже в тех случаях, когда хотят усовершенствовать идеальный научный язык, естественный язык всегда остается метаязыком по отношению к любому языку-объекту. Из этого следует, что «источник знания и пред-знания, который берет свое начало в осевших в речи толкованиях мира, сохраняет свою закономерность» («Послесловие»: 627). Таким образом, взаимное договаривание о каком-нибудь языке описания предполагает наличие имплицитных герменевтических договоренностей в качестве своего базиса.

Превосходство в отношении языка, которое проявляет критика языка, рассчитывающая на его преодоление, также оказывается, согласно Гадамеру, мнимым. Как он полагает, критика языка воспринимает языковую оформленность естественного опыта мира как источник предрассудков, тогда как в действительности она «касается вовсе не условностей языкового выражения, но условностей фиксированных в языке мнений» [Гадамер 1988: 467]. Она, таким образом, не опровергает существенной связи понимания и языка, а, напротив, способна подтвердить эту связь. «Ведь всякая критика, поднимающаяся с целью понимания над схематизмом наших высказываний, сама в свою очередь находит языковое выражение, и поскольку язык ускользает от всех возражений против его пригодности, его универсальность идет нога в ногу с универсальностью разума [...] Язык есть язык самого разума» [Гадамер 1988: 467]. Языковой мир, в котором живет человек, не есть граница, препятствующая познанию «в-себе-бытия», он охватывает собой все, во что может проникнуть познание. В качестве такового любой «мир» способен к познанию иного, а значит, к расширению своего собственного образа мира.

Как и аналитическая критика языка, герменевтическая онтология утверждает «принципиальное первенство языкового момента» [Гадамер 1988: 466], т. е. трансцендентальную роль языка в познании. Однако в отличие от аналитической критики она отказывается от опредмечивания языка и превращения его в объект формального исследования. Средство, при помощи которого мыслящий разум может освободиться от оков языка, она видит в герменевтическом опыте, несмотря на то, что сам этот опыт получает языковое выражение.

Возможность «преодоления» языка «на пути самого языка» связана с тем, что поскольку всякое понимание осуществляется как процесс истолкования и для него принципиально не существует границ, то также и языковые понятия, при помощи которых истолковывается понимание, можно совершенствовать бесконечно. Система естественного языка — не закрытая система, она дает возможность быть высказанным

ми любым суждениям. Развертывание смыслового целого, на которое направлено понимание, с необходимостью заставляет человека истолковывать бытие и вновь отказываться от своих толкований, подыскивая все более точные понятия. Осмысленность усилий, направленных на понимание и истолкование, есть проявление «возвышенной всеобщности, с которой разум поднимается над ограниченностью всякой языковой фиксации» [Гадамер 1988: 468].

Значение философской герменевтики языка для теории познания. Поскольку, по мнению Гадамера, «человеческое несовершенство» в принципе не допускает адекватного познания *a priori*, оно «не может обойтись без опыта» [Гадамер 1988: 483]. Человеческий языковой опыт, а значит, и предструктура понимания представляют собой условие возможности разнообразных видов общественно-практической деятельности людей, включая научное творчество. Признание философским сознанием этого факта должно поставить вопрос об «условиях и границах науки во всеобщности человеческой жизни» («Послесловие»: 616).

Данная постановка задачи в век науки и техники, когда фактически произошла абсолютизация идеала науки и даже внутри классических гуманитарных наук возобладало позитивистское самопонимание, прозвучала в известной степени диссонансом на общем фоне. На самом деле ее можно было расценить либо как необоснованное сомнение во всемогуществе науки, либо как проявление нового гуманистического, антициентистского по своим устремлениям сознания. Последнее отчасти подтверждает и сам Гадамер, заявляя, что герменевтика «выступает как самосознание человека в современную эпоху науки» (Там же: 621), поскольку она пытается реабилитировать тот познавательный вклад, который вносит общественная практика, понимаемая в широком смысле как практический разум.

Однако главным намерением Гадамера, опять же по его собственному признанию, было «примирение философии с наукой», возможность которого он видел в том, что герменевтика при помощи свойственной ей рефлексии способна открыть внутри науки «условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей» (Там же: 616). Рефлексия об условиях возможности науки должна, по его замыслу, гармонизировать отношения между истиной и методом.

Исходный тезис, который, согласно Гадамеру, должен быть учтен теорией познания, говорит о том, что «не может быть абсолютной науки, покончившей со всякой относительностью человеческого бытия» [Гадамер 1988: 522], поскольку ни одна научная дисциплина не может отрицать своей соотнесенности с целостностью организованной человеческой жизни, с включенностью в общественный контекст. Предзнание, которое человек получает благодаря своей языковой ориентации

в мире, играет роль повсюду, где функционирует общественная жизнь, а значит, перерабатывается жизненный опыт и передаются языковые традиции. Такое пред-знание не является критической инстанцией по отношению к науке, а само подвергается с ее стороны всяческой критике, но оно «есть и остается ведущим медиумом всего понимания» («Послесловие»: 626).

Универсальное значение герменевтического опыта для науки состоит прежде всего в том, что *употребление научной терминологии практически всегда* (за исключением, может быть, языка символической логики) *переплетено с «живой речью»*. Согласно Гадамеру, «не бывает чисто терминологического словоупотребления, и даже самые искусственные, ненормальные для языка выражения [...] возвращаются в живую ткань языка» [Гадамер 1988: 482]. Терминологическое употребление слова всегда скрещивается с его свободным употреблением, любой термин вырастает из естественного языка. Образование понятий в языке носит характер предварительной работы, результаты которой позже сознательно используются наукой. Любая классификационная логика опирается, следовательно, на предварительную логическую работу, совершаемую для нее самим языком [Гадамер 1988: 498]. Образованные в науке в соответствии с законами логики понятия могут претендовать поэтому лишь на относительную истину.

То, что разработка научной терминологии всегда происходит из (среды) естественного языка, означает, что ученый не может быть свободен от языковой картины мира, от языковой схемы своего родного языка. В естественных науках эта зависимость от языка сказывается в меньшей степени, поскольку употребление понятий контролируется в них при помощи эксперимента, который «обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний» («Послесловие»: 628).

Другое дело — гуманитарные науки, где посылки донаучного языкового знания включаются в научное познание. «Там язык, кроме обозначения данного — по возможности однозначно, — имеет еще и другую функцию: он является “самоданным” и вносит эту самоданность в коммуникацию» (Там же: 629). Таким образом, пред-знание в гуманитарных науках направляет их понимание. Отсюда вытекает требование особого отношения к языку в гуманитарных науках: с помощью формулирования не просто выявляют содержание предмета, но также постоянно выясняют, каким образом и на каком основании это можно сделать. Процесс понимания в гуманитарных науках должен сопровождаться, таким образом, «воспитанием ответственности за язык» (Там же: 627).

Достижение ясности значений в гуманитарных дисциплинах Гадамер не связывает с возможностью разработки искусственных языков,

поскольку «соглашение, которым вводится какой-нибудь искусственный язык, само по необходимости осуществляется на другом языке» [Гадамер 1988: 517]. Метаязыком любых искусственных языков всегда остается естественный язык, который несет на себе отпечаток исторического опыта. Единственным способом достижения ясности значений в гуманитарных дисциплинах остается не изобретение абсолютно нового языка, соответствующего новому пониманию вещей, а использование уже имеющегося.

Успех на этом пути может быть достигнут при выполнении следующего условия: должен быть оставлен «открытым путь от слова к понятию и от понятия к слову с обеих сторон» («Послесловие»: 627). Другими словами, следует «допустить возможность интерференции между всеми собственно языковыми элементами, искусственными выражениями и т. д., и обычным языком» (Там же: 629). Помимо этого, необходимо привлекать все более широкую информацию для того, чтобы точнее определить значение понятий. Особый методический вклад «понимающих наук» Гадамер видит в том, что они могут открыто поставить задачу исследования пределов формирования профессиональной терминологии и вместо создания искусственного языка заниматься «общезыковыми» средствами (Там же: 626).

Универсальное значение герменевтического опыта для науки заключается также в том, *что логика научных исследований не может быть обоснована ею самой* (Там же: 619–621). Любая наука изучает то, что есть, но сама она не является тем, что она изучает. При этом «в-себе-бытие, которое исследует наука [...], соотносено с тем полагаемым бытием, которое заключено в самой ее постановке вопроса» [Гадамер 1988: 523]. Это означает, что выбор проблемы и постановку вопросов всегда в той или иной мере обуславливают вненаучные факторы, которые в совокупности можно охарактеризовать как конкретно-историческую ситуацию, в рамках которой осуществляется познание.

Наука видит свою цель в изолированном анализе причинных факторов явлений и, концентрируясь на методе, не рефлектирует о своих собственных основаниях. Также и философия науки, рассматривающая научную методiku исключительно как теорию и изолирующая ее от практической и общественной жизни человека, т. е. от сферы, в которой формируется пред-знание, лишает научное знание почвы. Задача теории познания заключается, как считает Гадамер, в том, чтобы показать границы и условность научного познания за счет признания значения «продуктивных предрассудков» и тем самым «ограничить его объективность» («Послесловие»: 620).

Продуктивный смысл предрассудков особенно отчетливо виден на примере эмпирических социальных наук. «Постановку вопроса здесь направляет “пред-понимание”. Речь идет о сложившейся общественной

системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые “вставляется” методическая работа. Исследование решает в данном случае проблему, большей частью учитывая помехи в существующих общественных функциональных взаимосвязях, а также путем объяснения критикой идеологии, которая оспаривает существующие господствующие отношения» (Там же: 617–618). В целом для гуманитарных наук характерно, что их предмет составляет то, к чему с необходимостью принадлежит и сам познающий.

Проблема релевантности герменевтической рефлексии не ограничивается гуманитарными науками. Гадамер указывает на то, что опытные данные в естественных науках приобретают статус научного факта только в контексте исследования. Сами по себе изолированные данные — это еще не факты и мало что могут дать для познания, не будучи проинтерпретированными в рамках некоей теории или гипотезы. Образование последних также всегда укладывается в рамки научной традиции, а следовательно, не может быть полностью освобождено от субъективных компонентов. Таким образом, по его мнению, вся наука включает в себя герменевтический компонент (Там же: 624).

Основные выводы, важные с точки зрения теории познания, к которым Гадамер приходит на основании герменевтической рефлексии, заключаются в следующем.

Прежде всего, герменевтическая онтология, введя понятие обусловленного языком герменевтического опыта, который в качестве предзнания формирует базис для науки, преодолевает традиционное противопоставление субъекта и объекта. Она подчеркивает «сопринадлежность субъективного и объективного» [Гадамер 1988: 533] в познавательном процессе.

Современная теория представляет собой конструктивное средство, позволяющее обобщать имеющийся опыт и создающее возможность овладения этим опытом путем дистанцирования от него, его объективации и элиминирования субъективных моментов познания. Однако любой теоретической установке предшествует конституирующий опыт практически-прагматический интерес, рассматривающий все происходящее в свете собственных намерений и целей познающего [Гадамер 1988: 525]. В силу этого в каждой форме познания сознательная тенденция к понятийной всеобщности связана и противостоит присущей естественному языку бессознательной тенденции, ориентированной на прагматическое значение вещей. Опредмечивающие и объективирующие методы познания не могут быть избавлены полностью от субъективного компонента.

Это обстоятельство подготавливает второй важнейший вывод гер-

меневтической онтологии, а именно: «Истина, которую сообщает нам наука, сама соотнесена с определенным отношением к миру и никак не может претендовать на то, чтобы быть всей истиной целиком» [Гадамер 1988: 519, ср. 566]. Согласно Гадамеру, использования научных методов еще недостаточно для того, чтобы гарантировать истину. Истина может быть достигнута лишь при помощи «дисциплины спрашивания и исследования» [Гадамер 1988: 566], т. е. на пути разговора, в который должны быть включены все формы познания. Это заключение Гадамер распространяет прежде всего на гуманитарные науки, но оно играет важную роль и в методологии естественных наук. Тот факт, что в осуществляемом ученым познании участвует также и собственное бытие познающего, ставит границу «методу». Это не означает дискредитации науки, а вскрывает ее ограниченную природу и призывает изучать собственные основания и закономерности функционирования.

Универсальна ли герменевтика? «Трансцендентальный прагматически-герменевтический поворот»,³⁸ совершенный Гадамером, знаменуется тем, что вопрос о возможности понимания он ставит как вопрос о возможности целокупного человеческого опыта познания мира, а предструктуру понимания считает универсальным базисом для всех форм познания, включая общественное самопознание. Рассматривая разговор настоящего с прошлым как способ передачи традиции и как механизм оформления социальной жизни, он приходит к обсуждению понятия «эмансипирующей рефлексии», предложенного К.-О. Апелем. Это понятие касается проблемы «изложения нашего опыта» («Послесловие»: 634), т. е. вопроса о том, можно ли говорить о его континуальности и прогрессивном характере, а также о том, достижима ли абсолютная истина в ходе поступательного развития знаний в течение продолжительного времени.

Согласно Гадамеру, герменевтическая рефлексия, диалектически истолковывающая исследуемые феномены, вызывает видоизменение самих обосновывающих понимание предрассудков, которые, в свою очередь, предопределяют дальнейший ход развития вещей. Поэтому позволительно говорить о том, что образуется «линия жизни» общества, которая, правда, может решительно менять свое направление в зависимости от его «критических решений». Дело может обстоять так, «что идеал младшего поколения изменяется по отношению к идеалу старшего, чтобы со своей стороны снова, под воздействием конкретной практики, дальше определять свое поведение на собственном поле действий и в своей целевой сфере, и это означает укрепляться» (Там же: 636).

К тому же рефлексии не следует связывать, как это делает Апель,

³⁸Термин Брауна [Braun 1996: 52].

с идеалом всеобщей рациональности, подразумевающим контроль разума над эмоциями, побуждениями и мотивами человека. Разум есть всеобщая форма осуществления рефлексии, но он не ограничен лишь областью целесообразности (данное положение Гадамер пытается доказать, распространяя герменевтическое исследование на опыт искусства). Смысл неисчерпаем для понятийного понимания, поэтому герменевтическая проблематика выходит за пределы собственно проблем рационального познания.

Кроме того, осознание существующих предрассудков и предзнания не обязательно выполняет эмансипирующую функцию. Сознание обусловленности знания не отменяет этой обусловленности, а знание и действие не всегда непосредственно связаны друг с другом. «Эмансипирующую рефлексию» нельзя, следовательно, «мыслить как идею совершенной рефлексии, в которой общество поднималось бы от постоянного процесса эмансипации — в котором оно освобождало бы самого себя от традиционных связей и создавало бы новые обязательные действия — к окончательному, свободному и рациональному самообладанию» (Там же: 636). Она «послушна только ходу закона самой исторической и общественной жизни» (Там же), а значит, не подразумевает подчинения или элиминирования одних элементов жизни в пользу других.

Вновь актуализированный Апелем вопрос о возможности достижения абсолютной истины в течение продолжительного времени Гадамер оставляет открытым. Утверждая, что истина всегда связана с аппликативным пониманием и вследствие этого обладает относительным характером, он рассматривает ее скорее как прагматически-герменевтическую, а не эпистемологическую категорию.

Характеризуя понятие «эмансипирующая рефлексия» в целом, Гадамер говорит о том, что оно «слишком смутно, неопределенно» (Там же: 634). Согласно ему, достаточно признания факта действия герменевтической рефлексии, которая всегда остается мерой оценки и понимания вещей, а также задает масштаб критики действительности с позиций данной конкретно-исторической ситуации. «И герменевтическая законность этих масштабов кажется мне бесспорной», — заявляет Гадамер. Таким образом, критическое мышление всегда остается связанным с традиционностью понимания: тот, кто хочет модифицировать герменевтическую ситуацию, должен сначала быть включен в нее, вступить в разговор с ней. Причем, как справедливо подчеркивает Ж. Гронден, ведущие этот разговор, согласно Гадамеру, скорее ведомые, чем ведущие [Grondin 2001: 14]. Кроме того, критическое мышление не может занять позицию «вне мира», а значит, не может быть его абсолютным судьей.

Глава третья

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА В ГЕРМАНИИ

В настоящее время в Германии аналитическая философия представляет собой одно из наиболее интенсивно развивающихся направлений. Существуют аналитическая онтология,¹ аналитическая теория познания,² аналитическая антропология,³ аналитическая этика⁴ и даже аналитическая эстетика;⁵ издаются соответствующие учебные пособия.⁶

Характеризуя общий облик современной аналитической философии, нельзя, однако, сказать, что она является прямой наследницей аналитической философии, существовавшей в Германии и других ев-

¹Онтологической проблематике посвящены работы: *Carl W. Existenz und Prädikation*. München, 1974; *Künne W. Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. Frankfurt a. M., 1973; *Patzig G. Relation* // *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* / Hrsg. von H. Krings. München, 1973; *Patzig G. Sprache und Logik*. Göttingen, 1981; *Runggaldier E., Kanzia C. Grundprobleme der analytischen Ontologie*. Paderborn; München, 1998; *Specht E. K. Sprache und Sein*. Berlin, 1967; *Stegmüller W. Das Universalienproblem* // *Glauben, Wissen, Erkennen*. Darmstadt, 1965; *Stöcker R. Was sind Ereignisse?* Berlin, 1992; *Trapp R. W. Analytische Ontologie*. Frankfurt a. M., 1996; *Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a. M., 1976.

²Основания аналитической теории познания разрабатывали Ф. фон Кутчера, А. фон Савиньи, А. Ньюен. См.: *Kutschera E. von. Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Berlin, 1982; *Savigny E. von. Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy»*. Frankfurt a. M., 1969; *Newen A., Savigny E. Einführung in die analytische Philosophie*. München, 1996.

³Аналитической антропологии (аналитической философии духа) посвящены работы: *Heckmann H.-D. Mentales Leben und materielle Welt. Eine philosophische Studie zum Leib-Seele-Problem*. Berlin, 1994; *Metziger T. Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn, 1993; *Kutschera F. von. Die falsche Objektivität*. Berlin, 1993; *Tetens H. Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*. Stuttgart, 1994.

⁴Аналитическая этика является предметом исследований: *Kutschera F. von. Grundlagen der Ethik*. Berlin, 1982; *Patzig G. Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen, 1971; *Tugendhat E. Probleme der Ethik*. Stuttgart, 1984.

⁵Обзору аналитической эстетики посвящена работа Ю. Циммермана: *Zimmermann J. Sprachanalytische Ästhetik: ein Überblick*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1980.

⁶*Blume Th., Demmerling C. Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie*. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1998; *Hoche H.-U. Einführung in das sprachanalytische Philosophieren*. Darmstadt, 1990; *Runggaldier E. Analytische Sprachphilosophie*. Stuttgart, 1990.

ропейских странах до Второй мировой войны. Приход к власти национал-социалистов прервал эту традицию,⁷ и послевоенная аналитическая философия своим становлением обязана прежде всего рецепции англо-американских исследований в области философии языка. Начиная с конца 60-х и на всем протяжении 70-х и 80-х годов XX в. важнейшие тексты по «linguistic philosophy» активно переводились на немецкий язык. Аналитическую философию англо-американского образца начали преподавать в университетах. Особенно большую известность получил первый семинар по аналитической философии, организованный В. Штегмюллером в Мюнхене. Появились работы, знакомящие с основными идеями новой «неконтинентальной» философии. Тон задавали при этом многочисленные «Введения» в англо-американскую философию языка, например, Ф. Кутчеры (1971), Э. Хайнтеля (1972), М. Хартига (1978), А. Келлера (1979), Й. Симона (1981). Возникли первые критические исследования и обобщения в данной области. Прежде всего, стоит упомянуть В. Штегмюллера (1923–1991), работы которого — четырехтомное издание «Основные направления современной философии» (1952–1989), четырехтомный труд «Проблемы и результаты теории науки и аналитической философии» (1969–1986) и исследование «Проблема истины и идея семантики» (1957) — сыграли особую роль в возрождении и становлении аналитической философии в Германии. Существенный импульс движению немецкой послевоенной философии в направлении «linguistic turn» придали состоявшийся в 1966 г. философский конгресс «Проблема языка»⁸ и основание немецкого Общества аналитической философии (Gesellschaft für analytische Philosophie — GAP).

«Linguistic philosophy» была воспринята в Германии практически во всех ее формах: были освоены как философия «идеального языка» (линия Б. Рассел — «ранний» Л. Витгенштейн — Р. Карнап — У. Куайн — Д. Дэвидсон и др.), так и философия «обыденного языка» — «ordinary language philosophy» (линия Дж. Э. Мур — «поздний» Л. Витгенштейн — Дж. Остин — П. Стросон — Дж. Серл и др.). Были адаптированы и стали популярными семиотика Ч. Пирса, бихевиоризм Ч. Морриса, идеи генеративной лингвистики, в частности, Н. Хомского. Кроме того, на волне новой моды были «пероткрыты» работы немецких ученых, без которых сегодня трудно представить современную философию языка: речь идет прежде всего о Г. Фреге и К. Бюлере.⁹

⁷Такое же мнение высказывают Ю. Трабант [Trabant 1995: 10], а также А. Ньюен и А. фон Савиньи [Newen, Savigny 1996: 11].

⁸Материалы конгресса опубликованы. См.: Das Problem der Sprache / Hrsg. von H.-G. Gadamer. München, 1967.

⁹Бюлеру, в частности, принадлежат такие идеи, как идея об «эмпрактическом»

Типичные для англо-американской аналитической философии тенденции — концентрироваться, с одной стороны, на исследовании сущности и способа функционирования языка, а с другой — на решении философских проблем, исходя из анализа языка, — наблюдаются и в Германии. Авторы, принадлежащие к первому из указанных направлений, например В. Штегмюллер, Г. Патциг, Э. Тугендхат, сосредотачивают свое внимание на методах логического анализа естественного языка. При этом спектр подходов и мнений представителей данного направления необычайно широк: одни из авторов настаивают на полном «переводе» исторических языков на «идеальный» язык формальной логики, другие придерживаются умеренных позиций. Так, Г. Патциг считает, что логический анализ разговорного языка «не дает точной интерпретации уже реализованных в разговорном языке логических форм. Скорее он доставляет проверенные и надежные эквиваленты использованным здесь по мере надобности логическим средствам. Логические средства языка во многих случаях не истолковываются, а улучшаются, не переводятся, а заменяются» [Patzig 1981: 38].

Авторы, представляющие вторую тенденцию, например А. фон Савиньи, в целом отличаются тем, что пытаются выработать решение философских проблем при помощи двух основных методов — «анализа понятий» и «терапии».

Поскольку общая ситуация в современной аналитической философии практически необозрима в силу огромного потока литературы и требует самостоятельного объемного исследования, представим лишь по одной репрезентативной позиции для каждой из названных тенденций.

1. АЙКЕ ФОН САВИНЬИ О «ФИЛОСОФИИ НОРМАЛЬНОГО ЯЗЫКА» КАК КРИТИКЕ ЯЗЫКА

«Философия нормального языка»¹⁰ исходит из того, что многие из философских проблем являются проблемами языка, и понимает себя в качестве одного из средств, при помощи которых возможно их разрешение. Савиньи выделяет следующие возможности приме-

использовании языка, т.е. его включенности в систему действий в качестве «речевого акта». В результате этого теоретическая «функция представления» языка оказывается связанной с его коммуникативной функцией [Bühler 1934] (данная работа переведена на русский язык: Бюлер К. Теория языка. М., 1992).

¹⁰По-английски данное направление аналитической философии называется Ordinary Language Philosophy; немецкое — Philosophie der normalen Sprache. В русскоязычной литературе более распространено выражение «Философия обыденного языка», но мы будем придерживаться кальки с немецкого, поскольку Савиньи полагает, что «нормальный язык» — это обыденный или разговорный язык, включающий в себя элементы языков отдельных наук [Savigny 1993: 327].

нения «нормального языка» для этой цели: «проясняющее» применение; «терапевтическое» применение для вскрытия ложных предпосылок при формулировании философских вопросов; «доказывающее» применение; «эвристическое» применение, помогающее разрешению проблем в других областях знания за счет исследований в области языка.¹¹

«Проясняющее» применение нормального языка. Философия нормального языка воспринимает язык прежде всего как «язык рациональной дискуссии» [Savigny 1993: 327], нацеленной на установление взаимопонимания в философском сообществе. Язык — это техническое средство, с помощью которого проводятся исследования и формулируются результаты, поэтому он должен быть по возможности понятным для всех членов говорящего на нем научного сообщества. Рациональность в данном контексте означает четкую аргументацию, каждый шаг которой может быть подвергнут проверке, и на основании ее либо приниматься, либо отвергаться. Это предполагает, что философские проблемы, с которыми имеет дело философия нормального языка, также должны быть сформулированы на этом языке. Отсюда следует, что философия нормального языка принимает философские тезисы и системы ровно настолько, насколько их содержание оказывается приемлемым в принятом дискурсе.

Прояснение философских предложений с использованием нормального языка легитимно при следующем условии: должно быть установлено, что определенные философские формулировки настолько противоречат сложившемуся использованию языка, что его пользователи (Sprachbenutzer) их больше не понимают. Установить это могут философы, придерживающиеся позиций философии нормального языка, в силу авторитета, присущего им как пользователям данного языка. Заключение принимается как на основе исследований, так и на основе простого впечатления. При этом должно быть исключено непонимание в силу недостатка знаний, невладения профессиональным языком или просто глупости экспертов [Savigny 1993: 323].

Метод прояснения формулировок философских предложений при помощи нормального языка включает в себя следующие шаги: во-

¹¹ Айке фон Савиньи родился в 1941 г. в Берлине. В университете Мюнхена изучал право, философию, древнюю историю, германистику. Тема первой диссертации — «Эмпирический характер немецкого уголовного права» (1966); в основу второй диссертации (1970) была положена опубликованная в 1969 г. монография «Философия нормального языка». После ряда гостевых профессур в университетах Германии Савиньи получает в 1977 г. место ординарного профессора в университете г. Билефельда. В различные годы состоит членом различных комиссий, включая Немецкое исследовательское общество (Deutsche Forschungsgemeinschaft) (с 1973 по 1979 г. и с 1992 по 2000 г.), Немецкую службу академического обмена (Deutscher Akademischer Austauschdienst) (с 1992 по 2000 г.) и т. д.

первых, установление того, что они противоречат нормальному использованию языка; во-вторых, замену одного выражения на другое; в-третьих, обсуждение по-новому сформулированной проблемы [Savigny 1993: 326], которое должно быть более эффективным, чем с использованием старых выражений. При замене выражений философ должен опираться на определенные языковые факты, чтобы с их учетом предложить новые формулировки, понятно выражающие то, что могло быть сказано также при помощи старых. Критерием понятности является санкционирование новых формулировок оппонентами (слушателем, читателем). При этом эксплицитных стандартов для замены непонятных высказываний на понятные и методов их проверки не существует. Предложение заменить одно высказывание на другое может быть акцептировано или отвергнуто той стороной, к которой оно адресовано, в зависимости от того, принимается ли оно ею в качестве адекватной замены или нет.

Серьезную методологическую проблему при применении нормального языка в его «проясняющей» функции представляет вопрос о допустимости его использования в качестве масштаба понятности. Другими словами, речь идет о том, насколько правомерны попытки выразить содержание философских предложений средствами нормального языка. Отвечая на этот вопрос, следует иметь в виду, что в сущности это вопрос о значении языковых выражений.

Легитимность требования философии нормального языка переводить философские выражения на «нормальный» язык традиционно оправдывается тем, что поскольку философский язык осваивается в процессе обучения при помощи разговорного языка, включающего в себя элементы научного языка, известного из предыдущего (например, школьного) обучения, то на нем можно выразить все то же самое, что и на языке философии. Из того, что значения формируются при помощи нормального языка, делают вывод о том, что то, что на нем нельзя выразить, не может иметь никакого значения.

Опровергая данную точку зрения, Савиньи предлагает учитывать два фактора. С одной стороны, следует иметь в виду, что даже тогда, когда язык А объясняется с помощью языка В, не все, что осмысленно, может быть выражено на А, также может быть выражено на В [Savigny 1993: 328]. Есть так называемые «теоретические понятия», присутствующие той или иной научной дисциплине, которые не имеют значения в нормальном языке и тем не менее не являются бессмысленными. Для теоретических понятий можно констатировать также наличие таких случаев, когда, несмотря на то, что один тип выражений может быть объяснен через другой, он не может быть на него заменен. В отношении философии это означает, что даже в тех случаях, когда ее язык свои значения берет из разговорного языка, не исключено, что имеют

смысл такие философские выражения, которые на нем не выразимы [Savigny 1993: 329].

Таким образом, то, что язык А выучивают при помощи языка В, не значит, что А полностью редуцируем к В. Это было бы верно только в том случае, если бы выражения этих языков были полностью взаимозаменяемы. Но нормальный язык не играет только роль словаря, помогающего объяснить язык философии. Напротив, обычно объяснения, посредством которых обучают правильно применять то или иное понятие, не дают перевода этого слова на нормальный язык. Как считает Савиньи, слово имеет значение не потому, что существует его определение в нормальном языке, а наоборот, определение в нем есть потому, что слово имеет свое значение [Savigny 1993: 331].

С другой стороны, существуют языки, которые не объясняются при помощи другого языка, но тем не менее их знаки имеют значение. Наглядный пример в этом случае дают естественные языки, которые выучиваются прежде всего благодаря их включенности в систему практических действий. Здесь Савиньи придерживается в целом витгенштейновской позиции «значения как употребления», согласно которой слова и выражения приобретают значения в силу того, что урегулированная совместная жизнь и общение требуют, чтобы все члены сообщества одинаково реагировали на них.

Философию также можно рассматривать как специфическую языковую игру, и в этом случае ее язык предполагает выучиваемое, контролируемое, стабильное и одинаковое использование слов. Язык философии, как и любой другой профессиональный язык, Савиньи предлагает понимать как отчасти возникший на базе разговорного языка и отчасти имеющий значение благодаря тому, что он сопровождает определенный вид деятельности. Эта деятельность и связанное с ней функционирование языка постоянно взаимно контролируются участниками философского дискурса, что приводит к складыванию устойчивой терминологии [Savigny 1993: 332].

Основываясь на теории значения как «употребления знаков» в некой языковой игре, Савиньи делает вывод, что «проясняющее» использование нормального языка в философии, подразумевающее, что философские формулировки не понятны и противоречат его нормам, допустимо только в том случае, когда установлено, что «философский язык в данном случае не оказывается одним из профессиональных языков, несомым собственной “формой жизни”» [Savigny 1993: 333]. Показателем того, что требуется «прояснить» понятия, т. е. что имеет место непонимание профессионального языка, а конфликт философского языка с нормами нормального языка, служит то, что необходимость этого «прояснения» признается всеми участниками данной языковой игры.

«Терапевтическое» применение нормального языка.¹² Терапевтическое использование философией нормального языка эффективно при анализе таких философских высказываний, языковая форма которых вынуждает делать ложные допущения, в результате чего становится затруднительно или невозможно найти ответы на выражаемые с их помощью философские вопросы [Savigny 1993: 335]. «Терапия» состоит в этих случаях в анализе языковых фактов, которые привели к принятию данных ложных допущений, т. е. в демонстрации того, каким образом эти допущения приобрели кажущуюся самоочевидность.

После грамотного «терапевтического» вмешательства возникшие вследствие неверных допущений вопросы могут быть либо сняты, либо сформулированы в форме, позволяющей предложить удовлетворительные ответы на них. «Терапевтическое» применение нормального языка эффективно используется при решении многих проблем онтологии и теории познания. В качестве примеров вслед за Савиньи можно привести анализ таких понятий, как, например, «Dasein-в-себе», «действительность-в-себе», а также критику так называемой «теории чувственных данных».

1. «Терапевтическое» применение нормального языка для решения проблем онтологии. Если традиционная онтология исходит из того, что онтологические предпосылки должны обосновывать высказывания, то в аналитической философии, наоборот, исходят из того, что онтологические высказывания объясняются на основании анализа языка. Одно из радикальных «лингвистических» решений онтологических проблем заключается в идее свести всю онтологию к созданию словаря понятий данного языка [Savigny 1993: 225]. В этом случае правильность онтологических высказываний зависела бы от того, насколько они соответствуют понятийному инвентарю конкретного языка. Исследование правил этого языка должно было бы разрешать проверку онтологических высказываний. Однако это, скорее, задача-максимум. Свою текущую задачу философия нормального языка видит в прояснении основных понятий онтологии, в разоблачении псевдопроблем за счет раскрытия ложных постановок вопросов и в переформулировке философских вопросов в форме, позволяющей дать на них удовлетворительные ответы. Ведущим методом является исследование способов употребления понятий, раскрывающих их значение.

«Dasein-в-себе». Как известно, наиболее общий вопрос онтологии — это вопрос о бытии. Как полагает Савиньи, этот вопрос в предельной

¹²Идею о «терапевтической» функции языка аналитическая философия возводит обычно к работе Л. Витгенштейна «Философские исследования».

форме можно было бы сформулировать так: «Что собственно имеется? Что собственно существует?» [Savigny 1993: 225]. Однако поскольку при такой формулировке не ясно значение выражений «иметься» или «существовать», то весь вопрос в целом становится бессмысленным. Поэтому философия нормального языка начинается с исследования глаголов «быть», «существовать», «иметься», «состоять» и т.д. Задача здесь заключается в том, чтобы проанализировать способы употребления этих глаголов и выявить их особенности.

Пионерами в данной области Савиньи считает Дж. Э. Мура и Г. Дж. Варнока. Работа Мура «Является ли экзистенция предикатом?» («Is Existence a Predicate?») посвящена исследованию того, предикат ли экзистенция.¹³ Схема размышлений, которой руководствуется автор, основана на том, что если использование глагола «существовать» в качестве предиката отличается от других таким же образом используемых глаголов, то это обстоятельство служит основанием для утверждения о том, что экзистенция не является предикатом. Значение работы Мура с точки зрения философии нормального языка, по мнению Савиньи, состоит в том, что он доказал, что употребление глагола «существовать» отличается от употребления других глаголов [Savigny 1993: 226]. При этом были выявлены три группы существенных различий между данным глаголом и прочими.

1. В отличие от большинства глаголов в предикативной функции, глагол «существовать» не может использоваться с местоимениями «все», «большинство», а может иметь смысл только в сочетании с местоимением «некоторые». Например, можно сказать: «*Некоторые ручные тигры существуют*», но бессмысленны высказывания: «*Все ручные тигры существуют*» или «*Большинство ручных тигров существует*».

2. Отрицание предложения, в котором присутствует сочетание глагола «существовать» с местоимением «некоторые», делает его бессмысленным. Отсюда заключается, что такое предложение логически структурировано иначе, чем предложение, для которого такое явление не наблюдается.

3. «Существование» в предложении подобного типа без отрицания и в предложении с отрицанием имеет различный смысл.

Однако, как замечает Савиньи, при формулировании многих философских вопросов исходят из того, что с глаголами «иметься» или «существовать» можно обращаться как с совершенно обычными словами. Это приводит либо к возникновению псевдопроблем, либо к постановке неразрешимых вопросов.

¹³А. фон Савиньи ссылается на следующее издание: Moore G. E. Is Existence a Predicate? // Supplementary Volumes. 1935. 15.

Развивая идеи Мура, он показывает, что сама постановка общего вопроса в форме «Что существует?» не корректна. Ответы на него могут звучать так: «Существуют предметы, факты, свойства и т. д.». С точки зрения синтаксиса эти ответы выглядят так же, как, например, предложение «Тигры урчат». Но если для объяснения значения предложения «Тигр урчит» достаточно показать на тигра, то объяснить предложение «Он существует» подобным образом невозможно. «Бессмысленно показывать на некий предмет и утверждать “Это здесь существует”; было бы не ясно, что тем самым имеется в виду» [Savigny 1993: 228]. Предложения типа «Предметы существуют», «Понятия, факты существуют» не ясны в силу многозначности глаголов «существовать» и «иметься». В различных контекстах слово «существует» будет иметь различное значение. Тем самым вопрос о «Dasein-в-себе» обнаруживает, по мнению Савиньи, свою бессмысленность.

В работе Г. Варнока «Метафизика в логике» («Metaphysics in Logic») также исследуется глагол «существовать».¹⁴ Варнок приводит две группы примеров, в которых встречается этот глагол. В группу «А» входят такие предложения, как «Имеются совершенные числа»; «Есть вещи, от которых можно умереть со смеху» и т. д. В группу «В» входят примеры типа «Имеются числа»; «Есть вещи» и т. д. Эти примеры показывают, что предложения группы «А» понятны, а предложения группы «В» либо не понятны совсем, либо понятны настолько, насколько их пытаются понять аналогично предложениям группы «А».

Существенным здесь является то, что именно при помощи предложений группы «В» даются ответы на онтологические вопросы типа «Есть числа?». При этом поскольку ответы на эти вопросы не понятны, то их часто интерпретируют не как онтологические, а как специальные эмпирические или другие вопросы. Перейти от общего онтологического вопроса к специальным помогает процедура трансформации предложений группы «В» в такую форму, из которой исчезают глаголы «иметься», «существовать». При этом данные глаголы заменяются на глаголы, имеющие различные значения. Такая процедура, по мнению Савиньи, также указывает на то, что вопросы о «чистой» экзистенции бессмысленны, а причина того, что их все же задают, кроется, по всей вероятности, в том, что в первоначальных, имеющих смысл вопросах типа тех, которые объединены в группу «А», встречается выражение «иметься» [Savigny 1993: 230].

«Действительность-в-себе». Другое центральное понятие онтологии — «действительность», или «реальность». Онтологию можно обоб-

¹⁴ А. фон Савиньи дает ссылку на: Warnock G. J. *Metaphysics in Logic* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1950/51. 51.

щенко понимать как науку, исследующую вопрос о том, из каких элементов составлена действительность. Исследование реального и идеального бытия, категорий объективного и субъективного, действительного по отношению к возможному, невозможному и необходимому, равно как и исследование «действительного» в качестве свойства предметов, представляют собой важные темы онтологии.

Традиционно считается, что действительный предмет — это предмет, который реально существует. Однако с точки зрения философии нормального языка попытки однозначно разграничить сферы действительных и недействительных (идеальных, фиктивных, субъективных) объектов представляются несостоятельными. Как полагают сторонники философии современного языка, главная ошибка данных онтологических изысканий заключается в том, что они исходят из того, что «действительность» представляет собой свойство предмета.

Для прояснения значения понятия «действительный» философия нормального языка предлагает путь, ведущий не от онтологических сущностей к языку, а основывающийся на логическом анализе обычного языка. Основоположителем таких исследований Савиньи называет Дж. Остину, который в своей работе «Смысл и сенсibiliа» («Sense and Sensibilia») вскрыл существенные свойства этого понятия.

Во-первых, слово «действительный» «нуждается в субстантиве», т. е. требует дополнения другим словом-существительным.

Во-вторых, нечто может быть действительным в отношении одного свойства и не быть действительным в отношении другого свойства. Например, «Ганс» может быть действительным «другом» и при этом не быть действительным «господином» [Savigny 1993: 233–234]. Это обстоятельство свидетельствует о том, что слово «действительно» само по себе не означает никакого свойства, а приобретает значение только в сочетании с другим понятием. Иначе говоря, для того чтобы сказать, что нечто является действительным, требуется определить, «что есть действительное» или в качестве чего действительного есть это нечто.

В-третьих, к грамматическим свойствам слова «действительно» относится то, что предмет может быть как действительным, так и недействительным в отношении одного и того же свойства. Например, гипсовая фигура, в которой сначала видят ангела, оказывается не ангелом, а переодетым чертом. Поэтому как ангел этот предмет одновременно действителен и не действителен [Savigny 1993: 234].

Существенными оказываются следствия, которые вытекают из этого утверждения. Например, тот, кто говорит «*Это есть действительный X*», не придает данному предмету свойство быть действительным или недействительным X. На самом деле он исключает различные возможности, в отношении которых может возникнуть подозрение, что предмет, о котором говорится, не представляет собой действительного

Х. То, что хотят сказать посредством такого выражения, зависит от того, какие возможные ошибки хотят при этом исключить. Причем эти возможности ошибиться могут быть совершенно различными [Savigny 1993: 236].

Высказывание «*Это есть действительный X*» можно, следовательно, проинтерпретировать в том смысле, что некий предмет обладает неким свойством (но не свойством действительности). Это означает, что в данном случае понятие «действительно» имеет отношение к понятию истины.¹⁵ Таким образом, оно перестает быть онтологической категорией и приобретает совершенно иную семантику.

Опираясь на данные исследования Остина, Савиньи утверждает бессмысленность вопросов о том, что в целом отличает действительные предметы от недействительных. По его мнению, понятие «действительно» не может маркировать никакого онтологического различия; оно зависит от контекста. Не существует в качестве онтологических данностей сферы действительных предметов, с одной стороны, и недействительных — с другой. Подтверждение этому он видит, например, также в том языковом факте, что о вещи, о которой ничего не известно, не задают в качестве одного из первых вопрос о том, относится ли она к сфере действительных или недействительных вещей.

2. «Терапевтическое» применение нормального языка для решения проблем теории познания. Критика «теории чувственных данных» с позиций философии нормального языка. Традиционная теория познания тематизирует в числе прочих три вопроса, касающихся базиса опытного познания: 1) есть ли такой базис; 2) что он собой представляет; 3) как он относится к совокупности человеческого знания о мире, т. е. каким образом на его основе возникают многообразные познания. Одно из авторитетных решений этого вопроса было предложено так называемой «теорией непосредственных чувственных данных». Представители философии нормального языка подвергают эту теорию основательной критике. При этом, поскольку ими ставится под сомнение сама возможность говорить о «непосредственных чувственных данных», ибо ни один человек не в состоянии продемонстрировать кому бы то ни было имеющиеся в его сознании чувственные данные,¹⁶ стратегией ее борьбы остается «критика языка».

¹⁵Заметим, что такая трактовка понятия «действительный» независимо от Дж. Остина была дана Э. Тugendхатом: «“Действительно” в данном смысле оказывается своего рода “контрастным словом”, подчеркивающим претензию высказывания на истинность» [Tugendhat 1976: 251–252].

¹⁶Как было уже показано, впервые тезис о невозможности «частного» языка и невозможности получить непосредственный доступ к чувственным восприятиям другого выдвинул Г. Фреге.

Заслужено Савиньи является то, что он суммировал важнейшие аргументы, с которыми философия нормального языка выступила против ряда концепций, исходящих из того, что непосредственные чувственные данные представляют собой основу всего опытного познания.

Аргумент первый, выдвинутый Остином, направлен против одного из наиболее распространенных способов доказательства существования чувственных данных, получившего название «argument from illusion» — «доказательство на основании обмана чувств» [Savigny 1993: 266]. Сущность этого доказательства сводится к тому, что чувственные данные, которые человек получает о предметах внешнего мира, не идентичны самим предметам. Например, поставленный в стакан с водой карандаш кажется надломленным, а лежащая на столе круглая монетка кажется со стороны эллиптической. Отсюда делается вывод о том, что все, что человек видит, есть лишь его зрительные впечатления. Существование вызвавших их материальных вещей устанавливается индуктивным путем. Данное доказательство предполагает также, что видение чего-то есть одновременно его интерпретация.

Важнейшие из ошибок, которые Остин обнаруживает в этом доказательстве, заключаются в следующем.

Во-первых, вывод о том, что люди видят не сами вещи, а их чувственные восприятия, основывается на смешении двух понятий, а именно «видеть» и «видеть как нечто». Из того, что некто видит данную вещь как нечто, не следует, что он не видит саму эту вещь.

Во-вторых, в данном доказательстве предполагается, что материальные вещи суть то, что можно увидеть неискаженным; там, где происходит обман зрения, видят нематериальные вещи. Возникновение дихотомии материальное/нематериальное Остин связывает с тем, что смешиваются принципиально отличающиеся друг от друга виды «обмана» чувств, такие как, например, галлюцинация, и «перспективистское» восприятие вещей, свойственное человеку.

В-третьих, данное доказательство подразумевает, что даже там, где не ошибаются, должны видеть непосредственно только чувственные восприятия, ибо обманывающие и необманывающие чувственные восприятия здесь не должны различаться. Возражение против этого утверждения состоит в том, что если бы это было так, то люди не могли бы обманываться.

В-четвертых, в соответствии с данным доказательством получается также, что люди обманываются всегда, поскольку, например, человек все вещи видит в перспективе. Возражением против этого является то, что если бы все всегда обманывались, то невозможно было бы говорить об ошибках, так как ошибки — это то, что можно исправить на основании общепринятых методов. Соответственно перспективист-

ски искаженное зрительное не представляет собой случай обмана, а напротив, обманывается тот, кто видит вещи иначе.

Аргумент второй, выдвинутый А. Айером в работе «Основания эмпирического знания» («Foundations of Empirical Knowledge»), направлен против доказательства существования чувственных данных «на основании причинной зависимости». Схема данного доказательства включает в себя две посылки и заключение. Посылка 1: что видит наблюдатель, зависит от состояния его органов чувств. Посылка 2: материальные предметы не зависят от состояния органов чувств наблюдателя. Вывод: наблюдатель видит не внешние предметы, а чувственные данные.

Айер показал, что, несмотря на истинность посылок, в данном случае приходят к ложному выводу, основывающемуся на ложном истолковании первой посылки. Для того чтобы сделать данный вывод, необходимо, чтобы первая посылка представляла собой следующее предложение: (1a) «Все, что видит наблюдатель, зависит от состояния его органов чувств». Однако в приведенной начальной формулировке обосновывается не предложение 1a, а предложение (1б): «То, как и что видит наблюдатель, зависит от его органов чувств». Но такое предложение не может служить в качестве посылки для сделанного вывода, ибо она говорит о наблюдателе, а не о наблюдаемом.

Как видно, критика здесь основывается на том, что первую посылку можно прочесть либо как относительное придаточное предложение, либо как косвенный вопрос (и в этом случае доказательство становится неверным). Многозначность предложения, взятого в качестве первой посылки, может привести к ошибочным выводам.

Аргумент третий направлен против доказательства существования чувственных данных, в основе которого лежит убеждение, что образ действительности, который имеет человек, определяется не свойствами самой действительности, а тем, какие воздействия испытывают его органы чувств.¹⁷ Например, человек может видеть угасшую звезду.

Критика этого доказательства основывается на том, что за чувственные данные в нем принимаются раздражения органов чувств (например, разница потенциалов в нервных клетках). Тот факт, что некто видит то, что он не должен видеть (как в примере с угасшей звездой), не доказывает того, что он видит нечто другое, а именно чувственные данные. Кроме того, не совсем корректно говорить, что человек в данном случае не видит звезду, несмотря на то, что он видит ее не в том состоянии, в котором она находится в момент наблюдения.

Савиньи (вслед за Г. Дж. Варноком) предлагает различать в таких

¹⁷ Данный аргумент в эксплицитной форме представлен позже в работе [Newen 1996: 126].

ситуациях видение вещей и событий, с одной стороны, и видение положений вещей — с другой. Кардинальное различие между этими типами видения заключается в том, что в первом случае не требуется знание, во втором оно необходимо. Причем чем больше некто знает, тем больше он видит (пример: наблюдение за игрой в шахматы). Установление данного различия выявляет сложный характер зрительного восприятия: чувственность не может более считаться чисто рецептивной, а включает в себя момент творческой деятельности. Тем самым разрушаются традиционные представления о пассивном характере чувственности по сравнению с активным характером мышления.

Аргумент четвертый направлен против идеи о «послойном» (geschichtete) восприятии, в соответствии с которой необходимо различать восприятие прямое (восприятие чувственных данных) и не прямое (восприятие внешнего мира). Основной довод, обосновывающий данную точку зрения, состоит в следующем: все, что воспринято непосредственно, то известно наверняка; все остальное известно опосредованно. С ним связаны три предположения: во-первых, что мнения о предметах внешнего мира никогда не бывают достоверно истинными; во-вторых, что мнения о собственном чувственном опыте всегда с уверенностью истинны; в-третьих, для того чтобы мнение было вероятным, оно должно опираться на несомненно истинное мнение.

Савиньи приводит опровержения данной точки зрения, предлагаемые А. Квинтоном, Г. Рилем и Ф. Н. Сиблеем. Так, Квинтон проанализировал критерии, выдвинутые представителями теории чувственных данных для различения прямого и непрямого восприятия, и показал, что все три отстаиваемые ими предположения ложны. Первое из них обосновывается тем, что все утверждения о внешнем мире в будущем могут оказаться ложными. Возражение состоит в том, что это обоснование не является строгим, поскольку даже если воспринимаемый предмет изменится в будущем, это не значит, что первое восприятие было обманывающим.

О том, что второе предположение может быть ложным, свидетельствуют известные примеры с локализацией зубной боли или установлением уровня резкости зрения пациентов.

В основе третьего предположения лежит идея, что для того, чтобы быть вероятным, допущение должно опираться на другое, которое в свою очередь должно быть очевидным. Если оно также лишь вероятно, то для него действует то же самое правило и т. д. Для того чтобы цепь допущений имела конец, должны существовать абсолютно надежные утверждения.

Основное возражение против этого предположения заключается в том, что высказывания о внешнем мире не должны опираться на другие высказывания, в частности на высказывания о чувственных дан-

ных. В действительности они и не опираются на них, поскольку последние делаются чрезвычайно редко. Если же исходить из того, что высказывания о мире опираются на чувственные впечатления, то следует допустить, что они не выводятся индуктивным или дедуктивным путем, а что здесь имеет место совсем иной тип обоснования. При этом следует учитывать, что исследование логических отношений ограничивается рамками высказываний. Если же за эмпирическими высказываниями больше не стоят никакие другие высказывания, то для прояснения отношений между чувственным опытом и высказываниями о нем логические исследования не годятся. Другими словами, не стоит все духовные процессы сводить к аргументации.

Представление о том, что внутреннее восприятие как непосредственное и достоверное лежит в основании внешнего восприятия, которое может быть источником ошибки, критиковали также Г. Риль и Ф. Н. Сильбей. В основе их возражений лежит различие «слов успеха» (Erfolgswörter) и «слов предприятия» (Unternehmenswörter), которые соответствуют действиям, подразумевающим или не подразумевающим достижение результата. Например, «искать»/«находить» или «смотреть»/«видеть» и т. д. Глаголы «видеть», «слышать» и многие другие, которые используются для того, чтобы констатировать результаты деятельности органов чувств, представляют собой «слова успеха». Правильное их использование лишь по отношению к соответствующим им действиям (например, «слова успеха» неприменимы там, где «предприятие» не имело «успеха») позволяет, по мнению этих авторов, избежать ложной проблемы различения «внутреннего» и «внешнего» восприятия. «Невозможно увидеть ничего ложного и также ничего, чего не было бы; наблюдаемые положения вещей таковы, какими их видят, и то, что видят, существует. Но это объясняется не тем, что существует непогрешимое предприятие, называемое “видеть”, а тем, что слово “видеть” используется неправильно, если предприятие “смотреть на что-то” (hinschauen) не увенчалось успехом. Нет никаких оснований для постулирования гарантированно успешного предприятия по восприятию и использования чувственных данных для объяснения этой мнимой возможности» [Savigny 1996: 128–129].

Аргумент пятый направлен против убеждения приверженцев теории чувственных данных в том, что чувственные данные представляют собой надежный фундамент эмпирического познания и одновременно инстанцию, позволяющую судить об истинности или ложности высказываний. Логика обоснования данной позиции заключается в традиционном противопоставлении «вещи-в-себе» и «явления»: человек может сомневаться в том, что воспринимаемые им предметы на самом деле такие, какими он их видит; при этом невозможно сомневаться в достоверности самого явления. Например, неизвестно, действительно ли

воспринимаемый предмет красный, но то, что он является мне красным, — факт. Отсюда делается вывод о том, что, несмотря на то, что нет надежных знаний о самих вещах, имеются надежные знания об их явлениях, а значит, чувственные данные должны представлять собой фундамент теории познания.

Критика данного представления исходит из того, что оно основано на двух языковых ошибках. Во-первых, как полагает Савиньи, идея о чувственных данных возникает в результате необоснованной субстантивации качеств. Если «предмет *выглядит красным*», то о чувственных данных не говорят. Если же «имеется *красное явление* предмета», то о них можно говорить [Savigny 1996: 129]. Во-вторых, как он отмечает со ссылкой на Квинтона, представление, что собственный чувственный опыт является особенно надежным, основано на том, что путают два выражения: «нечто кажется мне таким-то» и «нечто является мне таким-то». Здесь первое выражение не есть утверждение и поэтому не может оказаться ложным в отличие от второго, представляющего собой утверждение, которое может быть ошибочным [Savigny 1993: 276]. Неправильное употребление выражения «нечто является мне таким-то» провоцирует возникновение мнимой проблемы чувственных данных.

Подводя итоги дискуссии между приверженцами теории чувственных данных и представителями философии нормального языка, Савиньи приходит к ряду выводов.

Во-первых, заслуга философии нормального языка — в развенчании мифа о существовании непосредственных чувственных данных [Savigny 1993: 282; ср. Savigny 1996: 130]. Предлагаемая теорией чувственных данных дихотомия «предмет» — «чувственное данное» бессмысленна, поскольку она не позволяет описывать процессы восприятия более адекватно, чем это делалось без ее помощи. Основывающаяся на этой дихотомии теория познания не смогла удовлетворительно ответить практически ни на один из тех вопросов, ради решения которых данные дихотомии были созданы, а именно на вопросы о том, как протекают процессы восприятия, как отличать восприятие реальных предметов от обмана чувств, воображения, галлюцинаций и снов, как устанавливается надежность восприятия и т. д.

Савиньи считает, что теория чувственных данных не смогла бы долго просуществовать, если бы ее язык не содержал различные неясности и недостатки, которые не позволяют сразу распознать ее несостоятельность [Savigny 1993: 279]. По его мнению, подозрительна уже сама постановка вопроса, включающая в себя неопределенный термин «чувственные данные». Традиционно чувственные данные считаются «предметами непосредственного восприятия», но при этом не понятно, что значит быть таким предметом. На основании функциониро-

вания разговорного языка в целом известно, каким образом говорят о предметах: на них можно указать; они существуют независимо от людей; многие люди могут видеть один и тот же предмет; для того чтобы установить, существует ли некий предмет, воспринимается ли он и т. д., есть общепринятые критерии; существуют также критерии, которые определяют значение слова «предмет». Но все перечисленное не касается чувственных данных; они не вписываются в традиционную языковую схему «предмет».

Много неясностей относительно чувственных данных существует даже в тех случаях, где сформировалось стабильное словоупотребление. Например, считается, что предложение «*X имеет F-подобное чувственное данное о предмете Y*» означает, что «*X кажется, что Y обладает свойством F*». Но при этом не дается ответа на существенный вопрос, а именно, воспринимает ли «*X*» и предмет «*Y*», и чувственное данное? Не решен также вопрос о том, можно ли воспринимать только чувственные данные и не воспринимать при этом никакой предмет? Снять этот вопрос, по мнению Савиньи, можно было бы, например, переформулировав предложение «*X имеет F-подобное чувственное данное ни о чем*» в предложение «*X кажется, что есть нечто, что представляет собой F, но такого не существует*». Подобным же образом, по его мнению, можно обосновать критику философией нормального языка основного тезиса теории чувственных данных, а именно тезиса о частном характере чувственных данных, показав, что выражение «*X демонстрирует Y свое чувственное данное Z*» не имеет значения.

Во-вторых, серьезная заслуга философии нормального языка состоит в том, что она помогла понять, каким образом протекают процессы чувственного восприятия [Savigny 1993: 288]. Эти знания важны, с одной стороны, для критической оценки традиционных теорий познания, с другой — для разработки новой теории познания, которая базируется на философии языка и стремится изучить «логическую географию» понятий, относящихся к чувственному восприятию.

Однако, как полагает Савиньи, несмотря на свои заслуги в области критики, философия нормального языка пока не создала общей теории, которая могла бы дать окончательные ответы на весь широкий спектр вопросов, касающихся оснований опытного познания. Для этого есть как минимум две причины — субъективная и объективная. Субъективная заключается в том, что «данному способу философствования чужды большие проекты, он начинает с деталей. С анализа деталей начинается основательная обработка сложных феноменов, которые надлежит рассмотреть в связи с восприятием» [Savigny 1993: 282]. Объективно созданию общей теории препятствует то, что проблематика, касающаяся восприятия, «так сложна и разнообразна, что

все исследования ограничивались до сих пор малыми секторами, признанными в качестве парадигматических» [Newen, Savigny 1996: 130].

«Доказывающее» применение нормального языка. Как отмечает Савиньи, попытки доказать некоторые содержательные высказывания на основании анализа языка проводятся представителями философии нормального языка в следующих случаях: 1) для обоснования содержательных высказываний о самом языке; 2) для обоснования содержательных, например, эмпирических утверждений, которые включают в себя логические высказывания; 3) для обоснования содержательных убеждений, которые в результате продолжительного опыта жизни стали самоочевидными для языкового сообщества и вошли в языковой обиход [Savigny 1993: 340].

Попадающий в первую группу круг проблем включает в себя проблемы определения значения (семантики) отдельных слов и предложений, вопросы синонимии, принципы установления взаимопонимания и т. д., т. е. те вопросы, решение которых помогает прояснить, как функционирует язык. Все эти вопросы представляют собой предмет лингвистической философии, понимаемой в узком смысле. Сюда можно отнести также анализ предложений, истинность которых можно доказать, ссылаясь на правила функционирования языка. Примером таких предложений являются аналитические предложения типа «*Холостяки не женаты*».

Ко второй группе принадлежат так называемые смешанные эмпирически-логические высказывания, которые могут быть доказаны или опровергнуты на основе анализа языка. Типичный случай представляют собой выражения, в которых утверждается наличие причинно-следственной связи между двумя явлениями. Для того чтобы «А» считалось причиной «В», необходимо, во-первых, чтобы действовал следующий закон: всегда, когда имеет место «А», имеет место «В»; во-вторых, этот закон должен быть эмпирическим. В том случае, если второе условие выполнено, то первое условие можно проверить только эмпирически, а его истинность нельзя доказать на основе анализа языка. Однако часто оказывается, что второе условие можно проверить только путем исследования языка, на котором сформулирован этот закон. Примером такого псевдоэмпирического высказывания может служить, например, утверждение, что сумерки возникают при недостатке света. Это высказывание в действительности не вскрывает эмпирически установленной причинно-следственной связи между явлениями, а может быть сформулировано на основании владения логикой языка [Savigny 1993: 341].

Что касается третьей группы, то из наблюдений над функционированием языка делается вывод, что определенные содержательные высказывания правильны в силу того, что они должны быть правиль-

ными для того, чтобы функционировал язык в целом. Но, как замечает Савиньи, при этом не учитывается, что употребление определенных слов или выражений определенным образом обусловлено убеждениями людей, сформировавшимися в ходе практической жизни. Примерами таких высказываний служат так называемые «функциональные выражения» типа «отец того-то», «расстояние от... до», «старший из стольких-то детей». За каждым из них стоит продолжительный общественный опыт, легитимирующий привычное обращение с ними. Однако если бы ребенок мог иметь нескольких биологических отцов или если бы расстояние измерялось не по кратчайшей прямой между двумя точками, то употребление этих выражений отличалось бы от существующего. Это говорит о том, что языковые аргументы в данных случаях оказываются аргументами второго ранга, а на первом месте стоит общественный опыт.

Практика и языковые привычки коррелируют друг с другом. Но при этом, по мнению Савиньи, следует учитывать, с одной стороны, что случаи, которые могут повлиять на изменение языка, должны быть довольно частыми и войти в повседневную жизнь, иначе язык на них не отреагирует, с другой стороны, высказывания, принятые в разговорном языке, невозможно применять в качестве аргументов для обоснования фактов, с которыми обычно не сталкиваются в повседневной жизни.

В этом пункте Савиньи выражает скепсис относительно попыток аналитической философии доказать правильность или истинность содержательных высказываний за счет обращения к практике использования языка. Это предпринимается часто с целью опровергнуть некоторые радикальные философские тезисы, утверждающие, например, что не существуют определенные вещи, факты, свойства и т. д., существование которых каждый допускает.

Для опровержения подобных тезисов в философии нормального языка обычно используются две стратегии: первая отсылает к стандартным примерам, при помощи которых происходит обучение языку; вторая исходит из того, что если слова имеют значение, то обозначаемые ими вещи существуют. В обоих случаях за нормальным языком признается контрольная функция за принятым в философии использованием слов и выражений. Например, возражение против философского утверждения, что не существуют материальные вещи, а существует только совокупность восприятий, можно построить на том, что если в языке существует и является общепринятым выражение «материальный предмет», то можно говорить о том, что материальные предметы существуют [Savigny 1993: 345].

Как полагает Савиньи, надежда, что на основании правил разговорного языка можно сделать истинное заключение о том, что пред-

ставляют собой описываемые им положения дел, базируется на слишком простом понимании языковой правильности, не учитывающей как обстоятельств, при которых делаются высказывания, так и убеждений, из которых при этом исходят [Savigny 1993: 354]. В действительности довольно редко можно доказать истинность высказываний исключительно на основании анализа языка. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что, несмотря на то, что знания правил разговорного языка недостаточно для того, чтобы делать истинные содержательные утверждения, а значит, никого нельзя принудить придерживаться усвоенных в ходе изучения языка представлений, верно и другое: только те люди, которые разделяют значительное количество общих убеждений, могут прийти к взаимопониманию.

Общие убеждения, представляющие собой одно из важнейших условий функционирования языка, не обязательно полностью соответствуют действительности, но они также не могут быть полностью ложными. Возможность языка связана с огромным количеством обосновывающих его допущений, но при этом, как подчеркивает Савиньи, обычно действует правило: «Я не могу во всем сомневаться, поскольку в этом случае я больше не могу говорить» [Savigny 1993: 356]. Запрет на отказ сразу от всех убеждений согласуется с разрешением подвергать постепенной ревизии некоторые из них так, чтобы целостный комплекс убеждений эволюционировал.

Из вышесказанного следует, что для понимания функционирования языка важно проводить различие между тем, во что верят, и тем, что является истинным. Философия нормального языка в редких случаях может установить истинность высказываний, но она может (при корректно проведенной аргументации) доказать, что на современном этапе развития языка можно полагаться на правильность обосновывающих его допущений, которые обеспечивают возможность коммуникации [Savigny 1993: 357].

«Эвристическое» применение нормального языка. Знания о естественных языках можно использовать не только в качестве базиса для аргументации при решении философских проблем, но и как эвристическое вспомогательное средство, стимулирующее общее развитие мысли. В качестве примера эвристического применения знаний о языке Савиньи приводит разработку Остином теории иллокутивных актов [Savigny 1993: 357]. Дж. Остин, используя словари, подыскивал примеры для различных типов иллокутивных актов. При этом он исследовал глаголы на предмет того, подходят ли они для формулирования эксплицитно перформативных выражений. Если он находил подходящее слово, то тем самым он находил иллокутивный акт. Его принцип состоял в следующем: сколько существует различных эксплицитно перформативных формул, столько же существует различных иллоку-

тивных актов. На этом эвристическом принципе основана гипотеза о том, что осуществляющийся в каждом эксплицитно перформативном выражении иллокутивный акт отличается от других, и что, следовательно, этот акт нельзя обозначить никаким иным перформативным глаголом. Разумеется, правильность данной конкретной гипотезы потребовала своего подтверждения. Как известно, любая выдвинутая гипотеза может оказаться как истинной, так и ложной. Однако даже ложность отдельных гипотез, к которым приводит знакомство с закономерностями функционирования языка, не исключает возможности их «эвристического» использования для решения проблем в ряде научных дисциплин.

* * *

Проведенное Савиньи обобщение свойственных философии нормального языка методов представляет собой не столько демонстрацию ее возможностей в решении проблем, сколько пример самоанализа философской дисциплины. Этот опыт самоанализа показывает, что сущностной особенностью философии нормального языка является то, что, опираясь на законы функционирования языка, через его критику она приходит к переосмыслению типично философской проблематики. Ее характеризует, следовательно, не наличие своего особого предмета, но особый метод, а именно объединение предметной рефлексии с авторефлексией.

Авторефлексия предполагает в данном случае формирование ясного языкового сознания, выражающегося в понимании того, что язык есть средство труда философа, от состояния которого во многом зависят его результаты. Внимание к языку означает поэтому особую форму дисциплинированности, свойственную аналитической философии в целом и философии нормального языка в частности [ср. Noche 1990: 57], что наглядно демонстрируют работы самого Савиньи.

Практикуемые в философии нормального языка лингвистические методы — изучение значений слов, отражения логических форм мышления в языке, отношений между понятиями — не гарантируют, однако, автоматического разрешения и снятия философских проблем. Для примера можно указать на два серьезных методических затруднения, с которыми сталкивается данная дисциплина: первое касается относительности получаемых в ее рамках результатов, которые, как правило, могут быть справедливы либо лишь для одного языка, либо для группы языков. Второе состоит в нерешенности вопроса о том, каким образом может быть оправдан переход от обусловленных языком представлений к заключениям об объективной действительности,

причем проблему здесь представляет сам процесс аргументации, что отмечается также и Савиньи.

Уже два указанных случая свидетельствуют об ограниченных возможностях применения нормального языка в философии. Это ставит саму философию нормального языка перед дилеммой: или ограничить область исследуемых философских проблем, или исследовать их неподходящими средствами. Желание избежать данной альтернативы с необходимостью должно привести к комбинированию методов философии нормального языка с другими философскими и научными методами, а следовательно, нормального языка с другими типами языков, включая научный. Поэтому использование лингвистического анализа для решения философских проблем может рассматриваться как легальный, но не универсальный способ философской деятельности. Он должен пониматься как составная часть многостороннего исследования человеческого мира и познания.

2. ВЕРИФИКАЦИОННАЯ СЕМАНТИКА ЭРНСТА ТУГЕНДХАТА

Спектр интересов аналитической философии охватывает прежде всего такие понятия, как «значение» и «истина». Их исследование так или иначе приводит к проблеме взаимоотношения языка и мира. Пытаясь решить ее, Э. Тугендхат предложил во «Введении в аналитическую философию» (1976) свой вариант верификационной семантики.¹⁸ Ее сущность заключается в том, что верификация высказываний и установление их значения осуществляются посредством анализа ассерторического предложения, а не опытным путем, как это предусматривает, например, логический эмпиризм.¹⁹ Правила верификации призваны выявить, каким образом язык устанавливает отношения к предметам внешнего мира.

Вопрос, который Тугендхат ставит в центр своего рассмотрения,

¹⁸Эрнст Тугендхат родился в 1930 г. в Брюнне. В 1938 г. его семья эмигрировала в Швейцарию, затем в 1949 г. — в Венесуэлу. С 1946 по 1949 г. он изучал классическую филологию в Стэнфорде, с 1949 по 1956 г. — философию во Фрейбурге. Первая диссертация (1956 г.) посвящена основным метафизическим понятиям у Аристотеля; тема докторской диссертации, которую он защитил в Тюбингене (1966 г.), — «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера». В 1966–1975 гг. Тугендхат занимает место профессора философии в Гейдельберге; в 1975–1980 гг. — сотрудник института Макса Планка; в 1980–1992 гг. — профессор филологии в Свободном университете Берлина; затем гостевые профессуры в Сантьяго де Чили, Констанце, Праге и др.; с 1999 г. гонорар-профессор Тюбингского университета.

¹⁹Согласно выдвинутому Р. Карнапом принципу, только те слова считаются имеющими значение, для которых элементарные предложения эмпирически верифицированы или подлежат строгому выводу из «протокольных» предложений, т. е. предложений наблюдения.

звучит так: «*Что значит, что слова обозначают (stehen für) предметы?*». Решение этого вопроса с позиций аналитической философии языка основывается на нескольких фундаментальных допущениях: во-первых, предполагается, что минимальная смысловая единица речи — не слово, а предложение; во-вторых, считается, что предметами являются не только конкретные воспринимаемые вещи или события, но и абстрактные предметы, а также пропозиции, положения дел и т. д. [Tugendhat 1976: 279]. В-третьих, постулируется, что в сознании предметы не представляются, а полагаются [Tugendhat 1976: 466], и тем самым формулируется фундаментальный постулат семиотики, утверждающий, что знаки имеют специфические функции, которые могут выполняться только ими и ничем другим [Tugendhat 1976: 180].

При ответе на сформулированный им «основной вопрос» аналитической философии Тugendхат вводит ряд ограничений: а) поскольку первым шагом к пониманию значения языковых выражений и любых видов предложений является предикативная форма предложения, то анализ концентрируется на ней; б) круг предметов, о которых идет речь в предикативных высказываниях, он ограничивает конкретными чувственно воспринимаемыми предметами; в) из всех видов пропозициональных предложений внимание уделяется только ассерторическим предложениям.

Итак, основной объект анализа — ассерторическое предикативное предложение, посредством которого говорящий устанавливает отношения к предметам речи. При объяснении того, каким образом это происходит, Тugendхат руководствуется двумя максимами. Первая исходит из функции языкового выражения: согласно ей, если хотят прояснить значение какой-либо формы языкового выражения, то спрашивают, *для чего* применяются выражения этой формы [Tugendhat 1976: 199]. Вторая максима базируется на фундаментальном положении Витгенштейна, которое Тugendхат называет «основоположением аналитической философии»: «Значение слова есть то, что объясняет его толкование» [Tugendhat 1976: 197–199]. В соответствии с этой максимой, если хотят прояснить значение какой-либо формы языкового выражения, то спрашивают, *как* выражения этой формы объясняются [Tugendhat 1976: 199]. Исходя из этих двух максим, можно утверждать, что выражение является понятным, если известна его функция (для чего) и то, как оно применяется, т. е. правила его использования.

Согласно Тugendхату, функция ассерторического предложения состоит в *утверждении* некоторого содержания [Tugendhat 1976: 238, 247]. Понимание утверждения имплицитно подразумевает понимание того, что оно конститутивно связано с понятием истины. Связь утверждения с истинной ставит его понимание и понимание выражающего его ассерторического предложения в зависимость от знания правил их верификации.

Поясним сказанное. Если говорящий использует ассерторическое предложение «*p*», то он утверждает, «*что p*», и когда он утверждает, «*что p*», он одновременно утверждает «*истинно, что p*» [Tugendhat 1976: 241]. Реакцией слушателя на применение ассерторических предложений будет занятие ответной «да-» или «нет»-позиции по отношению к сказанному. Причем именно согласие или несогласие слушателя выявляет как утверждающую функцию ассерторического высказывания, так и его связь с понятием истины. Поскольку несогласие слушателя с утверждаемым имплицитно, что за словом «нет» скрывается противоположное утверждение, то очевидно, что понимание утверждения включает в себя также понимание другого, противоречащего ему утверждения [Tugendhat 1976: 247]. Это обстоятельство Тugendhat использует для поиска правил применения ассерторического предложения, объяснение которых объясняло бы одновременно его значение.

Итак, важнейший признак ассерторического высказывания — его свойство быть истинным или ложным. Через отношение к истине выражается связь ассерторического предложения с действительностью. Модифицируя аристотелевское определение истинных высказываний, Тugendhat заключает, что утверждаемое положение дел — «*что p*» — истинно тогда и только тогда, когда оно является действительным положением дел (фактом) [Tugendhat 1976: 251]. Отсюда следует, что утверждаемое посредством предложения «*p*» положение дел является действительным (фактом), если истинно «*что p*». Тогда отношение предложения к действительности, на которое указывает слово «истинно», можно сформулировать следующим образом: то, что «*p*» истинно = действительно «*p*». Например, утверждение, что идет дождь, истинно тогда и только тогда, когда действительно идет дождь.

Таким образом, тот, кто применяет ассерторическое предложение «*p*», может также сказать: «*“что p” есть истина*». Эквивалентность «*p*» и «*“что p” есть истина*» основывается на том, что тот, кто нечто утверждает, всегда уже одновременно утверждает истинность/правильность своего утверждения. К сущности утверждения как речевого действия относится то, что оно представляет собой гарантирование правильности/истинности утверждаемого. Слово «истинно» выявляет, по мнению Тugendhата, контраст между «*p*» и «*утверждается, “что p”*», а понимание этого контраста — условие понимания ассерторического предложения. Следовательно, понимает его тот, кто знает условия его истинности и знает, что говорящий утверждает выполнение этих условий. При этом слушающий может не знать, действительно ли выполнены эти условия, т. е. истинно ли высказываемое утверждение, однако незнание того, истинно ли утверждение, так же сущностно относится к его пониманию, как и то, что говорящий утверждает его истинность [Tugendhat 1976: 255–256].

Установление того, является ли утверждение истинным, называется доказательством (*Ausweisung*) или верификацией [Tugendhat 1976: 258, 331]. Правила верификации — правила оправдания сделанного утверждения, на основании которых можно определить, истинно ли оно. Характерное свойство этих правил заключается в том, что последовательное следование им приводит к решению вопроса о том, является ли утверждение правильным в абсолютном смысле, а не только относительно них.

Таким образом, значение ассерторического предложения можно объяснить, если показать, как оно верифицируется, а понимать такое предложение означает знать правила его верификации [Tugendhat 1976: 262]. Для того чтобы верифицировать ассерторическое предложение, необходимо знать правила применения и верификации его составных частей. В случае элементарного предикативного предложения такими частями являются предикаты и единичные термины.²⁰ Верификационные правила утверждения, сделанного посредством элементарного предикативного предложения «*Fa*», основываются на том, что, во-первых, известно, как устанавливается, для какого предмета произвольной предикации используется данный единичный термин «*a*»; во-вторых, известно, как устанавливается, что предикат «*F*» соответствует некоему предмету.

Определение и функции предиката. Для установления семантики предиката Тugendhat пользуется разработанной им единой схемой, основанной на следующих понятиях: «Функция, применение, правило применения, правило действия и понимание, которое есть понимание правила» [Tugendhat 1976: 182]. При этом он исходит из того, что семантика предиката может быть понята, только исходя из значения целого предложения. Понимание предикатов заключается, по мнению Тugendhата, в понимании их функции в предложении, которая состоит в различении и классификации [Tugendhat 1976: 183, 207]. Такое понимание значения предиката расходится с традиционным представлением о нем как о способе атрибуции предмету свойств или качеств. Как полагает Тugendhat, знание о некоем атрибуте не может обосновать понимание предиката, поскольку само основывается на нем [Tugendhat 1976: 179, 207].

Понимание предиката связано с умением объяснить, как его можно верифицировать, т. е. как устанавливается, соответствует ли он предмету. Это умение вырабатывается, согласно Тugendхату, посредством демонстрации различных (положительных и отрицательных) примеров с использованием предложения «*это (есть) F*», где слово «это»

²⁰Заметим, что в данном случае условия истинности или правила верификации касаются не самого предложения, а утверждаемого, т. е. содержания высказывания.

обозначает любые чувственно воспринимаемые предметы. В ходе такого обучения осваивают не только правила применения некоего предиката в ситуациях, аналогичных ситуации обучения. В ходе него осваивают применение любых предикатов по отношению к любым предметам, а значит, получают схему для объяснения предикатов и тем самым знакомятся с правилами их верификации.

Однако в случаях нормального применения предиката он связан не со словом «это», а с любым единичным термином «а», используемым для обозначения различных, а не только чувственно воспринимаемых предметов. Поэтому общее правило применения предиката «F» в предложении «Fa» Тугендхат формулирует следующим образом: применять предикат «F» в сочетании с единичным термином «а» — значит утверждать, что можно установить, что данный предикат в соответствии с тем верификационным правилом, которое было объяснено при помощи предложений формы «это (есть) F», соответствует предмету, подразумеваемому под «а». Но это означает также, что определенное предложение «это (есть) F», а именно то, которое применимо в ситуации, когда воспринимается «а» (т. е. если одновременно можно сказать «это = а»), можно правильно применять на основании объясненного для «F» верификационного правила [Tugendhat 1976: 335–336].

Таким образом, относительно семантики предикатов можно сказать следующее. Во-первых, способ применения «F», который объясняется на конкретных случаях применения предложения формы «Это (есть) F» — общий способ применения «F» в любых предложениях «Fa», поскольку то, что объясняется при объяснении правила верификации при помощи предложений формы «Это (есть) F», соответствует тому, что происходит при применении предиката в произвольном предикативном предложении. Во-вторых, на основании описания того, как объясняется применение предикатов, становится понятным смысл «соответствия» (Zutreffen) предиката предмету: утверждение, что «A (есть) F», истинно, если предложение «Это (есть) F» могут правильно применять в ситуации, в которой слово «это» можно заменить на «а», т. е. применять его «правильно» в соответствии с предварительно объясненным правилом верификации для «F» [Tugendhat 1976: 336].

Важно учитывать, что классифицирующее выражение, которое можно объяснить на конкретных примерах, только тогда выступает как предикат, когда его дополняет выражение, обозначающее предмет, т. е. единичный термин. Только тогда, когда слово «это» применяется для чего-то идентифицируемого, т. е. для предмета, можно сказать, что предикат соответствует тому, для чего используется слово «это», т. е. предмету. Кроме того, классифицирующее предложение выступает в своей предикативной функции только в том случае, если оно не зависит от ситуации объяснения. Тогда понимает предикат тот, кто в

любых других ситуациях может правильно его применять в соответствии с правилом, усвоенным на конкретных примерах.

Определение и функции единичного термина. Ситуация с объяснением единичных терминов значительно сложнее, чем с объяснением предикатов. Единичные термины, к которым относятся действительные выражения, имена и обозначения, выполняют функцию представления предметов («für Gegenstände stehen»). Но что это означает на языке аналитической философии? Речь не может идти о том, что знак осуществляет посредническую функцию между предметом и сознанием и представляет некий предмет, отношение с которым в принципе (как традиционно считается) можно было бы установить и без использования знаков непосредственно при помощи представления.

Согласно Тугендхату, исключительно знаки могут установить отношение к предмету как к конкретному нечто, являющемуся содержанием речи. Причем не отдельное слово, а предложение представляет собой базис, позволяющий проанализировать, каким образом это происходит. Изолированное использование единичного термина, например имени собственного, еще не устанавливает никакого отношения к предмету. Произнести имя — еще не значит что-либо сказать; это значит лишь дать повод спросить о том, что тем самым имеется в виду. Нечто будет сказано тогда, когда имя дополняют предикатом до предложения.

Единичные термины, следовательно, не есть самостоятельные выражения, они нужны для того, чтобы другие знаки могли выполнять свои функции. Их значение можно объяснить только с точки зрения той роли, которую они играют в предложении. Учитывая то, что отношение к предметам устанавливает ассерторическое предложение, которое может принимать значения «истинно» или «ложно», появляется возможность утверждать, что функция единичных терминов заключается не в представлении предмета, а в его *спецификации*. Спецификация предмета речи подразумевает его выделение на фоне других возможных предметов. Отношение единичного термина к предмету, который он обозначает, состоит, следовательно, в том, что оно указывает, какой из всех предметов имеется в виду [Tugendhat 1976: 369].

Спецификация предмета подразумевает возможность воспринимать его как то идентичное в речи и независимое от нее, к чему можно обратиться из любой другой ситуации речи. Идентификация предмета как того же самого достигается за счет взаимозаменяемости единичных терминов [Tugendhat 1976: 471, 479–480]. Тугендхат подчеркивает, что взаимное указание и взаимозаменяемость единичных терминов — это не случайные характеристики языка, они относятся к условию его возможности устанавливать отношения с экстралингвистической реальностью. Как он полагает, невозможно указать ни один тип еди-

ничных терминов, который был бы напрямую подчинен предмету (исключаются даже собственные имена) [Tugendhat 1976: 479]. Благодаря тому, что любой единичный термин всегда указывает на другие единичные термины, ответ на вопрос о том, «какой предмет вы имеете в виду под “а”» всегда имеет знаковую форму.

Критерием того, что выражение есть единичный термин, является его заменяемость на другие единичные термины в согласии с правилами идентичности. При этом определенные типы единичных терминов обладают приоритетом по отношению к другим. Это связано с видом и способом выполнения ими функции спецификации и, значит, с их различной ролью в верификации тех предикативных предложений, в которых речь идет о чувственно воспринимаемых предметах.

На протяжении истории аналитической философии таким приоритетом пользовались то собственные имена (Б. Рассел), то обозначения (Г. Фреге). Тугендхат полагает, что важнейший вид единичных терминов с точки зрения возможности идентификации чувственно воспринимаемых предметов — *дейктические выражения*. Именно с их помощью обеспечивается независимость сказанного от конкретной ситуации речи, благодаря которой становится возможным его отношение к истине [Tugendhat 1976: 345]. Можно представить дейктическое выражение как функцию, аргументами которой выступают ситуации речи, а значениями — предметы [Tugendhat 1976: 432].

Поскольку понимание значения дейктического выражения Тугендхат связывает со знанием того, как оно идентифицирует предмет относительно ситуации речи, то важно рассмотреть, как оно это осуществляет. Идентификация посредством дейктических выражений характеризуется двумя чертами. Во-первых, то, какой предмет специфицируется за счет применения такого выражения, зависит от ситуации его применения. То есть демонстративные дейктические единичные термины идентифицируют предмет не вообще, безотносительно к ситуации речи, а как такой, который непосредственно с ней связан. Например, понятие «здесь» понимают, когда знают, что оно применяется по правилу, согласно которому оно идентифицирует место, в котором находится или на которое в данный момент показывает тот, кто это выражение применяет. Во-вторых, тот же самый предмет, который в момент его восприятия специфицируется посредством одного демонстративного выражения, в другой ситуации будет специфицироваться другим дейктическим выражением той же группы [Tugendhat 1976: 434].

Благодаря взаимозаменяемости дейктических выражений предмет получает пространственно-временную определенность. Тем самым впервые конституируется его идентичность, необходимая для применения слова «истинно» по отношению к предложению, в котором нечто

утверждается о предмете. Применение всех других типов единичных терминов указывает на дейктические выражения, поэтому для элементарных предикативных предложений, посредством которых устанавливается отношение к конкретным воспринимаемым предметам, и условия истинности, и правила верификации требуют объяснения их применения. Другими словами, конститутивным моментом понимания ассерторических предложений — предложений с претензией на истину — всегда является понимание функционирования дейктических выражений [Tugendhat 1976: 287].

Пространственно-временная идентификация чувственно воспринимаемых предметов, составляющая первый этап их спецификации, происходит за счет применения единичных терминов, локализирующих их в пространстве и времени. О важности той роли, которую выполняют локализирующие выражения при идентификации предметов, свидетельствует то, что на них одинаково указывают как нелокализирующие обозначения, так и собственные имена. Как считает Тугендхат, спецификация предмета посредством указания однозначных отношений, в которых он находится к чему-то идентифицируемому («убийца господина Майера»), или посредством его отличительного признака («самая высокая гора») предполагает в конечном счете его пространственно-временную идентификацию [Tugendhat 1976: 414–418]. Любое предложение «Fm», в котором F — воспринимаемый предикат, а m — собственное имя, можно верифицировать только тогда, когда верифицируется «Fn», где n — локализирующее выражение и $m=n$ [Tugendhat 1976: 474].

Локализирующие выражения Тугендхат делит на два взаимно обуславливающих друг друга вида: субъективно локализирующие, или дейктические, и объективно локализирующие [Tugendhat 1976: 435 и далее]. При этом, с одной стороны, любое объективно локализирующее выражение (и связанные с ним нелокализирующие единичные термины — имена собственные и обозначения) указывает на соответствующее демонстративное выражение («это», «сейчас», «здесь»), так как утверждение «A (есть) F» подлежит верификации только в ситуации, в которой «a» можно заменить на него. С другой стороны, применение демонстративного выражения «I» указывает на объективно локализирующее выражение, поскольку только при этом условии в случае применения демонстративного выражения «FI» утверждается нечто, что может быть истинным или ложным и тем самым вообще подлежать верификации [Tugendhat 1976: 475].

Таким образом, заменяемость единичных терминов прочих типов на объективно локализирующие выражения дает возможность однозначной идентификации предмета благодаря тому, что каждое объективно локализирующее выражение может быть заменено на субъективно лока-

лизирующее [Tugendhat 1976: 480–481]. Одним из аргументов в пользу утверждения, что субъективная локализация невозможна, если она не поддерживается объективной, служит, по мнению Тугендхата, то, что по своему происхождению единицы измерения при субъективной локализации восходят к объективной системе координат (например, часы, километры).

Важно учитывать, что объективные локализирующие выражения, при помощи которых происходит пространственно-временная идентификация чувственно воспринимаемых предметов, так же, как и все остальные единичные термины, не обозначают непосредственно предметы. Это объясняется тем, что, во-первых, они идентифицируют предметы не путем прямого подчинения им, а за счет указания их положения по отношению к другим предметам. Во-вторых, вопреки тому, что объективно локализирующее выражение всегда обозначает один и тот же предмет, если бы говорящий не знал, на какое субъективно локализирующее выражение оно могло бы быть заменено (и это выражение в зависимости от позиции говорящего каждый раз было бы другим), то он не смог бы его идентифицировать.

Ситуация спецификации предметов усложняется дополнительно за счет того, что необходимо определить, что именно идентифицируется в процессе пространственно-временной локализации: «места» в пространстве и времени или предметы, которые существуют в пространстве и являются во времени. С одной стороны, можно считать, что предметом единичного термина, дополняющего предикат до целостного высказывания, является не что иное, как воспринимаемое в пространстве и времени «место» [Tugendhat 1976: 451]. С другой стороны, для того чтобы различать и идентифицировать отдельные пространственно-временные места, необходимы воспринимаемые предметы, которые эти места маркируют.

Пытаясь разрешить данный вопрос, Тугендхат исходит из того, что одно из важнейших условий идентифицирующей спецификации — это возможность отличать предмет, обозначаемый в выражении единичным термином, от других не по некоему признаку, а как таковой, т. е. возможность выделять его на фоне других. Для этой цели служат так называемые «сортовые» предикаты (Sortale), под которыми понимаются слова, обозначающие вид (сорт) предмета (например, кошка, гора).

Понятие предиката «сорта» ввел еще Г. Фреге. Он обратил внимание на класс предикатов, который отличается от других предикатов тем, что то, чему они соответствуют, они «ограничивают определенно и не допускают никакого произвольного его разделения» [Tugendhat 1976: 453]. Сорт позволяет объединять различные пространственно-временные места в одну целостность и воспринимать предмет как со-

храняющий свою идентичность в пространстве и во времени. Посредством сортовых предикатов конституируются предметы, которые имеют пространственно-временную природу, но представляют собой при этом не только голые «места» в пространстве и времени.

Если речь идет о материальных предметах, то предикаты сорта выполняют свою отграничивающую функцию благодаря тому, что они суть «образные» предикаты. То есть, если такой предикат чему-то соответствует, это нечто должно иметь определенную пространственную форму [Tugendhat 1976: 454]. Следовательно, предикат сорта для протяженного предмета сущностно связан с его пространственной конфигурацией и представляет собой принцип пространственного отграничения предмета. Длительность предмета в данном случае акцидентальна.

«Места» во времени конституируются посредством событий. Одно событие отличается от другого аналогично тому, как это происходит с протяженными предметами, где отличие также конституируется посредством «сорта». Среди примеров различных «сортов» изменений Тugendhat называет восход солнца, вращение Земли вокруг Солнца, рождение человека, начало и конец спора, изменение цвета листьев и т. д. Для маркировки временных «мест» характерно то, что переход от одного состояния к другому осуществляется за счет изменений. Именно изменения Тugendhat выделяет в качестве временных предметов [Tugendhat 1976: 456–457].

Итак, маркировка места в пространстве возможна — исходя из существования пространственных предметов, определенных через предикат сорта, а распознавание последних связано с возможностью воспроизводства предписанной предикатом сорта взаимосвязи пространственных мест. То же самое можно сказать и о временных предметах. Следовательно, несмотря на то, что невозможно говорить о воспринимаемой ситуации без воспринимаемых предметов, эти предметы представляют собой не что иное, как определяемую предикатом сорта совокупность качественно структурированных ситуаций восприятия.

Таким образом, место в пространстве и времени можно идентифицировать по отношению к предметно фиксированной точке отсчета. И, наоборот, материальные предметы и события могут быть идентифицированы посредством пространственно-временных мест, в которых они локализованы [Tugendhat 1976: 462]. Тем самым устанавливается взаимная зависимость между пространственно-временными местами и предметами. Это позволяет рассматривать систему пространственно-временных отношений в качестве системы координат, служащей для идентификации чувственно воспринимаемых предметов.

С учетом вышесказанного идентификация материальных предметов и событий предстает как вписывание экзистенциальных высказы-

ваний в систему пространственно-временных мест. Например, утверждение «Это (есть) X» имплицитно утверждает истинность следующего экзистенциального высказывания: «Существует один и только один X (из всех), который имеется здесь и сейчас». Процесс идентификации предмета в таком случае предполагает проверку того, имеется ли предмет (происходит ли событие) в данном пространственно-временном месте или нет [Tugendhat 1976: 464].

Важно, что экзистенциальные высказывания, основывающиеся на схеме «В этом месте существует один и только один X», принципиально отличаются от общих экзистенциальных высказываний. Они верифицируются не путем исследования всех X на предмет того, находятся ли они в данном месте или нет,²¹ а путем проверки, не находится ли данный X в указанном месте. Следовательно, определение того, какой материальный предмет имеется в виду в экзистенциальном высказывании, выводится в этом случае за счет его верификации в данном пространственно-временном месте. Аналогично — для временных предметов: если хотят узнать, существует ли X в момент t , то исследуется не сам X, а момент времени t . Это подразумевает, что идентификации материальных предметов и событий посредством высказываний существования предшествует идентификация пространственно-временных мест, которая обходится без экзистенциальных предложений. Последнее означает, что установление отношений между единичными терминами и системой пространственно-временных мест возможно всегда, тогда как процесс идентификации предмета может не состояться [Tugendhat 1976: 467].

Таким образом, говоря о возможности специфицировать предмет как таковой, т. е. о возможности высказывать утверждения о единичном, используя экзистенциальные высказывания, которые по своему типу относятся к общим высказываниям, можно заключить следующее: возможность спецификации предмета связана с тем, что соответствующие высказывания встроены в идентифицирующую систему дейктических и объективно локализирующих выражений и могут на них замещаться. Элементы этой системы — не предметы, а пространственно-временные места. Причем именно это обстоятельство объясняет причину различия между общими высказываниями и единичными предикациями, которые более нельзя понимать как экзистенциальные высказывания в их обычном смысле.

Итак, обозначать (Stehen-für) предмет в предложенной Тugendhatом концепции — значит специфицировать его при помощи единичных терминов [Tugendhat 1976: 398]. К сущности спецификации относится

²¹С невозможностью исследовать все предметы или случаи при выведении индуктивных закономерностей связана одна из проблем, касающаяся их истинности.

своеобразная «холистичность» мышления. Она проявляется, во-первых, в сознании многообразия, из которого нечто одно имеется в виду, поскольку «специфицировать» означает выделять один предмет из предполагаемого множества [Tugendhat 1976: 374]. Единичный термин устанавливает отношение к одному-единственному предмету только благодаря тому, что одновременно он устанавливает отношение ко всем предметам предполагаемого множества. Операция спецификации предполагает, таким образом, что тот, кто применяет знак, и тот, кто его воспринимает, в своем сознании имеют представленным все множество этих предметов [Tugendhat 1976: 370]. Во-вторых, спецификация предполагает возможность обозначить предмет как имеющийся в виду в данный момент и, следовательно, отличить от его другого не по признаку, а как таковой, т. е. как единичную ситуацию восприятия. Это достигается путем отличия одного пространственно-временного места от других, что в свою очередь предполагает отношение ко всем остальным возможным местам [Tugendhat 1976: 459]. В-третьих, идентификация чувственно воспринимаемого предмета при помощи единичного термина возможна, если его можно заменить на другие единичные термины.

Отвечая на основной вопрос онтологии — в формулировке «Что значит, что выражение обозначает предмет?», — Тugendхат пытается прояснить, каким образом в каждом конкретном случае устанавливается, для какого предмета используется данное выражение. При этом он стремится показать, что установление отношения к предмету всегда возможно только за счет языковых знаков и никогда — каким-либо другим способом.

Упрек в том, что аналитическая философия работает с языком, а не с самими вещами, Тugendхат считает несостоятельным [Tugendhat 1976: 482]. По его мнению, урегулированное применение знаков используется не вместо предметов, а вместо «внезнакового установления отношений к предметам», т. е. прежде всего вместо представления, на которое действительно подменялся предмет в традиционной теории познания.

Истинность предложений, функциональных относительно истины. К предложениям, называемым функциональными относительно истины, относятся предложения, истина которых зависит от других (входящих в них) предложений. Примерами таких предложений являются сложные предложения, соединенные, например, союзами «и» и «или», а также предложения, содержащие общие высказывания.

С точки зрения проблемы их верификации эти предложения представляют собой, по мнению Тugendхата, наиболее простые случаи, поскольку при их объяснении исходят из того, что слово «истинно» и

правила применения, а значит, верификации, входящих в них предложений уже известны на основании анализа элементарных предложений. Поскольку базис каждого функционального относительно истины предложения образуют элементарные предложения, но сами они по большей части не содержат дейктических выражений, то правила их применения не связаны с конкретной ситуацией их использования. Поэтому об этих предложениях можно сказать, что условия истинности и соответственно правила верификации содержащегося в них утверждения одновременно являются условиями истинности и соответственно правилами верификации самого предложения. Отсюда следует, что объяснение значения предложения редуцируется в этом случае к объяснению правил его верификации, что предполагает объяснение кванторов «и», «или», «все» и «некоторые» [Tugendhat 1976: 290]. Коротко остановимся на этой проблематике.

Смысл «и», позволяющего связать между собой элементы «а» и «b» сложного предложения, имплицитно, что оба эти элемента относятся к некоторому множеству. В этом случае можно также сказать, что смысл «и» состоит в том, что как одному, так и другому предмету соответствует один и тот же предикат F. На этом основании можно утверждать, что высказывание «а и b» идентично утверждению «A есть F и b есть F» [Tugendhat 1976: 295].²² Отсюда следует, что выражение формы «а и b» указывает на целое предложение не только в том смысле, что оно является составным, но и в том, что дополнение до целого предложения показывает, что «и», связывающее, например, собственные имена, отсылает к «и», которое соединяет друг с другом целые предложения. Следовательно, тот, кто утверждает «р и q», утверждает также, что оба утверждения — «что р» и «что q» являются истинными и, следовательно, подлежат верификации.

Аналогичным же образом Тugendхат объясняет применение слова «или». Тот, кто говорит «р или q», утверждает, что одно из двух утверждений истинно и верифицируемо. Объяснить, что это означает, можно на примерах, при помощи которых демонстрируется не то, при каких условиях применяются эти предложения, а то, при каких условиях сделанные посредством них утверждения могут быть опровергнуты или подтверждены другими утверждениями.

Общие высказывания делятся на всеобщие (универсальные) (например, «Все люди добры») и особенные (например, «Некоторые люди злые»). Традиционно считается, что такие высказывания, как «Все F» или «Некоторые F», обозначают предметы. Чтобы прояснить, какой предмет ими обозначается, можно вместо «все» или «некоторые» ска-

²²Здесь же Э. Тugendхат приводит некоторые исключения из этого правила. К ним относятся высказывания, в которых речь идет о симметричных отношениях между обозначаемыми предметами.

зять «каждый» [Tugendhat 1976: 312]. Тогда, если трансформировать, например, исходное предложение «Все люди добры» в высказывание «Каждый человек добр», будет видно, что ему грамматически соответствует также предложение «Каждый, кто является человеком, добр». Последнее предложение эквивалентно предложению «Каждый есть человек, поэтому он добр». Примечательно здесь то, что слово «каждый» не обозначает непосредственно предмет, а указывает на другие предложения, а именно на единичные предикативные предложения «Это есть человек».

Благодаря такой процедуре появляется возможность интерпретировать понимание слова «каждый» и понимание единичного предложения, исходя из понимания условий истинности последнего. Так как предложение «Каждый человек добр» является истинным тогда и только тогда, когда в любой ситуации, в которой о некоем предмете можно сказать, что «Он человек», можно также сказать, что «Он добр». Слово «каждый» не представляет, таким образом, «нечто» напрямую, а содержит указание к действию: «Проверь каждого по очереди», а с этим указанием связано утверждение «Если это F, то это G».

Существенным представляется здесь, однако, следующее (и в этом можно видеть вклад Тugendхата в теорию общих предложений): если общее высказывание «Все люди добры» заменить не на высказывание «Каждый, кто есть человек, добр» или «Каждый: если это F, то это G», а на высказывание «Каждый человек: он добр», т. е. «Каждый F: он G» (и соответственно частное высказывание на «Какой-либо один из всех F: это есть G»), то единичные термины в этих предикативных высказываниях будут указывать только на предметы, которые являются F. Эта операция позволяет ограничить верификацию высказывания «Все люди добры» тотальностью людей, а не исследовать сначала все предметы, определяя, относятся ли они к множеству «люди», и только затем, соответствует ли им предикат «добрый».

Принципиальный результат исследования общих предложений, согласно Тugendхату, аналогичен результату исследования сложных предложений и заключается в том, что понимание формы таких предложений состоит в знании того, как их истинностные значения зависят от истинностных значений входящих в них элементарных предложений. Их отличие от сложных предложений состоит в том, что, во-первых, утверждения, от истинностного значения которых зависит значение истинности всего предложения, не эксплицируются в них в виде их составных частей. Во-вторых, число утверждений, от значения которых зависит значение всего предложения, может быть неограниченно большим, что затрудняет процесс их верификации.

Существенный фактор для понимания функциональных относительно истины предложений в целом (как сложных, так и общих)

заключается в том, что кванторы указывают не непосредственно на предметы, а на операции «вставки». В результате этих операций выявляются предложения, которые должны быть верифицированы для того, чтобы стало известным значение всего предложения. Это обстоятельство возвращает к исходной проблематике верификации элементарных предикативных предложений.

* *
*

Специфика предлагаемого Тугендхатом решения вопроса о способе установления отношений между языком и внешними предметами состоит в том, что он рассматривает его из перспективы вопроса об истинности ассерторических предложений, по его собственному выражению, из перспективы «находящегося в отношении к истине» или «веритативного бытия» (*das veritative Sein*). Задача, которую поставил перед собой Тугендхат, заключалась в том, чтобы вместо метатеоретического указания условий истинности предикативных предложений формы «Fa» дать правило их верификации, которое объясняло бы их применение. Поскольку ассерторические предложения применяются для того, чтобы делать утверждения, то правила их верификации можно объяснить, если показать, при каких условиях содержащиеся в них утверждения могут быть подтверждены или опровергнуты.

Сложности при объяснении предикативной формы предложения состояли в том, что если объяснение условий истинности предложений более высокого ранга предполагает обращение к слову «истинно», то для элементарных предложений, которые впервые позволяют вообще говорить об истине, такое объяснение является невозможным. Поскольку истинность элементарного предикативного предложения «Fa» зависит как от правил применения предикатов, так и от правил применения единичных терминов, это означает, что она связана с установлением того, о каком предмете здесь говорится, и от того, соответствует ли предикат этому предмету. Условие его истинности — в гарантии того, что если идентифицирован предмет, и значит, ситуация верификации, в соответствии с правилом применения единичного термина, то предикат может правильно применяться в соответствии с правилом его применения [Tugendhat 1976: 485]. Тогда определение истинности элементарного предикативного предложения, согласно Тугендхату, выглядит следующим образом: предложение «Fa» истинно только тогда, когда предикат «F» правильно применяется в ситуации, идентифицированной с помощью «a» [Tugendhat 1976: 486].

Это предполагает знание того, каким образом устанавливается, что предикат «F» соответствует любому предмету восприятия, и того, как

устанавливается, для какого предмета, которому могут соответствовать любые воспринимаемые предикаты, используется единичный термин «а». В основу объяснения правил верификации составных частей элементарного предикативного предложения Тугендхат положил следующую схему: для чувственно воспринимаемых вещей умение верифицировать предикат предполагает знание того, как в любых ситуациях устанавливается истинность демонстративного выражения. Для единичного термина установление того, какой предмет он идентифицирует, связано с умением установить истинность выражения «Фа», где «Ф» — любой воспринимаемый предикат, значение которого, а следовательно, и правила его верификации понятны из предыдущего объяснения. Общий критерий понимания предикатов, не распространяющийся только на демонстративные выражения, звучит так: критерием понимания предиката «F» является знание того, как установить истинность «Fx», где «x» — любой единичный термин, который уже понятен из предыдущего объяснения, т. е. правила идентификации которого известны [Tugendhat 1976: 485]. Как можно видеть, логика предлагаемого в этой схеме объяснения заключается в том, что понимание выражений одного типа требует понимания выражений другого типа.

При этом Тугендхат исходит из того, что члены элементарного предикативного предложения имеют комплементарные, но различные функции. Взаимная обусловленность правил идентификации и верификации вскрывает проблему асимметрии единичного термина и предиката. Асимметрия их ролей связана с тем, что спецификация или идентификация предмета не зависит от того, соответствует ли ему предикат, т. е. выполнены ли условия истинности данного предложения. Установлению истинности предикативного предложения «Fa» предшествует идентификация предмета, а до идентификации он должен быть специфицирован [Tugendhat 1976: 322 и далее]. Поэтому можно сказать, что спецификация и идентификация предмета есть условие возможности постановки вопроса об истинности предикативного предложения. Правило идентификации не является, таким образом, собственно правилом верификации, но представляет собой условие возможности применения правил верификации предиката [Tugendhat 1976: 488]. Комплементарность спецификации по отношению к верификации выражается в том, что она не имеет самостоятельного значения и важна только в контексте ее вклада в установление истинности целого предложения.

Холизм в стратегии объяснения, предлагаемой Тугендхатом, пронизывает все его уровни. Не только объяснение правил применения предикатов (т. е. правил верификации) и правил применения единичных терминов (т. е. правил идентификации) предполагает, что они дополняют друг друга, а значит, что способ использования предикатов

связан с умением использовать единичные термины, и наоборот. Понимание единичного термина одного типа, в свою очередь, связано со знанием того, на какой другой тип он указывает. Дейктические выражения способны выполнять функцию единичных терминов, если при изменении ситуации они заменяются на другие дейктические выражения. Объяснение взаимозаменяемости одних дейктических выражений на другие невозможно без понимания идентичности, т. е. выражений типа «то же самое, что», «идентично с». Для единичных терминов характерно, что установление отношения к конкретному предмету возможно лишь за счет одновременного установления отношения ко всем предметам. Их применение должно, следовательно, диктоваться тем, что уже понятно слово «все» и известно применение общих предложений [Tugendhat 1976: 383]. Значение понятия «истинно» при использовании элементарного предикативного утверждения в ситуации объяснения на примерах эквивалентно понятию «правильно», что подразумевает его понимание и т. д. Этот ряд примеров можно продолжать дальше. Он демонстрирует характерную особенность объяснения выражений с позиций аналитической философии: объяснение одного предложения всегда требует понимания другого предложения.

Итак, согласно Тugendхату, устанавливать отношение к предметам возможно только посредством использования истинных предложений. Важнейшим видом таких предложений являются элементарные предикативные предложения, которые позволяют обнаружить конститутивную (с точки зрения возможности постановки вопроса об истине) взаимосвязь между свойственной единичным терминам функцией идентификации предметов и свойственной предикатам функцией их характеристики и классификации, благодаря которой предмет впервые предстает как таковой в качестве элемента мира.

КРИТИКА ЯЗЫКА ПОСТНАНАЛИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

В качестве характерной особенности немецкой критической философии языка постаналитического периода можно указать на осуществляемый ею синтез континентальной, прежде всего герменевтической, и аналитической англо-американской философии. Возникший в результате этого синтеза новый философский стиль, с одной стороны, позволил сгладить редукционистские тенденции в постановке вопросов, присущие аналитизму, который концентрировался преимущественно на вопросе о значении и истинности высказываний, с другой стороны, его использование привело к тому, что для решения традиционных для теории познания вопросов стали широко применяться данные эмпирических наук, в частности лингвистики.

Синтез герменевтики и аналитической философии свидетельствует о преодолении скепсиса в отношении к языку как средству и продукту познания, о признании языка в качестве важнейшего онтологического фактора, что открывает новые перспективы в осмыслении проблем теоретической и практической философии. Типичными для нового философского стиля можно считать конструктивизм Эрлангенской школы, трансцендентальную прагматику К.-О. Апеля, универсальную прагматику Ю. Хабермаса.

1. КРИТИКА ЯЗЫКА ЭРЛАНГЕНСКОЙ ШКОЛЫ

Общая характеристика направления. Подходы к обоснованному с точки зрения методологии философствованию, предложенные в рамках Эрлангенской школы, известны под названиями «конструктивизм», «конструктивная философия», «конструктивная теория познания» и «диалогический конструктивизм».¹ Основоположниками Эрлангенской школы считаются В. Камлай (1905–1976) и П. Лоренцен

¹Эрлангенская школа возникла в 1962 г. с началом совместной работы П. Лоренцена и В. Камлая в университете г. Эрлангена и просуществовала до середины 80-х годов XX в. Ее распад связан со смертью В. Камлая и выходом П. Лоренцена на пенсию в 1980 г.

(р. 1915), которые в своих работах «Методическое мышление» (1969, П. Лоренцен), «Логическая пропедевтика. Предварительная школа разумного разговора» (1967, в соавт. В. Камлай и П. Лоренцен), «Конструктивная логика, этика и теория науки» (1973, П. Лоренцен в соавт. с О. Швеммером), «Философская антропология» (1973, В. Камлай) заложили программные основы нового «нормативного» способа философствования. Исходя из принципов Эрлангенской школы, развили свои теории К. Лоренц (разработка диалогической логики, семиотики и философии языка), Ю. Миттельштрасс (исследование оснований философии и теории познания с точки зрения философии языка), П. Яних (развитие теории естественных наук), К. Тиль (углубление теории формальных дисциплин) и О. Швеммер (создание конструктивной этики и социальной философии). В 70-е годы XX в. методические и программные элементы, предложенные представителями Эрлангенской школы, были заимствованы такими философами, как Ф. Камбартел, который работает преимущественно в области оснований математической логики и практической философии, К. Ф. Гетманн, работающий в области философии языка, логики и этики. В настоящее время идеи Эрлангенской школы продолжают развиваться в Ахене, Констанце (иногда говорят о школе Эрлангена и Констанца), Марбурге и Саарбрюкене.

Историко-философские предпосылки, на которых базируются построения Эрлангенской школы, составляют феноменология и выросшая из нее философская герменевтика М. Хайдеггера, геттингенская школа философии жизни (Х. Ноль, Г. Миш, И. Кениг), прагматизм, аналитическая философия, и прежде всего «логический эмпиризм» Б. Рассела и Р. Карнапа, а также философия обыденного языка Л. Витгенштейна, логика Г. Фреге и методические принципы построения научной теории Х. Динглера, современная математическая логика Л. Е. Дж. Броувера (L. E. Brouwer), Г. Генцена (G. Gentzen), Е. В. Беса (E. W. Beth), а также Г. Вейля (H. Weyl) и Дж. Х. Пуанкаре.

Основные характеристики нормативной теории познания были сформулированы уже в первом томе «Логических исследований» Э. Гуссерля (1900 г.). Несмотря на многократные последующие модификации предложенной Гуссерлем программы, ведущей темой феноменологии осталось обоснование независимых от ситуаций структур знания и действия на фоне изменяющихся психических переживаний. Для возникновения конструктивизма решающим был осуществленный Хайдеггером в рамках феноменологии поворот от философии сознания к философии языка, который привел к пониманию того, что не независимые от языка операции сознания, а речь как основная универсальная форма деятельности людей должна быть предметом первичного уровня исследования. Хайдеггеровские идеи об обусловленности

языка практической деятельностью, о том, что человек в своей повседневной жизни в целом успешно действует, руководствуясь своими (часто неосознаваемыми) убеждениями, и о том, что наука представляет один из модусов «бытия-в-мире», были восприняты конструктивистами в качестве фундамента для построения собственной теории познания. Из идей геттингенской школы философии жизни особенно продуктивной была признана разработанная Г. Мишем концепция жизни, позволяющая на базе постулата о жизни как биологическом и практическом *Argiōi* эксплицировать логические структуры, которые могут служить в качестве фундамента для когнитивного и оперативного обоснования значимости (или объективности) познания. Идеи Г. Фреге о построении формального языка науки были использованы конструктивистами для разработки собственной критической теории языка. В качестве ведущего принципа для создания научного языка конструктивистами был выбран сформулированный Х. Динглером в работе «Метод физики» (1938 г.) «принцип прагматического порядка», предусматривающий последовательное, не содержащее пробелов и свободное от круга в обосновании (речь идет не только о логическом, но и о «прагматическом» круге²) построение научного знания. Этот принцип предполагает, что обоснование знания возможно за счет того, что «искомое познание вообще впервые осуществляется благодаря действию и в действии», а значит, на основе методик.³ Методика предписывает использование только таких средств, которые уже имеются в распоряжении, и применение таких результатов, которые уже получили конструктивное обоснование. Благодаря этому «принцип прагматического порядка» выступает также как «принцип методического порядка», предусматривающий определенную последовательность операций.

Место конструктивной философии среди других философских течений современности определяется ее основной задачей, которая заключается в конструировании или критической реконструкции языков научных дисциплин, включая философские, основываясь на практическом фундаменте, предоставляемом жизненным миром. Ключевое понятие конструктивной философии — понятие «реконструкции», которое обозначает в теории познания, в методологии и теории науки метод понимания, альтернативный «интерпретации» и герменевтическому «пониманию».

²Примеры «прагматического» круга можно найти в разработанной Х. Динглером теории измерений. Сущность их сводится к тому, что производство измерительных приборов, посредством которых впервые становится возможным измерение, уже основывается на результатах определенных измерений.

³*Dingler H. Methodik statt Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre* [Dingler 1987: 7].

Реконструкцию в конструктивизме определяют как «*конструктивную интерпретацию*, которая, исходя из предоставляемых жизненным миром, т. е. дотеоретических способностей к действию и ориентации, осуществляется при построении содержательно оправданных, методологически упорядоченных и беспредпосылочных, в языковом отношении по возможности ясных (дифференцированных) теорий».⁴ Реконструкцию можно охарактеризовать также как «методическое мышление», осуществляемое на основе методического и диалогического принципов. Методический принцип предписывает постепенное конструирование предложений науки на основании пошагового, обоснованного введения основных элементов и правил, начиная с единичных высказываний и заканчивая всеобщими. Диалогический принцип предусматривает введение основных конструктивных элементов научного языка в ходе диалога, который сопровождает элементарные ситуации обучения, организованные в соответствии с принципом единства речи и действия.⁵

Понимая себя как философскую систему, в которую входят «критика языка» и основывающиеся на ней теория науки и этика, *конструктивизм противопоставит* прежде всего герменевтике и тем течениям в философии обыденного языка витгенштейновского толка, которые отказались от претензий на обоснование познания, удовлетворившись постулированием его относительности. В развернувшейся в начале 50–60-х годов XX в. дискуссии об основаниях научного знания конструктивизм занял позицию «фундаментализма», так как с его точки зрения, несмотря на то, что познание всегда происходит «изнутри», например, жизненного мира, языка и т. д., возможно «нормативное» обоснование эмпирических теорий.

Согласно конструктивизму теоретическое научное знание — «надстройка» над дотеоретической, донаучной практикой, которая протекает в рамках «жизненного мира» и представляет собой ее «базис». Переход от донаучного эмпирического знания к научным теориям возможен за счет введения «ступенчатого *Argiori*», включающего в себя *Argiori* языка, *Argiori* производства или практических, донаучных знаний, и *Argiori* измерения физических величин.

«*Argiori* языка» можно проинтерпретировать в данном случае как грамматическое структурирование мира, основу которого составляет «*Argiori* различения», т. е. практика предикации. Как полагает Ю. Миттельштрасс, «поскольку теоретическое знание [...] не в состоянии ни объяснить, ни обосновать элементарную предикацию, не ис-

⁴Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. In 4 Bde. Bd. 3/ Hrsg. von J. Mittelstraß. Mannheim, 1995. S. 551.

⁵Помимо В. Камлая и П. Лоренцена «диалогический принцип» детально разрабатывался К. Лоренцом [Lorenz 1970].

пользуя ее, и поскольку, кроме того, не может быть никакого, в том числе никакого априорного обоснования теории, в которую уже не вошла бы дотеоретическая практика различения и ориентации как ее составная часть, то элементарная предикация представляет собой, с точки зрения теории познания, A priori любого познания, точнее: *A priori различения*» [Mittelstraß 1979, 2: 270].

«A priori производства» включает в себя элементарные знания, связанные с производством и применением орудий труда, инструментов и материалов, необходимых для изготовления продуктов потребления. Нормы языка и практические донаучные знания, которые формируются в рамках жизненного мира, образуют первую ступень A priori, обосновывающую возможность науки.

«A priori измерения» образует второй уровень, необходимый для построения научной теории. Его сущность выражает так называемая «протофизика», которая обеспечивает объективность знания за счет определения величин классической физики, таких как размер, время, масса и т. д.

Взятые вместе, A priori языка, A priori производства и A priori измерения представляют собой в качестве «A priori жизненного мира» нормативный базис для создания гипотетически-дедуктивных научных теорий. Таким образом, в данной схеме познания утверждается, что прагматически понятый донаучный опыт — это не противоположность, а методически необходимая составная часть трансцендентального опыта конституирования действительности. Традиционную трактовку априорного как «независимого от опыта» конструктивизм критикует за то, что она является «слишком неспецифической» [Mittelstraß 1979, 2: 270].

Кроме того, *конструктивизм противостоит* альтернативным попыткам обоснования знания. Активные дискуссии между представителями конструктивизма, критического рационализма, универсальной и трансцендентальной прагматики велись в 70–80-е годы XX в. по многим проблемам теории познания, а также этики и теории права. Прежде всего, свою прагматическую теорию обоснования знания конструктивизм противопоставляет «критическому рационализму» К. Поппера и его школы и, в частности, дискутирует с Г. Альбертом, предложившим дедуктивное обоснование знания в форме «трилеммы Мюнхаузена». ⁶ Согласно «критическому рационализму», дедуктивная модель обоснования предполагает, что обосновывающие утверждения выводятся в конечном счете из необоснованных «первых предложений». «Трилемма Мюнхаузена» гласит, что любое обоснование или регрес-

⁶ Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1968 (данная книга переведена на русский язык: Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003).

сивно (имеется в виду «дурная бесконечность»), или приводит к «кругу» в обосновании, или может быть произвольно прервано.

Концепцию «окончательного обоснования» знания К.-О. Апеля, исходящую из постулата об априорности «неограниченного коммуникативного сообщества» как прагматического условия возможности intersубъективного знания, конструктивизм критикует в целом за ее неясность, за то, что она основывается на ряде подозрительных теоретических допущений; споры ведутся также по целому ряду частных вопросов.

С концепцией универсальной прагматики Ю. Хабермаса, тематизирующей жизненный мир как *Argiōi* познания, у конструктивизма, напротив, можно обнаружить много сходных черт.

У конструктивизма довольно сложные отношения с теми аналитическими течениями в философии языка и теории науки, которые выросли из логического эмпиризма (Р. Карнап и др.) и продолжают его традиции. Здесь прежде всего стоит отметить, что с названными теориями конструктивизм разделяет мнение о том, что значение всех вводимых при построении научных теорий выражений должно поддаваться intersубъективному контролю. Однако, в отличие от этих теорий, он выступает против редукционистской программы сведения научного языка к физикалистскому языку протокольных предложений и не принимает вердикта о бессмысленности любых неэмпирических высказываний, особенно относящихся к сфере практической философии.

Вместе с трансцендентальной и универсальной прагматикой конструктивизм выступает против практикуемого последователями логического эмпиризма ограничения анализа языка уровнем синтаксиса и семантики по образцу формальных языков, полагая, что семантика и синтаксис должны быть, в свою очередь, обоснованы со стороны прагматики.

Представители аналитической теории науки и конструктивизма прибегают к различным стратегиям и в области методологии: если первые видят свою задачу в том, чтобы реконструировать теории, получившие в науке фактическое признание, и, следовательно, значимость которых не подвергается критическому анализу, то для вторых характерна постановка вопроса о том, возможно ли обоснованное построение таких теорий посредством надежных с точки зрения метода последовательных шагов. Конструктивизму свойственно, таким образом, стремление к нормативности, в свете которой существующая научная практика должна быть подвергнута критической проверке. Тем самым он претендует не только на анализ общепринятых научных теорий, но и на их изменение. Его цель — реорганизация существующей научной практики с точки зрения ее конструктивного обоснования.

Критика языка в «Логической пропедевтике». Согласно конструктивизму, методическое построение научных теорий возможно только при условии соответствующего методического, т. е. не содержащего пробелов и «кругов» в обосновании, построения научного языка. Этой проблеме посвящена совместная работа Камля и Лоренцена «Логическая пропедевтика»,⁷ которая понимает себя в целом как учение о «разумном разговоре» (*vernünftiges Reden*) [Kamlah, Lorenzen 1973: 13], построенном как «критика языка» [Kamlah, Lorenzen 1973: 15]. Значение данной работы состоит в том, что она представляет собой «азбуку» диалогического конструктивизма.

Данную работу условно можно разделить на две части: в первой речь идет об общей теории языка, предлагаемой конструктивизмом; вторая посвящена разработке собственно научного языка и критике с его позиций некоторых важнейших традиционных философских понятий.⁸ Основные темы первой части — это тема языкового открытия мира при помощи предикаторов и собственных имен; тема различения *языка* (*langue*) как фонематически, семантически и синтаксически нормированных потенциальных схем действия (*Handlungsschemata*) и *речи* (*parole*) как актуализации этих схем; тема языка как *разговора* между партнерами и как внутреннего разговора (мышления). Вторая часть включает в себя разделы, которые условно можно обозначить так: «От термина к понятию»; «От понятия к положению дел (*Sachverhalt*)»; «От истинных высказываний к фактам (*Tatsache*)».

В качестве основополагающих методологических тезисов, из которых исходит конструктивизм при разработке общей теории языка и теории научного языка, назовем следующие.

- Любое рассуждение о языке должно начинаться с признания того факта, что рассуждающий находится внутри языка и, стало быть, внутри определенной традиции. Следовательно, ему свойственно «предпонимание» мира и самого себя, которое предопределяет ход его размышлений. Проблема исследования языка как условия возможности разумного разговора и разумного мышления «изнутри языка, на котором мы “всегда уже” говорим, и изнутри открытого языком мира, в котором мы до всякой науки всегда уже живем» [Kamlah, Lorenzen 1973: 17] ставится в конструктивизме как проблема «начала», т. е. си-

⁷В своей статье «Язык и теория языка на службе взаимопонимания» В. Камля подчеркивает, что усилия «Логической пропедевтики» нацелены не на анализ повседневного языка, а на построение научного языка: *Kamlah W. Sprache und Sprachtheorie im Dienste von Verständigung* [Mittelstraß 1978: 12].

⁸Сразу же заметим, что философия в конструктивизме причисляется к научным дисциплинам, поэтому выражения «язык науки» и «язык философии» в данном случае выступают как синонимы.

стемы тех трансцендентальных условий, которые обосновывают дальнейшее познание.

- Выдвигаемое в конструктивизме требование «несмотря ни на что, начать с самого начала» приводит к решению использовать для этой цели критику языка.

- Для этого моделируется ситуация «методического начала», т. е. ситуация обучения, в которой учитель и ученик занимают позицию «разочарованных знатоков» (*enttäuschter Kenner*) [Kamlah, Lorenzen 1973: 21], т. е. позицию методического скептицизма, подобную позиции Р. Декарта. С этой позиции они подвергают ревизии все понятия, которые могут быть использованы в «разумном разговоре». Хотя данная ситуация не только не позволяет полностью избежать круга при построении рассуждений, а даже предполагает владение языком, «принцип методического порядка» соблюдается здесь за счет того, что введение тех слов, которые должны образовать несущую конструкцию научного языка, с самого начала должно быть организовано на свободном от круга «*a primis fundamentalis*».

- Ситуация обучения организована в соответствии с принципами: а) равноправия учителя и ученика, что требует от обеих сторон аргументированного обоснования выдвигаемых утверждений и предусматривает возможность их отклонения в тех случаях, когда доказана их несостоятельность; б) установления партнерских отношений, предполагающих отказ от авторитета учителя и традиции. Основной герменевтический принцип, выдвигаемый в конструктивизме, предполагает одновременно «деструктивное» и «консервативное» обращение с традицией, ее «критическое сохранение» (*kritische Bewahrung*) [Kamlah, Lorenzen 1973: 27].

- Логическая пропедевтика постепенно конструирует научное предложение посредством элементов и правил, начиная с элементарного предложения и заканчивая всеобщими высказываниями. Акцент ставится на исследовании эмпирических предложений. При этом сама пропедевтика как таковая не содержит эмпирических предложений; она есть априорная, а не эмпирическая наука [Kamlah, Lorenzen 1973: 7].

- Основным объектом исследования становится предложение, а не «суждение», как в логике. Тем самым конструктивизм стремится подчеркнуть прагматический аспект высказываний, их нормированность за счет интересубъективной коммуникативной практики и совместных действий.

- Из всех типов высказываний (например, вопрос, просьба, приказ, восклицание) анализ концентрируется на «чисто представляющих вы-

сказываниях».⁹ Несмотря на то, что в разговорном языке, связанном с жизненной практикой, такие высказывания встречаются не часто и представляют собой скорее «пограничные случаи» [Kamlah, Lorenzen 1973: 190], важность их исследования определяется тем, что научный язык составлен почти исключительно из таких предложений и другие типы предложений обычно подчинены им.

Общая теория языка конструктивизма

Языковое открытие мира. Согласно конструктивизму, элементарная практика установления различий, их дальнейшее использование и аргументирование «за» или «против» есть начало любой речи (или любого языка), которая, в свою очередь, образует фундамент для любых теоретических построений. Элементарная способность к различению лежит в основании языкового действия, называемого предикацией. Предикация как основополагающая операция присутствует во всех естественных языках и рассматривается в конструктивизме как условие их возможности. Благодаря ей человек открывает для себя мир, так как с ее помощью он знакомится с предметами и учится их различать. «Точнее: я знакоюсь с ними благодаря тому, что я учусь их различать, а именно одновременно слова и сами инструменты» [Kamlah, Lorenzen 1973: 30].

Предикация определяется как действие, в котором предмету любым возможным в языке способом приписывается *предикатор* (Prädikator) [Kamlah, Lorenzen 1973: 34]. Выражение «предикатор» образовано по сходству с грамматическим выражением «предикат», но отличается от него тем, что грамматический предикат есть *часть предложения*, которая, как правило, содержит предикаторы. Предикатор же есть *тип слов*, которые могут выступать также грамматическим субъектом предложения [Kamlah, Lorenzen 1973: 28–29].

В «Логической пропедевтике» предикатор — первое теоретическое понятие, введенное «экземплярно» (exemplarisch), т. е. при помощи примеров, в диалогической ситуации обучения, в которой операция показывания предмета сопровождается его названием «это есть...», а затем для всех введенных слов дается общее название. В естественных условиях обучения языку предикаторы также осваиваются при помощи примеров, но происходит это не только в ходе дейктических (показывающих) действий, предполагающих «дистанцированное» указание на предметы, а «эмпрактично» (empiraktisch), т. е. в ходе социализации субъекта и его участия в социальной жизни. Таким образом, извест-

⁹Здесь в «Логической пропедевтике» использован введенный К. Бюлером термин «функция представления».

ному тезису неопозитивистов, утверждающему, что обучение языку основывается на «остенсивном определении», конструктивизм противопоставляет тезис о том, что базис для этого формируют практическая деятельность, опыт коллективной жизни в пределах конкретного «жизненного мира». При этом отмечаются следующие особенности освоения языка.

Во-первых, предикаторы естественных языков изучаются в процессе их употребления, что приводит к тому, что они в конце концов более или менее правильно «приписываются» (*zusprechen*) предметам. Поскольку умение правильно применять предикаторы не требует эксплицитного объяснения их значения, то можно сказать, что они становятся «непосредственно понятны» на основе использования языка [Kamlah, Lorenzen 1973: 29].

Во-вторых, любой предикатор вводится и осваивается параллельно со множеством других предикаторов и сопровождающих языковую практику действий. Например, обучаясь утверждению, одновременно учатся отрицанию; выражение, которое утверждается или оспаривается, научаются называть «высказыванием» или «утверждением»; одновременно с этим обучаются говорить: «это высказывание истинно или ложно»; вместе с предложениями формы «это есть . . . » вводится само понятие формы; запреты что-то называть так, а не иначе, имплицитно вводят правила предикации и т. д.

В-третьих, языковое различие в силу своей связанности с прагматикой жизни открывает «игровое пространство» (*Spielraum*) [Kamlah, Lorenzen 1973: 47], которое в различных языках используется по-разному. Саму возможность существования естественных языков конструктивизм связывает с конституирующими их имплицитными конвенциями, благодаря которым «всегда уже» имеется договоренность использовать определенные выражения определенным образом (и тем самым производить определенные смысловые различия) [Kamlah, Lorenzen 1973: 48]. Это позволяет говорить об известном «произволе» в языковом упорядочивании мира и классификации предметов и явлений.

Однако, согласно конструктивизму, историческое разнообразие языков случайно лишь в том смысле, что он допускает возможность иного «членения мира» при других возможных условиях жизни сообщества. Не случайно оно в том смысле, что в каждом языке отражаются привычки поведения, обычаи и традиционные ценности определенного языкового коллектива. Свобода языка, а также взаимообусловленность языка и способа жизни проявляются, например, в том, что при переводе с одного языка на другой возникают серьезные трудности там, где затрагиваются такие области жизни, как культ, социальный порядок. В области естественных наук и техники такие сложности,

напротив, отсутствуют, что связано с присущими им тенденциями к унификации знаний.

Помимо предикаторов важную роль в языковом открытии мира выполняют *собственные имена*. Заменяя в дейктическом выражении обозначение, состоящее из указательного слова и предикатора, например «этот человек», на имя собственное, например «Ганс», предикацию делают независимой от конкретной ситуации речи. Забегая вперед, можно заметить, что свойство предложений быть независимыми от ситуации особенно важно для построения научного языка.

Существенные отличия собственных имен от предикаторов заключаются в том, что предикатор — это «общее имя» (*Gemeinname*) или, говоря традиционным языком, «универсалия», т. е. может относиться ко многим предметам, тогда как имя собственное относится только к одному конкретному предмету. Это правило распространяется даже на такие распространенные собственные имена, как «Ганс». Однозначность их использования достигается благодаря контексту.

Кроме того, имя собственное всегда представляет предмет, даже если оно еще ничего не говорит о нем и замкнуто «в-себе», тогда как предикаторы (что открыл еще Фреге) часто требуют дополнения или насыщения в виде предмета.

Еще одним типом слов, открывающих мир для человека, являются *обозначения*. Обозначения отличаются от имен собственных тем, что представляют собой обычно группу (взаимозаменяемых) слов, а не одно слово. Сложность их использования проистекает из того, что не всегда с самого начала известно, действительно ли они обозначают предмет или только симулируют это. Известный пример, демонстрирующий эту трудность, принадлежит Б. Расселу. Речь идет о том, является ли слово «Гомер» именем собственным или обозначением. Его можно рассматривать как имя собственное, если было бы доказано, что Гомер действительно жил; если же он не существовал, то данное слово можно считать обозначением автора «Одиссеи» и «Илиады».

Как правило, имя собственное и обозначение связаны друг с другом отношениями идентичности: «Гомер (есть) автор “Одиссей”». Предикатор «есть» в таком случае выполняет не роль связки, а представляет собой знак идентичности.

Поскольку обозначения могут оказаться псевдообозначениями (это показывает пример с Гомером), то условием истинности предложений, содержащих обозначения, выступает истинность соответствующего экзистенциального высказывания. Она гарантирует, что используемое слово обозначает реальный, а не вымышленный предмет [Kamlah, Lorenzen 1973: 110].

Это обстоятельство имеет значение при разрешении вопроса о том, являются ли предложения, содержащие псевдообозначения, ложны-

ми или бессмысленными. С учетом него можно сказать, что тот, кто опирается на обозначение в своей речи, как правило, исходит из того, что обозначаемый им предмет существует. Это исключает бессмысленность высказывания. Истинность же предложений, содержащих обозначения, связана с особыми требованиями к последним: они должны быть нефиктивными, однозначными и независимыми от контекста.¹⁰

Зная, что элементарное действие предикации заключается в том, что в ходе его «каким-либо образом названному» предмету приписывается предикатор, можно установить *общую форму предикации*: « $x \in P$ ». «Каким-либо образом названный» означает здесь, что « x » может быть дейктическим словом, обозначением или именем собственным. Называющие предмет выражения определяют в конструктивизме при помощи предикатора «*номинатор*» [Kamlah, Lorenzen 1973: 39]. Таким образом, элементарное действие предикации состоит в приписывании номинатору предикатора.

Формула « $x \in P$ » превращается в единичное высказывание путем замены переменных на собственное имя и предикатор, во всеобщее — путем замены переменных на два предикатора. Элементарные высказывания представляют собой элементы для построения сложных высказываний. Важную роль здесь играют наряду с другими способами открытые еще Фреге «многоместные» (*mehrstellige*) предикаты. Заметим, что единичные высказывания преобладают в языке гуманитарных наук, например истории («Вторая мировая война продолжалась с 1939 по 1945 год»), всеобщие — в языке естественных наук («Материальные тела обладают протяженностью»). Поэтому обе формы высказываний заслуживают внимания исследователя.

Логическая форма предикации служит *нормированию естественного языка*, что важно для его последующего использования в качестве языка науки. В «Логической пропедевтике» отмечается, однако, что нормирование элементарного высказывания путем конструирования его голой формы есть экстремальный случай. Другой возможный способ нормирования научного языка — выработка «международного соглашения об использовании слов» [Kamlah, Lorenzen 1973: 37]. Согласно конструктивизму, благодаря нормированию языка возможно выработать «интерлингвистичный» язык интернациональной по своему характеру науки. Этот язык должен снять все препятствия на пути взаимопонимания, вызванные особенностями исторических языков.

Основываясь на данных общетеоретических положениях, конструктивизм подвергает *критике* некоторые распространенные пред-

¹⁰Обычно обозначения включают в себя индикаторы времени и места и за счет этого оказываются связаны с ситуацией. Независимость от ситуации достигается, например, введением собственных имен вместо указательных местоимений, заменой наречий времени на даты и т. д.

ложения метафизики: речь идет прежде всего о понимании понятий «предмет» и «мир». Долгое время считалось, что предметы суть единичные, чувственно воспринимаемые вещи окружающего мира. Как замечают конструктивисты, даже «кантовское превращение “вещи(-в-себе)” в “предмет” (как “явление” для нас) не изгнало из мира предрассудок, что “предметы действительности” каким-либо образом должны постигаться чувствами и, значит, (daraufhin) быть материальными; или что “предмет” проявляет себя посредством осязаемого “сопротивления”, которое он оказывает нашим телесным (leibhaftig) действиям. Даже эмпирики, которые всегда одновременно были номиналистами, утверждали, что познание обязательно должно исходить из “чувственных данных”» [Kamlah, Lorenzen 1973: 42].

Проведенная конструктивистами реконструкция процесса предикации показывает, что слово «предмет» невозможно ввести экзemplарно, т. е. на примерах, как другие предикаторы. Это означает, что оно не выполняет функцию различения или выделения данного предмета на фоне других.¹¹ Слово «предмет» может сопутствовать действию предикации. Значение его состоит в том, что оно позволяет любое высказывание формы «Это есть Р» представить в более удобной форме «Этот предмет есть Р», ничего не изменяя в нем содержательно. Таким образом, предмет подчеркивает «это-здешность» (Diesdaheit) вещи [Kamlah, Lorenzen 1973: 40], а не является предикатором, который соответствует всем предметам вообще.

Конструктивизм выступает также против широко распространенного понимания предмета как «того, что противостоит», «того, на что может быть направлено сознание», базирующегося на введенном Декартом дуализме материального и духовного. Вместо определения предмета как того, «на что может быть направлено сознание», он предлагает дефинировать его как то, «на что может распространяться предикация» [Kamlah, Lorenzen 1973: 43].

Под «предметом» конструктивизм понимает «все “то”, чему может быть приписан предикатор или на что можно указать посредством собственного имени или дейктического действия (обозначения) понятным для партнера по разговору образом» [Kamlah, Lorenzen 1973: 42]. Поскольку «это здесь» («dieses hier»), т. е. предмет, каждый раз предстает в виде разнообразных конкретных предметов (как материальных, так и нематериальных), то высказывания «о предметах как предметах» могут быть только тавтологиями. Отсюда следует, что традиционная онтология, понимаемая как *metaphysica generalis*, которая вопрошает «о сущем как сущем», теряет всякий смысл.

Поскольку слово «предмет» не может обосновать фундаменталь-

¹¹Заметим, что данную мысль высказывает также Э. Тугендхат.

ную онтологию, его бессмысленно применять также и в фундаментальной космологии. На протяжении длительного времени слово «предмет» служило в качестве путеводной нити, направляющей поиски простейших элементов, составляющих мир. Однако, как считают конструктивисты, мир «не состоит из нуклеидов и электронов, и он совсем уже не состоит из “предметов”, наподобие “атомов” нашего мира. Напротив, только там, где есть человеческая речь, предметы отличаются от других предметов» [Kamlah, Lorenzen 1973: 44].

Конструктивизм подвергает ревизии также другое важное традиционное понятие, а именно «мир». Так же, как слово «предмет» не является предикатором, слово «мир» не является ни предикатором, ни именем собственным. Подобно слову «предмет», слово «мир» есть «слово *sui generis*, использование которого мы разучиваем “синсематически” (*synsematisch*)» [Kamlah, Lorenzen 1973: 49] в процессе употребления соответствующих предложений. Только в мире возможно отделение одних предметов от других, но при этом сам мир — это не предмет, который можно отличить от других. «Логическая пропедевтика» как «наивность естественного языка» характеризует применение таких выражений, как «Мир прекрасен» или «Мир создан богом», как «наивность традиционного метафизического мышления» — предложения типа «Этот мир — лучший из всех возможных миров» (Лейбниц) [Kamlah, Lorenzen 1973: 52].

Мир, согласно конструктивизму, не состоит исключительно из предметов, которые впоследствии получают названия, но и не возникает лишь одновременно с языком. Языковому открытию мира предшествует приспособление к нему человека, свойственное ему как любому живому организму. Человек ни в коем случае не противостоит реальности как «безмирное (*weltlose*) сознание», а благодаря «строению своего тела и унаследованным инстинктам включен (*ingerichtet*), “всегда уже” включен, в структурированный (*gegliederte*) окружающий мир, который он, говоря, превращает в свой бесконечно богато подразделенный (*gegliederte*) и все же “окружающий” (*umschließende*) его мир» [Kamlah, Lorenzen 1973: 51].

Человечество «имеет» мир за счет того, что в мире имеет место постоянное «возвращение того же самого» [Kamlah, Lorenzen 1973: 51]. Это «вечное возвращение» включает в себя «возвращение» самого мира в виде «природы», т. е. вещей и процессов; «возвращение» человечества в форме репродукции рода. Кроме того, жизнь индивидуума состоит из постоянных повторяющихся, «возвращающихся» действий.

Присущая всем живым организмам способность неосознанно узнавать в различном то же самое развивается в человеке до способности воспринимать различные предметы как те же самые и отличать их от других при помощи предикаторов. Мир открывается человеку благо-

даря языку как структурированный или «артикулированный» за счет предикаторов и собственных имен. Ориентация человека в мире, его знание мира основываются на том, что он повсюду узнает предметы, известные ему не только как «те же самые» отдельные вещи, но как примеры, «экземпляры» чего-то «общего» [Kamlah, Lorenzen 1973: 49–50]. Другими словами, человек воспринимает конкретную вещь одновременно как представителя определенного класса. Свидетельство тому — взаимозаменяемость имени собственного и предикатора. Это означает также, что уже в естественном языке происходит деление на виды и роды, которое затем продолжается и уточняется в науке. При этом язык функционирует таким образом, что имена, которыми наделяются предметы, с одной стороны, следуют уже имеющимся разграничениям (*vorfindliche Abgrenzungen*), с другой — впервые устанавливают такие границы [Kamlah, Lorenzen 1973: 49, 51].

То, что человеку всегда уже известно о мире и о нем самом благодаря языку, т. е. тому, что он «всегда уже говорит», дополняется новыми знаниями, возникающими вследствие связанности языка с процессами жизнедеятельности. Таким образом, слова и выражения языка повторяются, и одновременно происходит развитие языка, подчиняющееся законам адаптации нового к уже имеющейся базе. Причем, выполняя эти свои функции, язык стремится попутно оптимально приспособиться к миру (заметим, что этой тенденцией конструктивизм объясняет не только своеобразие естественных языков, но и причины заимствования слов из других языков).

Мир, таким образом, тематизируется в конструктивизме как топос, условие существования человека и его познания, и как становящаяся материально-духовная среда.

Язык и речь. Конструктивизм предлагает прагматическое определение языка и речи, связывая их с особым типом деятельности в общем контексте деятельности человека. Исходным при их определении является общее положение о том, что любые действия суть актуализация соответствующей привычки, которая либо наследуется, либо формируется в ходе онтогенеза [Kamlah, Lorenzen 1973: 54]. При этом под привычкой понимается потенциальная схема некоторого действия. Основываясь на этих представлениях, речь определяется как актуальное действие, а язык — потенциальное *действие показывания* (*Zeigehandlung*), как его схема [Kamlah, Lorenzen 1973: 58]. Говоря, человек дает нечто понять партнеру (пытается нечто показать) при помощи языковых знаков. Поэтому можно сказать, что языковые схемы действия суть знаки, используя которые и выявляя нечто, говорящие стремятся установить взаимопонимание. Речь возможна благодаря тому, что выученные элементы языка — морфемы, слова, выражения — сохраняются в памяти и затем могут многократно применяться в различных

ситуациях. При этом владение языковыми навыками принципиально не отличается от навыков других действий.

Схемы действий в определенной мере аналогичны «эйдосам» Платона или «универсалиям», если под ними подразумевать образцы для производства чего-то [Kamlah, Lorenzen 1973: 176–177]. К «универсальной идеальной схеме» некоего действия можно прийти в результате абстракции, отвлекающейся от актуальных особенностей его выполнения и дающей его идеальную норму (например, можно говорить о танго как о танце вообще или как о конкретном исполняемом действии). Естественный язык позволяет говорить как о конкретных вещах и действиях, так и о соответствующем виде (или роде) вещей и процессов, под которым подразумевается их «основной образ», «идея» или «универсалия». Согласно конструктивизму, абстрагирующая речь возможна прежде всего по отношению к действиям, которые «постоянно» актуализируются, или к вещам, которые «постоянно» встречаются.

Понимание языковых знаков основано на соглашении об их употреблении (это отличает их, например, от сигналов животных). В случае естественных языков такие соглашения, как правило, устанавливаются имплицитно. Эксплицитные соглашения об использовании слов и выражений возможны в научном языке или языке, используемом в области образования.

Таким образом, знак определяется в конструктивизме как схема действия, по поводу которой имеется соглашение. Благодаря тому, что действие показывания приводится к некой схеме, относительно употребления которой есть соглашение, оно попадает в распоряжение человека, как любая другая вещь. На этом положении основывается предлагаемое Эрлангенской школой определение языка. *Язык* состоит из запаса языковых схем, одинаковых для всех членов языкового сообщества, и представляет собой систему знаков, которая функционирует так, словно относительно нее существует эксплицитное соглашение между членами сообщества. *Речь* дефинируется как актуализация потенциально имеющихся в распоряжении для постоянного использования схем действий показывания, относительно применения которых имеется соглашение. Отсюда следует, что предикаторы суть языковые схемы действия, позволяющие говорить о любых других языковых и неязыковых действиях.

Имеющиеся в языке предикаторы можно использовать бесконечное количество раз по отношению к бесконечно большому количеству соответствующих предметов, встречающихся в любом месте и в любое время (в прошлом, настоящем и будущем). Это происходит вследствие актуализации языковых схем показывающих действий в ходе выполнения языковых актов. Как полагают конструктивисты, именно бла-

годаря языковым схемам можно не только снова узнавать предметы и говорить о них, но и представлять отсутствующие вещи, представлять будущее и т. д.

Одним из субъективных условий возможности языка и речи считается способность человека говорить. С учетом данного антропологического аспекта можно говорить о языке «вообще». Поскольку эта способность проявляется обычно в форме владения каким-либо конкретным языком, то говорят о «естественных языках» во множественном числе. С умением говорить на данном языке, т. е. с обладанием навыками его использования (общими для всех членов языкового сообщества, несмотря на разную степень владения ими), конструктивизм связывает *понимание*. При этом он указывает на следующую особенность понимания речи: в отличие от других действий, для понимания которых требуется знание того, с какой целью они выполняются, или наблюдение за ними, речь понимается *непосредственно* в момент ее произнесения. Речь, таким образом, «апеллирует» к непосредственному пониманию [KamlaH, Lorenzen 1973: 57]. Если же попытаться слушать речь, одновременно наблюдая за ней, как, например, слушают певца, то трудно сосредоточиться на ее содержании.

Из непосредственной связи речи и понимания конструктивизм выводит ее важнейшую функцию, отличающую ее от всех прочих видов действий. Основная функция речи заключается в том, что она «*непосредственно служит взаимопониманию*» [KamlaH, Lorenzen 1973: 57]. Если речь как актуальное действие преследует цель взаимопонимания, то о языке в целом можно сказать, что он служит взаимопониманию как знаковая система. «Именно поэтому он представляет собой уникальную в своем роде (in einzigartige Weise) общую “способность” (Können), общую собственность “языкового сообщества”» [KamlaH, Lorenzen 1973: 60].

Речь понимается всегда только как «связная речь», т. е. как *контекст* [KamlaH, Lorenzen 1973: 64]. При этом контекст речи следует отличать от контекста «ситуации речи», который обычно способствует ее пониманию. В контексте речи определенной самостоятельностью обладает предложение. При этом оно должно удовлетворять двум условиям: быть правильно построено грамматически и представлять собой завершенное действие предикации. Вырванное из контекста речи предложение либо может быть полностью понятно и использоваться самостоятельно (например, пословицы), либо оно понимается лишь частично [KamlaH, Lorenzen 1973: 64–65].

В отличие от предложения изолированный звуковой знак естественного языка (слово) не имеет никакого значения и приобретает его только в контексте речи. Все возможные значения знака, встречающиеся в языке, заносятся в словарь: только в этом смысле можно гово-

речь о многозначности разговорных выражений (Gebrauchsausdrücke) [KamlaH, Lorenzen 1973: 68]. Характерный признак знаков естественных языков — их «пластичность», «зависимость от контекста» и «открытость контексту». В отличие от них предикаторы научного языка должны иметь по возможности независимые от контекста значения, что позволяло бы использовать их для строгих построений.

С разработанных конструктивизмом позиций относительно понимания языка и речи подвергается *критике*, во-первых, принятый в англо-американской лингвистике термин «реализация» речи (а не «актуализация»). Согласно конструктивизму, понятие о реализации — предвзвешенное, признающее реальным в языке только единственно чувственно воспринимаемый речевой акт. В таком случае речь понимается лишь как сугубо физический феномен, а говорящий, с его целями, мотивами и пр., оказывается исключенным из рассмотрения. Следствием такой интерпретации является то, что вместо семантики предлагается свободная от нее морфематика (Morphematik) [KamlaH, Lorenzen 1973: 64]. Во-вторых, конструктивизм выступает против понимания записанных или напечатанных символов в качестве знаков. Для таких символов он предлагает название «марки» (Marken) [KamlaH, Lorenzen 1973: 59]. Стремление различать знаки, а также другие действия, нацеленные на установление взаимопонимания, — жесты, сигналы и т. д., и марки — как письменные символы, объясняется тем, что последние не считаются действиями и не входят в систему таковых. Марки, напротив, делают возможным раскол действия показывания. Если актуально произносимая речь представляет собой действие показывания, которое непосредственно воспринимается и понимается партнером в момент его осуществления, то понимание марок как особое действие актуализируется только после того, как они будут прочитаны. Марки, таким образом, суть наличные вещи, произведенные в результате определенных действий. Соответствующее маркам действие есть чтение.

Язык и мышление. Мышление в конструктивизме определяют как «внутреннюю речь» и тем самым утверждают, что «говорение (Reden) или мышление в смысле внутренней речи всегда есть актуальное языковое действие» [KamlaH, Lorenzen 1973: 61]. Таким образом, конструктивизм выступает против традиционного деления мышления как действия сознания и языка как вспомогательного средства выражения результатов мышления. Мышление, согласно конструктивизму, протекает при помощи языковых знаков.

Конструирование научного языка

От термина к понятию. Термин определяется в конструктивизме как «предикатор научного языка», о применении которого договариваются эксплицитно [Kamlah, Lorenzen 1973: 70]. Термины отличаются от предикаторов естественного языка тем, что они инвариантны относительно контекста. Поскольку термины всегда вводятся в каком-либо контексте, любая терминология представляет собой систему. Взаимосвязь терминов внутри одной системы регулируется правилами предикации. Правила использования предикаторов позволяют устранить их многозначность и обеспечивают им независимую от контекста однозначность (что и является целью эксплицитной договоренности о терминах). Научные системы правил предикации действуют интерлингвально и эксплицитно. Отличительной чертой любой терминологии является ее ограниченность, несмотря на то, что терминологические системы могут быть объемными, как, например, в зоологии.

В научный язык термины могут вводиться либо при помощи примеров и указания правил использования данных предикаторов, либо при помощи определений. Определение предполагает, что входящие в него термины уже определены путем эксплицитных соглашений и понятны. Определение, следовательно, может появиться после того, как установлены правила, нормирующие применение предикаторов. Различие между двумя способами установления соглашений о терминах состоит в том, что в первом случае переход от одного предикатора к другому возможен только в одном направлении; в случае определения правило предикации может читаться как слева направо, так и в обратном направлении.

Как в первом, так и во втором случае происходит нормирование терминов. Нормировать применение термина — значит указать на различие, которое производит данный предикатор. Тогда, используя термины традиционной логики, можно было бы сказать, что в простейшем случае определение конструируется за счет вида, рода и отличительного признака — *differentia specifica*. Заметим, что помимо данного способа определения существуют другие, более сложные.

Построение научного языка, согласно стратегии конструктивизма, должно начинаться не с определений, поскольку материал для них в этом случае должен быть взят из разговорного языка. Оно начинается с экзemplярного введения предикаторов и правил их применения, которые затем могут быть использованы для построения определений [Kamlah, Lorenzen 1973: 82]. При этом следует иметь в виду, что владение обычным языком остается необходимым условием возможности построения научного языка.

Роль естественного языка конструктивизм связывает не только с

тем, что он используется для реконструкции логических закономерностей (например, формы элементарного высказывания) или в качестве языка объяснения. Его значение конструктивизм видит в том, что он выступает условием возможности научного языка. Это проявляется, во-первых, в том, что лишь благодаря сформированным в ходе овладения разговорным языком навыкам предикирования возможна предикация в научном языке. Во-вторых, в науке широко используются предикаторы, взятые из обычного языка. Освоить их использование единственно на основании эксплицитных договоренностей невозможно. Научной предикации всегда предшествует освоение предикаторов в ходе овладения естественным языком в результате совместной деятельности и разговорной практики. Например, было бы самообманом думать, что предикатор «человек» можно ввести через традиционное для античной и средневековой философии определение «человек — разумное животное». Как считают конструктивисты, «если бы мы уже детьми не научились отличать человека от других предметов, то предикатор “animal”, дополненный предикатором “rationale”, в качестве *differentia specifica* никогда бы не помог нам использовать предикатор “человек” для правильного различения» [Kamlah, Lorenzen 1973: 86].

Заметим, что любой термин имеет звуковой образ, а его значение могут выражать синонимы. Если абстрагироваться от звукового образа термина и сконцентрироваться на его нормированном использовании (включая случаи, где термины определены через пример и правила для предикаторов), то можно говорить о *понятии*. Понятие и есть значение термина; оно есть то, что термин дает понять на основе эксплицитной договоренности и что также может быть передано посредством других знаков (синонимов) [Kamlah, Lorenzen 1973: 87].¹² Здесь важно иметь в виду, что, согласно подходу конструктивизма, понятие не представляет собой некое «мыслимое образование», которое предшествует озвучиванию в слове и существует отдельно от термина. Понятие возникает в результате абстракции, которую производят, когда делают «высказывания о термине, инвариантные относительно синонимичности» [Kamlah, Lorenzen 1973: 87].

Интерпретация понятия как значения термина используется конструктивистами в качестве модели, позволяющей уточнить, в чем вообще заключается значение слова. Например, анализируя глагол-связку «есть», конструктивисты утверждают, что его значение состоит в том, что он дает понять, что следующий за ним предикатор может быть приписан предмету, который обозначаем предшествующим ему выражением. Копула, таким образом, не называет предмет, не являет-

¹²Обратим внимание на то, что, согласно конструктивизму, о понятии можно говорить только как о значении термина. Слова естественных языков не являются понятиями; они лишь имеют значения [Kamlah, Lorenzen 1973: 87, 92].

ся предикатором, а служит знаком для обозначения действия, которое требуется выполнить (аналогично арифметическим знакам) [Kamlah, Lorenzen 1973: 90].

Данное конструктивистами определение понятия как значения термина используется ими также для *критики* терминов, которые возникли благодаря традиционному представлению о понятии как о независимой от слова сущности. В качестве примера можно привести критику традиционного различия между «реальным» и «номинальным» определениями. Как известно, под номинальным определением понимали «произвольное» соглашение о применении данного слова; под реальным — выделение в нем «самой вещи». Однако, согласно конструктивизму, такое различие несостоятельно, поскольку любая эксплицитная договоренность о применении слова оказывается произвольной постольку, поскольку и относительно применения слова, и его звукового образа можно было бы договориться иначе. Поэтому любое определение является номинальным [Kamlah, Lorenzen 1973: 91]. Даже в тех особых случаях, когда вещи как бы сами выделяют себя из своего окружения (дом, дерево и т. д.) и принуждают язык производить соответствующие разграничения (т. е. даже тогда, когда соглашение о слове не заключено эксплицитно), не существует непосредственного отношения между знаком и вещью.

Критике подвергаются и теории значения, в которых знак отделяется от своего значения. «Логическая пропедевтика» пытается реконструировать причины возникновения таких теорий, предлагая следующую схему: в предложении «знак означает “нечто”» слово «означает» представляет собой двухместный предикатор, выражающий отношение. Поскольку обычно полагают, что в отношении друг с другом находятся предметы, то возникает вопрос о том, какие предметы вступают друг с другом в отношение означения. Логично предположить, что под знаками понимались материальные символы — буквы, а их значения обычно интерпретировались как «духовные образования», например «представления», «понятия», «идеи», «мысли». Таким образом, в предложении «знак означает “нечто”» устанавливалось отношение между конкретным и абстрактным предметами, которые полагались существующими автономно друг от друга.

Заметим, что положение конструктивизма о том, что значение знака нельзя рассматривать в качестве абстрактного предмета, не исключает допущения того, что использованию знака предшествовала договоренность об этом. Как считают представители этого направления, «человек действует, так как он есть существо, имеющее потребности (bedürftiges Lebewesen), и договоренности о знаке предшествует потребность или необходимость договориться о чем-то» [Kamlah, Lorenzen 1973: 98]. Другими словами, соглашения о языке вызваны практи-

ческими потребностями человека. Важнейшая из них — потребность дать название постоянно встречающимся в практической жизни вещам, которая продиктована потребностью отличить одни предметы от других.

Согласно конструктивизму, кардинальную ошибку отделения знака от значения допускали также те, кто значение знака связывал не с идеей или представлением, а с конкретным предметом (как, например, Аристотель). В данном случае говорят об отношении между *signum* и *res*, например: «знак “дерево” обозначает предмет “дерево”». При этом дерево воспринимается здесь как конкретный предмет, как индивидуум, так что приписываемый ему предикатор превращается в имя собственное. Несмотря на оправданность такого представления по отношению к именам собственным (например, знак «Сократ» означает предмет — Сократа), следует учитывать, что имя собственное само не является конкретной вещью, а только представляет ее. Имя собственное, как и любой другой языковой знак, есть схема действия, которая может быть актуализирована бесконечное количество раз.

Итак, с точки зрения конструктивистов, не существует значений, независимых от знаков. Любой знак языка двусторонний: в нем неразделимо связаны звуковой облик и значение, которое актуализируется в момент речи и сущностно связано со схемой действия показывания [Kamlah, Lorenzen 1973: 99]. Заметим, что, несмотря на подчеркивание связи между значением и речевым действием, конструктивизм выступает против отождествления значения слова с его употреблением, как это делал, например, Витгенштейн. Согласно ему, значение не идентично употреблению знака; напротив, только тот, кто научился правильно употреблять знак, знает его значение, т. е. может заменить его на другой знак с таким же значением [Kamlah, Lorenzen 1973: 99].

Завершая рассмотрение определений терминов, понятий и значений в конструктивизме, заметим, что термины обладают не только интенциональными (*intensionale*) значениями, но и экстенциональными (*extensionale*), т. е. наряду с «понятием» можно также говорить о «классе». «Предикатор означает интенционально понятие класса (*Klassenbegriff*), если он является одноместным; понятие отношения (*Relationsbegriff*), если он многоместный; и он экстенционально означает в первом случае класс, во втором — отношение» [Kamlah, Lorenzen 1973: 93]. Переход от предикатора к классу осуществляется посредством абстракции. Одинаковые в экстенциональном отношении предикаторы означают один и тот же класс предметов. Как экстенциональное, так и интенциональное сходство предикаторов суть отношения, а именно отношения эквивалентности.

От понятия к положению дел. До сих пор было установлено, что, согласно конструктивизму, понимать некий термин — значит

уметь передать его значение (выразить его понятие) при помощи синонимичных языковых выражений. По аналогии здесь принимается, что понимать человеческую речь — значит понимать ее содержание, которое может выражаться посредством различных взаимозаменяемых выражений. Для конструктивистского анализа языка характерна тенденция к различению *содержания актуальной речи* и *значения языковых схем* (морфем, слов, выражений) [Kamlah, Lorenzen 1973: 131]. При этом следует учитывать, что значение инвариантного по отношению к контексту слова (например, термина) в любом контексте одно и то же. В отличие от научного в разговорном языке слова в разных контекстах принимают различные значения. Все эти значения входят в схему данного слова в качестве возможных значений.

Различия проводятся также между *смыслом* и *значением*. Анализ разговорного языка показывает, что позволительно говорить о смысле действия или о смысле предложения; о смысле и значении предложения; о смысле знака и смысле актуальной речи. Конструктивизм же предлагает применять слово «смысл» преимущественно по отношению к актуальным действиям, включая речевые. Здесь понимать смысл действия — значит понимать, для чего оно производится, понимать цели и мотивы действующего. По отношению к предложениям конструктивизм рекомендует использовать слово «значение».

О различных высказываниях, имеющих одно и то же содержание, можно сказать, что они представляют «одно и то же положение вещей» [Kamlah, Lorenzen 1973: 132]. Представляемое «положение вещей» (*Sachverhalt*) выступает в данном случае в качестве абстрактного предмета. Само выражение «положение вещей» — термин и называется «абстрактором».¹³ В качестве синонимов термина «положение дел» можно рассматривать термины «суждение» и «пропозиция».

Абстрактор «положение вещей» также примерно соответствует тому, что Г. Фреге называл «мыслью». Однако конструктивизм отказывается от предложенного Фреге термина, поскольку он вызывает ложное представление о том, что «мысли» существуют независимо от высказываний и предшествуют им. Поскольку функция высказывания состоит в том, что оно *представляет* положение вещей, то «положение вещей» не может существовать отдельно от представляющего его выражения.

¹³ «Абстракторами» в конструктивизме называются термины, которые используются для анализа языка, например «схема действия», «понятие», «класс», «положение дел». «Абстракторы» возникают на второй ступени абстрагирующего действия: на первой ступени абстракции переходят от конкретного речевого действия — слова или предложения — к его схеме. Если слово — термин, а предложение — высказывание, то на второй ступени абстракции переходят к «понятию» или к «положению вещей» [Kamlah, Lorenzen 1973: 102–103].

Вопрос о том, при каких условиях можно говорить о том, что различные предложения представляют собой одно и то же положение дел, решается в конструктивизме по-разному. Простейший случай — это предложения, которые позволяют абстрагироваться от содержания и учитывать только их логическую форму. Например, высказывание формы «а и в» логически эквивалентно высказыванию «в и а». Следовательно, эти предложения выводимы друг из друга: если истинно одно из них, то истинно и другое. Логически эквивалентные высказывания эквивалентны также относительно содержания.

В качестве общего критерия установления эквивалентности содержания предложений конструктивизм предлагает следующий: различные по форме высказывания представляют одно и то же положение дел тогда, когда они выводимы друг из друга на основе действующей системы правил языка (языковых норм), на котором они сформулированы [Kamlah, Lorenzen 1973: 136]. К этой системе правил относятся правила формальной логики, правила предикации, регулирование использования предикаторов путем экземплярного введения, синтаксические правила и т. д. Причем данный критерий работает тем эффективнее, чем строже нормирован язык сравниваемых высказываний.

От истинных высказываний к фактам. Итак, высказывание представляет «положение вещей», но только истинное высказывание представляет «факт» (Tatsache) [Kamlah, Lorenzen 1973: 136]. Проблему истины конструктивизм ставит как проблему «истинности предложений», т. е. как вопрос о том, каким образом и на основании чего высказываниям приписываются предикаторы «истинный» и «ложный». При этом решение о том, соответствует ли некоему высказыванию предикатор «истинный», зависит от того, соответствует ли предикатор, содержащийся в высказывании, предмету.

Для установления последнего конструктивизм предлагает метод «интерперсональной верификации» предложений [Kamlah, Lorenzen 1973: 121]. Сущность этого метода заключается в том, что предложение считается истинным, если любой человек, говорящий на данном языке, находящийся «в здравом уме», «не имеющий злых намерений» и обладающий необходимой компетентностью, после подходящей проверки приписал бы данному предмету такой же предикатор [Kamlah, Lorenzen 1973: 119]. Данный метод можно также назвать методом выработки коллективного соглашения по поводу рассматриваемого предложения, где истина утверждается на основании «гомологии» мнений. При этом следует иметь в виду, что этот метод не стоит рассматривать как обоснование путем ссылки на авторитетную инстанцию или как принятие решения путем «голосования». Поскольку, во-первых, предложение может быть истинным даже тогда, когда с ним никто не соглашается; во-вторых, положение о «подходящей проверке» не

исключает того, что никто на данный момент не в состоянии ее провести [Kamlah, Lorenzen 1973: 124]. Так что требования, предъявляемые данным методом, имеют характер идеализаций.

По отношению к участникам процесса верификации метод «интерперсональной верификации» выдвигает следующие требования: прежде всего потенциальный судящий должен находиться «в здравом уме». Обладающим «здравым умом» считается тот, кого так называет разговорный язык, т. е. тот, у кого нормально функционируют органы чувств и рассудок, и кто способен провести требуемую проверку, используя их. «Не имеет злых намерений» тот, кто не собирается сознательно обмануть, преследуя собственные цели. Помимо этого потенциальный участник верификации должен быть готов к партнерскому (равноправному) решению проблемы; основывать свои мнения не на эмоциях и не традициях и привычках; иметь «добрые намерения» (готовность открыто и незаинтересованно установить истину). Потенциальный участник должен также разбираться в существе вопроса, т. е. иметь соответствующую компетенцию. В целом он должен быть «разумным», т. е. выдвигать «обоснованные» мнения и «отдавать себе и другим отчет» в них [Kamlah, Lorenzen 1973: 119, 128].

Требование обоснованности речи предполагает, что при верификации эмпирических высказываний каждому участнику этого процесса должен быть обеспечен равный доступ к вещам, относительно которых высказывается суждение, например, в виде наблюдения, эксперимента, опроса свидетелей, интерпретации текстов и т. д. Выбор конкретного метода исследования, необходимого для верификации суждения, осуществляют специалисты. Кроме того, для успеха необходимо, чтобы все участники говорили на одном и том же научном языке, т. е. чтобы язык был «интерперсонально нормирован» [Kamlah, Lorenzen 1973: 126].

Предлагаемое конструктивистами понятие истины отличается тем, что признание предложения истинным или ложным происходит в результате эксплицитной договоренности об этом. В основе такой договоренности лежит понимание слов «истинно» или «ложно», отражаемое в разговорном языке. Однако благодаря тому, что для вынесения вердикта об истинности или ложности суждения привлекается компетентный в данном вопросе и «разумный» эксперт, данный вердикт представляет собой не просто мнение, а обоснованное мнение.

Конструктивизм нормирует, таким образом, использование слов «истинно» и «ложно» тем, что, с одной стороны, привязывает его к разговорному языку, с другой — выходит за его пределы к языку науки, требуя критической проверки выдвигаемых предложений. Отметим, что предикаты «истинно» и «ложно» не были введены в рассмотрение ни при помощи примеров и правил предикации, ни за счет

определений. Эти термины не получают вообще никакой дефиниции. Только тот, кто в состоянии судить, истинно высказывание или нет, способен научиться применять предикаторы «истинно» и «ложно» так же, как он применяет любые другие предикаторы. В отличие от предикаторов разговорного языка и метапредикаторов, применяемых в метаязыке по отношению к языку-объекту, таких как «предикатор», «высказывание», «понятие», «положение дел», предикаторы «истинный» и «ложный» представляют собой «предикаторы обсуждения» (Beurteilungsprädikatoren) [Kamlah, Lorenzen 1973: 122] и требуют присущего только им одним введения в научный оборот через прояснение процесса интерперсональной верификации.

Очевидно, что при обсуждении вопроса об истинности предложений конструктивизм отказывается от традиционного понимания истины как «*adaequatio rei et intellectus*», т. е. истины, понимаемой как соответствие высказываний вещам, действительности или фактам. Традиционное «корреспондентское» определение истины предполагает, что факты — это самостоятельные наличные вещи. В пользу такого понимания факта говорит (как кажется на первый взгляд) то обстоятельство, что один и тот же факт может быть представлен различными высказываниями, т. е. он «не зависит» от языка. Конструктивизм утверждает, что на самом деле факты не являются независимыми от речи; они независимы лишь от определенных высказываний. Факт нельзя понимать в смысле отображения: как любое «положение вещей» состоит «в том, что...», так и о факте говорят «факт, что...» [Kamlah, Lorenzen 1973: 136–137]. Несмотря на то, что разговорный язык допускает выражения типа «конкретные факты» и пр., следует иметь в виду, что факты — всегда абстракции (абстрактные предметы).

Понятие «факт», применяемое для анализа предложений, согласно конструктивизму, представляет собой абстрактор, к которому приходят, анализируя содержание высказываний: от термина «высказывание» на основании абстракции приходят к термину «положение дел»; если «положение дел» истинно, то получают понятие «факт». Исходя из того, что истинное высказывание представляет факт, можно также сказать, что оно представляет «истинное» или «действительное» положение вещей. Таким образом, «положение вещей» «действительно» только тогда, когда каждое высказывание, представляющее его, истинно [Kamlah, Lorenzen 1973: 138].

Выраженное в данном предложении отношение эквивалентности позволяет сказать также, что высказывание истинно тогда, когда положение дел, которое оно представляет, действительно.¹⁴ Однако кон-

¹⁴В основе этого положения лежит понимание истины, предложенное А. Тарским в 1944 г. в работе «Семантическая концепция истины и основания семантики» («The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics»).

структивизм допускает использовать только первое выражение для построения нормированного научного языка, поскольку все входящие в него предикаторы уже были ранее введены эксплицитно. Вторая формулировка не пригодна в качестве определения, поскольку включает в себя неопределенный термин «действительный» (который в данном случае пришлось бы брать из разговорного языка, как будто «действительность» есть нечто само собой разумеющееся). Таким образом, термин «действительный» определяется с помощью термина «истинный», а не наоборот.

Из вышесказанного следует, что лишь язык может быть местом свершения истины, а значит, недопустимо определение истины как соответствия высказываний действительности или вещам. Такое соответствие представляет собой скорее «обращенное к нам обоснованное требование» [Kamlah, Lorenzen 1973: 143]. Причем если «действительность» должна выступить как инстанция, задающая масштаб для вынесения суждения об истинности или ложности предложений, то следует иметь в виду, что «она сама ничего не может “решить”, так как она не говорит, а молчит» [Kamlah, Lorenzen 1973: 143]. «Соответствие действительности» как критерий истинности предложений предполагает, следовательно, проведение соответствующих исследований, которые позволят познать «факты», т. е. приведут к высказываниям, представляющим «действительные положения вещей». При этом действительное положение вещей может быть выражено различными, эквивалентными относительно представляемых в них положений дел, высказываниями. Другими словами, для удовлетворения требования о соответствии высказываний вещам должен быть применен процесс интерперсональной верификации суждений.

В процессе интерперсональной верификации исследованию подвергаются единичные, особенные и всеобщие высказывания, которые могут быть как эмпирическими, так и неэмпирическими. Особую проблему представляет собой обоснование истинности независимых от времени всеобщих эмпирических высказываний естественных наук, которые действуют в виде гипотез до тех пор, пока их не опровергнут. Как известно, с давних пор вопрос, обсуждающийся как проблема «индукции», заключается в следующем: каким образом можно обосновать «законы природы» при том, что логическое выведение всеобщих суждений о «неконечной»¹⁵ предметной области осуществляется на основании конечного числа предложений наблюдения.

¹⁵ Понятие «неконечный» в конструктивизме применяется вместо «бесконечный» как его синоним с тем, чтобы избежать ложных ассоциаций типа «актуальная бесконечность» и т. д. О «неконечной» области предметов говорят, если о каждом имеющемся (конечном) множестве предметов можно сказать: «Это еще не все» [Kamlah, Lorenzen 1973: 170].

Конструктивизм предлагает свой вариант решения данной проблемы. При этом исходят из основополагающей роли языка и практического опыта жизни как условия возможности всеобщих эмпирических высказываний. Как здесь полагают, общий характер предикаторов в совокупности с принципом причинности суть предпосылки для расширения донаучного опыта, для возможности применения уже имеющихся знаний по отношению к новым вещам и процессам. Так, «общие предикаторы», посредством которых человек открывает мир, обладают статусом «универсалий», поскольку они могут применяться «все снова и снова» в новых ситуациях: «Как мы “всегда уже” говорим, так мы будем говорить “все снова и снова”». Их значение с точки зрения возможности опыта заключается в том, что «они позволяют также вновь встречающимся предметам явиться как уже знакомым и известным нам» [Kamlah, Lorenzen 1973: 169].

Не только благодаря языку человек «всегда уже» подготовлен к тому, что мир «неконецен» и незавершен, но и благодаря собственно-му опыту. «Ребенок знакомится с миром посредством предикаторов за счет того, что он одновременно учит, что можно ожидать от возвращающихся вещей и какие следствия будут иметь, в частности, его действия» [Kamlah, Lorenzen 1973: 169]. При этом не на основе «бесконечно многих» опытов, а уже на основе одного-единственного опыта можно научиться строить ожидания относительно аналогичных событий в будущем. Повседневное, донаучное поведение человека формируется за счет многочисленных форм опыта, который выражается эксплицитно во всеобщих высказываниях, но базируется на ограниченном числе случаев и основывается на принципе причинности: «...одинаковые причины имеют одинаковые следствия».

Языковое понятие мира и донаучные опытные знания уточняются наукой, которая основывается на тех же принципах и также обладает гипотетическим характером. Сущностная гипотетичность знания обусловлена тем, что человек, как правило, имеет дело с «неконецными» множествами предметов, с расширяющимся миром. Отсюда конструктивизм делает вывод, что языковому открытию мира более соответствуют не всеобщие высказывания, а особенные, которые остаются «открытыми» в отношении будущего и оставляют пространство для введения новых знаний.

Такие высказывания традиционной онтологии, как «Все сущее является или постоянным и самостоятельным, или самостоятельным и непостоянным, или постоянным и несамостоятельным» (Аристотель), «Все сущее или видимо, или невидимо. Самое большое невидимое есть бог, а самое большое видимое есть мир» (Августин), «Все сущее или физическое, или органическое, или духовное» (Н. Гартманн), конструктивизм считает несостоятельными, поскольку они претендуют на

«исчерпывающее деление мира» и не оставляют возможности уточнения знания в будущем [Kamlah, Lorenzen 1973: 171]. Разумная интерпретация таких высказываний предполагает возможность преобразования высказывания «все сущее» в высказывание «все предметы» и представление его в форме «Для каждого x есть p ». Форма последнего высказывания показывает, что при помощи предикаторов $p(1), \dots, p(x)$ произведено полное описание мира. Однако это невозможно хотя бы с учетом фактора будущего, в связи с чем следует заметить, что не вечные истины, а «сохраняющиеся» обоснованные высказывания — цель науки [Kamlah, Lorenzen 1973: 199]. Это значит, что и любое философское высказывание должно быть снова и снова проверено на его значимость.

Конструктивизм подвергает критике также всеобщее эмпирическое предложение,¹⁶ согласно которому все единичное, что мы встречаем, подпадает под уже известные нам предикаторы [Kamlah, Lorenzen 1973: 173, 175]. Неверность данного утверждения связывается с тем, что множество вещей больше, чем множество известных вещей (что подтверждается уже самим фактом научных открытий). Кроме того, встречаются случаи, когда не имеется предикаторов для описания уже известных вещей. Например, часто не хватает названий для составных частей процессов или пространственных вещей. В случаях, когда для единичных «вещей» нет ни предикаторов, ни имен собственных, в разговорном языке применяются обозначения в сочетании с неопределенными предикаторами типа «вещь», «часть», «область», «время» и т. д.

В целом в конструктивизме придерживаются точки зрения о неисчерпаемости индивидуальных вещей: *individuum est ineffabile* [Kamlah, Lorenzen 1973: 174]. Это правило действует и для любой ситуации, которую можно представить как целостность, состоящую из отдельных моментов, и для любого исторического события и т. д. Таким образом, тот, кто попытался бы отстаивать предложение о том, что все, что встречается в мире, можно выразить при помощи имеющихся предикаторов, предстал бы «реалистом» в соответствии с принципом «универсалии до вещей»: «*universalia ante res*». Поскольку под универсалиями конструктивизм понимает слова, то такой реалист с его точки зрения оказался бы одновременно «номиналистом».

Следует отметить также, что не все общие предложения, подлежащие интерперсональной верификации, являются эмпирическими. Существуют всеобщие высказывания, которые могут быть обоснованы логически и не подлежат эмпирическому опровержению (например, «Все зайцы — животные»). Если классический позитивизм (О. Конт,

¹⁶Эмпирическими считаются предложения, которые «не следуют логически из терминологических нормирований самой логики» [Kamlah, Lorenzen 1973: 173].

Дж. С. Милль) полагал, что предложение истинно только тогда, когда оно обосновано эмпирически, то «логический эмпиризм» (Б. Рассел, Р. Карнап) признает возможность логического обоснования истинности высказываний. При этом он различает аналитически истинные и логически истинные высказывания. Примыкая в этом вопросе к логическому эмпиризму, «логическая пропедевтика» завершает «начальную школу разумной речи» кратким формально-логическим анализом таких высказываний.

* * *

Характеризуя предлагаемый в «Логической пропедевтике» подход к анализу языка в целом, сами авторы работы обозначают его как «прагматику высказывания» (Aussage) с тем, чтобы отличить его от «прагматики речи» [Kamlah, Lorenzen 1973: 191]. Смысл такого разграничения обусловлен поставленной в данной работе задачей — дать руководство к дисциплинированию философской и научной речи, которая осуществляется посредством высказываний. Основные усилия названного труда направлены на нормирование научной речи, которое должно обеспечить, по мысли его авторов, возможность ведения «разумного разговора» и достижения договоренностей относительно того, что считать истинным. В качестве метода нормирования языка избран метод его критики, который можно рассматривать как самокритику философского разума, позволяющую реконструировать возникновение «истинных» представлений о мире на пути от разговорного языка к научному, не выходя за пределы языка.

Следует иметь в виду, что нормы речи представляют собой лишь особый случай норм действия, а следовательно, прагматика высказывания должна быть включена в общий контекст человеческой деятельности. Тем самым «логическая пропедевтика» призвана подготовить фундамент для антропологии и этики. Как полагают в конструктивизме, «до тех пор пока у нас нет разумно продуманной теоретической философии, ни с догматических ни со скептических позиций нельзя заранее утверждать, что практическая философия, в которой мы договариваемся о человеческих “можем” (Können) и “должны” (Sollen), невозможна» [Kamlah, Lorenzen 1973: 148]. Разработку практической философии, которая могла бы помочь человеку жить «среди страдания, вины и уничтожения», конструктивизм считает своей кардинальной задачей [Kamlah, Lorenzen 1973: 149]. Таким образом, за «начальной школой» разумного разговора следует «основная», в которой логика и теоретическая философия подчинены целям практической философии.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРАГМАТИКА КАРЛА-ОТТО АПЕЛЯ

Проблема языка

Необходимость признания языка как априорного фактора познания. Начало творчества Карла-Отто Апелья приходится на тот исторический период, когда «лингвистический поворот» в философии фактически уже произошел, но его содержание, значение и его практические следствия для дальнейшего развития философской мысли не были еще адекватно осмыслены и оценены в немецкоязычном пространстве.¹⁷ Главными темами размышлений Апелья становятся проблемы конкретизации этого нового явления, определения его места в западноевропейской философской традиции, выяснение его функций в формировании нового понимания философской методологии. При этом существенное внимание он уделяет анализу различных лингвистических и философских концепций языка, превративших язык в самостоятельный объект исследования, направленного на прояснение его роли в новой постановке проблем традиционных философских дисциплин (теории познания, онтологии, этики) и отдельных (прежде всего гуманитарных) наук.

Деятельность Апелья в области интерпретации лингвофилософских теорий и его неудовлетворенность как разрешением ими «вопроса о сущности языка» [Apel 1973, 2: 331–332], так и уяснением ими подлинной роли языка в «трансформации философии» приводят его к разработке собственной концепции, названной им «трансцендентальной прагматикой». Определяющим здесь оказывается восприятие им философии языка в качестве наследницы *prima philosophia* [Apel 1973, 2: 311] и придание ей на этом основании статуса трансцендентальной науки, которой надлежит отыскать *Argiōi* всего человеческого познания.

Признание языка источником и фундаментом всего знания, включая научное, — основной признак произошедшей в XX в. смены философских парадигм. Как полагает Апель, «первая философия» не есть в настоящее время исследование природы в виде изучения сущностей вещей или сущего как такового, т. е. классическая онтология. Она не

¹⁷ Карл-Отто Апель родился в 1922 г. в Дюссельдорфе. Философское образование получил в Бонне, где был учеником Э. Ротхакера. В 1962–1969 гг. — профессор университета в Киле, в 1969–1972 гг. — в Саарбрюкене, с 1972 г. до выхода на пенсию — профессор Франкфуртского университета. Важнейшие работы К.-О. Апелья: «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963), «Трансформация философии» (1973), «Путь мысли Ч. Пирса» (1975), «Противоречия между объяснением и пониманием с точки зрения трансцендентальной прагматики» (1979) и др.

есть также рефлексия о представлениях или понятиях сознания или разума («идеях»), и это отличает ее от классической теории познания. Она является рефлексией о «значениях» или о «смысле» языковых выражений, т. е. концентрируется на анализе языка [ApeI 1973, 2: 332–333].¹⁸

Поскольку при этом философия сталкивается с тем, что, с одной стороны, язык — это средство установления отношений с действительностью, а с другой — в качестве такого средства сам должен быть проблематизирован и осмыслен, то философски релевантное понимание языка должно, по мнению Апеля, рассматривать его как «трансцендентальную величину в кантовском смысле». Это означает, что язык должен быть осмыслен как условие возможности и объективной значимости понимания и самопонимания и тем самым как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия.

Предлагаемое им философское определение языка исходит из «трансцендентально-герменевтического» понятия о нем [ApeI 1973, 2: 333].¹⁹ Такой подход выявляет диалектическую связь между процессами понимания и объяснения мира, которым соответствуют две важнейшие функции языка: конституирующая и рефлексивная. Первая дает возможность рассматривать язык «герменевтически», как фактор, создающий мир человеческого бытия и вырабатывающий понятия, которые затем включаются в систему производства научных высказываний в рамках соответствующих дисциплин. Вторая лежит в основе тематизации языка теорией познания как фактора, позволяющего получать общезначимое знание.

Следует заметить, что предложенная Апелем дефиниция языка опирается на богатую традицию. Среди важнейших источников, оказавших влияние на ее формирование, надо назвать прежде всего герменевтические концепции языка (от В. фон Гумбольдта и Л. Вайсгербера до М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера), а также разработки аналитической философии от Ч. С. Пирса и Л. Витгенштейна до Р. Карнапа и Ч. Морриса, теорию речевых актов Дж. Серла и Дж. Остина.

Восприятие Апелем языка как герменевтического феномена осно-

¹⁸Заметим, что примерно в то же самое время сходные идеи высказывает И. Хакинг, предлагая схему развития философии, которая включает в себя «период расцвета внимания к идеям, период расцвета внимания к значениям, период расцвета внимания к предложениям» (*Hacking I. Why does Language Matter to Philosophy?* Cambridge, 1975. P. 157–187); см. перевод этой статьи на русский язык: *Хакинг И. Почему язык важен для философии? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1998. С. 263–289.*

¹⁹Заметим, что справочник по философии языка, составленный Е. Альбрехтом, относит учение К.-О. Апеля к герменевтическим концепциям языка [Albrecht 1991: 152–162].

вано на том, что исходной категорией его «*Hermeneutica generalis*» служит понимание, артикулированное в языке. Благодаря усилиям понимания, результаты которого фиксируются в словах, мир впервые предстает перед индивидуумом как «нечто» в его значимости [Apel 1973, 1: 192], и тем самым получает строгие очертания и упорядочивается. Использование языка состоит при этом не в актуализации речи, построенной из готовых языковых элементов, а в актуализации способности человека к особой символической деятельности.

Традиционно процесс оформления мира посредством языка связывали с поэтической функцией последнего,²⁰ а *Poiesis* философы интерпретировали как первичный творческий акт мирозидания при помощи языка. Апель, разделяя эту точку зрения, подчеркивает тот момент, что *Poiesis*, во-первых, сущностно связан с пониманием мира; во-вторых, представляет собой такое донаучное конституирование объективного мира субъективностью, которое предполагает консенсус в языковом сообществе относительно создаваемых понятий. Конституирование мира на языке и посредством языка основывается при этом на диалектике единичного и общего, субъективного и объективного.

Первичный уровень объективного можно определить как сформированную языком реальность, с которой сталкивается любой человек, приходящий в мир. Особенность этой реальности состоит в том, что истинность создающих ее представлений невозможно установить, используя научные критерии истины. Оказываясь результатом языкового «герменевтического синтеза», эти представления представляют собой границу между бытием и небытием, а свое когнитивное значение приобретают благодаря тому, что дают вещи явиться как таковой [Apel 1973, 2: 322]. Таким образом, истина понятий обыденного языка раскрывается скорее как поэтическая истина [Apel 1973, 1: 162].

С точки зрения теории познания этот первичный уровень объективности предстает как измерение субъективного, специфика которого создается за счет взаимной обусловленности языка, способа мышления, действий и условий существования человека. Субъективность языка и формируемого им мира выражают такие понятия, как «внутренняя форма языка», «переживание», «форма сознания», «жизненный мир», «языковая игра».

Данное обстоятельство требует, чтобы признание языка средством создания представлений о действительности не оставалось на точке зрения языкового реализма, и, следовательно, теория познания не подменялась критикой обыденного языка, а последняя не редуцировалась

²⁰В связи с этим Апель упоминает высказывания Дж. Вико, В. фон Гумбольдта и Л. Вайсгербера о конституирующей силе языка [Apel 1973, 1: 162-163], а также подробно анализирует учение М. Хайдеггера о поэтическом открытии мира [Apel 1973, 1: 94-100].

к исследованию конституирующей функции языка и форм ее проявления в различных не совместимых друг с другом языковых играх. Естественный язык, как полагает Апель, есть не *medium quod*, а *medium quo* познания [Apel 1973, 1: 183].

С другой стороны, теория познания, понятая как критика языка, не может существовать и в форме аналитической философии как науки о единой идеальной структуре мира, которую возможно обнаружить при помощи формально-логических методов и которой соответствует универсальный идеальный язык. Согласно Апелю, субъективный характер естественных языков создает проблему их использования в качестве универсального средства познания, поскольку они генетически связаны с породившей их формой жизни и всегда несут на себе ее отпечаток. Даже попытка «обмануть» язык путем его разделения на «язык-объект» и «метаязык» не приближает аналитическую философию к решению сформулированной ею задачи. Естественный язык, несмотря на возможность и необходимость его логической реконструкции, остается «неустранимой предпосылкой» и неформализуемым метаязыком для логического конструирования искусственных языков, т. е. основанием познания в смысле «синтетического *Argiori*» [Apel 1973, 1: 190].

Апель считает, что герменевтическая природа языка требует того, чтобы в своей когнитивной функции он рассматривался не как совокупность «чистых» формальных структур, а как система, на образование и функционирование которой значительное влияние оказывают антропологический и социальный факторы. «Реальный язык в его когнитивной функции невозможно понять, абстрагируя то, что мы знаем и переживаем, от того, что мы узнаем об этом в форме системы знаков», — пишет он [Apel 1973, 1: 193]. Отражаемая в форме и содержании языка его связь с историей и социальным контекстом влияет на характер познавательных процессов даже в тех случаях, когда они протекают на самом высоком уровне абстракции. Это приводит к тому, что понятийная строгость и систематичность философии и науки обнаруживают ее зависимость от естественного языка. По мнению Апеля, понятие «всегда уже» обосновано в значении слова, которое, в свою очередь, привязано к образу. Философ и ученый могут только систематизировать в понятиях тот мир, который был создан благодаря поэтической деятельности языка, несмотря на то, что в процессе научной деятельности осуществляется своеобразное «переоткрытие» мира [Apel 1973, 1: 103–105].²¹

²¹В качестве примера обусловленности философского дискурса структурой языка К.-О. Апель приводит знаменитое рассуждение Р. Декарта. По его мнению, онтосемантическая заданность формы вопроса «*Что есть cogito?*» обуславливает форму ответа, в соответствии с которой *cogito* представляется в виде *res* или *sub-*

Наука и философия, следовательно, укоренены в естественном языке. Поэтому конструирование формализованных и гарантированно свободных от противоречия искусственных научных языков может рассматриваться, как считает Апель, только как «косвенный метод», позволяющий прояснить смысл и значение слов естественных языков, заданных прагматической системой координат. То обстоятельство, что Logos исследователя всегда укоренен в «габитуализированном» логосе языка [Apel 1973, 1: 181], требует дополнения формально-логических методов герменевтическими.²²

Прагматическое измерение всегда имплицитно присутствует в языке, в значительной мере определяя его семантику и синтаксис, что, по мнению Апеля, обязательно должно учитываться критикой языка, претендующей на роль теории познания. Поэтому трансцендентально-герменевтическое понимание языка должно рассматривать язык не только как формальную систему, но и как исторически сформированное содержание, т. е. как одновременно универсальное идеальное и относительное эмпирическое *Argiōi*, на котором основываются как обыденное миропонимание, так и научное познание.

Кроме того, можно сказать, что трансцендентальная герменевтика воспринимает язык как систему объективного духа (в гегелевском смысле), которую с точки зрения диалектики единичного и всеобщего можно проинтерпретировать как отчужденную от себя субъективность. Язык здесь выступает, с одной стороны, как плод усилий индивидуального духа, а с другой стороны, как intersубъективный социальный феномен, противостоящий членам языкового сообщества в качестве эмпирической данности. Если большинство современных лингвофилософских теорий акцентируют свое внимание на втором свойстве языка, то Апель сосредоточивается на изучении его как субъективно-intersубъективного феномена.²³ Это означает, в соответствии с его замыслом, что теория науки, признающая язык в качестве *Argiōi* познания, требует своего обоснования в трансцендентальной прагматике речевых актов, которая позволяет выявить субъективно-intersубъективные условия возможности языковой коммуникации.

stantia cogitans [Apel 1973, 2: 340].

²²Заметим в связи с этим, что К.-О. Апель был одним из первых, кто указал на необходимость установления связи аналитической философии с герменевтикой. Об этом см. также [Habermas 1999: 89].

²³Главным недостатком как структуралистских теорий языка, так и конструктивной семантики Апель считает то, что они упускают из рассмотрения субъективный фактор. По его мнению: «“Parole” структурализма так же мало является субъективно-intersубъективным условием возможности системы “langue”, как знаковая прагматика — субъективно-intersубъективным условием возможности искусственного языка науки в конструктивной семантике» [Apel 1973, 2: 314].

Возможность рассмотрения языка как априорного условия познания. Основную идею трансцендентальной языковой прагматики Апелъ формулирует как соединение парадигмы трансцендентальной философии с лингвистической парадигмой прагматики, впервые предложенной Ч. Моррисом и позже развитой К. Карнапом. Она предусматривает дополнение синтаксиса и семантики языка прагматикой и учет того, что функция репрезентации зависит от коммуникативной функции языка,²⁴ т. е. того, что прагматика имеет трансцендентальный характер.

Своими истоками эта программа обязана прагматической семантике Ч. Пирса, а именно его представлениям о трехпозиционной логике знака, в соответствии с которой знак обозначает «нечто» для его интерпретанта. Или, другими словами, «нечто» полагается в некотором отношении как «нечто» так называемым «логическим интерпретантом», т. е. задается посредством правил интерпретации, которые регулируют нормативно правильное понимание знаков и соответствующее ему поведение интерпретанта. В соответствии с этим основным постулатом семиотики Пирса все знание предстает как опосредованный знаками процесс.

Эпистемологическое значение данного постулата Апелъ видит в следующем. Во-первых, он утверждает невозможность понимания функции знака, если не предположить наличия независимой от человека реальности и существования интерпретатора знаков. Во-вторых, он позволяет мыслить субъект познания только при условии, что тот вступает в отношения и с реально существующими знаками, и с обозначаемой ими реальностью. В-третьих, он утверждает невозможность мыслить «реальность как таковую»: реальность доступна человеку лишь посредством знаков («Zur Idee...» [Simon 1974: 286–287]). Из апелевской интерпретации постулата Пирса видно, что его трехпозиционную семиотику он воспринимает как систему, устанавливающую необходимые условия познания и задающую минимальную структуру познавательного акта.

Редукция трехсторонней логики познания ведет к ошибочным заключениям, которые Апелъ называет «редукционистскими ложными умозаключениями» (*reductive fallacy*) (Там же: 287). Эти ошибки вызывают появление «ложных» теорий познания. Так, трансцендентальная философия сознания допускает два типа таких ошибок: 1) она признает основанием познания субъект, элиминируя при этом фактор опосредованности познания знаковыми системами и фактор реальности. В этом случае она принимает форму субъективного идеализма; 2) она признает в качестве оснований познания и субъект и реальность,

²⁴ *Apel K.-O. Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik* [Simon 1974: 285].

но упускает из виду опосредованность познания знаками. В этом случае она принимает форму «аффективного реализма» (Affektions-Realismus). В обеих этих ситуациях речь идет о критике познания, не включающей в себя критику языка (Там же: 288).

В рамках аналитической философии, по мнению Апеля, встречаются следующие ошибки: 1) учитываются и фактор реальности, и знаковый характер познания, но не принимается в расчет сам субъект. В этом случае теория принимает форму онтосемантического реализма (что свойственно неопозитивизму); 2) концентрируются исключительно на изучении знаков в их отрыве от реальности и от субъекта; на этой ошибке основываются представления о языке в духе платонизма.

В обоих случаях теории абстрагируются от субъективных условий возможности и значимости познания и предлагают методы реконструкции языка, не учитывающие его прагматический аспект. По словам Апеля, они предлагают «логику науки без эпистемологии» (Там же).

Апелевская модель трансцендентальной прагматики, исходящая из нередуцируемости трехпозиционной логики познания, стремится исправить ошибки, присущие традиционной трансцендентальной и аналитической философии в целом, и осуществить синтез этих двух направлений за счет углубления понимания разума «в смысле понятия о языке» [Apel 1973, 2: 334]. Это означает, что в отличие от трансцендентальной философии сознания в основании изначальной артикуляции мира Апель видит не чистое сознание в смысле Канта или Гуссерля, а «языковую игру», в которой «всегда уже» участвует субъект. Субъект разума формируется как функция интерсубъективности. Тем самым постулируется принципиально диалогичная, коммуникативная природа разума, его социальность. В отличие от аналитической философии он придает трансцендентально-прагматическое значение «переплетенности» друг с другом «коммуникации, интеракции и работы», которые обуславливают процессы формирования и понимания значений [Apel 1973, 2: 323].

Апелевское понимание разума как феномена, сформированного в ходе определенной языковой игры, а значит, являющегося продуктом истории, социальной и материальной практики, «формы жизни», близко тому, как его представляет хайдеггеровско-гадамеровская герменевтика языка. Оно также основывается на том, что мышление и язык неразрывно связаны друг с другом и что в сопровождаемом языковой артикуляцией открытии «чего-либо в качестве нечто» выражает себя «бытие-в-мире» человека как форма миро- и самопонимания. Однако если квинтэссенция присущего хайдеггеровско-гадамеровской герменевтике понимания разума как языка — признание «конкретно-исторического» характера мышления и относительности познания, то

апелевская трансцендентальная герменевтика конфронтирует с историзмом и релятивизмом во взглядах на познание и переносит акцент с вопроса о структуре познания в различных эмпирических языковых играх на вопрос о единстве действующего в них разума.

Вопрос о единстве разума приобретает особую важность в связи с проблемой истинности знания. Как отмечает Апель, этот вопрос неоднократно поднимался на протяжении истории, а предлагаемые решения сводились в конечном счете к отделению языка от мышления.²⁵ При этом чаще всего возникали две ситуации: либо гарантом истинности и объективности познания выступало «чистое» мышление, а язык рассматривался в качестве инструмента для обозначения мыслей, функционирующего на основании договоренностей о значениях слов и не имеющего самостоятельной когнитивной функции, либо делались попытки создания универсального искусственного языка (начиная с Лейбница), который мог бы непротиворечиво описать универсально разумный «порядок вещей» в мире.

Как считает Апель, ни модель, описывающая язык в качестве конвенционального обозначения ментальных представлений (идей разума), которую он называет «методологическим солипсизмом», ни модель универсального языка, объявляемого *a priori* значимым, не рассматривают язык как истинно априорный фактор познания. Причины этого он связывает с тем, что первая из них вообще игнорирует познавательный вклад языка, а последняя стремится разработать систему, полностью независимую от его коммуникативного использования, и тем самым упускает из виду договорный характер ее функционирования.

Стратегия Апеля, нацеленная на осмысление языка в качестве априорного условия познания, пытается представить его диалектически как одновременно единое и множество, исходя из двойственного значения понятия «Logos» как разума и речи (языка). В основе предлагаемой им схемы взаимоотношений мышления и языка лежит представление о последнем как «самодифференцирующемся общем логосе человечества» [Apel 1973, 2: 336]. Такое представление направлено на то, чтобы пересмотреть восходящее еще к Аристотелю и основанное на здравом смысле понятие о функции языка как конвенциональном средстве обозначения и передачи мыслей и вслед за В. фон Гумбольдтом вскрыть его трансцендентально-герменевтические функции как «мыслеобразующего органа». Для этого критика познания должна брать его во всей полноте его функций и, следовательно, учитывать

²⁵ Доказывая этот тезис, К.-О. Апель рассматривает учения о языке Платона, Аристотеля, Теофраста, В. Оккама, Р. Декарта, Дж. Локка и Г. В. Лейбница и заканчивает свой обзор анализом современных теорий языка Л. Витгенштейна, Р. Карнапа и Ч. Морриса.

коммуникативно-метакоммуникативные процессы понимания, само- и взаимопонимания, формирующие его синтаксис и семантику. Таким образом, тезис о единстве разума может быть обоснован в том случае, если придать трансцендентальный статус прагматическому аспекту языка. Полюсами диалектического напряжения при данной стратегии оказываются понятия об идеальной и реальной языковой игре.

Понятие языковой игры Апель заимствует у Витгенштейна и модернизирует его в духе свойственного ему методологического идеализма: множество конкретных эмпирических языковых игр, о которых идет речь у Витгенштейна, он рассматривает в качестве проявления единой универсальной трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества.²⁶ Необходимость такой модификации витгенштейновского понятия о языковой игре Апель связывает с двумя его недостатками.

Во-первых, это понятие не позволяет удовлетворительно ответить на вопрос о сущности понятий. Согласно Витгенштейну, значения понятий формируются в ходе использования языка в различных типах языковых игр. Отсюда следует, что основу значения составляет консенсус в некотором сообществе. Таким образом, именно сообщество говорящих на данном языке оказывается референтной реальностью для формирования первичных языковых понятий. Однако, как полагает Апель, исследование фактического словоупотребления не может дать определенный ответ на вопрос, что имеется в виду, например, под словами «истина» или «справедливость». Дать объективный (т. е. общезначимый) ответ на вопрос о сущности подобных понятий можно, по его мнению, если опираться не на непосредственное описание фактического словоупотребления в разных языковых играх, а предположить в качестве нормативного постулата, что за фактическим словоупотреблением стоит интересубъективный консенсус всех «виртуальных» участников языковых игр по поводу идеальных правил использования языка [Apel 1973, 2: 349]. Вводя такой постулат, Апель призывает к дополнению витгенштейновской «теории значения как употребления» критическим анализом словоупотребления, соответствующим положению дел либо на передовом фронте науки (если речь идет об уточнении теоретических понятий), либо новейшему состоянию общественно-политических дискуссий (если речь идет о практических понятиях).

Во-вторых, постулирование наличия фактически существующих языковых игр не позволяет объяснить их динамику, в частности, того, как происходит введение индивидуумами новых «правил», которые в рамках действующих парадигм невозможно «фактически» про-

²⁶Заметим, что парадигму для своего понятия о трансцендентальной языковой игре К.-О. Апель находит уже у самого Л. Витгенштейна в его учении о «глубинной грамматике» языковых игр [Apel 1973, 2: 313].

верить (например, как объяснить факты «опережающих свое время» научных открытий, введения новых методов в науке или новых общественных норм). Если при этом принять вслед за Витгенштейном тезис о невозможности «частного языка» и, значит, установления индивидуальных правил, то для объяснения возможности модернизации индивидуумом действующих языковых игр (введения им новых правил) остается предположить идеальное языковое сообщество в качестве «контролирующей инстанции», следящей за соблюдением людьми каких бы то ни было правил вообще. Это идеальное коммуникативное сообщество можно охарактеризовать как виртуальное сообщество, в котором соблюдаются все нормы этики дискурса, и, кроме того, мог бы быть адекватно понят смысл любого аргумента и могла бы быть определена его правильность.

Идеальному языковому сообществу в качестве прагматического коррелята соответствует трансцендентальная языковая игра, которую Апель рассматривает как условие возможности и значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. Предполагается, что идеальное сообщество обнаруживается в любом реальном коммуникативном сообществе в качестве трансцендентальной структуры, которая мыслится как его «реальная возможность». Эта игра выступает в качестве методологической предпосылки, на которую может опираться современная теория познания, пытающаяся трансформировать классическую трансцендентальную философию [Apel 1973, 2: 348].

Трансцендентально-прагматическое измерение языка открывается, с учетом сказанного, как «трансцендентально-герменевтическое измерение intersубъективного соглашения о смысле» вещей и процессов, которое либо в форме языкового «предпонимания» мира, либо в форме научного знания выражает диалектическое единство реального и идеального. Как полагает Апель, в реальности языковое предпонимание мира выражает себя в многообразии естественных языков, понятых в смысле объективного духа; в идеале оно должно вытекать из соглашения о смысле в неограниченном коммуникативном сообществе, удовлетворяющего особой «этике дискурса» [Apel 1973, 2: 338].

Интерпретация сущности вещей как зависящей от использования языка превращается в серьезную проблему «трансформированной» трансцендентальной философии, которая должна теперь сочетать факт наличия множества реальных конкурирующих языковых игр с нормативным постулатом о консенсусе, достигаемом в трансцендентальной языковой игре идеального неограниченного сообщества — апелевского методологического аналога «чистого разума» традиционной теории познания.

В качестве доказательства невозможности однозначного ответа на

вопрос о сущности вещей обычно приводят аргумент о том, что, несмотря на многочисленные попытки конструирования универсального рационального научного языка (*lingua universalis sive philosophica*), о котором мечтал еще Лейбниц, он не создан до сих пор. Неудача этого предприятия интерпретируется как подтверждение релятивистского тезиса об *a priori* возможном множестве «*semantical frameworks*». Представления о «конвенционализме» и «плюрализме» научных теорий отражают эту проблематику в применении к точным дисциплинам. Гипотеза Е. Сепира и Б. Л. Уорфа о несопоставимости обусловленного языком категорий мышления отдельных этнических групп нацелена на подтверждение этого тезиса со стороны антропологии языка.

Опровергая скептический взгляд на возможности обусловленного языком познания, Апель приводит многочисленные эмпирические факты, призванные продемонстрировать конвергенцию различных языковых игр в области политики, экономики, техники. Суть вывода, к которому он приходит, заключается в том, что различия, существующие между формами жизни, если не исчезают, то, по крайней мере, сглаживаются благодаря языковой игре науки (которая с момента своего зарождения складывалась в виде формы, дистанцированной от непосредственного человеческого опыта) и возникающими на ее базе техниками производства, организации и коммуникации.

Таким образом, учитывая фактор включенности отдельных языковых игр в межчеловеческую коммуникацию, больше нельзя говорить о том, что мировосприятие определяется исключительно строением языков. Как полагает Апель, все естественные языки могут, несмотря на системные различия, выразить существенные мысли научно-технической цивилизации в практически эквивалентных относительно значений языковых образованиях. Считающиеся же практически не подлежащими переводу понятия, касающиеся интимных областей жизни различных культур, становятся взаимно интерпретируемыми благодаря знаниям о составляющих их структурах (по крайней мере, это касается практического понимания, т. е. понимания в области этики и политики) [Apel 1973, 2: 350–351].

Способность языка, с одной стороны, подвергаться рационализации (например, превращаться в научный язык, вплоть до искусственных языков исчисления формальной логики и математики) и выражать общечеловеческий интеллектуальный капитал, а с другой — воплощать эмоциональное и смысловое богатство отдельной культуры и уникальность национальной идентичности, Апель вскрывает с помощью диалектики «техногномии» и «физиогномии» [Apel 1973, 1: 193].²⁷ Эти спо-

²⁷См. также работу К.-О. Апеля «*Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie*» [Funke 1958: 61–78].

собы функционирования языка свидетельствуют о его двойственной природе, которая должна быть учтена теорией познания. Так, социология познания призвана исследовать, как различные языковые системы формируют различные пути, на которых мир преобразуется в «собственность духа» (по выражению В. фон Гумбольдта). Эпистемология же должна концентрироваться не на исследовании индивидуальности отдельных языков, а того общего, что, несмотря на различие их «внутренней формы», позволяет достигать единства в понимании мира.

Лингвистическая и коммуникативная компетенция как условия функционирования языка. Считая недостаточной простую апелляцию к опыту для подтверждения своего тезиса о единстве отражающегося во множестве языков разума, Апелъ разрабатывает теорию динамики языковых игр. Прототипом предлагаемого им объяснения возможности конвергенции языковых игр он считает гипотезу Н. Хомского о существовании единой глубинной грамматической структуры всех человеческих языков.²⁸ Однако свое объяснение принципиальной возможности их взаимодействия и установления консенсуса, выходящего за пределы отдельных языковых игр, Апелъ связывает с различием между «лингвистической» и «коммуникативной» компетенцией их участников.

Согласно Апелю, лингвистическая компетенция обуславливает «предпонимание», «одностороннюю перспективу» мировосприятия, «догматическую форму мышления», т. е. формирует (если выражаться в терминах диалектики) сферу «особенного» или «систему объективного духа».

Коммуникативная компетенция — антропологическая особенность человека. Она интерпретируется Апелем как металингвистический феномен и соотносится с понятием о трансцендентальной языковой игре. Он характеризует ее как «способность к переводу, межкультурному взаимопониманию и рефлексии о языке» («Sprechakttheorie...»: 366). Обладание коммуникативной компетентностью не означает голый актуализации правил использования конвенциональных языковых знаков в рамках определенной системы языка. Обладать коммуникативной компетентностью — значит обладать «способностью ситуативного, соразмерного различным интенциям применения *конститутивных и нормативных правил* языка как в себе рефлексивного *Argiōi* комплексной инвариантной структуры, которая может и должна быть реализована по-разному в *конвенциональных языках*» [Braun 1996: 64]. Коммуникативная компетенция должна быть понята как «условие воз-

²⁸ *Apel K.-O.* Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen [Apel 1982: 364–365].

возможности лингвистического трансцендирования “антропологической” языковой компетентности. Она должна быть здесь понята, так сказать, как семиотически-коммуникативная компетенция человека в отношении полагания знаков (*Zeichensetzung*) (и, следовательно, обособления языка), которая связана с символически опосредованной интеракцией» («*Sprechakttheorie...*»: 366).

По мнению Апеля, между соответствующими лингвистической компетенции синтаксически-семантическими системами и соответствующими коммуникативной компетенции семантически-прагматическими системами языка существует диалектическая связь. Причем если система языка задает специфические условия образования понятий, отличающиеся от условий, создаваемых другими языками, то прагматические процессы коммуникации и понимания, напротив, обеспечивают условия возможности взаимодействия различных языковых игр друг с другом [Apel 1973, 2: 351–352].

Коммуникативная компетенция обеспечивает возможность взаимопонимания между различными языковыми системами за счет того, что она представляет собой условие возможности трансцендентальной языковой игры. Последнюю, в свою очередь, конституируют «прагматические универсалии». К прагматическим универсалиям Апель относит, во-первых, врожденную способность человека к языку («языковой инстинкт»); во-вторых, эмпирические константы жизни человеческого рода, такие как рождение, смерть, сексуальность, борьба, работа и т. д.;²⁹ в-третьих, он допускает возможность существования наряду с универсальным инвентарем фонологических признаков, селективно используемым отдельными языками, инвентаря комбинируемых «семантических признаков», которым (по крайней мере, как комбинациям) присуща значимость, переходящая границы отдельных языков.

Как считает Апель, доказательством существования такого инвентаря признаков может служить то, что во всех (скажем условно) «развитых» естественных языках можно обнаружить так называемый понятийный язык (*Begriffssprache*). Так, уже древние греки пытались провести различия между словами естественного языка и понятиями и обосновать возможность интерсубъективно значимого познания вещей путем независимого от языка усмотрения их сущностей.

Свою позицию по данному вопросу сам Апель характеризует как «критический реализм универсалий» [Apel 1973, 2: 355]. В соответствии с ней можно оспаривать значение общих понятий в каждом конкретном случае, но принципиально невозможно доказать, что общие понятия не имеют онтологического статуса. Предположением о суще-

²⁹ Поясняя, что он имеет в виду под «языковым инстинктом», К.-О. Апель ссылается на определения, данные В. фон Гумбольдтом, Н. Хомским и Е. Леннебергом [Apel 1973, 2: 351–352].

ствовании общих понятий объясняется возможность установления интерсубъективно значимого соглашения о сущности вещей в неограниченном коммуникативном сообществе, которое в апелевской концепции выступает в качестве регулятивного принципа познания, понимаемого в кантовском смысле [Apel 1973, 2: 353].

Язык и рефлексия. Обусловленность коммуникативной компетенции прагматическими универсалиями объясняет всеобщность трансцендентальной языковой игры и ее стабильность. Для объяснения возможности динамики языковых игр Апель привлекает понятие рефлексии. Языковые игры осваиваются индивидуумами в процессе социализации и приобретения лингвистической компетентности. Однако усвоение конкретной языковой игры не ограничивается исключительно овладением языком и опосредованной им формой жизни. В процессе коммуникативного изучения языка человек не просто осваивает его, а приобретает одновременно сознание о том, что значит ориентироваться на некое правило. Таким образом, его фактически приучают не только к определенной форме жизни, но и к использованию языка вообще.

Как полагает Апель, изучая родной язык, человек приобретает способность устанавливать «рефлективную, метаязыковую и метакоммуникативную дистанцию по отношению ко всем конвенциональным языковым правилам» («Sprechakttheorie...»: 362). Именно это рефлективное дистанцирование принципиально позволяет ему нарушать языковые конвенции, изучать иностранные языки, переводить и тем самым понимать иные формы жизни и устанавливать с ними контакт, а также развивать языкознание, создавать искусственные языки, делать язык вообще и отдельные языки темой науки и философии и т. д. [Apel 1973, 2: 322–324; 338]. Общее между всеми языковыми играми состоит, таким образом, не в их «семейном сходстве», как полагал Витгенштейн, а в том, что, обучаясь языку, человек осваивает языковую игру как таковую в ее трансцендентальном смысле как человеческую форму жизни вообще [Apel 1973, 2: 347].

Давая такое «избыточное» определение языковой игры, Апель утверждает изначальную неразделимость языка и мышления, а также взаимообусловленность коммуникативных, метакоммуникативных и лингвистических процессов (им соответствуют процессы понимания, самопонимания и употребления языка), связующим звеном между которыми выступает рефлексия.

Важнейшую роль рефлексии можно видеть в том, что она гарантирует единство интерсубъективного языка и субъективного мышления, т. е. единство «коммуникативного разума». Поэтому можно сказать, что рефлексия представляет собой необходимый и существенный его признак. Рефлективный характер коммуникативного разума проявля-

ется в том, что он имеет принципиально диалогичную природу. Это, в свою очередь, обусловлено тем, что он неразрывно связан с языком.³⁰ Язык, имеющий рефлексивно-интенциональную структуру, опосредует отношения человека со своим внутренним миром, с внешним миром вещей и с социальным миром, т. е. с другими людьми. Он выполняет при этом функцию выражения субъективных чувств и намерений; коммуникативную функцию, в основе которой, согласно Апелю, лежит претензия людей на взаимное признание; функцию репрезентации внешнего мира. Все эти функции являются рефлексивными. Предикат «рефлексивный» должен подчеркнуть интерпретативный характер обусловленного языком отношения к данным трем измерениям мира.

Имманентная естественным языкам рефлексивная структура, за которой стоит прагматический опыт жизни, обуславливает особенности их синтаксиса и семантики. Это проявляется уже на уровне «онто-семантики», т. е. на уровне творимых ими «картин мира». Апель подчеркивает, однако, что не только идентификация предметов *a priori* обусловлена горизонтом языковой игры, но и наоборот, в идентификации и предикативном определении предметов берет свое начало перекрещивание и размывание горизонтов языковых игр. Корректировка горизонта языковой игры и «физиономического» познания мыслима только при условии рефлексивного использования языка, т. е. при условии саморефлексии [Apel 1973, 2: 321].

Благодаря «саморефлексии» отдельные языковые игры могут выходить за свои границы, и такие «самодистанцирование» и «самоанализ» можно наблюдать у различных игр вплоть до языковой игры философии. Уже на стадии дорефлексивного отношения к языку (по выражению Апеля, на «синтетической стадии миропонимания») человек благодаря общественному по своему характеру языку обретает мир как индивидуально переживаемую содержательно значимую ситуацию и, вступая в него, начинает изменять сформированный языком миропорядок. Особенно ярко рефлексивное отношение к миру наблюдается там, где использование языка не опирается еще на устойчивые нормы, где его становление сопровождается выработкой соглашений относительно правил его употребления [Apel 1973, 2: 319]. «Аналитическая стадия», переживаемая, например, современной философией, свидетельствует об открытом признании рефлексии о языке методом познания и самопознания.

³⁰Развивая апелевскую идею о рефлексивном характере сознания, В. Кульман связывает его с «двойной структурой речи», которая проявляется в рефлексивном отношении говорящего к высказываемому. Последнее возможно благодаря тому, что любой речевой акт состоит из пропозициональной и перформативной части [Kuhlmann 1985: 23].

Роль рефлексии заключается, таким образом, не только в стимулировании самодифференциации единого формального логоса и его разделения на множество исторически ограниченных способов миропонимания, соответствующих различным естественным языкам. Она также способствует конвергенции различных языковых картин мира и выработке общезначимых представлений о действительности. Рефлексия как возвратное движение артикулированной в языке мысли, обращающейся на самое себя и обгоняющей себя, способна выходить за пределы данного и заданного, тем самым она обеспечивает мысли как связанность с ситуацией, так и дистанцированность от нее; как центрированность, так и эксцентричность [ApeI 1973, 1: 194]. Благодаря своему рефлексивному характеру мышление способно к анализу и самоанализу, к объяснению и, следовательно, к развитию. Функция рефлексии внутри поля культуры, следовательно, состоит в том, что она обеспечивает инновативный характер культуротворческих процессов.

Значение трансцендентальной прагматики для теории познания. Предложенное Апельем определение прагматики как «трансцендентального Apriori» познания, базирующееся на представлении о том, что условием возможности понимания мира и самопонимания человека является его участие в трансцендентальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества, в процессе которой конституируется действительность за счет достижения консенсуса о смысле и значении языковых знаков, обуславливает ряд следствий для теории познания.

1. Прежде всего теория познания признает язык в качестве априорного условия возможности познания. Необходимость и универсальность языка, вытекающие из его априорности, проявляются двояко. С одной стороны, язык представляет собой условие познания в качестве его реальной среды, так как любое познание протекает внутри семантически структурированного эмпирического пространства. Поскольку, согласно Апелью, семантика любого естественного языка определяется его прагматикой, то язык в данном случае можно рассматривать как историко-прагматическое Apriori познания. С другой стороны, язык необходим и универсален в том смысле, что он выступает в качестве средства познания, которое позволяет достичь соглашений относительно intersубъективной значимости результатов познания. В этом аспекте он выступает в качестве идеального средства взаимопонимания в идеальном коммуникативном сообществе и может рассматриваться как диалогически-прагматическое условие познания. Язык, таким образом, выступает в концепции Апелья как медиум, опосредующий отношения между сферами эмпирического и трансцендентального, которыми обусловлены познавательные процессы.

2. Знание рассматривается Апельем как система высказываний, по

поводу которых имеется консенсус в соответствующем сообществе. Парадигма консенсуса нацелена на то, чтобы исключить «идеи» или «ментальные образы» в качестве логического принципа идентичности, лежащего в основе значений слов. Согласно этой парадигме, значения формируются в ходе «трансцендентального синтеза интерпретации» и выработки соглашений о «нечто» в коммуникативном сообществе. В качестве парадигмы для своей теории значения Апелль принимает имплицитный консенсус, обеспечивающий функционирование естественного языка.

Понятие консенсуса в теории трансцендентальной прагматики не только указывает на нормативный характер познания, но и используется для обоснования понятия истины. Идея истины, трактуемой как консенсус, т. е. как достигаемое в «языковой игре аргументации» в ходе бесконечного по времени процесса познания («in the long run») «окончательное убеждение» (*die letzte Überzeugung*) в неограниченном сообществе экспериментаторов и интерпретаторов, предлагается Апеллем в качестве регулятивной идеи познания. За этой идеей стоят представления о неисчерпаемости реальности и бесконечности познания, направленного на поиск истины.

Для того чтобы избежать упреков в «лингвистическом идеализме», теория истины как консенсуса, которая, по мнению Апелля, дает «полнейшее и решающее понятие истины с точки зрения теории познания», должна включать в себя в качестве составных элементов понятие истины как соответствия (*Korrespondenz-Begriff der Wahrheit*), выработанное еще классической онтологией, и понятие истины как очевидности для сознания (*Evidenz-Begriff der Wahrheit*), возникшее в теории познания Нового времени и широко распространенное в феноменологии («*Zur Idee...*»: 317).

3. Важнейшее методологическое следствие понимания языка как априорного фактора познания и признания постулата о том, что «интерпретирующее сообщество», а не единичное сознание ответственно за возникновение представлений о реальности, — требование признать «ангажированность» исследователя, т. е. его включенность в языковую игру. В этом отношении концепция Апелля противостоит бихевиористским прагматическим концепциям Р. Карнапа и Ч. Морриса, предлагающим логическую реконструкцию значений из перспективы внешнего наблюдателя за языковой игрой. По мнению Апелля, такая позиция не гарантирует адекватного понимания происходящего. Как формально-логический подход к пониманию языка, так и бихевиоризм представляют для него разновидности проявления принципа «методологического солипсизма» [Apel 1973, 2: 346].

Апелля не удовлетворяет и такое решение, когда язык просто встраивают в субъектно-объектные отношения между сознанием и миром в

виде посреднической инстанции типа «миропонимания» В. фон Гумбольдта, «промежуточного мира» Л. Вайсгербера или «символической формы» Э. Кассирера, поскольку в этом случае, по его мнению, познание осуществляет чистое «сознание вообще» кантовского образца, а не сознание, сформированное под влиянием языка и коммуникации [Arel 1973, 2: 353–354].

Кроме того, Апель возражает против предложенного Карнапом решения, основанного на замене понятия о трансцендентальном субъекте на множество эмпирических «*semantical frameworks*». Апелевский субъект познания, в качестве которого выступает коммуникативное сообщество, предстает одновременно как реальный и идеальный субъект.

4. Следующее важнейшее методологическое следствие трансцендентально-прагматического понимания языка для теории познания — необходимость разграничения «контекста открытия» («*context of discovery*») и контекста «оправдания знания» («*context of justification*»). Вопрос о «контексте открытия» включает в себя вопрос о реальных условиях познания, происходящего на базе разнообразного опыта. Вопрос о «контексте оправдания» связан с проблематикой объективности получаемого знания и затрагивает методы интерсубъективной проверки его достоверности («*Zur Idee...*»: 320).

Критика познания, воспринимающая себя как критика языка, должна разоблачать и «народную метафизику» (языковой реализм), а также деконструировать те наивно-позитивистские картины мира, предлагаемые различными версиями сциентизма, в которых вместо диалектического конструирования научного факта предлагается субъективное эмпирическое «наблюдение» за ним. В задачи критики познания входит, следовательно, анализ субъективно-интерсубъективных механизмов возникновения и функционирования самой научной картины мира; обнажение риторических стратегий; разоблачение идеологических конструктов; вскрытие природы научности, ее бессознательных кодов; анализ механизмов легитимации и нормирования знания, установления его интерсубъективной значимости. Основанная на философии языка теория познания должна быть нацелена на исследование генетической связи науки с породившим ее полем культуры и выявление ее специфики.

Роль философии. Важный вопрос, возникающий в связи с утверждением трансцендентальной прагматики в качестве основания познания, — это вопрос о статусе, значении и облике философии. Уже из самой постановки задачи, которую Апель формулирует как необходимость «окончательного обоснования» (*Letztbegründung*) всего познания, ясно, что в системе наук философии принадлежит основная роль.

Согласно его дефиниции, философия есть артикулированная в языке рефлексия о взаимном отношении мира и языка, и как таковая она представляет собой осознание связанным с языком мышлением самого себя в качестве условия возможности общезначимого познания [Apel 1973, 2: 326]. Другими словами, она есть метод анализа естественного языка средствами самого естественного языка и в качестве такового как «строгая рефлексия» должна быть философской теорией о возможности предметной, «теоретической рефлексии» и о формах ее объективации в бесконечной иерархии языковых игр. Следовательно, предметом философской рефлексии трансцендентальной прагматики (с учетом ее основной задачи) являются всевозможные языковые игры, оказывающие влияние на процесс познания. При этом философия не должна ограничиваться простым их описанием, а должна стремиться объяснить их возникновение и функционирование. Ее первостепенными задачами становится осмысление, с одной стороны, различия познавательных интересов, постановок вопросов и определяемых ими различий категориального конституирования смысла, а с другой — «единства» рефлексии о значимости знания (Geltungs-Reflexion) и обосновывающей ее аргументации («Zur Idee...»: 319).

Существенно, что философия не может быть метатеорией в смысле аналитической философии, разделяющей язык-объект и метаязык («Zur Idee...»: 323). Это объясняется тем, что метаязыком для описания любого другого языка всегда остается естественный язык, так что в любом акте человеческого познания язык-предмет и метаязык неразрывно связаны друг с другом. Отсюда следует, что философская рефлексия вынуждена на каждой новой ступени познания возвращаться к вопросу о своем собственном обосновании. Таким образом, философия как «специфическая языковая игра» [Apel 1973, 2: 347] рефлектирует о всех прочих языковых играх и, кроме того, находится в состоянии непрерывной рефлексии относительно своего собственного метода, применяемого для их анализа.

Рефлексия философии относительно своего метода означает, что она не только рефлектирует относительно языка, но и критически подходит к своему собственному способу его анализа. Именно такая возвратная соотнесенность критики языка с самой собой, критическое отношение к своему собственному подходу и выражают ее трансцендентальный характер. Только в виде трансцендентального языкового сознания философская рефлексия оказывается, согласно Апелю, возможным способом самообоснования философии.

Поскольку трансцендентальная прагматика не претендует на окончательное познание истины, а только указывает, как нужно действовать для того, чтобы приобрести истинное знание, то она в значительной мере сохраняет черты метода или «техники» в витгенштейнов-

ском понимании. Трансцендентальная прагматика — это, таким образом, стратегия действия философа, задающая направление поиска и заставляющая включать в поле зрения эпистемологии все новые и новые факторы.

Как специфическая языковая игра трансцендентальная прагматика — нормативная теория. Согласно Апелю, ее нормативный характер следует видеть не в том, что в своих объяснениях она ориентируется на сформированные естественным языком и отражаемые в нем общественные представления, а в том, что она должна ориентироваться на новейшее состояние практического и теоретического знания. При этом условия философия включается в идеальную языковую игру, в которую «могут и должны играть все разумные существа» [Apel 1973, 2: 349], и подчиняется ее правилам. Поскольку самосознание философии вынуждает ее признать, что все даваемые ей объяснения коррелируют с общим культурно-историческим уровнем, то она должна принять в качестве регулятивного принципа постулат о возможности достижения истины только в бесконечном по времени процессе познания.

* *
*

Апелевская концепция трансцендентальной прагматики была направлена на «конкретизацию понятия разума с позиций философии языка» [Apel 1973, 2: 334], что придало новый импульс трансцендентализму постаналитического периода. Новаторство Апеля — прежде всего в интерпретации языка как синтаксически-семантически-прагматической знаковой системы, выступающей в качестве априорного условия возможности познания, что позволило переосмыслить понятие о трансцендентальном субъекте познания как о «коммуникативном» интерсубъективном разуме. Последнее, в свою очередь, привело к расширению представлений о рациональности и способствовало выработке общей системы априорных условий возможности как теоретического, так и практического познания. Таким образом, исследование языка не стало для Апеля самоцелью; его следует рассматривать в контексте подготовки почвы для трансформации теоретической и практической трансцендентальной философии. Тематизирование языка, не ограниченное узкими рамками чисто лингвистического анализа, позволило представить его как «отношение к отношениям» и тем самым включить в широкий контекст проблем современной философии.

Трансформация теоретической философии

Метафизика, понятая как первая философия, т. е. наука о первых началах и принципах бытия, в эпоху постмодерна давно объявлена

анахронизмом.³¹ Плюралистичность бытия, многообразие типов философского дискурса и их несводимость друг к другу, пространственно-временная дискретность различных онтологий и эпистемологий, понимание традиции как данности, которую скорее следует преодолеть, чем продолжать, — все это признаки, задающие парадигмы для нового мышления, в рамках которых движется основной поток философской мысли XX в. Вне этого потока стоит фигура К.-О. Апеля, преданного идее единой философии и продолжающего отстаивать ее, несмотря на всестороннюю критику. О дон-кихотском нежелании сдавать свои позиции свидетельствует его недавняя книга «Полемика по поводу применения трансцендентально-прагматического подхода» («Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes»), вышедшая в 1998 г., в которой он продолжает развивать свои идеи, образующие в целом концепцию трансцендентальной прагматики.³²

Данная концепция — одна из многочисленных попыток ответить на вопрос о том, существует ли единый фундамент, обосновывающий все бытие и все человеческое знание о нем. К традиционным монистическим парадигмам, предлагающим свои варианты решения этой проблемы, относятся: а) онтологическая парадигма, начинающаяся с общих утверждений о бытии и пытающаяся на их основании проникнуть в познание особенного, т. е. конкретных вещей;³³ б) менталистская парадигма, полагающая трансцендентальную форму сознания в качестве условия возникновения предметности как таковой и представляющая бытие в качестве коррелята человеческого сознания.³⁴ Трансцендентальный прагматизм Апеля, вопрошающий об условиях возможности и объективной значимости человеческого познания и обнаруживающий их в *Argiori* универсальной языковой игры, обеспечивающей за счет взаимопонимания (*Verständigung*) между членами идеального неограниченного коммуникативного сообщества его функциональное единство, представляет собой «лингвистическую парадиг-

³¹ См., например, работу Ю. Хабермаса «Постаналитическое мышление. Философские статьи» («*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*» [Habermas 1988]).

³² В книге собраны 13 статей, написанных в период с 1976 по 1997 г., в которых Апель формулирует важнейшие положения своей концепции. Хотя все входящие в настоящий сборник тексты, кроме статьи, посвященной обсуждению работы Ю. Хабермаса «*Faktizität und Geltung*» (С. 727–837), уже были опубликованы ранее, книга представляет интерес, поскольку включает переработанные и дополненные произведения, объединенные единой логикой.

³³ Классические ее примеры — учение Аристотеля, ленинская теория отражения.

³⁴ Декартовско-кантовская линия в обосновании познания в XX в. продолжена прежде всего в неокантианстве; сюда же можно отнести философию символических форм Э. Кассирера и феноменологию Э. Гуссерля.

му» современной метафизики,³⁵ утвердившуюся после прагматического, семиотического и последующего лингвистического «поворотов» в философии.

Трансцендентальная прагматика о субъекте познания. Абсолютной точкой отсчета размышлений Апеля о трансцендентальной проблематике является кантовская «Критика чистого разума». Продолжая традицию критики познания и сохраняя основную установку трансцендентализма, согласно которой определению предмета познания должно предшествовать определение формы чистого познания, Апель стремится преодолеть в своих рассуждениях свойственный Канту «методологический солипсизм», гипостазирующий субъект или «сознание вообще» в качестве гаранта объективного (т. е. интерсубъективно значимого при трансцендентальной постановке вопроса) знания [Apel 1973, 1: 60; ср. Apel 1973, 2: 221, 242]. По его мнению, язык и коммуникация выступают трансцендентальными интерсубъективными факторами, конституирующими единство сознания и самосознания субъекта. Это означает, что любому интенциональному когнитивному действию сознания, превращающему восприятия в предмет, открывающему вещь как «нечто» или личность как идентичность «Я», предшествует участие субъекта в трансцендентальной языковой игре, в процессе, обуславливающем возможность понимания как такового и сопровождающего его логического структурирования действительности.

Сущность трансцендентальной языковой игры, если ее выразить в традиционных терминах трансцендентальной философии, можно видеть в том, что она представляет собой чистое формальное условие, обеспечивающее соглашение между членами идеального ни чем не ограниченного (ни в пространстве, ни во времени) коммуникативного сообщества относительно возможных правил поведения и формирования знания.³⁶ Это идеальное сообщество предстает в качестве аналога трансцендентального субъекта. Вследствие такой подстановки кантовское требование единства апперцепции «Я» как условия единства опыта должно быть переосмыслено как требование «трансцендентального единства интерпретации» [Apel 1973, 2: 271], обеспечивающего смысловую определенность высказываний о предметах и явлениях. Это означает, что условия возможности познания сводятся в трансцендентальной прагматике к условиям возможности взаимопонимания в идеальном коммуникативном сообществе. Данное требование выдвигает

³⁵По определению Х. Шнедельбаха. См.: *Schnädelbach H. Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 49. Jahrgang. (2001). Hft 1. S. 3–19.*

³⁶Сходную трактовку апелевского понятия трансцендентальной языковой игры высказывает Х. Шнелле [Schnelle 1973: 29].

ется Апелем в качестве одного из регулятивных принципов познания, гарантирующего его объективность.

Перенос внимания метафизики с дедукции категорий на intersubъективные процессы формирования смысла в ходе «коммуникативного синтеза интерпретации» [Apel 1973, 2: 222] Апель характеризует как радикальную трансформацию трансцендентальной философии, которая перестает быть классической критикой познания в виде анализа сознания и превращается в «критику смысла», основанную на анализе знаков и их значений. Наивысшим результатом трансцендентальной критики познания при новой постановке проблемы должно стать не достижение объективного единства представлений в единичном сознании (Декарт) или «сознании вообще» (Кант), а достижение консенсуса относительно смысла и истины высказываний внутри неограниченного коммуникативного сообщества в языковой игре аргументации [Apel 1973, 2: 163–164, 411], который Апель характеризует как «окончательное убеждение» (*die letzte Überzeugung*) [Apel 1973, 2: 191–192].

Трансцендентальная прагматика о характере познания.

Причиной, приведшей Апеля к пересмотру понятия о трансцендентальном субъекте познания, стало его стремление объяснить противоречие между нормативным характером рационального познания и подвижностью норм и тем самым согласовать универсально значимые формальные принципы познания с культурно-историческим контекстом социальной деятельности человека. Интерпретация человеческого рода как квазитрансцендентального субъекта познания [Apel 1973, 1: 61], позволившая заменить менталистский дискурс на общественно ориентированный, дала ему возможность вскрыть «*a priori* диалектическую структуру нашего *Apriori*» [Apel 1973, 1: 63], укладывающуюся в координаты «устойчивость — изменчивость». К универсальным слагаемым этой довольно сложной социально-психологической системы Апель относит коммуникацию, язык, интерес к познанию. При фактической реализации каждая из этих априорных составляющих обнаруживает свою динамическую структуру.

Реально существующие языковые игры (одной из которых можно считать науку) функционируют на основе условных и безусловных договоренностей как относительно социальных норм [Apel 1973, 2: 210], так и относительно возможных правил использования языка [Apel 1973, 2: 183]. Поскольку же любое «реальное сообщество интерпретаторов» представляет собой конкретную социальную систему или, в терминологии Апеля, «интерактивное сообщество» [Apel 1973, 2: 213] и как таковое суть образование историческое, то принципы формирования знания, вырабатываемые

на основе достигнутого внутри него соглашения, регулятивны, а приобретенное знание имеет относительный характер [Apel 1973, 2: 162].³⁷

Признавая естественный язык в качестве универсального средства коммуникации и придерживаясь тезиса о языковом характере мышления, Апель следует герменевтической традиции его интерпретации, рассматривающей язык как воплощение институционализированных норм социального взаимодействия и как результат соглашений о нормативно обязательном смысле вещей и действий [Apel 1973, 2: 210]. Язык выступает как нормативный «метаинститут» (Metainstitution), поскольку любое осмысленное высказывание и действие предполагают акцептирование заложенных в нем конститутивных правил. Argiöi естественного языка заставляет также учитывать, что любая процедура прояснения смысла опосредована культурной традицией и предполагает ситуацию «предпонимания», на котором возводится весь корпус человеческого знания [Apel 1973, 1: 62; Apel 1973, 2: 212].

С учетом этой ситуации установление объективного смысла вещей в ходе их познания должно происходить по модели герменевтического круга, предполагающей постоянное изменение содержания понятий, их уточнение в соответствии с новыми требованиями новых языковых игр, выработку точного и однозначного научного языка, релевантного относительно логики и эмпирии, заключение нового консенсуса относительно их значений и приведение их к новой форме. Обновление словаря науки означает совершенствование познавательных средств. Таким образом, Апель предлагает схему развития науки, согласно которой она, подчиняясь формальным правилам трансцендентальной языковой игры, постадийно движется к раскрытию истинной картины мира благодаря механизму перевода первичных представлений, предлагаемых естественным языком, в научно подтвержденные истины.

Интерес к познанию реализуется в виде «квазитрансцендентальных» интересов, среди которых Апель выделяет «технический» интерес, свойственный естественным наукам и направленный на познание природы; «герменевтический», присущий гуманитарным наукам и нацеленный на установление взаимопонимания, и интерес к «эмансипации», характерный для общественных наук [Apel 1973, 1: 31].³⁸

³⁷Заметим, что относительность здесь не означает неадекватность или неистинность знания, а подчеркивает его возможную неполноту при условии принятия допущения о существовании абсолютной истины в качестве регулятивной идеи познания.

³⁸Прототипической здесь является выдвинутая М. Шелером в работе «Die Wissensformen und die Gesellschaft» (Bern, 1960) гипотеза о трех фундаментальных формах знания — о работе или власти (Arbeits- bzw. Herrschaftswissen), об образовании (Bildungswissen) и о спасении (Erlösungswissen).

«Квазитрансцендентальный» характер этих интересов проявляется в том, что они конституируют специфическое понимание изучаемого ими предмета и формируют собственные методы исследования, исходя из поставленных целей. Так, «технический» интерес, нацеленный на овладение природой, ищет ответ на вопрос, «почему произошло данное событие», и использует для этого причинные методы объяснения; «герменевтический» интерес должен ответить на вопрос, «почему некто совершил данное действие», и пытаться это сделать, используя понимающие методы и руководствуясь установкой на «достижение соглашения»; интерес к «эмансипации», направленный на изучение и преобразование «второй природы» (общества), должен сочетать объясняющие и понимающие методы и реализоваться в форме «критики идеологии», призванной служить самопознанию общества.³⁹

Следует заметить, что, пытаясь отыскать «окончательное обоснование» (Letztbegründung) всего знания и вскрывая его особые априорные «предструктуры», Апел тематизирует: а) Apriogí языка как формальной системы, задающей нормы для понимания смысла; б) Apriogí соглашения, достигнутого в ходе аргументации внутри сообщества ученых, как формальной системы, задающей нормы, по которым должен протекать научный дискурс, нацеленный на достижение консенсуса относительно истины.⁴⁰ Эти идеальные нормы реализуются в конкретных исторических сообществах под воздействием фактических «материальных и экзистенциальных» предпосылок [Apel 1973, 1: 62].⁴¹

³⁹ См. также разъяснения К.-О. Апеля по этому поводу в его работе «Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht» [Apel 1979: 319–331].

⁴⁰ Заметим, что К.-О. Апел различает два вида консенсуса: относительно истины языка и относительно истины познания. Язык может функционировать благодаря тому, что он основывается на консенсусе (как правило, имплицитном и лишь в некоторых случаях эксплицитном) между членами языкового сообщества относительно значений слов — «истин языка». Этот консенсус образует парадигму для установления консенсуса относительно научных истин — «истин факта». Существует соответствие между типом истины и типом знания: истины языка коррелируют с донаучным знанием, истины факта — с научным. Причем на дорефлексивном уровне конституирования смысла обыденным языком понятие истины не имеет эпистемического смысла, а относится к условиям возможности высказывания как изначальное допущение его значимости. Здесь К.-О. Апел придерживается взглядов М. Хайдеггера, выдвинувшего идею истины как «нескрытости бытия» в качестве исходного состояния познания. Изначальное «пребывание-в-истине» — необходимое условие смысловой определенности и последующей верифицируемости предложений в качестве истинных или ложных [Apel 1973, 1: 41–43].

⁴¹ В реальном сообществе, кроме интереса к познанию, действуют и другие интересы, подчас затрудняющие или даже препятствующие коммуникации и достижению консенсуса относительно истины. Вскрыть влияние этих интересов на процесс познания и по возможности устранить его должна теория общества, понимающая себя как «критика идеологии», моделью которой, как полагает К.-О. Апел, может служить психоанализ [Apel 1973, 1: 68–76].

Для того чтобы учесть влияние этих многообразных квази-априори на процесс познания в качестве регулирующих его факторов, требуется обоснование теории познания с позиций антропологии и социальной философии.

Метод окончательного обоснования познания. Выдвигая общество в качестве аналога кантовского трансцендентального субъекта познания и различая в нем при этом аспекты идеального и реального «коммуникативного сообщества», Апелъ пытается отыскать третий путь в разработке теории познания, которая явила бы собой компромисс между идеализмом и историческим материализмом или, говоря его же словами, отразила «диалектику» между ними [Apel 1973, 2: 224–225, 429]. При этом первый аспект связывает теорию познания Апелъ с традицией трансцендентального идеализма, второй — с общественно-историческими парадигмами теории науки (например, Г. Куна или Р. Рорти). Особенность описываемой Апелем диалектической ситуации составляет то, что идеальное сообщество предполагается в реальном как его реальная возможность, а познание, понимаемое как общественно обусловленный процесс, развивается в направлении снятия противоречия между этими двумя сторонами коммуникативного сообщества.

Открытие трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества в качестве априорного основания всего познания возможно, согласно Апелю, на основе метода *трансцендентальной философской рефлексии*. В соответствии с этим методом некоторое утверждение не выводится при помощи логических правил из системы аксиом (т. е. не доказывается дедуктивно), а принимается в качестве истинного в том случае, если его нельзя оспорить, не вступая при этом в «перформативное» противоречие с самим собой.⁴² Апелъ полагает, что любой, кто высказывает некое мнение, претендующее на понимание, всегда уже включен в коммуникативное сообщество, а значит, имплицитно признал правила его языковой игры. Оспорить это обстоятельство, не противореча самим себе, не могут даже те, кому поиски окончательного обоснования познания представляются бессмысленными. Так, априорность коммуникативного сообщества принимается любым участником аргументационного дискурса (*argumentativer Diskurs*), поскольку он, согласно Апелю, с необходимостью признает два условия: во-первых, факт существования реального коммуникативного сообщества, членом которого он стал в процессе социализации, во-вторых, существование идеального коммуникативного сообщества, которое «принципиально было бы в состоянии адекватно понять смысл

⁴²Перформативным К.-О. Апелъ называет противоречие, в котором семантика речевого акта противоречит его прагматике. Например, когда некто, утверждая нечто, отрицает, что он это делает.

его аргументов и дефинитивно оценить их истинность» [Apel 1973, 1: 61–62; ср. Apel 1973, 2: 429].⁴³

Доказательством существования трансцендентального коммуникативного сообщества служит язык, который трансцендентален в том смысле, что не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт. Всякая интерпретация разворачивается в языке, который, с одной стороны, стремится выразить в словах предмет (его понимание), с другой — является языком интерпретатора и, кроме того, сам может превратиться в объект эмпирического исследования, а также (в качестве условия возможности и значимости мышления) в предмет трансцендентальной рефлексии.

Трансцендентальная рефлексия приводит, таким образом, не только к осознанию факта, что язык и коммуникация представляют собой априорные формальные условия возможности и значимости познания, но и проблематизирует последние в качестве содержательных элементов эволюционирующего нормативного базиса науки. Отсюда следует, что подлинно научная методология, обосновывая свои претензии на объективное знание, должна рефлексировать о своих метанаучных основаниях, условиях истины, которые не содержатся в логике научного исследования и не могут быть обоснованы по правилам той теории, в рамках которой оно проводится.

Трансцендентальная прагматика об объекте познания.

Замена парадигмы философии сознания на парадигму языкового коммуникативного сообщества меняет представление не только о субъекте, но и об объекте познания. Поскольку субъект-субъектное отношение, т. е. intersubjectивное соглашение о значениях, предшествует, согласно Апелю, любому субъект-объектному отношению, то объект не может больше рассматриваться как внешний по отношению к этому диалогу, а конституируется в его ходе как смысл.⁴⁴ Трансцендентальная прагматика, следовательно, оказывается априорным фактором, формирующим семантику и синтаксис научных теорий.

Зависимость объекта от субъекта Апел выдвигает в качестве регулятивного правила познания, которое он распространяет на все предметные области науки. В особенности это правило касается общественных наук, в которых объект познания одновременно оказывается его

⁴³Второе допущение кажется не столь очевидным, как первое, но к нему можно прийти, исходя из представлений об этике дискурса неограниченного коммуникативного сообщества.

⁴⁴Заметим, что смысл К.-О. Апел связывает преимущественно с понятием. При этом он редуцирует значение смысла как такового и тем самым отступает от идеалов герменевтики. За это его упрекал уже Х.-Г. Гадамер в «Герменевтике и историзме». Ссылаясь на искусство, Гадамер стремился показать, что герменевтически трактуемый смысл шире, чем понятие [Гадамер 1988: 638 и далее].

субъектом [Apel 1973, 1: 17–19; ср. Apel 1973, 2: 225, 269]. Из этого правила вытекает важное методологическое следствие, а именно то, что, находясь в состоянии «вне языковой игры», познать объект невозможно. Данное обстоятельство заставляет к традиционным основаниям науки, таким как логика, опыт и формализованный язык, причислить «конвенции», понимаемые не в смысле конструктивной семантики как правила построения систем предложений, а в смысле трансцендентальной прагматики как «метасциентистский» базис рационального познания [Apel 1973, 2: 243–245], связывающий его с историческим бытием общества. Это требует учитывать, что любое наблюдение, описание, причинно-следственное объяснение сочетают в себе эмпирическую, аналитическую и «нормативно-критическую» составляющие [Apel 1973, 2: 225].

Источники трансцендентальной герменевтики. Превращение Апелем языкового сообщества в квазитрансцендентальный субъект познания и восприятие им знания как продукта, коррелирующего с общественным сознанием, дефинируется им самим как «трансцендентально-герменевтическая трансформация» трансцендентализма кантовского образца [Apel 1973, 1: 35; Apel 1973, 2: 203]. С точки зрения методологии значение этой трансформации заключается в преодолении антагонизма между объясняющими (естественными) и понимающими (гуманитарными) науками. Снять это противоречие Апелю удастся, изменив статус категории понимания: будучи глубинно связанным с трансцендентальной языковой игрой, понимание оказывается важнейшим фактором в процессе формирования смысла. Поэтому оно должно быть осмыслено не как метод, конкурирующий с объяснением, а как «когнитивный феномен, комплементарный научному познанию объективных фактов» [Apel 1973, 2: 201].

Среди источников, приведших Апеля к представлению о понимании и объяснении как равнозначных составляющих познавательного процесса, следует назвать прежде всего семиотический прагматизм Ч. Пирса, концепцию языковой игры «позднего» Л. Витгенштейна⁴⁵ и экзистенциальную герменевтику Х.-Г. Гадамера [Apel 1973, 1: 23–34; Apel 1973, 2: 206–209, 223].

По мнению Апеля, Ч. Пирс был первым, кто последовательно и радикально развил учение Канта в направлении «реалистической кон-

⁴⁵Главное отличие понятий языковой игры у Л. Витгенштейна и К.-О. Апеля состоит в том, что у первого языковая игра — всегда эмпирическая данность, обеспечивающая квазитрансцендентальные правила понимания смысла в контексте соответствующей жизненной практики; у второго она получает также значение чистого формального условия, не связанного ни с каким конкретным видом языковой игры и являющегося конститутивным условием возможности любых эмпирических игр. О понятии трансцендентальной языковой игры у Апеля см. [Apel 1973, 2: 245–263].

кретизации проблематики теории познания» [Apel 1973, 2: 192]. Его семиотика и разработанные им начала прагматизма подготовили почву для трансформации трансцендентализма, которую можно истолковать как в узком, так и в широком смысле. В узком смысле — с точки зрения теории науки, учение Пирса способствовало тому, что познание стало пониматься как опосредованный знаками процесс интерпретации экспериментальных данных. Из этой предпосылки исходит, например, логический эмпиризм, концентрирующийся на синтаксическом и семантическом анализе значений. В широком смысле теорию Пирса можно рассматривать как универсальное и фундаментальное учение о «логике коммуникации по ту сторону идеализма и реализма» [Meuer-Blank 1995: 63], которое было развито Дж. Ройсом и Г. Мидом. Оба эти мотива были отмечены Апелем и вошли в качестве составных элементов в его концепцию.⁴⁶

Особое значение для формирования основоположений трансцендентальной прагматики имели следующие идеи Пирса: понимание мышления как опосредованного знаками процесса, проложившее, по мнению Апеля, путь к семиотической трансформации теории познания Канта в виде «критики смысла» [Apel 1973, 2: 164–166; 188]; разработка им трехсторонней семиотической модели логики науки, заменившей трансцендентальную логику Канта на так называемую «нормативную логику» исследования [Apel 1973, 2: 195, 198]; постановка вопроса о сообществе ученых-экспериментаторов в качестве квазитрансцендентального аналога кантовского трансцендентального субъекта познания; выдвижение теории истины как *consensus omnium* внутри сообщества ученых [Apel 1973, 2: 173, 207]; учение об абдукции, ответившее, по мысли Апеля, на кантовский вопрос о возможности научного опыта [Apel 1973, 2: 170–176]; понимание познания как выдвижение проверяемых гипотез, подрывающее кантовское учение о непознаваемости «вещи-в-себе» [Apel 1973, 2: 175]; предложение «прагматических максим» в качестве методов прояснения и критики смысла.

Глубокой переработке, позволившей ему обосновать собственную концепцию, Апель подверг прежде всего идею Пирса о сообществе уче-

⁴⁶Здесь следует сделать важное замечание, касающееся возможности интерпретации книги Апеля «Трансформация философии» в целом. Проблема заключается в том, что эта работа преследует одновременно две цели: 1) изложить историю трансформации трансцендентальной философии; 2) представить собственное учение автора на фоне данной традиции в форме полемики как с ней, так и с другими традициями теории познания. Это создает для исследователя методологические трудности следующего рода: во-первых, приходится говорить о реконструкции апелевской реконструкции истории философии; во-вторых, рефлексия исследователя относительно источников трансцендентальной прагматики накладывается на рефлексии самого Апеля о них же как об источниках «поворота» трансцендентальной философии к языку.

ных-экспериментаторов, трансформировав его в неограниченное сообщество интерпретаторов знаков, а также идею «прагматических максим», придав ей универсальный герменевтический характер. Цель преобразования заключалась в снятии сциентистских ограничений, наложенных Пирсом на выдвинутые им понятия, что открывало возможность дальнейшего их использования при разработке методологии общественных наук.

Как известно, сфера опыта ограничивается у Пирса научным опытом, основанным на контролируемом воспроизводимом эксперименте. Объекты, с которыми имеет дело наука, характеризуются пространственно-временной однородностью, т. е. постоянным набором свойств. Знание предстает как интерпретация экспериментальных данных в форме выдвижения гипотез, а его объективность гарантируется консенсусом внутри сообщества экспериментаторов-интерпретаторов. При этом допускается, что каждый член такого идеального познающего сообщества является сложившимся (обладающим самосознанием и волей к самоутверждению) субъектом целерациональных действий, руководимым исключительно интересом к познанию [ApeI 1973, 2: 209]. Прогресс в прояснении смысла научных идей, истолкованный в духе научного прагматизма, ориентирован на экспериментальный опыт, знание логических закономерностей и технологическое «know how» — в этом заключается «практический реализм» прагматических максим.

Таким образом, предложенная Пирсом методика прояснения смысла научных понятий с позиции «прагматических максим» в целом остается в рамках естественнонаучной методологии и упускает при этом, по мнению Апеля, два важнейших вопроса: об опосредованности научного опыта языковым или герменевтическим опытом и об историчности, а следовательно, уникальности познающего субъекта, который выступает одновременно субъектом теоретического и практического разума.

Эти два вопроса, как полагает Апель, были подробно разработаны экзистенциальной герменевтикой Хайдеггера и Гадамера. Темпоральный анализ Dasein, проведенный Хайдеггером, раскрыл категорию понимания как способа бытия человека в мире в качестве условия возможности конституирования опыта и тем самым подготовил условия для новой постановки вопроса об объекте теории познания [ApeI 1973, 1: 26]. Тематизирование им понятия о субъекте познания как эмпирическом Dasein, сформированном общественно-культурными институтами, и понимание истины как открытия смысла в контексте исторически обусловленной ситуации повлияли на герменевтику языка Гадамера, которую последний предложил в качестве фундамента для философского самопонимания гуманитарных наук.

Важнейшие с точки зрения методологии науки положения гадаме-

ровской герменевтики, в значительной мере повлиявшие на воззрения Апеля, постулируют: языковое взаимопонимание в качестве жизненного процесса, конституирующего понятие мира; универсальность понимания как условия возможности опыта; языковой характер понимания и человеческого опыта мира; взаимосвязь процессов понимания и интерпретации; диалогичный характер языка; историчность субъекта понимания; обусловленность понимания и интерпретации конкретной герменевтической ситуацией; семантическое структурирование мира в форме «предпонимания» как условие познания; традицию в качестве механизма передачи знания; историчность понимания и связанную с ней ограниченность объективности науки.

Влияние этих идей на Апеля легко просматривается в деталях его концепции трансцендентальной языковой игры и в учении об априорности языка как когнитивного фактора. Критически Апель отнесся к выводам Гадамера об относительности научной истины и ограниченности ее объективности. Признание последним того, что герменевтический опыт воплощает феномен конкретного «действенно-исторического сознания», и его убеждение в том, что «всеопределяющим основанием герменевтического феномена является конечность нашего исторического опыта», было расценено Апелем как «субъективный поворот в философии». ⁴⁷

Таким образом, показав значение прагматизма и герменевтики в деле трансформации трансцендентальной философии кантовского образца, Апель также констатировал их ограниченность: прагматизм, нацеленный на поиски объективного смысла научных понятий, не рефлектирует о своих метанаучных основаниях и не замечает, что фактически он пребывает в состоянии «логического круга», т. е. смысл проясняемых им понятий в определенном смысле «всегда уже» понят [Apel 1973, 2: 196]. Герменевтика, предмет которой составляет исследование обусловленных языком процессов понимания и интересубъективного соглашения относительно смысла, противопоставляет себя научному методу. Это приводит к тому, что прагматизм, рассмотренный из герменевтической перспективы, оказывается в лучшем случае «пограничным случаем метасциентистского понимания смысла» [Apel 1973, 2: 211, 212], ориентированного на идеал объективной истины, а герменевтика, утверждающая историчность истины, не принимается всерьез теоретиками науки.

Сущность трансцендентальной герменевтики. Концепцию Апеля можно рассматривать как попытку преодоления односторонности названных двух подходов в создании «нормативно-релевант-

⁴⁷ Х.-Г. Гадамер, в свою очередь, считал опасения К.-О. Апеля относительно того, что герменевтическая рефлексия размывает научную объективность, «наивным непониманием» его взглядов [Гадамер 1988: 620].

ной теории науки» [Ape1 1973, 1: 32] и совмещения двух взаимоисключающих друг друга постулатов: об объективности научной истины, на достижение которой нацелены сциентистские методологии, и об обусловленности истины герменевтической ситуацией. Соединить эти противоположности Апель пытается с помощью идеи об идеальном сообществе интерпретаторов, о котором уже говорилось выше.⁴⁸ При этом предполагается, что идеальное сообщество обнаруживается в любом реальном коммуникативном сообществе в качестве его трансцендентальной структуры. Структуры идеального сообщества реализуются в реальном благодаря тому, что это идеальное сообщество допускается в любом процессе аргументации, независимо от конкретных форм его реализации. Открыть идеальное сообщество можно в результате трансцендентальной рефлексии. Эта структура выполняет две функции: во-первых, конститутивную, поскольку она мыслится как априорное условие возможности любого реального коммуникативного сообщества, во-вторых, регулятивную, поскольку понимается так же, как его цель [Ape1 1973, 2: 215–217]. Она выступает, таким образом, в качестве инстанции как легитимирующей познание, так и обосновывающей его интерсубъективную значимость.

В качестве *конститутивного условия возможности коммуникации*, в ходе которой осуществляется понимание и вырабатываются соглашения относительно смысла, идеальное сообщество должно мыслиться как предшествующее любому коммуникативному акту, как неограниченное и не связанное ни с каким определенным видом языковой игры. Исходя из этих его определений, можно допустить, что его чистая форма — игра, взаимодействие, диалог — оказывается некоей предельной, далее не подлежащей осмыслению системой — «границей мира», генерирующей идеальные *правила функционирования* любого реального языкового сообщества и дающей возможность состояться естественным языкам, любой из которых выражает собой «всегда уже» достигнутый результат интерсубъективного соглашения относительно значений слов — «das apriorische Perfekt». Включенность в трансцендентальную языковую игру манифестирует себя в обретении каждым членом сообщества «лингвистической» и «коммуникативной» компетенции [Ape1 1973, 2: 257].

Сущность регулятивной функции идеального сообщества можно эксплицировать в следующих положениях: ориентация познания на идеал объективной истины; признание прогресса в познании; убежденность в телеологическом характере процесса познания; преобладание

⁴⁸Этот же конструкт используется К.-О. Апелем для обоснования «этики логики», для доказательства утверждения о трансцендентальности этических норм дискурса, исходя из априорности коммуникативного сообщества. Об этом см. [Соболева 2003: 118–142].

теоретической установки над практически-прагматическими интересами.

С учетом этих положений идеальное сообщество предстает, с одной стороны, как шкала для оценки положения дел при саморефлексии реального коммуникативного сообщества (по словам Апеля, как «контрольная инстанция» [Apel 1973, 2: 215]); с другой — как норма или идеал, который должен реализоваться в нем в ходе бесконечно долгого исторического процесса познания [Apel 1973, 1: 162, 174].⁴⁹

Реализация этого идеала возможна (при условии непрерывности и кумулятивного характера познавательного процесса), если реальное конкретно-историческое сообщество, приобретая предметно-теоретические знания, постоянно соотносит их со своим самосознанием, включает их в его структуру, а затем на основе изменившегося самосознания по-новому интерпретирует действительность. Данный способ познания Апель характеризует как «аргументационный дискурс», критерием истины при таком понимании процесса познания остается консенсус.⁵⁰ Важно при этом, чтобы аппликация знания, саморефлексия и рефлексия по поводу знания происходили в ситуации «обратной» исторической перспективы, когда предполагается, что максимум понимания находится в будущем, а в конкретной практической герменевтической ситуации еще не достигнут. В этом случае реальное коммуникативное сообщество дистанцируется от самого себя, становясь на позиции виртуального идеального сообщества, что позволяет ему выработать «критическое самосознание» [Apel 1973, 2: 218], стимулирующее процессы проверки и коррекции выдвинутых гипотез. Критическое самосознание сообщества интерпретируется Апелем как нормативный механизм, позволяющий герменевтике преодолеть оковы все релятивирующего историзма.

Таким образом, концепт идеального коммуникативного сообщества, позволяющий придать герменевтике нормативный смысл и совместить последнюю с элементами методологизма (например, устремленность к идеалу объективного познания), можно рассматривать в качестве ядра «трансцендентально-герменевтической трансформации» трансцендентальной философии.

⁴⁹При этом К.-О. Апель отмечает, что при допущении бесконечного непрерывного процесса познания регулятивные принципы могут оказаться конститутивными.

⁵⁰Отстаиваемая К.-О. Апелем теория истины как консенсуса вызвала наибольшую волну критики. Смысл наиболее часто приводимых контраргументов сводится к тому, что консенсус лишь признает, что нечто является истинным, а не устанавливает это, представляя собой следствие истинности некоего высказывания, а не ее условие. См., напр. [Albert 1975: 149–151; Höhle 1986: 246]. Критика Х. М. Баумгартнера построена на том, что при выполнении идеальных условий коммуникации (познания) отпадает необходимость отнесения консенсуса в будущее [Kuhlmann, Böhler 1982: 48–53].

Значение трансцендентальной прагматики. Значение трансцендентальной прагматики с точки зрения истории философии можно видеть в том, что она если и не составила альтернативу неопозитивизму и критическому рационализму, с одной стороны, и герменевтически-диалектической теории гуманитарных и социальных наук — с другой, то, по крайней мере, выявила слабые места в их аргументации.

Справедливым представляется упрек Апеля неопозитивизму в том, что он решает проблему истины только для таких языков, структура которых точно определена. Основываясь на системе конвенциональных допущений, неопозитивизм не может обосновать самого себя и, следовательно, не может претендовать на удовлетворительное объяснение всего познания. Предлагая свой вариант решения данной проблемы, Апель советует дополнить «конструктивистско-семантические» методы анализа познания герменевтическими [Apel 1973, 2: 233–245].⁵¹

Основной упрек Апеля критическому рационализму, экстраполирующему объективирующую методологию естественных наук на изучение общества, также содержит рациональное зерно: страх перед превращением человека и общества в объект манипулирования симптоматичен для XX в.⁵² «Натурализованной эпистемологии», предлагаемой в рамках критического рационализма, Апель противопоставляет «герменевтическое понимание» общественно-исторической действительности, в котором общество предстает как «объект-субъект» или «со-субъект» исследования. Концепции такого рода должны использовать арсенал как номологических, так и герменевтических методов (причинное объяснение и основанное на диалоге понимание) для выработки понятия о своем объекте [Apel 1979: 324–331].

Слабым местом феноменологической и экзистенциальной герменевтики Апель считает их недостаточную методологическую обоснованность, что затрудняет, по его мнению, применение герменевтического подхода в общественных науках.

Было бы, однако, неверным утверждать, что вся ценность концепции Апеля состоит исключительно в ее критической направленности. Трансцендентальная прагматика — аддитив и корректив к сциентизму,⁵³ поскольку совмещает понятийный анализ с рефлексией, обнаруживающей внутреннюю социальную организацию знания, что спо-

⁵¹Заметим, что, переворачивая данную ситуацию, Е. Альбрехт советует самому К.-О. Апелю включить в его концепцию элементы формально-логического анализа языка [Albrecht 1991: 152–153].

⁵²Беспокойство К.-О. Апеля по поводу превращения человека в объект роднит его, например, с Г. Плеснером, озабоченным той же проблемой. См., напр.: Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie // Plessner H. Gesamtelte Schriften. Bd. 8. S. 133–135.

⁵³Сходную оценку концепции К.-О. Апеля дает Ю. Шрайтер [Schreiter 1985: 152].

существует выработке критического отношения к нему. В связи с этим представляется несправедливым высказывание Х. Деммерлинга о том, что остается непонятым, что же дает рефлексия Апеля, нацеленная на поиск последних оснований познания [Demmerling 1999: 196]. Ибо очевидно, что апелевская постановка трансцендентальной проблематики как вопроса об априорности интерсубъективных структур повлекла за собой пересмотр многих сложившихся постулатов теории познания.

По справедливой оценке Х. Альберта, «наукоучение» Апеля расширило традиционную гносеологию в направлении антропологии познания [Albert 1975: 96]. Наибольшую ценность, как представляется, концепция Апеля имеет для обоснования методологии социальных наук, поскольку она, тематизируя общество, с одной стороны, как объект, а с другой — как субъект теоретического разума и практических действий, задает новое направление размышлениям, исходящим из единства сфер теоретического и практического разума, сфер методологического разбора проблем познания и рационализации норм и ценностей. Без новой постановки трансцендентальной проблематики с позиций философии языка была бы также невозможной предпринятая Апелем попытка рационалистического обоснования этики.⁵⁴

Соглашаясь в целом с В. Флахом в том, что герменевтика не может использоваться в качестве единственной методологии, поскольку она только компенсирует конструктивистские теории науки, но сама не дает четкого представления о том, что такое метод и что означает наука как «методически определенное знание» [Flach 1979: 32], следует все же положительно оценить саму попытку создания методологии, акцентирующей внимание на взаимообусловленности когнитивных и коммуникативных процессов.

Основное достоинство трансцендентальной герменевтики заключается в ее способности к синтезу, позволяющему на базе ограниченного множества принципов объединять разнородные явления. В концепции Апеля медиумом, связавшим трансцендентальную философию сознания с проблематикой интерсубъективности, стал язык. Введение этого нового *Apriori* позволило придать современное звучание традиционным категориям трансцендентализма, например социализовать субъект познания; тематизировать опыт обыденной жизни социума как элемент аргументационного дискурса, а познание — как совершаемый

⁵⁴См. работы К.-О. Апеля «*Apriori* коммуникационного сообщества и основания этики» («*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*» [Apel 1973, 2: 358–437]); «Теория речевых актов и трансцендентальная прагматика языка к вопросу об этических нормах» («*Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*» [Apel 1982: 10–174]); «Границы этики дискурса? Попытка промежуточного баланса» («*Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*» [Apel 1986: 3–33]).

посредством него переход от фактов языка к научным фактам. Жизнеспособность основных категорий трансцендентальной критики познания, получивших в результате предложенной Апелем трансформации новую интерпретацию и открывающих благодаря этому новые проблемные области, доказывает возможность и необходимость метафизики в эпоху «крушения метарассказа».

3. УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПРАГМАТИКА ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА

Основополагающий труд Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия», впервые опубликованный в 1981 г., продолжает оказывать влияние на развитие различных областей гуманитарного знания. Самый большой интерес к нему проявляют социологи и политологи, внимание которых сосредоточено прежде всего на понятии коммуникативного действия, на двухуровневой теории общества, а также на предлагаемой здесь интерпретации процессов модернизации общества. Философы разрабатывают различные аспекты предложенной в этом труде теории «социальной компетенции» и методологические вопросы связанной с ней теории познания; в поле их зрения находятся также этические воззрения ученого.

Настоящий раздел работы посвящен анализу тех аспектов теории коммуникации, которые имеют отношение к критике языка. Легитимность представления Хабермаса как философа языка можно оправдать ссылкой на прецеденты. Так, Д. Хорстер характеризует его как «ориентированного на теорию действия философа языка» [Horster 1980: 31]. Краткое изложение основных идей теории коммуникативного действия с точки зрения философии языка дано в справочнике Е. Альбрехта «Sprachphilosophie» [Albrecht 1991: 157–158, 162–173]. Герменевтике языка Хабермаса посвящена критическая статья И. БарХиллера [Bar-Hiller 1973: 1–12]. Проблемы языковой прагматики находятся в центре внимания обширной и обстоятельной монографии Т. Мак-Карти [McCarthy 1980].

Отличие от названных работ в данном исследовании предпринимается попытка представить взгляды Хабермаса на язык и его роль в теории познания по возможности как целостную концепцию. Для этого помимо «Теории коммуникативного действия» используются следующие монографии и статьи Хабермаса: «Подготовительные замечания к теории коммуникативной компетенции» («Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», 1971),⁵⁵ «Что

⁵⁵ См. также: *Habermas J., Luhman N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Frankfurt a. M., 1971.

такое универсальная прагматика?» («Was heißt Universalpragmatik?», 1976), «Предварительные исследования и дополнения к теории коммуникативного действия» («Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns», 1984), «Возражение» («Entgegnung», 1986), «Действия, речевые акты, опосредованные языком интеракции и жизненный мир» («Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt», 1988), «Единство разума в многообразии его голосов» («Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen», 1988), «Истина и оправдание: философские статьи» («Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze», 1999), «Коммуникативное действие и утративший свою трансцендентальность разум» («Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft», 2001).

Системообразующим элементом теории коммуникативного действия является концепт речевого действия, которое Хабермас дефинирует как «акт, посредством которого говорящий хочет договориться с другим относительно чего-либо». ⁵⁶ Речь, исследованная с позиций теории речевых актов и с позиций феноменологической герменевтики, открывает, по мнению Хабермаса, доступ к трем ключевым проблемам философии: к «метатеоретической» проблеме рациональности вообще; к «методологической» проблеме понимания смысла, затрагивающей внутренние отношения между значением и значимостью (Geltung) языкового выражения, рассмотрение которых позволяет выявить внутреннюю связь между концепцией «понимающей» социологии и герменевтикой; к «эмпирической» проблеме описания процессов модернизации общества под углом зрения рационализации культурной и общественной жизни. ⁵⁷ Тем самым устанавливаются отношения между языком и реальностью; языком, познанием, пониманием и интересом; языком, коммуникацией и социальным взаимодействием.

Особенность теории коммуникативного действия с точки зрения философии языка заключается в том, что язык встраивается в структуру действия как такового и тем самым обретает свое место в системе действий социальных. ⁵⁸ Язык интересует Хабермаса прежде всего со стороны прагматики как речевой акт или действие, превращающее предложения языка в соразмерную контексту речи ситуацию. ⁵⁹ Тем

⁵⁶См. «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt» [Habermas 1988: 63].

⁵⁷См. «Theorie des kommunikativen Handelns» [Habermas 1981, 1: 22–23].

⁵⁸Несколько различающиеся между собой схемы социальных действий Ю. Хабермас приводит в «Теории коммуникативного действия» [Habermas 1981, 1: 446], а также в работе «Что такое универсальная прагматика?» [Apel 1976: 223] и в своей поздней работе «Истина и оправдание» [Habermas 1999: 130].

⁵⁹В «Подготовительных заметках к теории коммуникативной компетенции» Ю. Хабермас устанавливает различия между предложением (Satz) и выражением (Äußerung) и определяет последние как «ситуированные предложения, т. е. праг-

самым в его концепции актуализируется гумбольдтовское и гелдерлиновское представление о том, что сущность языка составляет разговор.⁶⁰ Исследовать язык в действии призвана универсальная (формальная) прагматика, основная задача которой состоит в том, чтобы «идентифицировать и воссоздать универсальные условия возможно-го взаимопонимания (Verständigung)» («Was heißt Universalpragmatik» [Apel 1976: 174]).

Соответственно цель настоящего раздела работы — попытаться реконструировать философскую герменевтику Хабермаса, которая концентрируется на изучении процессов понимания и взаимопонимания, в связи с чем в центр рассмотрения будут выдвинуты такие понятия, как «речевое действие», «коммуникативная рациональность», «консенсус», а также проблематика взаимодополнительности коммуникативного действия и жизненного мира.

Адекватная интерпретация всего этого круга вопросов возможна только при учете взаимосвязи и взаимообусловленности двух фундаментальных категорий в концепции Хабермаса — герменевтической категории взаимопонимания и метафилософской категории рациональности.⁶¹ Взаимопонимание характеризуется одновременно как условие и идеал коммуникативной рациональности. Коммуникативную рациональность с точки зрения формальной прагматики можно трактовать как *совокупность структур, позволяющих прийти к взаимопониманию*.⁶² Среди этих формальных структур можно выделить и рассмотреть следующие: 1) структуры субъекта; 2) структуры действия; 3) структуры intersубъективности; 4) структуры ситуации.

Структуры субъекта. Субъект определяется как «sprach- und handlungsfähiges Subjekt», т. е. как субъект, обладающий способностями к языку и действию [Habermas 1981, 1: 34, 386]. В применении к субъекту рациональность можно понимать как его «диспозицию» ([Habermas 1981, 1: 44]; «Entgegnung»: 346), как потенциальную возможность субъективности генерировать структуры рациональности.

матические образования речи» [Habermas 1971: 102].

⁶⁰Прямое подтверждение данного тезиса можно найти в ответе Ю. Хабермаса на критику теории коммуникативного действия в «Возражении» («Entgegnung» [Honneth, Joas 1986: 328]).

⁶¹Ср. с точкой зрения Т. Мак-Картти, который полагает, что теория коммуникативной компетентности является обоснованием и артикуляцией расширенной теории рациональности [McCarthy 1980: 309].

⁶²Наряду с коммуникативной рациональностью Ю. Хабермас выделяет когнитивно-инструментальную форму рациональности, проявляемую в отношениях с природой, и ее разновидность, касающуюся социальных взаимоотношений, — стратегическую рациональность. Однако эти два типа рациональности считаются формами, производными от первой. Заметим, что понятие коммуникативной рациональности развивает традиционные представления о logos в терминах универсальной прагматики.

Хабермас выделяет характеризующие субъект коммуникативную, когнитивную и телеологическую формы рациональности [Habermas 1999: 104–112]. Когнитивная рациональность отвечает за способность субъекта приобретать знания в процессе практического освоения внешнего мира и коммуникативной практики. Телеологическая рациональность связана с его способностью к целенаправленной деятельности. Коммуникативная рациональность, находящаяся в центре внимания разрабатываемой Хабермасом теории понимания, проявляется прежде всего «в объединяющей силе ориентированной на взаимопонимание речи, которая обеспечивает участникам разговора разделяемый intersubъективно жизненный мир и тем самым горизонт, внутри которого все они могут устанавливать отношения к одному и тому же объективному миру» [Habermas 1999: 110].

Особенностью данных трех форм рациональности является то, что они не сводимы друг к другу и имеют различные корни [Habermas 1999: 104].⁶³ Коммуникативная рациональность образует, следовательно, не охватывающую структуру, а одну из трех центральных структур, которые представляют собой составные части дискурсивной рациональности (Diskursrationalität). Объединяет эти три формы рациональности то, что они неразрывно связаны с языком, а соответствующие области деятельности субъекта структурированы им.

Источником коммуникативной рациональности является коммуникативная компетенция субъекта,⁶⁴ заключающаяся в понимании языка, а значит, в умении использовать понятые слова и выражения в новых ситуациях.⁶⁵ Дееспособность, определяемая Хабермасом через отношение субъекта к языку, включает в себя репродуктивный и продуктивный моменты. Она связывается им с умением ориентироваться, с одной стороны, на существующие правила, с другой — на присущие речи универсальные значимые претензии [Habermas 1981, 1: 34, 386]. При этом утверждение, что «некто ориентируется на правила», можно считать эквивалентным утверждению, что «некто понимает язык».

⁶³О том, где искать эти корни, Ю. Хабермас умалчивает.

⁶⁴Согласно Н. Хомскому, термины которого использует Ю. Хабермас, субъект характеризуется лингвистической компетенцией (competence), которая является предметом генеративной грамматики, и коммуникативной компетенцией (performance). Последняя — это предмет изучения формальной прагматики, исходящей из того, что не только фонетические, синтаксические и семантические признаки предложений, но и определенные прагматические признаки выражений подлежат реконструкции.

⁶⁵Ю. Хабермас полагает, что «понимать выражение — значит знать, как его можно использовать, чтобы с кем-нибудь о чем-нибудь договориться. Уже из условий понимания (Verstehen) языковых выражений видно, что базирующиеся на них речевые акты направлены на взаимопонимание (Verständigung), т. е. на рационально мотивированное соглашение (Einverständnis) между участниками коммуникации о чем-то в мире» («Entgegnung»: 360).

Умение ориентироваться на правила характеризует субъективность как имеющую «нормативное» содержание, поскольку интерсубъективные по своему генезису правила играют конститутивную роль для ее формирования. Это позволяет интерпретировать субъективность как нормативную рациональность.

Ориентацией на свойственные речи универсальные значимые претензии объясняется способность использовать язык, изменяя его семантику (последнее в терминах универсальной прагматики означает процесс накопления знаний). Субъективным условием для этого служит рефлексивное отношение субъекта к тому, что он полагает, делает и говорит. Таким образом, способность к рефлексии связана с ключевыми рациональными структурами знания, целевой деятельности и коммуникации. Как полагает Хабермас, на интегративном уровне рефлексии (так же, как и дискурса) перечисленные три «частичные рациональности» образуют единый синдром [Habermas 1999: 106]. Поскольку любая рефлексия может быть реконструирована как внутренний дискурс, то можно говорить о том, что в рефлексии разумной, дистанцированной от самой себя личности отражается рациональность, которая сущностно присуща структуре и процессу аргументации в целом [Habermas 1999: 106].

Возможность участия индивидуума в аргументационном дискурсе связывается с такими его способностями, как умение привести соответствующую аргументацию в случае необходимости обоснования своего поведения или мнения, подвергнуть себя критике, а также обучаемость. Аспекты обосновываемости, подверженности критике и обучаемости в совокупности составляют интеллектуалистский смысл понятия о рационально действующем субъекте.

Экспликация диспозициональных структур рациональности, скрывающихся за способностями индивида к языку и действию, позволяет говорить о субъективности как об одном из источников рациональности. При этом следует иметь в виду, что субъективность сама имеет сложную диалогичную структуру. Представление о субъекте как о производной от интерсубъективности характерно для формальной прагматики и знаменует отказ от менталистской парадигмы в его понимании.

Структуры действия. Согласно Хабермасу, коммуникативная практика состоит из коммуникативных действий и дискурсов ([Habermas 1971: 115]; «Entgegnung»: 344). В соответствии с этими двумя аспектами его исследовательская программа включает в себя два теоретических уровня: теория речевых актов направлена на то, чтобы реконструировать всеобщие структуры коммуникативного действия и вскрыть условия значимости речи, позволяющие ей выступать в качестве средства координации социальных действий. Поскольку условия

значимости речи Хабермас связывает с выдвигаемыми в ней универсальными претензиями, то к задачам теории речевых актов относится идентификация последних. Теория аргументации должна дать обоснование или, говоря языком Хабермаса, «оправдание» (*Rechtfertigung*) выдвигаемых в речи значимых претензий.

1. *Коммуникативное действие.* Как справедливо замечает Х. Йоас, важнейшее предположение Хабермаса в его теории действия — утверждение о нередуцируемой собственной структуре человеческой коммуникации.⁶⁶ Хабермас исходит из того, что коммуникативная компетенция, так же как и лингвистическая, имеет универсальное ядро. Это ядро включает в себя фундаментальную систему правил, которой следует взрослый говорящий, успешно преобразующий предложения в выражения. На изучении этих всеобщих структур возможных речевых ситуаций сосредоточена универсальная прагматика или теория коммуникативной компетенции. В центре ее внимания находится реконструкция системы правил, на основании которых человек «генерирует» ситуацию возможной речи и которые позволяют устанавливать взаимопонимание.

Что означает «генерировать» — в смысле универсальной прагматики в отличие от «генерирования» языковых выражений благодаря лингвистической компетенции — Хабермас показывает на примере речевых актов, которые он вслед за Дж. Серлом и Дж. Остином выделяет в качестве минимальной единицы языковой игры. К «элементарным выражениям» речи он относит перформативные выражения, т. е. такие высказывания, которые не только представляют некое действие, но и сами являются им.⁶⁷ Анализ перформативных выражений выявляет их особенность, состоящую в том, что они имеют одновременно лингвистический и институциональный смысл. Лингвистический — поскольку это составные части речи; институциональный — поскольку вставляют предложение в общий контекст действий и устанавливают их прагматический смысл в зависимости от ситуации употребления. В целом можно утверждать, что в речевых актах говорящий генерирует всеобщие условия ситуирования предложений или структуры речевых ситуаций.⁶⁸ Воссоздаются эти условия благодаря «прагматиче-

⁶⁶ Joas H. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus [Honeth, Joas 1986: 146].

⁶⁷ Например, высказывание «Я обещаю тебе, что завтра приду» не только выражает обещание, но и является обещанием.

⁶⁸ Ю. Хабермас выделяет «институционально связанные» и «институционально несвязанные» речевые акты («Was heißt Universalpragmatik»: 221–222). Речевые действия, связанные с каким-нибудь институтом (или классом институтов), могут рассматриваться как эквиваленты действиям, которые регулируются предпосланными нормами. Их содержание, структура и понимание обусловлены нормативным смыслом институции. Например, для того чтобы объяснить, что такое свадьба или

ским универсалиям», которые трансформируют предложения в выражения [Habermas 1971: 103].

К прагматическим универсалиям Хабермас относит как речевой акт в целом [Habermas 1971: 111, 140], так и те элементы языка, которые обеспечивают возможность выполнения им трансформирующей функции. Среди таких элементов он выделяет артикли, личные местоимения, обращения, дейктические выражения, перформативные глаголы, не перформативно употребляемые интенциональные глаголы и некоторые модальные глаголы [Habermas 1971: 109]. Эти прагматические универсалии формируют общие структуры речевой ситуации: личные местоимения и обращения вводят измерение участника ситуации; артикли и дейктические выражения — измерения места, времени, предизируемых предметов; интенциональные глаголы могут соответствовать выражению как таковому, отношению говорящего к сказанному им и отношению между слушающим и говорящим; модальные глаголы выражают намерения говорящих, желания и т. д.

Главное свойство прагматических универсалий состоит в том, что они генерируют ситуацию диалога, т. е. конструируют intersubjective отношения, и тем самым формируют своеобразную двойную структуру речевого акта. Например, в случае элементарного речевого акта эта структура включает в себя перформативное предложение и пропозицию, где перформативная часть речевого акта устанавливает модус коммуникации, а пропозиция задает предметную область [Habermas 1971: 105–107]. В общем случае можно говорить о том, что речевой акт состоит из иллокутивной и пропозициональной частей, которые могут быть представлены как эксплицитно, так и имплицитно («Was heißt Universalpragmatik»: 225–227). Иллокутивной части соответствует аспект установления intersubjectiven отношений; пропозициональной — содержательный аспект.

Способность говорящего к установлению межличностных отношений Хабермас связывает с введенной Дж. Остином «иллокутивной силой» речевых выражений. Иллокутивное использование речи представляет собой основу, на которой базируются все другие способы применения выражений («Was heißt Universalpragmatik»: 215–216). Это объясняется тем, что любое выражение может быть понятым только при условии установления определенного отношения между говорящим и слушающим.⁶⁹ Преобразование предложений в выражения про-

крещение, нужно сослаться на соответствующий институт. Напротив, такие речевые действия, как приказы, советы или вопросы, не представляют никакие конкретные институты, а относятся к общим нормам, регулирующим действия только благодаря тому, что они сами себя конституируют в силу присущей им «рефлексивной самоинтерпретации». На их анализе сосредоточена теория коммуникативной компетенции [Habermas 1988: 65].

⁶⁹Ю. Хабермас различает узкий и широкий смысл понятия об иллокутивной си-

исходит, следовательно, тогда, когда с помощью прагматических универсалий создаются условия речевой ситуации и тем самым возможной коммуникации. При этом устанавливаются уровень intersубъективности (на котором индивидуумы вступают в отношения диалога и таким образом реализуют свою способность к коммуникации) и уровень предметов, который отображает реальность, выступающую предметом возможных высказываний [Habermas 1971: 110].

Двойная структура речевого действия обуславливает то обстоятельство, что коммуникация, нацеленная на достижение соглашения о предмете, может состояться только при условии одновременной метакоммуникации, т. е. при достижении взаимопонимания относительно определенного прагматического смысла речи [Habermas 1971: 106]. Такая интерпретация Хабермасом речевого действия влечет за собой сразу несколько важнейших теоретических следствий.

Во-первых, утверждение принципиально диалогичного характера коммуникативного разума. Двигаясь в русле критики традиционной философии сознания, основывающейся на представлении о «монологичном» разуме, Хабермас предлагает использовать для понимания последнего модель разговора, согласно которой знания формируются в процессе «диалогичного синтеза» («Entgegnung»: 331). Коммуникативный разум, описание функционирования которого включает в себя представление об intersубъективности, можно трактовать как «процедурное единство».⁷⁰

Заметим, что все добываемое разумом знание приобретает в таком случае пропозициональную структуру: его можно представить в форме высказываний. Отсюда следует, что понятию «реальность» невозможно придать никакого иного значения, кроме того, которое импли-

ле. В узком смысле иллокутивная сила речевого акта ориентирована на установление взаимопонимания. Для достижения цели в этом случае достаточно, чтобы речевой акт был грамматически правильно построен, понятен и мог быть убедительно обоснован для слушающего [Habermas 1999: 116]. Необходимой предпосылкой установления взаимопонимания в данном случае выступает допущение участниками речевой ситуации существования объективного мира, для всех одного и того же. С точки зрения коммуникации речь в данном случае идет о «слабо-коммуникативном действии» [Habermas 1999: 122]. В широком смысле иллокутивный эффект речевого акта состоит в установлении такого соглашения между говорящим и слушателем, которое основывается также на взаимном признании регулирующих действия норм и ценностей [Habermas 1999: 122]. В этом случае, помимо предположения о существовании объективного мира, необходимо исходить из того, что существует социальный мир, к которому принадлежат участники коммуникации. С точки зрения коммуникации в данном случае можно говорить о «сильно-коммуникативном действии» [Habermas 1999: 124].

⁷⁰ Такое определение разума у Ю. Хабермаса можно встретить неоднократно. См., напр., «Возражение» («Entgegnung»: 338) или его «Единство разума в многообразии его голосов» («Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen») [Habermas 1988: 154].

цировано в истинных высказываниях о существующих положениях дел. Термин «реальность», следовательно, нельзя ввести независимо от термина «истинное высказывание» [Habermas 1971: 124; Habermas 1981, 1: 25]. Объективное предстает в таком случае как достигнутое в результате коммуникации соглашение о чем-то в мире, значимость (Geltung) которого можно подвергнуть сомнению и оспорить.

Во-вторых, утверждается фундаментальная роль языка в процессе становления и функционирования коммуникативного разума. Иллокутивная цель речевого акта — установление соглашения — не может быть дефинирована независимо от лингвистических средств взаимопонимания: «Языковой медиум и присущий взаимопониманию *telos* соглашения взаимно конституируют друг друга. Они относятся друг к другу как средство и цель» («Entgegnung»: 364).

Система языка делает возможными речевые действия, а последние, в свою очередь, репродуцируют язык и при этом незаметно и постоянно изменяют его. Структура языка сохраняется и обновляется благодаря «практике взаимопонимания» (*Verständigungspraxis*) в обществе (Там же: 329).

Как справедливо замечает Ч. Тейлор, теория коммуникативного действия утверждает принцип комплиментарности структуры и праксиса.⁷¹ Язык может быть понят как код или структура, которая имеет нормативный статус по отношению к речевым актам. При этом структура не создается в речевом акте, а дает ему возможность состояться, но сама она существует лишь потому, что постоянно обновляется в практике речи. Тем самым динамику развития языковых процессов определяют взаимоотношения между структурой и праксисом, подобные описанным Ф. де Соссюром взаимоотношениям между *langue* и *parole*, исключая редуцирование одной системы к другой.

В-третьих, утверждается, что смысл сказанного коренится в разговоре и создается в процессе направленной на понимание коммуникации. Поскольку коммуникация протекает одновременно на предметном и на интерсубъективном уровнях, то для адекватного понимания смысла требуется, чтобы предмет речи был определен на обоих уровнях. Например, идентифицируемый в пропозиции предмет, существование которого допускается, предикативно определяется «как нечто» (например, как красное, мягкое), и это пропозициональное содержание снова может быть выражено «как нечто» в контексте иллокутивного акта (как утверждение или просьба). В связи с этим Хабермас говорит, с одной стороны, о предикативном и об иллокутивном определении предмета, которое относится уже не к самому предмету, а к «модусу» коммуникации о нем; с другой — об иллокутивном и предикативном

⁷¹ Taylor Ch. Sprache und Gesellschaft [Honneth, Joas 1986: 36].

кативном понимании. Предикативно понимается пропозициональное содержание некоего выражения; в случае иллокутивного понимания речь идет о попытке установления интерперсонального отношения и понимания того специфического отношения к миру, «в которое мы вступаем, поскольку мы готовы принять его в качестве того, за что он действительно принимается говорящим». Предикативное понимание ведет к взаимопониманию «о чем-то» (*über etwas*) в мире, иллокутивное — к взаимопониманию «к чему-то» (*zu etwas*) («*Was heißt Universalpragmatik*»: 226).

Герменевтическое понимание — цель, которой подчинен целостный проект Хабермаса, — требует включения этих двух уровней понимания в единую перспективу для того, чтобы получить правильную интерпретацию предмета высказывания. При этом следует учитывать, что понимание языкового выражения не тождественно пониманию высказанного в нем предложения, поскольку иллокутивная часть, так же как и пропозициональная, имеет свою собственную семантику [Habermas 1971: 235]. Вследствие этого теория речевых актов не может ограничиться семантическим анализом высказываний, а «требует прагматического анализа «удавшихся выражений» (*geglückte Äußerungen*) («*Entgegnung*»: 353). В универсальной прагматике речь идет, таким образом, о значении выражения, так же как в лингвистике рассуждают о значении предложения. Отрыв языка от его использования в речи был бы недопустимой «ошибкой абстракции», избежать которой можно лишь путем объединения семантики с прагматикой, которая предполагает, что значение высказывания зависит от условий его значимости.

На реконструкцию нормативного базиса речи как системы необходимых и универсальных значимых претензий, которая обеспечивает понимание выражений, нацелена теория коммуникативной компетенции ([Habermas 1981, 1: 195]; «*Was heißt Universalpragmatik*»: 176; «*Entgegnung*»: 347). Идентификация этих значимых претензий возможна на основе предложенной Хабермасом типологии речевых актов, которая делит их на четыре класса ([Habermas 1971: 111–113]; «*Was heißt Universalpragmatik*»: 235–246). Первый, называемый *Kommunikativa*, служит для экспликации прагматического смысла выражений. Например, любой компетентный говорящий отличает друг от друга понятия «сказать», «спросить», «ответить», «возразить», «согласиться» и т. д. Конститутивным в связи с этим является понятие коммуникативного опыта. Поскольку направленную на взаимопонимание коммуникацию можно интерпретировать как интерсубъективную структуру, необходимую для формирования смысла вещей и его понимания, то *Kommunikativa* могут оказаться определяющими для всех остальных типов речевых актов. Второй класс — *Konstantiva* — служит для выра-

жения смысла высказываний при когнитивном использовании языка; третий — *Repräsentativa* — целям самопредставления говорящего в речи при экспрессивном использовании языка. Он эксплицирует смысл интенций, эмоций, отношений. Четвертый класс — *Regulativa* — служит для выражения смысла предложений при «интерактивном» использовании языка, затрагивающем межличностные отношения.

Каждой из этих групп речевых действий в соответствии с выполняемой ей прагматической функцией присуща характерная для нее значимая претензия: *Kommunikativa* свойственна претензия на понятность, *Konstantiva* — на истину, *Repräsentativa* — на правдивость и *Regulativa* — на правильность. Смысл значимости этих претензий состоит в возможности их интерсубъективного признания, т. е. в заключении консенсуса, что представляет собой условие (в качестве «фонового консенсуса», своего рода «квазитрансцендентального» условия возможности коммуникации как таковой) и одновременно цель коммуникативного действия (аргументации или дискурса).⁷² Направленное на установление взаимопонимания коммуникативное действие выступает со своей стороны в качестве идеальной точки отсчета при формировании адекватного смысла речи. В связи с этим особое значение приобретает введенное Хабермасом понятие «идеальная речевая ситуация», которой мы коснемся ниже.

Участник коммуникации ориентирован в своих речевых действиях на взаимопонимание (и, следовательно, заключение соглашения относительно предмета речи) при условии, что он, используя понятные (грамматически правильно построенные) предложения, приемлемым для других способом выдвигает (и в свою очередь акцептирует) три значимые претензии: на истину — для содержания пропозиции; на правильность — для норм, которые оправдывают устанавливаемые в перформативной части высказывания интерперсональные отношения; на правдивость — для выражаемых намерений. Несмотря на то, что в зависимости от ситуации те или иные претензии могут оказываться приоритетными, а другие латентными, в каждом речевом выражении присутствует (имплицитно или эксплицитно) весь их спектр. Как подчеркивает Хабермас, рассматриваемые значимые претензии являются универсальными и должны предъявляться одновременно («*Was heißt Universalpragmatik*»: 255).

Универсальность значимых претензий, вплетенных в структуру речи, Хабермас связывает с ролью языка в конституировании понятия действительности. Он определяет язык как «медиум, с помощью которого говорящий и слушающий реализуют свои действия по разгра-

⁷²Ю. Хабермас строго различает эти два понятия, так как аргументация не всегда носит научный характер. См., напр. («*Was heißt Universalpragmatik*»: 345).

ничению» («Was heißt Universalpragmatik»: 256). Посредством языка человек разграничивает «внешнюю природу», «общество», «внутреннюю природу» и «язык». Таким образом, в речи раскрываются основные типы отношений человека с миром. Внешняя природа, под которой Хабермас имеет в виду «объективированный срез реальности, который взрослый субъект может воспринимать и которым может манипулировать», предстает в языке как коррелят совокупности истинных высказываний. Соответственно истина понимается как претензия, значимая для высказанной пропозиции. Общество, под которым Хабермас понимает «символически предструктурированный срез реальности, который может понять взрослый субъект как участник системы коммуникации», входит в речь посредством иллокутивных актов и проявляется как «нормативность». В терминах «субъективность» манифестирует себя в речи внутренняя природа человека. Категорию «интерсубъективность» Хабермас использует для обозначения общности между способными к языку и действию субъектами, которая возникает на основе понимания идентичных значений и признания универсальных претензий («Was heißt Universalpragmatik»: 257–259). В совокупности образуется система отношений, по поводу которых принципиально возможны коммуникация и достижение взаимопонимания.

Особенности предлагаемой Хабермасом модели коммуникативно-го взаимодействия состоят в том, что она описывает не предложения языка, а выражения речи. При этом Хабермас исходит из того, что грамматические предложения посредством универсальных значимых претензий встраиваются в основные отношения реальности и превращаются в выражения, способные выполнять базовые прагматические функции представления, сообщения и выражения, коррелирующие с системой координат «внешний мир», «социальный мир» и «собственный внутренний мир» ([Habermas 1981, 1: 126]; «Was heißt Universalpragmatik»: 208, 257). Эти функции лежат в основе всех остальных функций речевых выражений, которые они могут приобретать в различных контекстах.

Предлагаемый в данной модели отказ от онтологии одного-единственного мира и утверждение системы «одинаково изначальных (gleichursprünglich) миров» [Habermas 1981, 1: 126], которая вводит в рассмотрение когнитивные, нормативные, ценностные и экспрессивные аспекты рациональности, имеет следствия для теории познания и требует пересмотра теории истины. Согласно онтологическим теориям истины, высказывания истинны тогда, когда они ориентируются на действительность, отражают ее, ей изоморфны и т. д. Но если исходить из признания того факта, что мир — это система открывающихся в языке отношений, из которых только «объективный мир» сохраняет в строгом смысле онтологическое значение совокупности предметов, то

данные этими теориями ответы нельзя считать удовлетворительными. С точки зрения Хабермаса, все они, во-первых, исключают из анализа нормативные обязательства, экспрессивные выражения и вместе с ними целую область «идеальной реальности»; во-вторых, не принимают во внимание то обстоятельство, что соответствие между высказыванием и действительностью снова должно быть эксплицировано в высказываниях, а следовательно, неизбежен переход от способов обоснования значимости высказываний через «иное по отношению к языку» к способам обоснования «посредством него самого».

Основная интенция универсальной прагматики — переосмысление условий истинности высказываний как условий значимости речи вообще. Выявление внутренней связи между значением языкового выражения и условиями его значимости позволило ей преодолеть ограничения эмпирической онтологии, в рамках которых двигалась формальная семантика от Г. Фреге и «раннего» Л. Витгенштейна до М. Даммита. Семантическому анализу предложений, возможному благодаря пониманию значения как некой объективной сущности, она противопоставляет семантический анализ выражений, значение которых зависит от того, какие значимые претензии в них предъявляются и при каких обстоятельствах их можно оправдать посредством аргументации.⁷³ От лингвистической теории значения, разработанной формальной семантикой, теория значения, предлагаемая универсальной прагматикой, отличается, таким образом, тем, что значения речевых выражений считаются релевантными до тех пор, пока они удовлетворяют значимым претензиям на истину, правдивость и правильность. Тем самым вместо традиционного когнитивного понимания истины, сводящего значение к содержанию пропозиции, универсальная прагматика предлагает три измерения истины, соответствующие различным типам рациональности.

Данная концепция имеет свою предысторию: первым шагом в направлении отказа от понимания значения как онтологической данности Хабермас считает предложенную Витгенштейном философскую теорию «значения как употребления», которая выводила значения слов не на основании их отношения к объектам, а грамматически из использования языка в контексте жизненного мира. Ее недостаток, однако, состоит в том, что она фактически отождествляет значение со значимостью, обусловленной социокультурной практикой. В отличие от этой теории универсальная прагматика связывает значение выражений с формальными (не зависящими от пространственно-временного контекста) свойствами речевого действия как такового, а не с си-

⁷³Эта мысль проходит через все его работы. См., напр. ([Habermas 1981, 1: 34]; «Entgegnung»: 331; [Habermas 1988: 76]).

туацией их употребления (случайной или типичной). Подход к теории значения со стороны значимых претензий, на которые ориентировано речевое действие, знаменует, по собственной оценке Хабермаса, «прагматический поворот» в семантике понятия истины [Habermas 1988: 80].

Утверждаемая формальной прагматикой связь между значением высказывания и значимостью комплекса выдвигаемых в нем универсальных претензий не исчерпывает тем не менее вопроса об истине. Не сами речевые действия, а исключительно способы обоснования содержащихся в них значимых претензий являются парадигматическими как для выделения различных типов рациональности,⁷⁴ так и для формирования соответствующих им измерений истины. Таким образом, Хабермас различает, с одной стороны, условия значимости истинной пропозиции; правдивого интенционального выражения; соответствующего контексту действия нормативно правильного выражения и т. д.; с другой стороны, претензии говорящего на intersubъективное признание грамматически правильно оформленного предложения; истинности пропозиции; правдивости интенционального выражения и правильности речевого акта; и, наконец, признание выдвигаемых значимых претензий («Was heißt Universalpragmatik»: 178). Признание означает, что оппонент акцептирует выдвигаемые пропонентом значимые претензии, а это подразумевает, что они удовлетворяют условиям адекватности, т. е. являются обоснованными в данном контексте речи. Обоснование протекает либо в форме апелляции (эксплицитной или имплицитной) к опыту или интуиции оппонента, либо в ходе аргументации.

Сущность предлагаемой Хабермасом интерпретации истины как консенсуса заключается, таким образом, в том, что истина понимается не как предикат, который можно приписать некоему высказыванию, а как содержащаяся в нем претензия. Сомнение в правомерности претензии на истину ставит под вопрос не только семантику высказывания, но и прагматическое значение выдвигающего ее речевого акта.⁷⁵ Следовательно, истина зависит от аргументированности претендующего на нее высказывания. Хабермас пишет: «Я понимаю дискурсивную теорию истины так, что она не должна выделять достигаемый в ходе дискурса консенсус как критерий истины (как утверждалось в некоторых из моих собственных ранних формулировок); скорее, она должна на основании дискурсивного признания претензий на истину объяснить смысл того момента безусловности, который мы интуитивно связываем с понятием истины» («Entgegnung»: 352).

⁷⁴Ср. с точкой зрения М. Зееля: *Seel M. Die zwei Bedeutungen «kommunikativer» Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft* [Honneth, Joas 1986: 53–72].

⁷⁵Ср. с мнением Т. Мак-Карти [McCarthy 1980: 344].

В результате критики, которой подверглась предлагаемая им теория истины как консенсуса, Хабермас признал, что истина высказывания не тождественна его рационально обоснованной акцептируемости (т. е. консенсусу), поскольку неопровержимые с точки зрения прагматики доводы могут не являться таковыми с точки зрения логики. Пытаясь, однако, сохранить утверждаемое им основоположение о неразрывной эпистемической связи между истиной и ее аргументационным оправданием, а следовательно, между познанием, языком и действием, он предлагает воспринимать данное им определение истины как консенсуса в качестве понятия прагматики, а не эпистемологии, а понятие об абсолютной истине сохранить в роли «регулятивной идеи» для познания в духе Канта.

В одной из последних работ Хабермас окончательно приходит к выводу, что ориентация на истину как на «неотчуждаемое» (*unverlierbare*) свойство высказываний выполняет регулятивную функцию для принципиально фаллибельных процессов «оправдания» (*Rechtfertigung*) знания. Он полагает, что даже в наиболее благоприятнейшей эпистемологической обстановке можно говорить только о рациональной акцептабельности, а не об истине (как абсолютной категории) высказываний [Habermas 2001: 21].

2. Теория аргументации. Теория аргументации, тематизирующая обоснованность содержащихся в речевых актах значимых претензий с точки зрения возможности их intersubjectivного признания, дополняет теорию речевых актов. Тем самым устанавливается внутренняя связь между значением высказывания, значимостью выдвигаемых в нем претензий и их обоснованием. При этом исходят из того, что доводы, которые говорящий может привести для обоснования возможной истинности некоторого утверждения, оказываются конститутивными для его значимости. Таким образом, аргументация выступает механизмом, связывающим значение высказывания и его истинность.

Аргументация как способ выявления разумного потенциала речи тесно связана с понятием коммуникативного разума. Интерпретируя коммуникативный разум как процедуру выработки консенсуса относительно понимания вещей и происходящих в мире процессов, Хабермас рассматривает аргументацию как единственно легитимный (с точки зрения разрабатываемой им теории) механизм его достижения.⁷⁶ Уже

⁷⁶Ч. Тейлор высказывает сходное мнение: «Разум должен быть понят не монологично, а как совершенство процесса взаимопонимания, который должен преодолеть разрывы в общности “Мы” [...] Но это означает, что мы должны искать “основания” внутри этого (совместного. — М. С.) горизонта, которые каждый из нас может принять для того, чтобы снова восстановить соглашение по поводу спорных вещей. Из этого вытекает идеал процесса взаимопонимания, который мотивирован только основаниями: процесс, который нацелен на полное восстановление разрушенного соглашения. Это есть, согласно Хабермасу, подходящий базис для нашего идеала

повседневная практика коммуникации предлагает аргументацию в качестве средства согласования коммуникативных действий в тех случаях, когда традиционные институты уже не могут обеспечивать общественное согласие, но при этом еще избегают применения силы для восстановления нарушенного согласия.⁷⁷

Аргументация, таким образом, уже содержится в понятии о коммуникативной рациональности как о способе поведения людей, направленном на установление, поддержание и возобновление консенсуса в рамках жизненного мира, который основывается на intersubjektivном признании принципиально подлежащих критике значимых претензий, содержащихся в речевых действиях. Возможность признания значимых претензий обуславливается тем, что они, будучи проблематизированными, могут быть обоснованы. Тем самым уже речевой акт указывает на возможность использования аргументации. По своей сущности аргументация представляет собой «иной» способ продолжения коммуникативного действия. Хабермас полагает, что «в различных формах аргументации коммуникативное действие встречает свои собственные рефлексивные формы» ([Habermas 1981, 1: 27, 48]; «Entgegnung»: 344).

Одной из форм аргументации служит *теоретический дискурс*. Темой дискурса могут быть выдвигаемые в речи универсальные претензии или обосновывающие их нормы. В зависимости от того, что становится проблемой, различают особые формы аргументации и типы аргументов. Так, при когнитивном использовании языка говорящий берет на себя обязанность обоснования констативных речевых актов (Konstantiva). В случае необходимости он, как правило, ссылается на источники опыта, из которых он черпает уверенность в истинности своих высказываний. Если же приведенное им обоснование кажется сомнительным, то предметом теоретического дискурса становится претензия этого высказывания на истинность ([Habermas 1981, 1: 39–45, 66–67]; «Was heißt Universalpragmatik»: 252–253).

Для подтверждения правильности *Regulativa* необходимо указать на нормативный контекст, дающий говорящему основание для убеждения в своей правоте. В случае если приведенное оправдание не снимает сомнения в правильности высказывания (или действия), можно перейти к практическому дискурсу. Предметом этого дискурса будет, однако, не претензия речевого акта на правильность, а претензия обосновывающей его нормы на значимость.⁷⁸

рациональности» (Taylor. Sprache und Gesellschaft: 42–43).

⁷⁷ Альтернативу коммуникативному действию представляют стратегическое действие, прерывание коммуникации, продолжение коммуникативного действия другими способами.

⁷⁸ Возможность заключения обоснованного консенсуса в области морали Хабер-

«Экспликативный» дискурс проблематизирует претензию *Kommunikativa* на понятность. Здесь предметом анализа становятся сами средства взаимопонимания. Данный тип дискурса связан с рефлексией о выразительных средствах языка. Он служит прояснению и уточнению смысла употребляемых выражений и правильности (например, грамматической) их построения.

В качестве особого «модуса коммуникации» Хабермас выделяет экспрессивное использование языка (*Repräsentativa*). Речевому акту соответствует здесь обязательство подтверждения (*Verwährungsverpflichtung*) искренности. Формой подтверждения выступают соответствующие действия. Заметим, что, согласно Хабермасу, в отличие от трех предыдущих случаев дискурсивное обоснование претензии на правдивость невозможно. Искренность может быть лишь продемонстрирована. Если же непосредственное заверение говорящего в его искренности подвергается сомнению, то истинность такого выражения можно проверить, наблюдая за последующими действиями субъекта.⁷⁹

Структуры интерсубъективности. Цель дискурса, так же как и цель коммуникативного действия и аргументации, заключается в достижении соглашения относительно предмета коммуникации. Достигнутое соглашение можно охарактеризовать в терминах общности понимания, интерсубъективно разделяемого знания, взаимного доверия и согласия друг с другом по поводу действующих норм. Базис для консенсуса дает, таким образом, признание четырех взаимосвязанных универсальных значимых претензий: на понимание, истину, правдивость и правильность («*Was heißt Universalpragmatik*»: 176). Это означает, что различные формы аргументации в силу своей потребности в дополнении друг другом образуют систему и внутренне указывают друг на друга.

мас связывает с допущением о том, что регулирующие действия нормы выражают общие интересы и потому заслуживают всеобщего признания. Свою идеалистическую веру в то, что практические вопросы принципиально могут быть решены с помощью аргументации, он характеризует как «когнитивистскую позицию» [Habermas 1981, 1: 39–40].

⁷⁹ Выделяя субъективность как специфическую сферу рациональности, Хабермас ставит ей в соответствие «терапевтическую критику» — особую форму аргументации, которая должна просветить говорящего относительно систематического самообмана, которому он подвержен. По его мнению, эта форма аргументации не может быть причислена к дискурсу, поскольку она не удовлетворяет предъявляемым к последнему требованиям, например требованию симметричного распределения ролей между участниками [Habermas 1981, 1: 43]. Анализируя ценностные суждения, Хабермас предпочитает также говорить не об обосновывающем содержащемся в них значимые претензии дискурсе, а об «эстетической критике», поскольку в этом случае также нарушаются требования, предъявляемые к условиям дискурса, например требование всеобщности выставляемой в них претензии [Habermas 1981, 1: 41].

Данное обстоятельство принципиально для предлагаемой Хабермасом теории истины как консенсуса. Согласно главному постулату, об истинности высказываний нельзя судить без учета вопроса о компетентности участников дискурса; вопрос о компетентности невозможно решить без учета вопросов о правдивости выражений и правильности действий [Habermas 1971: 143]. Следовательно, только принимая во внимание всю совокупность факторов, можно различить подлинный и мнимый консенсус.

Идея подлинного консенсуса требует от участников умения отличать бытие от видимости (*Sein und Schein*), сущность от явления (*Wesen und Erscheinung*), сущее от должного (*Sein und Sollen*). Компетентность в использовании *Konstantiva* дает возможность отличать мир intersубъективно признанных воззрений (объективный мир) от чисто субъективного мнения. С помощью *Repräsentativa*, относящихся к правдивости выражений, различают сущность и явление. Различению здесь способствует переход языковой игры на метауровень, вводящий измерение ответственности говорящего за свои слова и их последствия. Компетентность в отношении использования *Regulativa* позволяет различать бытие и должное, наблюдаемое поведение и правила, которым интенционально следуют или которые нарушают. Эти три типа различений, взятые вместе, позволяют в конце концов отличить подлинный консенсус от мнимого на основе *Kommunikativa*, т. е. в результате аргументационного дискурса [Habermas 1971: 124–135].

В качестве критерия для различения подлинного и мнимого консенсуса Хабермас предлагает ввести «идеальную ситуацию речи» (*ideale Sprechsituation*), которая относится к самой структуре речевого акта и является условием его возможности. Сущность этой ситуации заключается в том, что она позволяет прийти к соглашению оптимальным образом. В качестве ее прототипа Хабермас рассматривает естественный язык, который функционирует так, что в любом речевом акте можно предполагать наличие идеальной ситуации даже «вопреки фактам» (*kontrafaktisch*). Поскольку общий смысл речевого поведения здесь состоит в том, что по меньшей мере два участника — говорящий и слушающий — о чем-то договариваются, то можно предположить, что они исходят из того, что желаемое взаимопонимание в любой момент коммуникации всегда уже достигнуто (и выступает базисом для последующей коммуникации).

Идеальная ситуация речи характеризуется следующим.

Во-первых, она не допускает никакого насилия — ни внешнего, ни вытекающего из структуры самой коммуникации [Habermas 1971: 137]. Это означает, что прототипическим для нее является чистое коммуникативное действие. Единственный вид принуждения, который она допускает, — это «ненасильственное насилие» лучшего аргумента, сти-

мулирующее поиск убедительных и надежных способов обоснования выдвинутых утверждений. Истина, таким образом, здесь: а) связывается не только с логичностью/нелогичностью аргументов, но и с прагматической модальностью их убедительности; б) постулируется связь между идеей истины и идеей свободы: консенсус считается «рационально мотивированным» или «рационально обоснованным» только в том случае, если он достигнут единственно в ходе «убедительной» аргументации [Habermas 1981, 1: 48].

Особый вес в деле поиска убедительных аргументов приобретает *логика дискурса*. Согласно Хабермасу, она должна предусматривать возможность ужесточения условий аргументации. Это означает, что не только правомерность вывода или выбор обосновывающих его данных может быть поставлен под сомнение, но и вся изначальная система допущений, в рамках которой описываются данные, формулируются гипотезы и законы.⁸⁰ Иначе говоря, поскольку любое утверждение делается в рамках определенной системы языка (т. е. теории, парадигмы и т. д.), то в случае если удастся доказать ее неэффективность, она должна быть подвергнута критической проверке и при необходимости модифицирована. Условия «рационального обоснования» консенсуса включают в себя, таким образом, возможность оценки относительной адекватности конкурирующих систем языка.

Во-вторых, идеальная ситуация речи обеспечивает симметричность условий для участников дискурса. Это обеспечивается, с одной стороны, за счет признания партнерами друг друга в качестве полностью дееспособных, ответственных и правдивых субъектов действия, а также за счет их готовности к критике, самокритике и аргументационному обоснованию своих мнений. С другой стороны, симметричность условий гарантируется равным распределением шансов при реализации речевых действий, принципиальной возможностью обмена ролями в диалоге. Равное распределение шансов при выдвижении утверждений, объяснений, пояснений, оправдании или опровержении высказываний закладывает основы того, что никакие мнения с течением времени не избегнут обсуждения и критики. Заметим, что симметричное распределение ролей, а значит, права приказывать, разрешать, запрещать и т. д., касается не самого дискурса, а условий его организации, строится на переформулированных в терминах универсальной праг-

⁸⁰ Данные требования вытекают из структуры самого аргумента, характеристику которой дал Ш. Тулмин и на которую опирается Ю. Хабермас. Любой аргумент состоит из вывода (conclusion — C), который следует обосновать, и данных (data — D), используемых для этой цели. Обоснование (warrant — W) устанавливает связь между C и D с помощью некоего правила, принципа или закона. Обоснование опирается на очевидности любого типа (backing — B), например, это могут быть результаты наблюдений, подтверждающие некую гипотезу.

матики идеях свободы и справедливости, т. е. требованиях идеальной формы жизни. Это позволяет утверждать, что отличительным признаком способа философствования Хабермаса становится его желание придать критической теории познания моральные основания.⁸¹ Утверждение им взаимообусловленности понятий теоретической и практической философии можно также проинтерпретировать как попытку преодоления проведенного еще Кантом разграничения между областью теоретического и практического разума.

В-третьих, идеальная ситуация исключает систематический разрыв коммуникации. Субъективным условием этого в случае коммуникативного действия является согласие участников с тем, что все они по праву выставляют взаимные претензии. Дискурс как процесс достижения рационально обоснованного соглашения о предмете должен предполагать, что аргументацию проводят достаточно открыто и могут продолжать ее достаточно долго [Habermas 1981, 1: 71].

Проведение дискурса в условиях идеальной речевой ситуации есть условие возможности того, что: а) достигнутый консенсус является подлинным; б) знание объективно. Заметим, что «объективное» понимается здесь как некое содержание, определяемое формальными условиями дискурса, т. е. процедура оказывается конститутивной для выработки объективных представлений.⁸²

Идеальная речевая ситуация выступает в качестве критического масштаба для суждения о фактически имеющих место дискурсах. При этом, правда, согласно Хабермасу, только в теоретических, практических и экспликативных дискурсах участники аргументации могут исходить из того, что условия идеальной речевой ситуации выполняются с большой степенью приближения [Habermas 1981, 1: 71]. Поэтому понятие о подлинном дискурсе нельзя интерпретировать в гегелевском смысле как то, что может быть реализовано исторически [Habermas 1971: 141]. Оно играет роль регулятивной идеи познания: поскольку исход любого дискурса зависит от его нацеленности на подлинный консенсус, то в каждом дискурсе следует «вопреки фактам» исходить из предположения о возможности идеального дискурса. Как полагает Хабермас, данное допущение действует «оперативно» в любом процессе аргументации. Это позволяет ему рассматривать идеальную речевую ситуацию в качестве одного из условий возможности дискурса и познания вообще. Идеальная ситуация речи не является, таким образом, в его концепции эмпирическим феноменом, но она не является также и голым умозрительным конструктом.

⁸¹ На зависимость понятия истины от этики дискурса обращают внимание, напр. [McCarthy 1980: 349; Albrecht 1991: 157].

⁸² Ср. с трактовкой К. Лафонт понятия объективности у Ю. Хабермаса [Lafont 2001: 192–216].

Для того чтобы проанализировать реальный дискурс на предмет его соответствия подлинному дискурсу, можно выделить в нем три аспекта и рассматривать его как процесс, как процедуру и как продукт. Хабермас замечает, что все три аспекта восходят к традиции Аристотеля: риторика понимает аргументацию как процесс, диалектика занимается прагматическими процедурами аргументации, логика — ее продуктами [Habermas 1981, 1: 49]. Однако, по его мнению, за этими аспектами скрываются (соответственно) другие структуры аргументации: структуры идеальной речевой ситуации, иммунизированной особым образом против репрессий и неравенства; структуры ритуализированного соревнования за лучший аргумент; структуры, которые определяют построение отдельных аргументов и их отношение друг к другу.

Аргументация приближается к условиям подлинного дискурса, если: с точки зрения процесса, она может убедить универсальную аудиторию, с точки зрения процедуры — может завершиться рационально обоснованным соглашением, с точки зрения продуктов — может обосновать или опровергнуть значимые претензии посредством убедительных аргументов. Осуществляющаяся в соответствии с данными условиями аргументация может рассматриваться как кооперативный поиск истины, направленный на достижение соглашения. Стратегия такого поиска определяется механизмом производства «лучшего аргумента» и может считаться продолжением ориентированного на взаимопонимание коммуникативного действия «другими средствами».

Давая теории аргументации Хабермаса общую оценку, можно утверждать, что она нацелена на экспликацию понятия *дискурсивной рациональности*, интегрирующей в себе аспекты когнитивной рациональности, телеологической рациональности действия и коммуникативной рациональности взаимопонимания.⁸³ Это понятие уводит к «центральному опыту ненасильственно объединяющей, созидающей консенсус силе аргументационной речи, в которой участники преодолевают свои сперва только субъективные представления и благодаря общности разумно мотивированных убеждений удостоверяются в единстве объективного мира и одновременно в интерсубъективности его жизненных взаимосвязей» [Habermas 1981, 1: 28].

Существенно для данного определения, как и для формальной прагматики в целом, утверждение внутренней связи между процессами понимания и взаимопонимания, между когнитивным и коммуникативным использованием языка. Причем взаимопонимание оказывается решающим для формирования смысла выражений и вынесения суждений об их истинности.

⁸³ См. об этом у Хабермаса [Habermas 1999: 104].

Схема взаимопонимания состоит, как полагает Хабермас, из высказывания, содержащегося в речевом акте говорящего, и ответной «Да/Нет-позиции», которую занимает оппонент по отношению к этому акту. Объективное, т.е. соглашение о чем-то в мире, значимость которого можно оспорить, зависит от установления интересубъективных отношений между говорящим и, по крайней мере, одним слушателем. Достижение консенсуса имплицитно, следовательно, допущение об автономности рационально действующих субъектов, от которых зависит интересубъективное одобрение или отклонение значимых претензий, содержащихся в речевых актах («Entgegnung»: 331).

Для установления взаимопонимания между субъектами коммуникации особое значение приобретают конституирующие диалог универсалии, о которых говорилось выше. Без обращения к ним невозможно дефинировать инвариантные составляющие речевой ситуации: а именно сами выражения, интерперсональные отношения, которые генерируются между говорящим и слушающим, и предметы, о которых идет речь. Однако одна формальная прагматика не может выявить все необходимые условия взаимопонимания. Для этих процессов существенными оказываются также обуславливающие их «материальные Argiōi», среди которых в качестве важнейших Хабермас выделяет понятия объективного мира и жизненного мира.⁸⁴

Структуры ситуации. Понятие *жизненного мира* вводится в качестве коррелята к процессам взаимопонимания [Habermas 1981, 1: 107].⁸⁵ Жизненный мир обозначает тот совместный горизонт, в пределах которого осуществляются повседневная деятельность и коммуникация людей, влияющие на формирование коллективных представлений о действительности — языковых картин мира. Картины мира отражают жизненный опыт некоего социума, репрезентируют проделанную предыдущими поколениями интерпретационную работу по истолкованию действительности, представляют фоновые знания (Hintergrundwissen) языковых коллективов и предоставляют ориентиры для их действий. Хабермас дефинирует жизненный мир как «абсолютно известное знание» («Entgegnung»: 375),⁸⁶ которое имеет интересубъек-

⁸⁴ Ср. с точкой зрения Е. Альбрехта, который полагает, что редукции теории аргументации к риторике, прагматике и логике не достаёт отношения к онтологии. По его мнению, «отношение к объективной реальности не может быть заменено интеракцией, как бы важна и многозначительна она ни была» [Albrecht 1991: 166]. Шнедельбах считает, что основания нормативности нельзя обнаружить исключительно в универсальной прагматике, поэтому теория коммуникативного действия должна быть дополнена теорией жизненного мира (см.: Schnädelbach H. Transformation der kritischen Theorie [Honneth, Joas 1986: 27]).

⁸⁵ В этом состоит главное отличие прагматической концепции жизненного мира от феноменологической.

⁸⁶ Заметим, что многие исследователи восприняли предлагаемую в универсаль-

тивную значимость и обуславливает возможность беспроблемной коммуникации между членами языкового сообщества. При этом он, как справедливо отмечает Шнедельбах, оперирует «либеральным понятием знания»: знание для него скорее «сознание о чем-то» или «рефлексивное владение средствами ориентации, которым следует язык и действие» (*Schnädelbach. Transformation: 22*).⁸⁷

С точки зрения реконструкции условий понимания языка понятие жизненного мира получает нормативное содержание. С одной стороны, жизненный мир формирует ограничивающий контекст, в котором происходит любой речевой акт, и в качестве такого фона оказывается конститутивным для ориентированной на взаимопонимание коммуникации. С другой стороны, жизненный мир образует фундамент для значимости речи, поскольку его также можно рассматривать как совокупность прагматических правил, лежащих в основании формирования значений. Эти два момента позволяют говорить о том, что жизненный мир выполняет функцию трансцендентального условия возможности взаимопонимания и тем самым возможности существования коммуникативного разума.

Своему нормативному статусу жизненный мир обязан мирооткрывающей функции языка. В ходе освоения языка одновременно приобретает то предпонимание (*Vorverständnis*), которое в дальнейшем используется в качестве первичного базиса для осмысления мира. При этом важно учитывать, что картины жизни конститутивны не только для процессов познания, но и для социализации и становления личности. В этом отношении Хабермас следует гумбольдтовской традиции, в соответствии с которой язык понимается не только как орган мышления, но и как орган социальной практики, орган формирования личностной и групповой идентичности.

Поскольку функции создаваемых в рамках жизненного мира «карт» прагматике интерпретацию жизненного мира как редукцию этого понятия. Например, Г. Шнедельбах считает, что Ю. Хабермас, подобно Л. Витгенштейну, понимает жизненный мир как «*Common-sense-Gewißheiten*» (очевидности здравого смысла), тогда как жизненный мир обозначает наполненное содержанием, но никогда до конца не объективируемое *Argiorg*, на которое наталкивается исследователь в своей рефлексии об условиях возможности своих знаний. В концепции Хабермаса тезис о невозможности выйти за границы своего жизненного мира, которые исследователь обнаруживает при трансцендентальной постановке вопросов, уступает место тезису о существовании непроблематизируемых фоновых знаний, которые имеют место при любой коммуникации (*Schnädelbach. Transformation: 28*). В том же духе критикует Ю. Хабермаса Ч. Тейлор, по мнению которого нельзя понимать форму жизни по аналогии с моделью компьютерной программы, поскольку в каждом действии всегда с необходимостью сохраняются не подлежащие формализации моменты (*Taylor. Sprache und Gesellschaft: 40*).

⁸⁷ По мнению Ю. Хабермаса, «рациональность имеет дело не столько с познанием и приобретением знаний, сколько с тем, как способные к языку и действиям субъекты применяют знания» [Habermas 1981, 1: 25].

тин мира» заключаются в том, чтобы выработать «концепт мира», т. е. основные понятия, которые регулируют практическую деятельность людей и обуславливают возможность познания мира, нельзя оценивать их рациональность исключительно в зависимости от их логических и семантических свойств. Благодаря мирооткрывающей функции языка человек получает возможность видеть все, встречающееся в мире, как части одного целого, как мир, при этом сама она сохраняет, по мнению Хабермаса, «арациональный» характер [Habermas 1999: 133].

«Арациональный» не значит «иррациональный», скорее речь идет о том, что жизненный мир представляет собой условие рациональности. Здесь важно заметить, что термину «ratio» Хабермас придает двойственное значение — основания и разума. В этих функциях разума проявляется присущая ему амбивалентность: он выступает и как инстанция, устанавливающая нормы, и как инстанция, обуславливающая возможность их критики и развития. Данное представление обуславливает то, что рациональность интерпретируется не только как сознательное интеллектуальное конструирование смысла (поэтому функции картин мира нельзя, по мнению Хабермаса, редуцировать к функциям познания, нацеленного на манипулирование внешней природой), но и как категориальная схема языковой игры, которая благодаря таким своим составляющим, как язык (обладающий структурообразующей силой) и общественная практика, приобретает нормативное значение. Соответственно действие коммуникативного разума Хабермас распространяет не только на процессы намеренного заключения консенсуса, например, в процессе научного дискурса, но и на скрытые процессы предварительных соглашений о правилах, которые создают интересубъективность жизненного мира.

С точки зрения коммуникативных аспектов жизненный мир эквивалентен идеальной речевой ситуации. Его минимальной структурой оказывается коммуникативное действие, представляющее собой «естественный модус» языка, а именно его использование с целью установления взаимопонимания. Причем достигаемый в рамках жизненного мира консенсус, «несущий» конкретную языковую игру, распространяется как на пропозициональное содержание высказываний, т. е. на объективные представления о реальности, так и на интересубъективно значимые взаимные ожидания относительно действий, т. е. на действующие в социуме нормы. Взаимопонимание, выступающее необходимым условием социальной кооперации и тем самым существования жизненного мира, предоставляет базис, позволяющий человеку устанавливать отношение к объективному, субъективному и социальному мирам.

Благодаря коммуникативному действию происходит репродукция жизненного мира; из ресурсов последнего, в свою очередь, подпи-

тывается коммуникативное действие. Жизненный мир и коммуникативное действие оказываются, таким образом, комплементарными по отношению друг к другу («Entgegnung»: 346). В этом заключается особенность концепции жизненного мира с точки зрения универсальной прагматики по сравнению с его социологической интерпретацией.⁸⁸

Поскольку язык всегда переплетен с социальной практикой и вырабатывается в ходе конкретной «языковой игры», то картины мира и формы жизни существуют только во множественном числе [Habermas 1981, 1: 91]. Партикулярность языкового открытия мира Хабермас объясняет тем, что когнитивная и экспрессивная функции в естественных языках не разделяются и представления о вещах всегда формируются внутри специфического, прагматически определенного горизонта значений [Habermas 1999: 70]. Тем не менее все они относятся к некоей тотальности, которую можно охарактеризовать как единство проявляющегося в них универсального разума. «Универсалистским» потенциалом обладает, по мнению Хабермаса, коммуникативное измерение языка, характерная особенность которого — ориентация на универсальные значимые претензии (на истину, правильность, правдивость) [Habermas 1999: 97]. Семантике языковых картин мира противостоит, таким образом, формальная прагматика разговора, способного переходить границы отдельных языков.

Для объяснения того, каким образом в разговоре может быть преодолен этноцентризм языковых картин мира, Хабермас вводит в своих последних работах еще одно материальное *Argiōi*, а именно *формальный концепт «мира»*. Как он полагает, именно язык — и прежде всего использование терминов — принуждает к прагматическому допущению существования «идентичного для всех», независимого от языка объективного мира [Habermas 1999: 44; Habermas 2001: 17]. То, что допущение объективного мира имеет формальный характер, означает, что его содержание не задано априорной системой понятий; что он открыт для всевозможных интерпретаций; что его следует понимать как совокупность предметов, а не фактов. Это означает также, что формирование содержания понятия о действительности должно регулироваться формальной идеей о ней как о «сумме всего познаваемого» [Habermas 1999: 73]. Именно факт вступления в отношения с «одним и тем же миром» — необходимая предпосылка для осмысленной коммуникации представителей различных языковых сообществ друг с другом. Объективный мир представляет собой, таким образом, точку

⁸⁸Заметим, что социологическая концепция жизненного мира хотя и исходит из формально-прагматического допущения об опосредуемом языком взаимодействии как источнике и фундаменте общества, но не исключает из рассмотрения стратегические действия.

конвергенции для отдельных языков, ту систему, которая гарантирует им возможность коммуникации и взаимопонимания.

Динамику развития знания «внутри жизненного мира» формальная прагматика объясняет следующим образом: то, что «несущие» жизненный мир языковые игры эффективно функционируют, зависит не только от мирооткрывающей функции языка, но и от успехов практики, осуществляющейся «внутри мира». Важнейшим фактором, вызывающим модификацию языковых картин мира, является практический опыт жизнедеятельности, который в целом формальная прагматика интерпретирует как «процесс обучения». Согласно Хабермасу, опыт обучения складывается прежде всего из когнитивной составляющей — из опыта обращения с внешним объективным миром, а также из коммуникативной составляющей — опыта интеракции с членами социума. Вовлеченный в общественную практику субъект познания устанавливает отношение с объективным миром из перспективы своего жизненного мира. При этом учеба на ошибках, допущенных при решении практических проблем, и оправдание собственной точки зрения обуславливают динамику прироста знания. Сопротивление, которое оказывают объекты в ходе их освоения, и противоречия во мнениях относительно интерпретации событий и явлений служат стимулами для пересмотра первоначальных знаний, приобретаемых одновременно с изучением языка.

Изменение границ открывающейся в языке действительности происходит тогда, когда новые знания об объективном мире приобретают «ревизиующую силу» по отношению к знаниям, предоставляемым языком. Способность к ревизии сложившихся взглядов на мир Хабермас выводит из способности к дискурсивной переработке результатов складывающегося из когнитивных и коммуникативных практик опыта обучения [Habermas 1999: 97–98]. Таким образом, концепт «обучение» позволяет Хабермасу связать между собой понятия «арационального» жизненного мира и «рационального» дискурса.

Стратификация жизненного мира на действия и дискурсы важна с точки зрения прояснения отношения формальной прагматики к понятию истины. Так, языковому «реализму» повседневной практики здесь ставится в соответствие понятие непосредственной истины — «истины без эпистемического индекса» [Habermas 1999: 52]. Этот тип истины Хабермас связывает с убеждением людей в том, что факты утверждаются в отношении самих предметов. Основание для такой убежденности предоставляют действия, успешность которых можно контролировать. Это неэпистемическое понятие истины, которое принимается как должное, не тематизируется и функционирует «оперативно», дает имманентную точку опоры для повседневной коммуникативной практики. Как только сформированные в рамках жизненного

мира убеждения начинают подвергаться сомнению, возникает необходимость урегулирования проблем при помощи дискурса. В этом случае эксплицируется когнитивное понятие истины, т. е. появляется необходимость ответить на вопрос, истинны ли убеждения, которыми руководствуются на практике.

Поскольку дискурсы всегда остаются включенными в систему практик жизненного мира, то их основная функция, согласно Хабермасу, заключается в том, чтобы восстановить частично разрушенное фоновое взаимопонимание [Habermas 1999: 52]. После восстановления равновесия участники аргументации утрачивают рефлексивное отношение к миру и возвращаются к «наивному» обращению с ним на новом уровне знания.

Укорененность дискурса в жизненном мире приводит, согласно Хабермасу, к тому, что любые, даже самые убедительные аргументы могут оказаться фаллибельными, т. е. ошибочными [Habermas 1999: 53]. Отсюда следует, что, несмотря на присущее дискурсу свойство трансцендировать за собственные пределы (поскольку цель дискурса заключается в том, чтобы найти находящуюся вне него, т. е. трансцендентную для него, истину), следует проводить различие между истиной и «рациональной акцептабельностью» суждений.⁸⁹ Таким образом, эпистемическое значение в прагматической теории дискурса приобретает не традиционное сциентистское понятие истины, а понятие «значимости» в смысле «рациональной акцептабельности». Термин «истина» используется здесь в значении «претензии высказывания на истинность» и свидетельствует скорее о нормативности процессов познания.

Схема осуществляемого в рамках жизненного мира перехода от коммуникативного действия к дискурсу описывается в координатах «нормативно приписываемое соглашение» (по поводу чего-либо) и «коммуникативно достигаемое соглашение» [Habermas 1981, 1: 108]. При этом Хабермас допускает, что любое понимание всегда одновременно оказывается непониманием, согласие во мнениях и взглядах — одновременно расхождением в них, ибо условием, позволяющим вообще говорить о взаимопонимании, является возможность слушателя занять ответную «Да/Нет-позицию» по отношению к тому, что утверждает говорящий. Жизненный мир, важнейшими конститутивными

⁸⁹ Критикуя Хабермаса, Й. Кляйн указывает на следующую проблему: «Обыденный язык, выступающий у Хабермаса в качестве фундаментального условия любого выражения, допускает процессы оценки (Validierungsprozesse) только в границах языка, так что любая реконструкция никогда не может быть проверкой истины, а является лишь трансформацией дотеоретического знания в теоретическое, претендующее на истину»: цит. по [Albrecht 1991: 158]. Кляйн считает, что имеющая место у Хабермаса редукция системы опыта к коммуникативному опыту приводит к сглаживанию уровней познания и не позволяет разработать удовлетворительную теорию объектов, т. е. онтологию.

параметрами которого оказываются язык и традиция, представляет собой в этой конструкции консервативный противовес тому расхождению во мнениях, которое сопровождает любой процесс взаимопонимания. Соотношение между консервативными и инновативными тенденциями изменяется в зависимости от того, насколько центрированной или децентрированной была исходная картина мира. Так, например, по Хабермасу, миф представляет собой центрированную форму жизни, для которой характерно то, что создаваемый в ее пределах языковой образ мира полагается в качестве «истинного» мирового порядка. Поскольку миф не делает различий между языком и действительностью, между средствами коммуникации и ее предметом, то исключается возможность рефлексивной формы коммуникации, т. е. дискурса.

Современный жизненный мир, подразделяющийся на сферы культуры, общества и личности, с которыми коррелируют слабо совмещаемые друг с другом разнообразные формы дискурса, есть оппозиция мифу [Habermas 1999: 326]. Для него характерны разбалансированность и нестабильность, связанные в том числе с тем, что по мере расширения горизонта миропонимания релятивируются ценностные ориентации и возникает ситуация, когда под сомнение можно поставить любую очевидность. Сопутствующий инновативным процессам в обществе кризис традиционных форм жизни приводит в конечном итоге к тому, что коммуникативные действия сменяются системными методами общественной интеграции, в основе которых, согласно Хабермасу, должен лежать аргументационный дискурс.

Отметим, что дополнение формальной прагматики концепцией жизненного мира должно было не только указать на неустранимую связь между понятиями рациональности и нормативности и реконструировать условия возможного взаимопонимания. Ее значение выходит за рамки философии языка и основывающейся на ней теории познания и открывает путь «к теории общества с точки зрения теории коммуникации» («Entgegnung»: 352). Можно согласиться с оценкой Г. Шнедельбаха, полагающего, что концепция жизненного мира является, во-первых, сферой подключения формальной прагматики к эмпирической за счет того, что она «репрезентирует коммуникативно-совместные фоновые знания», необходимые для понимания значения слов; во-вторых, «местом стыковки теории действия и теории общества» (*Schnädelbach. Transformation... 27*). По его мнению, поскольку формальное теоретизирование указывает на всегда уже имеющееся эмпирическое предпонимание, то существует «концептуальное принуждение» перейти от теории коммуникативного действия к теории общества. Развивая эту мысль Шнедельбаха, можно сказать, что теория общества с необходимостью должна дополнять теорию познания, ес-

ли последняя претендует на реконструкцию реально имеющих место познавательных процессов.

* *
* *

Философия языка занимает ключевое место в системе Ю. Хабермаса, поскольку позволяет перекинуть мост к проблемам теоретической и практической философии. Открытые универсальной прагматикой фундаментальные нормы речи предоставляют базис для разработки критической теории общества и этики; когнитивное использование языка связывает друг с другом теорию коммуникации и теорию познания; анализ ценностных высказываний выводит в область эстетики. Т. Мак-Карти справедливо полагает, что теорию коммуникации можно считать основой гуманитарных наук, поскольку она «открывает универсальную структуру социокультурной жизни» [McCarthy 1980: 320].

Архитектоника разработанного Хабермасом учения основывается на признании основополагающей связи между основными прагматическими функциями языка (выражение, представление, коммуникация) и соответствующими им сферами рациональности. С функцией представления коррелирует когнитивная форма рациональности. Функция выражения обосновывает закономерности внутреннего мира человека. Коммуникативная рациональность рассматривается, с одной стороны, как условие возникновения представлений о реальности, составными частями которой являются объективный, социальный и внутренний миры; с другой — как основа этики.

С точки зрения исследования процессов взаимопонимания важна идея Хабермаса об изначальном единстве присущих языку аспектов представления, коммуникации и действия [Habermas 1999: 9]. В акте взаимопонимания *некто* договаривается с *другим* относительно *чего-либо* в мире. Выполняя в ходе этого действия функции представления и коммуникации, язык одновременно указывает в двух направлениях: в направлении мира и адресата. Учет этой особой двунаправленной интенциональности языка дает возможность совместить герменевтический и аналитический подходы к его анализу, что характерно для концепции Хабермаса.

В отличие от герменевтики, которая ограничивается зачастую лишь интерпретацией семантики символических конструктов, универсальная прагматика концентрируется на изучении глубинных структур символической действительности и пытается реконструировать систему правил, лежащую в основании способности субъекта к символической деятельности. Универсальную прагматику сам Хабермас дефинирует как «реконструкционную науку» (*rekonstruktive Wis-*

senschaft), задачу которой составляет теоретическая систематическая экспликация имплицитного дотеоретического знания, «универсального Кӧппен», лежащего в основе продуцирования структур взаимопонимания. Реконструкционный процесс заключается в том, чтобы переводить неосознаваемое для агентов «know how» в поступающее в распоряжение ученых «know that» («Was heißt Universalpragmatik»: 191).

От эмпирически-аналитических дисциплин универсальную прагматику отличает в первую очередь то, что она направлена прежде всего на экспликацию, а не на фальсификацию и критику дотеоретического знания.

Горизонтальная реконструкция фундамента коммуникативной компетенции и вертикальная реконструкция генетической логики ее развития — вот два стратегических направления, которые разрабатывает универсальная прагматика. С учетом этих двух аспектов она предстает одновременно как нормативная⁹⁰ и как критическая теория, продолжающая традиции классической теории познания.

4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПРАГМАТИКА VERSUS УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПРАГМАТИКА

Трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля и универсальная прагматика Ю. Хабермаса представляют собой концепции, которые, возникнув на почве философии языка сравнительно недавно — «Трансформация философии» Апеля вышла в 1973 г., а «Теория коммуникативного действия» Хабермаса в 1981 г., — успели завоевать признание во всем мире и относятся сегодня к наиболее авторитетным. Особенный успех выпал на долю концепции Хабермаса, в которой, однако, языковая прагматика первоначально не имела самостоятельного значения, а способствовала, во-первых, разработке теории коммуникативного действия и теории рациональности и, во-вторых, заложила основания для критической теории общества и наметила путь к пониманию морали, права и демократии с точки зрения теории дискурса. Преодолению «односторонности» в представлении прагматики языка должно было способствовать обращение Хабермаса к проблемам теоретической философии. Действительно, его последние работы, среди которых следует отметить прежде всего сборник «Истина и оправдание: философские статьи» (1999), а также вышедшую отдельным изда-

⁹⁰Как справедливо утверждает Г. Шнедельбах, ведущей идеей Ю. Хабермаса является идея о том, что «нормативный фундамент критической теории следует искать в области языка». Теорию коммуникативного действия можно рассматривать в целом как результат реализации этой идеи (*Schnädelbach. Transformation... 31*).

нием работу «Коммуникативное действие и утративший свою трансцендентальность разум» (2001), придают универсальной прагматике совершенно иной статус. Особую важность она приобретает при решении вопросов онтологии и теории познания, ответить на которые Хабермас пытался, по его собственному определению, с позиций «слабого натурализма» и «трансцендентально-прагматического реализма познания (Erkenntnisrealismus)» [Habermas 1999: 13], которых он придерживался еще в период написания работы «Познание и интерес» (1968) и с точки зрения которых он в своих последних работах разрабатывает концепцию «кантианского прагматизма» (Kantianischer Pragmatismus) [Habermas 1999: 14], совершив, таким образом, поворот в сторону трансцендентальной философии.

Включение Ю. Хабермасом универсальной прагматики в контекст трансцендентального направления теоретической философии предоставляет возможность для сравнения его концепции с концепцией трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля,⁹¹ которая с момента своего зарождения была сосредоточена на вопросе об условиях возможности и значимости договоренностей, на которых основывается познание, понимаемом ею как вопрос о возможности «окончательно» обоснования (Letztbegründung) науки, включая философию. При этом, правда, следует заметить с самого начала, что рассматриваемые концепции, несмотря на наличие большого количества конвергентных черт, представляют собой различные варианты трансформированной на базе философии языка трансцендентальной философии. Концепцию Хабермаса можно охарактеризовать как «слабую версию» трансцендентализма,⁹² концепцию Апеля — как его «сильную версию». Такое противопоставление возможно уже вследствие различного понимания обоими философами термина «трансцендентальный».

Интерпретация термина «трансцендентальный» трансцендентальной и универсальной прагматикой. Согласно Канту, трансцендентальным называется исследование, имеющее дело не с предметами опыта, а со способом познания предметов, поскольку

⁹¹Дискуссия между Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем продолжается на протяжении уже нескольких десятков лет. Новый импульс она получила, когда Апель в трех очерках одной из своих последних монографий пытался говорить «с Хабермасом против Хабермаса»: *Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes.* Frankfurt a. M., 1998. С целью избежать вмешательства в застарелую полемику двух мэтров для сравнения были взяты последние работы философов, которые пока не были ими взаимно публично обсуждены. Другим мотивом в пользу того, чтобы обратиться к анализу последних работ данных философов, послужило то, что в них представлены новейшие (возможно, близкие к окончательным) варианты их теорий.

⁹²Термин заимствован у Хабермаса, см. «Was heißt Universalpragmatik?». Этот термин был также использован Т. Мак-Карти при анализе философии Хабермаса [McCarthy 1980: 317].

ку он должен быть возможен *a priori*, и направленное на установление всеобщих и необходимых условий возможности предметов опыта.⁹³ Букве и духу кантовской программы более отвечает концепция Апеля, разработанная им как «философия трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества» («Sprechakttheorie...»: 285). Основную задачу трансцендентального исследования Апель видит в том, чтобы посредством метода трансцендентальной рефлексии показать, что язык и коммуникация представляют собой априорные и, следовательно, общие и необходимые условия возможности всех видов intersубъективно значимого познания (Там же: 294–298). Благодаря им вырабатывается «intersубъективное единство понимания» знаков, т. е. консенсус относительно их значений, служащий основой познания.

Реконструкция этих условий возможна, по мнению Апеля, при объединении усилий не только логического синтаксиса и семантики, но и прагматики, которая получает в его концепции трансцендентальный статус. За счет того, что основанная на трансцендентальной прагматике теория познания «рефлектирует не только о логико-семантических, но и intersубъективно-intersубъективных условиях возможности intersубъективной значимости опосредованного языком знания, она пытается в известной степени интегрировать реконструируемые семантические системы в задаваемый прагматикой нормативный контекст условий взаимопонимания о смысле (Sinn-Verständigung) и образования консенсуса относительно истины (Wahrheits-Geltung)» (Там же: 294). Стремление Апеля за семантикой и синтаксисом отдельных языков увидеть общие и необходимые трансцендентальные прагматические условия «идеальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества» означает, что он пытается не только реконструировать условия познания, обусловленные конкретным языком в конкретной ситуации, но и открыть в кантовском смысле единые условия возможности познания.

В отличие от Апеля Хабермас предлагает минималистскую трактовку термина «трансцендентальный». «Слабая версия» трансцендентализма исчерпывается при этом предположением о том, что возможно открытие инвариантных, повсеместно распространенных и в этом смысле квазитрансцендентальных черт, которые конституируют конкретные исторические «формы жизни» как таковые и обуславливают познание [Habermas 1999: 20, 29]. Предмет трансцендентального анализа в этом случае — исследование «предполагаемых в качестве всеобщих, но только *de facto* необходимых условий, которые должны быть выполнены для того, чтобы могли осуществиться определенные осно-

⁹³ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 121.

вополагающие практики или действия. В этом смысле “основополагающими” являются все практики, для которых в наших социокультурных формах жизни не существует никаких, даже только мыслимых функциональных эквивалентов. Один естественный язык может быть заменен на другой, но для пропозиционально дифференцированного языка как такового (в смысле “родовой способности”) невозможно вообразить никакого заместителя, который выполнял бы те же функции» [Habermas 2001: 12; ср. Habermas 1999: 19].

Таким образом, трансцендентальными объявляются те условия, которые обнаруживаются во всех формах жизни и представляются поэтому в качестве необходимых. К таким условиям Хабермас относит прежде всего «эмпирически всеобщие» форму коммуникации при помощи языка и практику жизнедеятельности, основу которой составляет «действие с контролируемым успехом» (erfolgskontrolliertes Handeln) [Habermas 1999: 29]. Рассмотрение этих факторов в качестве априорных условий возможного опыта должно, однако, по его мнению, служить лишь в качестве гипотезы, требующей эмпирической проверки.⁹⁴ Как только утверждение об их необходимости и универсальности будет опровергнуто, они перестанут считаться трансцендентальными.

Таким образом, проблема «эмпирически-трансцендентальной двойственности» человеческого познания разрешается Апелем в пользу трансцендентального, Хабермасом — в пользу эмпирического. Трансцендентальная прагматика формируется как дисциплина, которая связывает условия возможности объективного познания с трансцендентальными условиями дискурса в идеальном неограниченном коммуникативном сообществе. Универсальная прагматика в качестве квазитрансцендентальных условий познания рассматривает онтологические структуры множества реально существующих форм жизни.

Возможность «окончательного» обоснования познания. Интерпретация понятия «трансцендентальный» имеет следствия для понимания того, что должна представлять собой теория познания. Спорным здесь оказывается кардинальный вопрос о возможности «окончательного» обоснования (Letztbegründung) познания. Хабермас полагает, что такое обоснование не нужно и излишне; Апель придает ему большую важность и рассматривает его как вопрос о самообосновании разума.

К проблеме «окончательного» обоснования знания Апель подходит, используя конструкт «парадигматической очевидности», который он интерпретирует в духе лейбницевского постулата «достаточного обоснования» (zureichende Begründung). Что значит «парадигма-

⁹⁴Эту мысль Ю. Хабермас высказывал также и в своих ранних работах, напр. («Was heißt Universalpragmatik»: 199).

тическая очевидность» в апелевской концепции трансформированной трансцендентальной философии? Функционирование любой языковой игры предполагает, что партнеры по коммуникации, изучающие язык одновременно с усвоением правил ориентации в мире, полагают многочисленные убеждения, принципы или факты, служащие в качестве «образцов» или «парадигм» для осмысленного использования языка, в качестве несомненных.⁹⁵ Из этого следует, что обоснование правил языковых игр как в обычной жизни, так и в науке с необходимостью должно вести к обнаружению предпосланных им в качестве условий их возможности очевидностей.

При этом часто считается (данной точки зрения придерживается в том числе Хабермас), что все несомненные или «парадигматические» очевидности, на которых основывается познание, связаны с конкретными историческими языковыми играми и поэтому являются относительными и могут быть пересмотрены с учетом новых знаний. Такая позиция ставит под сомнение тезис о возможности объективного познания, т. е. о его необходимости и всеобщности.

Апель, придерживающийся взгляда об объективном (общезначимом) характере познания, связывает надежду на возможность обоснования своего мнения с философией как особой языковой игрой, которая, претендуя на универсальную значимость своих суждений, способна анализировать все прочие языковые игры. Понимание роли философского дискурса как «верховного суда» в кантовском смысле влечет за собой новую постановку проблемы обоснования знания: философия должна обнаружить такие очевидности, в которых невозможно сомневаться, которые никогда не утратят своего значения и которые поэтому нельзя критиковать так же, как подверженные изменениям парадигматические очевидности прочих языковых игр.

Таким образом, то обстоятельство, что философская рефлексия может и должна рассматривать парадигматические очевидности всех остальных языковых игр как принципиально подлежащие пересмотру, должно согласовываться с тем, что сама она может апеллировать к очевидностям, по своему статусу принципиально отличающимся от тех, которые могут быть опровергнуты на основании нового опыта («Das Problem der philosophischen Letztbegründung...»: 64).

Как полагает Апель, такие очевидности не могут быть открыты эмпирическим путем или посредством формально-логической дедукции. К ним можно прийти в результате философской рефлексии о трансцендентально-прагматических условиях возможности intersубъективной значимости аргументации (а также речи, коммуника-

⁹⁵ *Apel K.-O.* Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik [Apel 1998: 54].

ции или дискурса).⁹⁶ Парадигматические очевидности, представляющие собой условия возможности аргументации, характеризуются следующими свойствами: во-первых, их нельзя оспорить, не вступая в противоречие с самим собой; во-вторых, их нельзя обосновать при помощи дедукции без *petitio principii*, т. е. уже не предположив их (Там же: 67–69). Трансцендентальная рефлексия должна, следовательно, раскрыть в качестве основания познания такую априорную языковую игру, для которой характерно то, что она «относится к сущности того, что мы называем аргументами, так сказать, в качестве их жизненного элемента» (Там же: 67). Это подразумевает, что подобная игра с ее логическими и этическими правилами не может иметь статуса случайной, изменчивой и подлежащей сомнению, а составляет сущностную структуру процессов аргументации.

В качестве такой структуры Апель называет трансцендентальную языковую игру аргументации неограниченного коммуникационного сообщества. Причем, как он подчеркивает, допущение ее существования — не просто допущение здравого смысла («*common-sense*»), а представляет собой условие возможности любой аргументации, строго доказуемое с точки зрения «критики смысла» («*Sprechakttheorie...*»: 291–294). Трансцендентальная языковая игра аргументации основывается на следующих «парадигматических очевидностях»: гарантированной посредством «*cogito, ergo sum*» экзистенции мыслящего сознания,⁹⁷ существовании реального внешнего мира и реального коммуникативного сообщества, а также языковой коммуникации и действия («*Das Problem der philosophischen Letztbegründung...*»: 73; «*Sprechakttheorie...*»: 292). Для того чтобы языковая игра аргумен-

⁹⁶Понятия «аргументация», «дискурс», «аргументационный дискурс», «коммуникация», «разговор» и «речь» К.-О. Апеля часто использует как синонимы.

⁹⁷Общий ход этой аргументации такой: выражение «*dubito, cogito, ergo sum*» не силлогизм, заключающий от того, кто думает, к его экзистенции, т. е. оно не может быть доказано формально-логически. Напротив, поскольку существование того, кто думает, не может ни отрицаться субъектом без вступления в «перформативное противоречие» с самим собой, ни быть доказано без *petitio principii*, то уверенность в «*cogito, ergo sum*» является трансцендентально-прагматическим условием возможности аргументации. Важно отметить, что, по мнению Апеля, несомненная уверенность в «*cogito, ergo sum*» основывается не на внутреннем опыте принципиально «одинокого» сознания, а на допущении примата одновременно коммуникативного и рефлексивного «ситуативного опыта» (*Situations-Erfahrung*), предполагающего, что достоверность собственного существования и экзистенции других для субъекта одинаково изначальны. Удостоверение в собственной экзистенции посредством перформативно понятого «*cogito, ergo sum*» возможно только в ходе виртуального разговора с самим собой как неполного (*defizienter Modus*) модуса разговора: («*Das Problem der philosophischen Letztbegründung...*»: 70–72). Другими словами, для индивидуального сознания, согласно Апелю, конститутивной становится коммуникативная диалогическая структура, а саморефлексия производна от коммуникации.

тации вообще могла состояться и имела бы смысл, эти «очевидности» всегда уже должны быть признаны участниками дискурса.

Трансцендентальную языковую игру аргументации Апель характеризует как «метаинституцию» (Metainstitution) всех возможных человеческих институций и называет ее «жизненным элементом» любых, в том числе философских, аргументов («Das Problem der philosophischen Letztbegründung...»: 76). Это означает, что для человека как говорящего и действующего существа невозможно находиться вне языковой игры аргументации. Никто не может войти или выйти из трансцендентальной языковой игры аргументации так же, как это допускают любые эмпирические языковые игры, включая и такие институции, как «формы жизни». Из трансцендентальной языковой игры аргументации человек может выйти либо в результате самоубийства, либо ценой утраты самоидентификации с рационально действующим субъектом — например, в ходе патологических процессов параноидально-аутичного саморазрушения (Там же). Как полагает Апель, человек как Homo sapiens, обладающий коммуникативной компетентностью, необходимым образом конституирован как существо, которое «всегда уже» отождествило себя с коммуникационным сообществом и имплицитно признало его правила.

Таким образом, сущность философского «окончательного обоснования» знания сводится здесь к рефлексивной аргументации, которая показывает, что нельзя принять практическое решение ни «за», ни «против» существования правил трансцендентальной языковой игры, не предпослав уже эти правила. Обоснование значимости познания должно включать в себя исследование феноменов, очевидных для сознания отдельных компетентных субъектов познания (как репрезентантов трансцендентального субъекта познания вообще), а также трансцендентальных правил аргументации, благодаря которым эти феномены получают статус «парадигматических очевидностей», т. е. приобретают интерсубъективную значимость как «субъективные свидетельства объективной значимости» (Там же: 51).

Отношение универсальной и трансцендентальной прагматики к принципу фаллибилизма. «Сильная» и «слабая» версии трактовки понятия «трансцендентальный» формируют различное отношение к проблеме фаллибилизма в отношении познания.⁹⁸

⁹⁸ Фаллибилизм подразумевает принципиальную подверженность разума ошибкам. Принцип фаллибилизма впервые был сформулирован Ч. Пирсом. Используя его, К. Поппер выдвигает в своей программе «критического рационализма» (в «Логике исследования») тезис о невозможности философского «окончательного обоснования» познания. Вслед за ним этот тезис отстаивают В. В. Бартли, Х. Альберт, Г. Радницкий, предлагая в качестве альтернативы программе «окончательного обоснования» программу неограниченной рациональной критики. Так, Бартли проповедует «панкритический рационализм». Х. Альберт критикует пред-

Апель отдает приоритет принципу «окончательного обоснования» перед принципом фаллибилизма, а фаллибилизм интерпретирует как принцип «критической проверки аргументов» (Там же: 46). Как он полагает, принцип фаллибилизма и производный от него принцип всеобъемлющей критики предполагают трансцендентальную языковую игру аргументации в качестве своего условия. Другими словами, сомнение и критика в пределах любой языковой игры, включая философскую, имеют смысл только в том случае, если они сами базируются на несомненных парадигматических очевидностях (Там же: 57–59). Рациональными и законными как принцип фаллибилизма, так и принцип критики, следовательно, могут быть только тогда, когда они заранее ограничены относительно сферы своего действия так, что, по крайней мере, те очевидности, на которых они сами основываются, защищены от возможной критики. В противном случае не исключается применение принципа фаллибилизма по отношению к самому себе и тогда возникает ситуация, аналогичная сформулированной в апории «Лжец».

Положительное значение принципа фаллибилизма Апель видит в том, что он легитимирует попытки подвергать сомнению любое высказывание и тем самым служит стимулом для развития науки. В этом смысле его можно рассматривать как «принцип улучшения знания» или «принцип мелиорации». Однако для конструктивного применения этого принципа следует различать уровень «предметной» рефлексии донаучных и научных языковых игр, с одной стороны, и уровень философской рефлексии о структуре языковых игр вообще — с другой.

Поскольку для каждого уровня рефлексии существует свой набор «парадигматических очевидностей», соответственно этому ограничивается сфера возможности их критической проверки (например, в форме фальсификации). Так, применение принципа фаллибилизма на уровне философского дискурса об условиях возможности и значимости консенсуса о языковых значениях предполагает, что «существуют пресуппозиции (Präsuppositionen) использования понятий, в которых невозможно сомневаться: другими словами, (существуют) масштабы или нормативные условия возможности сомнения, критики и опровержения в смысле трансцендентально-прагматического окончательного обоснования теории познания и науки».⁹⁹ Это означает, что тезис об *Argiōi* языковой игры неограниченного сообщества, по мнению Апе-

ложенную Апель концепцию и противопоставляет ей «трилемму Мюнхаузена», согласно которой всякое «окончательное обоснование» ведет к трем случаям ошибки: либо к бесконечному регрессу; либо к логическому кругу в дедуктивном обосновании; либо к произвольному обрыву процесса обоснования [Albert 1968].

⁹⁹ *Apel K.-O. Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung* [Apel 1988: 83–84].

ля, «окончательно» обосновывающий возможность познания, не может быть фаллибельным. Оспаривая его, даже тот, кто придерживается принципа фаллибилизма, вступил бы в «перформативное противоречие» с самим собой, так как при этом он, утверждая нечто, высказывал бы одновременно сомнение в том, выражает ли он в настоящий момент некое мнение.

В отличие от Апеля Хабермас убежден в том, что принцип фаллибилизма универсален, т. е. имеет неограниченную сферу применения, и распространяется не только на высказывания опытных наук, но и на философские высказывания.¹⁰⁰ Это имеет несколько объяснений: прежде всего «трансцендентальное» он трактует не в духе Канта, а в духе Витгенштейна, и тем самым квазитрансцендентальными чертами наделяются конкретные, ситуированные в пространстве и времени «формы жизни», в рамках которых посредством специфических для них ценностей, интересов и способов действий формируются соответствующие модусы возможного опыта.

Поскольку трансцендентальные правила не являются более чем-то интеллигибельным вне мира (как это было у Канта), а, будучи воплощенными в структурах конкретных исторических сообществ, имеют начало во времени и ограничены в пространстве, то от обусловленного ими опытного знания невозможно требовать всеобщности и необходимости, т. е. объективности и абсолютной истинности. Признание историчности обуславливающих познание структур выступает, следовательно, аргументом в пользу тезиса о его принципиально фаллибельном характере.

Следующий аргумент в пользу фаллибилизма связан с характером человеческого познания. Объективный мир открывается человеку в процессе взаимодействия с ним: в ходе практического опыта формируется понятие о действительности. С точки зрения универсальной прагматики важно, что действительность не есть результат ее пассивного отображения сознанием,¹⁰¹ она предстает как результат интеллектуальной переработки тех сопротивлений и ограничений, которые объективный мир накладывает на способы решения проблем и тем самым на процессы обучения.

Познание Хабермас характеризует как когнитивное поведение, на-

¹⁰⁰ Следует заметить, что под фаллибилизмом Ю. Хабермас «ни в коем случае не понимает ту или иную версию претенциозной попперовской теории», а имеет в виду «простое грамматическое положение вещей» («Entgegnung»: 350).

¹⁰¹ Заметим в связи с этим, что Ю. Хабермас критикует репрезентативную модель познания, поскольку она, во-первых, представляет «истинностное» или «веритативное бытие» (*das veritative Sein*) фактов как простое отображение действительности и тем самым приравнивает факт к существованию предмета [Habermas 2001: 18]. Во-вторых, статичное отношение между образом и отображаемым должно включать динамику приращения знания: [Habermas 1999: 36].

правленное на решение проблем, делающее возможными процессы обучения, корректирующее ошибки и опровергающее возражения [Habermas 1999: 36]. Если рассматривать познание как функцию таких сложных связей, то видно, что оно включает в себя не только реактивный по своему характеру опыт восприятия, но и конструктивный элемент проектирования действий, интерпретации результатов и оправдания суждений. По мнению Хабермаса, именно неразрывная связь пассивного опыта и активного конструирования объясняет фаллибельный характер знания: «Только лишь конститутивный вклад наших операций в знания объясняет, почему расширение знания должно проходить через шлюзы перманентной ревизии имеющегося знания и почему также хорошо обоснованное знание может оказаться ложным» [Habermas 1999: 43–44].

Процесс накопления знания Хабермас представляет как взаимодействие между открывающими мир базовыми теоретическими понятиями и теми понятиями, которые формируются в ходе обучения. При этом сохраняется «трансцендентальное различие» между существующим независимо от человека объективным миром и действительностью, представляющей собой коррелят человеческого познания, или, в другой терминологии Хабермаса, между «миром» и «встречающимся внутри мира», которые он характеризует как «сумму познаваемого» и «сумму познанного». Начальная система теоретических понятий выполняет трансцендентальную функцию в познании, так как она делает возможными процессы обучения, но поскольку процессы обучения, по мнению Хабермаса, могут привести к реинтерпретации даже основополагающих понятий, то любое знание остается фаллибельным.

Фундаментализм и антифундаментализм в обосновании возможности познания. С позиций «сильной» версии трансцендентализма, признающей примат принципа «окончательного обоснования» перед принципом фаллибилизма, Апел на протяжении долгого времени критиковал Хабермаса за то, что выдвигаемая им концепция основывается на «принципиальной контекстуальности, историзме и ограниченности необходимых условий коммуникации (и в этом отношении также аргументационного дискурса)»¹⁰² и, следовательно, не может предоставить надежный базис для обоснования критической теории познания.

Кроме Апеля подобный упрек Хабермасу высказал Г. Шнедельбах в своей рецензии на «Теорию коммуникативного действия», где отметил, что «теоретик обязательно должен привносить безусловные масштабы критики; он никогда не сможет извлечь их из своего предмета

¹⁰² *Apel K.-O. Normative Begründung der «kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken [Apel 1998: 675].*

на пути гипотетического конструирования правил. То, что К.-О. Апель так настойчиво придерживается своей программы трансцендентальной прагматики, является поэтому не случайным. Критическая безусловность без фундаментализма — это цель, которую поставил перед собой Хабермас; но можно выразить сомнение в том, достиг ли он ее» (*Schnädelbach. Transformation: 34*).

Предлагаемые Апелем и Хабермасом стратегии обоснования познания, возможность которого они оба связывают с возможностью «обоснования нормативных масштабов» теории аргументационного дискурса, можно охарактеризовать как «фундаментализм» и «антифундаментализм». Ресурсы взаимопонимания, на которых основывается аргументационный дискурс, первый находит в «бесспорно универсальных предпосылках взаимопонимания» неограниченного коммуникативного сообщества («Normative Begründung...»: 653), второй — в фоновых ресурсах взаимопонимания, предоставляемых исторически ограниченными формами жизненного мира [Habermas 1999: 97–101]. При этом, с точки зрения Апеля, непонятно, как основанный на «антифундаменталистских» предпосылках вариант теории дискурса, предлагаемый универсальной прагматикой, может претендовать на нормативную универсальность («Normative Begründung...»: 657). Хабермас со своей стороны многократно и на протяжении многих лет называл излишними и ненужными попытки придать высказываниям философии трансцендентальный статус.

Дискутируя с Апелем по этому поводу, Хабермас утверждает, что «претензии на обоснованность варьируются в зависимости от форм и контекстов аргументации [...] Для обоснований есть всегда только одно-единственное место. Не существует метадискурсов в том смысле, что высший дискурс мог бы предписывать правила подчиненному. Аргументационные игры не образуют иерархии. Дискурсы саморегулируются. Дискурсы принципиально открыты [...] Одним словом, к грамматической роли выражения “обосновывать” относится то, что мы не можем раз и навсегда свести основания или роды оснований в иерархию, на вершине которой стояли бы “последние” основания. Такие основания не имели бы никакого ясного значения касательно их превосходства в качестве последних инстанций, пока мы придерживаемся грамматики слова (Grammatik des Wortes) “обосновывать”» («Entgegnung»: 350).

Тем не менее в одной из своих последних работ, посвященных проблемам обоснования критической теории познания, Хабермас сосредоточивается на анализе «идеализаций» (Idealisierung), составляющих предпосылки коммуникативного действия и аргументационного дискурса в рамках жизненного мира. Он исследует их роль в структурировании процессов взаимопонимания и организации действий. Такими

необходимыми предпосылками коммуникации он считает: допущение каждым субъектом существования независимого от него внешнего мира; взаимное допущение субъектами коммуникации рациональности или «дееспособности»; допущение того, что речевой акт содержит в себе значимые претензии, такие как, например, претензия на истину и моральную правильность, выходящие за пределы любого конкретного контекста; допущение существования идеальных условий коммуникации [Habermas 2001: 12].

Без этих безусловных «идеализирующих предпосылок» все обусловленное ими не могло бы принять ни одного из двух значений: без такой референциальной системы, как объективный мир, высказывания о нем не могли бы быть ни истинными, ни ложными; без допущения рациональности субъектов нельзя говорить ни о понимании, ни о непонимании; без признания универсальности претензии высказываний на истину невозможно рассуждать об истинностном значении высказывания в различных контекстах; без допущения «идеальной» ситуации коммуникации нельзя квалифицировать аргументы как «pro» и «con» [Habermas 2001: 13].

Роль данных предпосылок Хабермас видит в том, что участники коммуникации должны допускать их «оперативно» при каждом взаимодействии; в противном случае процесс коммуникации был бы невозможен [Habermas 2001: 48]. Однако «долженствование» следует понимать здесь в смысле Витгенштейна, а не Канта. Это значит, что данные условия коммуникации являются необходимыми не в трансцендентальном значении этого слова, как всеобщие, вечные, интеллигибельные. Их необходимость задана самой «грамматикой» данного слова, которую Хабермас связывает с «неизбежностью» и обусловленной внутренними понятийными связями «необходимой (nicht hintergehbare) для нас» системы правил поведения [Habermas 2001: 11–12]. Таким образом, сами идеализации должны быть поняты не как «трансцендентные» сущности, а как «посюсторонние операции», совершаемые познающим субъектом, т. е. как результат «трансценденции изнутри» (Transzendenz von innen), произведенной из перспективы субъекта познания [Habermas 2001: 23].

Введение «идеализаций» в аппарат универсальной прагматики ставит перед собой цель обосновать теорию познания «переставшего быть трансцендентальным разумом» (detranszendentalisierte Vernunft). Лишение субъекта познания его трансцендентального статуса означает, что на место кантовского «чистого сознания» встает «утратившая трансцендентальный характер интерсубъективность жизненного мира» [Habermas 1999: 41]. Это ведет к необходимости признать обусловленность познания языком и действием, что, в свою очередь, приводит к признанию существования разнообразных моделей познания. Тем са-

мым на повестку дня выдвигается вопрос о возможности объективного познания.

В рамках решения этого вопроса «идеализации» призваны объяснить, каким образом в аргументационном дискурсе, нацеленном на установление правильности интерпретаций предметов (событий, явлений), ограниченность контекста жизненного мира может преодолеваться «изнутри». Механизм функционирования «идеализаций» устроен в целом таким образом, что они стимулируют процесс познания и обеспечивают его прогресс, переходящий рамки отдельного жизненного мира. Рассмотрим подробнее, как они действуют.

1. Допущение о существующем независимо от человека мире предметов обуславливает архитектуру системы «жизненный мир — объективный мир», за которой стоят соответственно важнейшие функции языка: мирооткрывающая и представляющая. Универсальная прагматика исходит из того, что способные к языку и действиям субъекты могут познавать мир только из горизонта своего жизненного мира, из локальной перспективы, сформированной традициями и привычками. Это означает признание того, что не существует свободного от контекста ценностно-нейтрального отношения к миру. Все, что встречается в мире, всегда воспринимается в свете усвоенного с языком «грамматического» предпонимания.

Единство интерпретации событий и явлений, более широкое, чем в пределах отдельного жизненного мира, возможно благодаря «формальному» (т. е. не имеющему определенного содержания) допущению существования «объективного мира», идентичного для всех интерпретаторов и независимого от них. Подчеркивая важность данного допущения, Хабермас утверждает, что его следует понимать не в качестве регулятивной идеи (в кантовском смысле), а в качестве конститутивного положения [Habermas 2001: 18]. Объективный мир представляет собой систему, с которой соотносятся и благодаря которой корректируются представления о действительности. Без допущения объективного мира как «синтетического *Apriori*» [Habermas 1999: 46] для эмпирических наук было бы невозможно приобретение объективного знания.

2. Взаимное допущение рациональности или «дееспособности» субъектов можно рассматривать в качестве субъективного условия возможности коммуникации. Данное допущение должно быть сделано для того, чтобы коммуникация состоялась (только на его основе возможно разочарование в дееспособности партнера) [Habermas 2001: 25, 30, 32]. Дееспособность субъекта состоит в целом в его способности ориентировать свои действия на значимые претензии, присущие речевому акту. Она предполагает также, что «интенционально действующий» субъект в состоянии при соответствующих обстоятельствах указать более или менее убедительную причину, по которой он действует.

Сфера рациональности субъекта практически безгранична и включает в себя широкий спектр оснований, регулирующих его поведение. Это могут быть эпистемические основания в случае, если речь идет об истинности высказываний; этические взгляды при определении правильности моральных решений; индикаторы, позволяющие судить об искренности признаний; эстетический опыт; правовые претензии и т. д. [Habermas 2001: 27].

Существенный аспект рациональности — способность субъекта к обучению или его «неспособность не обучаться» [Habermas 1999: 16]. Обучение проходит как в ходе опыта обращения с миром природы, так и в ходе коммуникативного опыта. Причем коммуникативный опыт не только формирует миропонимание, но и оказывает существенное влияние на самопонимание субъекта.

Итак, Хабермас предлагает «вертикальное» и «горизонтальное» измерения для идеализаций [Habermas 1999: 25; Habermas 2001: 33]. Для вертикального измерения, устанавливающего отношения с объективным миром, идеализация состоит в предвосхищении мира как целого возможных референций. Для горизонтального измерения, затрагивающего интерсубъективные отношения, взаимно предпринятое субъектами допущение о рациональности касается принципиальных взаимных ожиданий. Эти два измерения взаимодействуют друг с другом: возникновение представлений об объективном мире невозможно без взаимопонимания между участниками коммуникации, так как любой факт, высказываемый о предмете, должен быть принят или оспорен другими субъектами коммуникации. Несмотря на то, что любые высказывания о мире делаются из перспективы, формируемой жизненным миром, коммуникация может переходить границы отдельных форм жизни. В качестве субъективного условия возможности такого перехода Хабермас называет вслед за Ж. Пиаже «децентрирование перспектив интерпретации», происходящее в результате дискурса [Habermas 2001: 38].

3. Условием возможности достижения единства в интерпретации событий и явлений мира, предпринимаемой из различных перспектив, является ориентация высказываний на универсальные значимые претензии, важнейшими из которых являются претензии на истину и моральную правильность. Поскольку контакт человека с миром опосредован языком и реальность оказывается недоступной ни непосредственному чувственному восприятию, ни конституированию единственно посредством «чистых» понятий разума, то объективное познание связано с дискурсивным оправданием, которое выступает «пробным камнем истины» [Habermas 2001: 21]. Так как высказывания претендуют на истинность всегда в определенном эпистемическом контексте, двустороннее отношение между действительностью и высказыванием, на котором основывается традиционная теория истины как

соответствия, должно быть преобразовано в трехстороннее отношение, в которое входит компонент значимости (*Geltung*) высказывания «для нас» [Habermas 2001: 35]. Другими словами, истинность суждений должна быть признана форумом рационального дискурса.

Несмотря на то, что претензия на абсолютную истину, как правило, не может быть удовлетворена в процессе дискурса, она действует как имманентный фактор аргументации, стимулирующий стремление к объективному знанию. Объективным в концепции Хабермаса считается все, что может быть акцептировано в результате рационального критического обсуждения. Для уменьшения разрыва между традиционно понимаемой истиной и «рациональной акцептируемостью» процесс аргументации должен быть открыт для всех возможных возражений, для улучшения эпистемических условий дискурса, а аргументы должны работать во все более ужесточающихся условиях критики и проверки. По мнению Хабермаса, правила аргументации должны предусматривать все далее идущее снятие барьеров между существующими формами понимания как во временном отношении, так и в отношении социального пространства и предметной компетентности, что увеличивает возможности для критики имеющегося знания [Habermas 2001: 37, 48].

В случае, если речь идет не о теоретическом знании, а об использовании практического разума, универсальной становится претензия высказывания на правильность. Эта претензия опирается на значимость обосновывающей его нормы и может варьироваться вместе с легитимирующим ее фоном, т. е. может изменяться при переходе границ данного социального мира. Идеализирующей предпосылкой для обоснования правильности нормативного высказывания выступает допущение существования социального мира как «целого возможных легитимно регулируемых межличностных отношений» [Habermas 2001: 40].

Большинство норм носят ограниченный характер, единственно моральные заповеди и правовые нормы, имеющие исключительно моральное оправдание, например права человека, могут претендовать, по мнению Хабермаса, на абсолютную значимость (*Geltung*), т. е. на универсальное признание [Habermas 2001: 41]. Его убеждение в том, что моральные нормы должны приобрести «рационально мотивированное признание всех способных к языку и действию субъектов», лежит в основе конструктивистского понимания морали. Согласно такому пониманию, выработка единых «общечеловеческих» представлений в области морали осуществляется в ходе процессов взаимного обучения представителей различных форм жизни, результатом которых являются расширение и пересечение социальных миров [Habermas 2001: 42]. При этом для того чтобы процесс выработки взаимоприемлемых представлений о морали и праве оказался продуктивным, следует, во-

первых, исходить из допущения о существовании структурно однородного, «эгалитарного универсума, который сначала не имеет никакого морального, а только формально-прагматический смысл» [Habermas 2001: 44], и во-вторых, ориентироваться на расширение социального мира, т. е. на включение в него новых партнеров, а значит, интересов, претензий, мнений, норм.

В качестве идеального механизма урегулирования конфликтов и выработки единых стандартов в области морали, как и в теоретическом познании, Хабермас видит аргументационный дискурс, поскольку он представляет собой процесс, гарантирующий включенность всех затронутых сторон и равномерный учет всех затрагиваемых интересов [Habermas 2001: 43]. В случае дискурсивной выработки значимость морального высказывания будет иметь «эпистемический смысл», заключающийся в том, что оно могло бы быть акцептировано всеми участниками при идеальных условиях его оправдания [Habermas 2001: 49].

Важное свойство претензий на истину и моральную правильность — их двойственный характер. С одной стороны, будучи и оставаясь всего лишь претензиями, универсальные значимые претензии зависят от их интерсубъективного признания, а следовательно, сущностно связаны с консенсусом. С другой стороны, как претензии на безусловную значимость они всегда выводят за пределы каждого фактически достигнутого соглашения [Habermas 2001: 83–84]. Эта «янусовская двуликость»¹⁰³ безусловных значимых претензий выдвигает особые требования к форме дискурса, которая должна позволять расширять его границы и способствовать уточнению имеющегося знания.

4. Признание необходимых предпосылок аргументации связано с пониманием Хабермасом дискурса как высшей инстанции, выносящей суждения об истинности или правильности высказываний и действий. При этом аргументы, обосновывающие мнение или действие, должны опираться на такие основания, которые при данных обстоятельствах оказываются неоспоримыми. «Чистота» дискурса, т. е. создание таких условий, когда решающим для формирования мнений оказывается единственно «ненасильственное принуждение лучшего аргумента» (*zwanglose Zwang des besseren Arguments*), предъявляет особые требования к его форме.

Среди формообразующих факторов дискурса Хабермас называет четыре важнейших условия: открытость дискурса и включенность в него всех тех, кто может оказать содействие в разрешении противоречий; коммуникативное равноправие; исключение обмана и заблуждений; ненасильственность [Habermas 2001: 45].

¹⁰³ Термин предложен самим Ю. Хабермасом в работе «Коммуникативное действие и утративший свою трансцендентальность разум».

Осознавая, что допущение данных условий аргументации — «сильная идеализация», Хабермас тем не менее полагает, что «каждый, кто серьезно участвует в аргументации, фактически исходит из этих предпосылок. Это видно по выводам, которые в случае необходимости участники извлекают из наблюдаемых в ходе дискурса непоследовательностей. Процесс аргументации является самокорректирующимся процессом в том смысле, что основания, например, для “запоздавшей” либерализации регламента или проведения дискуссии, для изменения недостаточно репрезентативного круга участников, для расширения списка дискутируемых вопросов или улучшения информационной базы бытекают сами собой из неудовлетворительного хода дискуссии» [Habermas 2001: 47]. Форма аргументации приобретает особое значение в тех случаях, когда для вынесения решения не хватает содержательных аргументов или когда речь идет о качестве аргументов и условиях их апробации.

Трансцендентализм «de facto» и «de jure». Как утверждает Хабермас, в его «слабой версии» трансцендентализма утрачивается строгое различие между трансцендентальным и эмпирическим познанием. Введенные им «идеализации» суть лишь «эмпирически всеобщие» допущения, которые обосновывают возможность познания мира эмпирическим субъектом. Экспликация этих «идеальных» предпосылок, действующих «оперативно» в каждом акте коммуникативного действия, становится возможной благодаря универсальной прагматике.

Определяя универсальную прагматику как «реконструкционную» науку, подобную генеративной лингвистике, генетической когнитивной психологии и истории науки, Хабермас указывает, однако, на ее двойственность, проявляющуюся в том, что, с одной стороны, она пользуется объясняющими методами и поэтому имеет смысл говорить о проводимом ей «логическом анализе». С другой стороны, методы, применяющиеся при выдвижении и перепроверке гипотез по реконструкции трансцендентальных структур жизненного мира, во многих отношениях сходны с методами эмпирических наук. Обнаружение двойственного характера собственной теории приводит Хабермаса к признанию того, что на повестку дня должен быть поставлен «систематический вопрос о до сих пор недостаточно проясненном статусе не номологических опытных наук реконструкционного типа» («Was heißt Universalpragmatik»: 204).

Действительно, то обстоятельство, что универсальная прагматика не может обойтись без понятий истины и объективности, действительности и референции, значимости и рациональности; то, что она опирается на имеющий нормативное содержание концепт взаимопонимания и на формальное допущение объективного и социального миров как «грамматических систем возможной коммуникации»; связывает пони-

мание языковых актов с условиями их «рационального оправдания» и оперирует понятием значимых претензий, структурирующих коммуникативное действие и дискурс, причем требует их безусловного признания «вопреки фактам» (*kontrafaktisch*), вызывает вопрос о статусе философской концепции Хабермаса. Действительно ли она представляет собой лишь реконструкционную теорию, близкую по своим методам к эмпирическим дисциплинам, или все же это трансцендентальное учение?

Уже Мак-Карти, коллега и друг Ю. Хабермаса, заметил в своем анализе теории коммуникативного действия, что она развивается «в направлении трансформированной трансцендентальной философии» [McCarthy 1980: 316]. Апель также, анализируя методологические аспекты хабермасовской теории коммуникативного действия, отмечает, что она «по крайней мере, в том, что касается ее формально-прагматического ядра, не является нормативно-нейтральной, эмпирически обобщающей теорией, выдвигающей, как, например, лингвистика Хомского в отношении врожденных у человека предпосылок грамматики, гипотетические “универсалии”, которые можно или следовало бы эмпирически проверить путем “по возможности широко разбросанных” экспериментов или наблюдений на компетентных говорящих» («Normative Begründung...»: 672). По мнению К.-О. Апеля, универсальная прагматика содержит такие положения, которые обосновывают любую возможную эмпирическую науку, а значит, любую возможную эмпирическую проверку самих этих положений, что позволяет говорить о том, что она, по существу, носит трансцендентальный характер. Так, например, сформулированный Хабермасом основной принцип дискурса, включающий в себя постулат о четырех универсальных значимых претензиях речевого акта и утверждение об их необходимом, происходящем вопреки фактам признании в аргументационном дискурсе, Апель расценивает как необходимый элемент «трансцендентально-прагматического окончательного обоснования философии» (Там же: 686), поскольку он представляет собой «трансцендентально-прагматическую пресуппозицию принципа фальсификации» (Там же: 673).

Действительно, особенность предлагаемой Хабермасом теории состоит в том, что подлежащее в ней доказательству уже должно быть предпослано в качестве условия возможности любого доказательства, т.е. в качестве ее исходных посылок, пусть и в качестве «необходимых для нас».¹⁰⁴ Но в этом случае условия возможности коммуникации действительно не поддаются фальсификации, так как они должны

¹⁰⁴ Или же вводится без обоснования. Заметим, что Ю. Хабермаса часто критиковали за то, что он «контрабандой», необоснованно, вводит «сильные» нормативные предпосылки в свою квази-дескриптивную теорию жизненного мира. См., напр. («Normative Begründung...»: 682).

предшествовать любой аналитической операции. Тогда хабермасовскому требованию эмпирической проверки основополагающих высказываний универсальной прагматики можно вслед за Апелем противопоставить в качестве альтернативного требования их проверки на то, не могут ли они кем-либо быть оспорены без вступления в перформативное противоречие с самим собой. Если это окажется принципиально невозможно, то можно считать эти высказывания обоснованными в духе трансцендентальной прагматики, т. е. считать их априорными в «сильном» смысле, а саму теорию универсальной прагматики Хабермаса считать трансцендентальной.

В самом деле, введение «идеализаций» в виде условий, объясняющих возможность идентичного понимания значений в ситуации обусловленного языком познания, нацелено на обоснование как возможности коммуникации, так и возможности intersubjektivno значимого и в этом смысле объективного познания. При этом сама универсальная прагматика имеет дело не с конкретными случаями понимания или оценки мотивов действия, а реконструирует общие принципы возможности понимания и как таковая находится на принципиально более высоком уровне рефлексии и претензий на всеобщность, чем отдельные гуманитарные науки. При этом речь здесь идет не о метадискурсе, предписывающем правила подчиненным дискурсам, а о том, чтобы осмыслить язык, представляющий собой предмет эмпирических наук, одновременно как условие возможности intersubjektivno значимого познания, а следовательно, и самих эмпирических наук.¹⁰⁵ Данная постановка задачи имеет традиционную для трансцендентализма форму, что также можно рассматривать как аргумент в пользу классификации универсальной прагматики Хабермаса как трансцендентальной теории.¹⁰⁶

Сомнение вызывает также утверждение Хабермаса о том, что открытие трансцендентального как «неизбежного для нас» происходит благодаря действию утратившего свой трансцендентальный статус разума из перспективы своего жизненного мира. Этот тезис кажется неубедительным даже при учете того, что современный жизненный мир образуют отдельные сегменты, одним из которых является наука, поскольку именно науку в первую очередь можно охарактеризовать как языковую игру, выходящую за пределы отдельных жизненных ми-

¹⁰⁵ Данную проблему подробно обсудил К.-О. Апель («Sprechakttheorie...»: 296 и далее).

¹⁰⁶ В работе «Истина и оправдание» Ю. Хабермас пишет, что предопределенность опыта языком дает «сильный мотив» для того, чтобы intersubjektivno условиям языковой интерпретации и взаимопонимания приписать трансцендентальное значение в смысле кантовского априорного субъективного условия объективного опыта: [Habermas 1999: 41].

ров. На самом деле не жизненный мир, а языковая игра философии предоставляет ресурсы как для реконструкции условий возможности коммуникативного действия, так и для построения критической теории познания. Поэтому было бы логичным искать обоснование выдвигаемых в теории дискурса «идеализаций», признав факт вступления на почву аргументационного дискурса в рамках соответствующего коммуникативного сообщества философов.

Именно такую стратегию разрабатывает Апель в виде сформулированного им принципа «самонастигания» (*Selbsteinholungsprinzip*) реконструкционных наук (Там же: 687–689). В соответствии с ним обоснование претензий на истину и правильность, содержащихся в утверждениях «нормативно ангажированных реконструкционных наук», которые занимают в настоящее время место обновленной критической теории познания, должно быть предпринято не с позиций жизненного мира, а с «методически необходимой» позиции аргументационного дискурса. Это значит, что оценка теорий названных наук должна происходить с учетом состояния знания в науке и философии, которое было достигнуто не благодаря ресурсам жизненного мира, а скорее вследствие подвержения их сомнению. «Самонастигание» заключается в осмыслении реконструкционными науками своих собственных оснований и, следовательно, во вскрытии тех предпосылок, которые привели к состоянию дискурса (а следовательно, и к положению дел в них самих), имеющемуся на настоящий момент.

При этом дискурс и жизненный мир, по мнению Апеля, не следует разделять, поскольку они находятся в постоянном взаимодействии друг с другом: трансцендентальная игра аргументации — условие возможности рационализации жизненного мира; с процессами рационализации коррелирует фактическое состояние аргументационного дискурса, в свою очередь оказывающего влияние на жизненный мир. Таким образом, аргументационный дискурс имеет двойственный реально-идеальный характер: он выступает, с одной стороны, как уже достигнутое на настоящий момент состояние жизненного мира и коррелирующего с ним знания; с другой — как *telos* процесса рационализации жизненного мира («*Normative Begründung...*»: 688). Это обстоятельство, должно, по мнению Апеля, учитываться реконструкционными науками, в том числе теорией познания.

Как видим, если Хабермас стремится обосновать теорию познания, теорию общества и этику, отстаивая первичность жизненного мира по отношению к дискурсу, то Апель предлагает противоположную стратегию и противопоставляет хабермасовской архитектонике «жизненный мир — дискурс» структуру «трансцендентальный дискурс неограниченного сообщества — жизненный мир». У Апеля дискурс со своими закономерностями имеет статус трансцендентальной языковой игры,

которая как единый формальный логос реализуется в виде множества исторических языковых игр или форм жизни. У Хабермаса дискурс вырастает из потребностей жизненного мира, функционирует как оптимальное средство решения проблем (поэтому он настаивает на использовании слова «дискурс» во множественном числе) и как таковой должен быть легитимирован в качестве проявления «коммуникативного разума».

В качестве парадигмы для оправдания дискурса в качестве универсального способа «рациональной» коммуникации Хабермас использует коммуникативное действие. Но тогда не в ресурсах жизненного мира (как он утверждает), а в универсальной структуре коммуникативного действия следует на самом деле искать обоснование его одновременно критической и нормативной теории реконструкции коммуникативного разума. Действительно, он не описывает различные жизненные миры, а предлагает теорию жизненного мира, базирующуюся на понятии коммуникативного действия. В этой теории понятие коммуникативного действия реконструируется за счет философской рефлексии (а не с помощью какой-нибудь эмпирической науки или «трансценденции изнутри» среднестатистического члена общества). При этом обосновывающие коммуникативное действие «идеализации» в силу присущей им «янусовской двуликости» рассматриваются не только в качестве условий его возможности, но и в качестве его цели, а также цели дискурса.

Из вышесказанного следует, что можно провести параллели между принципом «самонастигания» Апеля и ролью «идеализаций» в концепции «позднего» Хабермаса. Различие здесь заключается в том, что место трансцендентальной языковой игры с ее *Argiōi* занимает коммуникативное действие и его *Argiōi*. При этом фактически коммуникативному действию можно приписать ранг «трансцендентального» в «сильном» значении этого слова, не боясь упрека в антропологизме,¹⁰⁷ а теорию жизненного мира рассматривать как трансцендентально-герменевтическую, а не чисто эмпирическую. Заметим, что, отмечая нестрогость в аргументации Хабермаса, стремящегося сблизить метод философии с методами эмпирически проверяемых реконструкционных наук, Апель утверждал, что ему когда-нибудь придется решить, продолжать ли упорствовать в своем заблуждении или же вернуть философии ее трансцендентальный статус. Концепция «кантианского прагматизма», предложенная «поздним» Хабермасом, свидетельствует если не об окончательном «повороте» в направлении трансцендентализма, то, по крайней мере, о значительной уступке ему.

¹⁰⁷ Опасения по этому поводу Ю. Хабермас высказывал не раз, считая, что понимаемое в строгом смысле «трансцендентальное» не должно быть связано исключительно с формами человеческого опыта. См., напр. [Habermas 1976: 200; Habermas 1999: 29].

Трансцендентальная и универсальная прагматика о роли дискурса в теории познания. Изначальное понимание Апелем философии как трансцендентальной науки и поворот Хабермаса к трансцендентализму можно связать с потребностью осмыслить утративший свои трансцендентальные позиции субъект как конечное существо, «всегда уже» обнаруживающее себя пребывающим в мире, но при этом не теряющее своей мирозозидающей спонтанности. В этом случае необходимо объяснить, каким образом возможно сочетание нормативности и творческого «законодательного характера разума». Такая постановка задачи подразумевает определенную схему решения, впервые данную Кантом. Однако, как известно, теория познания Канта концентрируется на долингвистических и докоммуникативных условиях конституирования предметности «чистым сознанием». После произошедших в философии в XX в. «прагматического», «семиотического» и «лингвистического» поворотов придерживаться кантовского подхода стало невозможно и теория науки перешла к тематизированию обусловленности познания языком и коммуникацией. Исходной точкой размышлений остался трансцендентальный субъект познания, под которым в XX в. стали понимать различные формы интерсубъективности.

Новая постановка задачи вызвала дополнительные сложности в решении вопроса о субъективных условиях возможности объективного познания, связанные с тем, что если, как отмечает Апель, «Кант в вопросе об условиях возможности объективно значимого опыта объединяет вопрос о необходимых формальных условиях конституирования предмета с вопросом о необходимых формальных условиях интерсубъективной значимости смысла и истины познания» («Sprechaktheorie...»: 297–298),¹⁰⁸ то современная теория познания должна отличать вопрос об условиях возможности интерпретативного конституирования предмета от вопроса об условиях интерсубъективной значимости (т. е. объективности) суждений познания.

Тематизируя язык и коммуникацию как трансцендентальные условия познания, Апель исходит из того, что существуют два способа познания — первичное, нерелективное, связанное с мирооткрывающей и конституирующей функциями языка, и релективное научное познание. Возможность познания он связывает с тем, что при конституировании смысловой определенности предметов наряду с условием объективного единства сознания и самосознания должно быть выполнено условие интерсубъективного единства языковой интерпретации данных (Daten-Interpretation) (Там же: 304–305). «Коммуникативный

¹⁰⁸Эта же проблема поднимается К.-О. Апелем в работе «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung» [Forum für Philosophie 1989: 14].

синтез интерпретации» представляет собой дорефлексивный уровень конституирования предметов в рамках определенного языкового сообщества.

Возможность преодоления диалектического напряжения между дорефлексивным уровнем познания, связанным с эмпирическими правилами конкретной языковой игры, и рефлексией о значимости познания, связанной с утверждением, оспариванием и оправданием идеальных претензий высказываний на истину, Апелль видит в априорных универсальных правилах трансцендентальной языковой игры аргументационного дискурса неограниченного коммуникативного сообщества, которое должно реализоваться в реальном коммуникативном сообществе в процессе аргументационного дискурса «in the long run».

Трансформация основного вопроса теории познания Канта, осуществленная в рамках трансцендентальной прагматики, была акцептирована универсальной прагматикой.¹⁰⁹ Хабермас в своей концепции стремится разделить конститутивное *A priori* опыта, жизненной практики и руководящих познанием интересов, с одной стороны, и регулятивное *A priori* аргументационного дискурса — с другой. Тем самым он различает языковую игру, относящуюся к условиям конституирования опыта, и языковую игру дискуссии по поводу оснований, оправдывающих претензии утверждаемых высказываний на интерессубъективную значимость. Проблема конституирования опыта связывается им с действиями в контексте конкретного жизненного мира, а проблема значимости или оправдания опыта попадает в область действия аргументационного дискурса. Опыт имеет дело с реальным миром, дискурс — с действительностью, представленной как то, что может встретиться в истинных высказываниях. Таким образом, рефлексия об условиях конституирования предметов, т. е. возможности опыта, более не связывается с рефлексией об условиях значимости высказываний или аргументов. Между опытом и дискурсом существует разрыв, который может преодолеваться по мере их взаимодействия.

Возможность преодоления этого разрыва связана в первую очередь с тем, что как для высказываний, которые делаются в ходе повседневной практики из перспективы жизненного мира, так и для научных высказываний одинаково характерны претензии на универсальную значимость. Обычно, т. е. в процессе нормального, бесконфликтного или беспроблемного протекания коммуникации, эти претензии остаются имплицитными. Если же высказывание оспаривается или подвергается сомнению, то эти претензии становятся эксплицитными и должны быть обоснованы путем аргументации.¹¹⁰ Аргументационный дискурс

¹⁰⁹Прямое указание на то, что Ю. Хабермас акцептирует апеллевскую постановку вопроса см., напр. [Habermas 1999: 20].

¹¹⁰Следует заметить, что, принимая в целом дискурсивную концепцию истины

опосредует отношения между смыслом и истинностью высказываний, а значимые претензии не только предоставляют условия возможности для этого, но и регулируют процесс взаимоотношений между практически ориентированным опытом мира и теоретической «действительностью». Присущая речи ориентация на значимые претензии, т. е. «коммуникативная компетентность», объясняет, каким образом возможен переход от коммуникативного действия к аргументационному дискурсу и установление консенсуса по поводу понимания вещей и явлений мира на обоих уровнях.

* *
* *

Анализ последних работ Апеля и Хабермаса свидетельствует о наличии большого количества конвергентных черт в этих концепциях. Можно сказать, что обоснование теории познания «сверху», предложенное Апелем, в значительной степени может быть дополнено разработками Хабермаса, идущими «снизу». Так, основное внимание трансцендентальной прагматики уделяется доказательству того, что рациональный выход индивидуума из ситуации аргументационного дискурса невозможен. В признании аргументации в качестве априорной, а значит, необходимой и универсальной предпосылки всего познания, заключается «окончательное» обоснование его возможности. С признанием идеального коммуникативного сообщества в качестве регулятивной идеи познания здесь связывается надежда на достижение объективной истины в бесконечном процессе познания.

Обнаружение того, в чем конкретно заключаются априорные предпосылки аргументации, составляет задачу реконструкции имплицитных правил, на которых основываются действия и высказывания людей. В этом смысле важной оказывается концепция универсальной прагматики Хабермаса, указавшая на жизненный мир как на структуру, предоставляющую не только ресурсы для конституирования смысла предметов, но и механизмы для оправдания значимости приобретенного знания. Эмпирические исследования различных форм и аспектов жизненного мира, под которым, согласно Хабермасу, понимается совокупность различных типов регулируемых правилами действий

Ю. Хабермаса, К.-О. Апель предлагает имеющую в ней место дихотомию между условиями опыта и условиями дискурса заменить на «трихотомию», которая охватывала бы додискурсивные условия опыта, условия дискурса и относящиеся к дискурсу условия опыта. Это означает, что дискурс должен не просто апеллировать к опыту жизненного мира для нахождения приемлемых обоснований выдвигаемым в нем претензий на истинность, а должен «добыть» опытную очевидность и использовать ее для наглядного подтверждения истинности аргументов («Fallibilismus»: 125–128).

[Habermas 1999: 22], могут внести вклад в реконструкцию нормативных предпосылок, обосновывающих познание, а дальнейшая разработка теории аргументационного дискурса может прояснить механизмы возникновения и сущность понятий истины и объективности. При этом универсальная прагматика должна опираться на междисциплинарные исследования в области когнитологии, когнитивной и другой психологии, бихевиоризма, лингвистики, логики, теории референции и т. д.

5. О НЕКОТОРЫХ ПОДХОДАХ К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ В СОВРЕМЕННОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

В истории философии XX век знаменателен, помимо прочего, смелой господствующей научной парадигмы и утверждением философии языка после так называемого «лингвистического поворота» в качестве *prima philosophia*. Привнесенные ею новые принципы философствования оказали влияние на все отрасли философского знания, включая теорию познания и онтологию.

К характерному изменению в онтологии можно отнести то, что ее различные традиционные варианты, представляющие собой в целом разновидности «субстанциальной онтологии», сменила онтология, не связанная более жестко с бытием предметов,¹¹¹ а начинающая с мышлений о смысле и значении понятий и высказываний. Таким образом, заданный еще Аристотелем способ постановки онтологических вопросов, ориентированный на исследование «сущего как сущего» в отношении соответствующего ему предиката бытия и отдельных родов сущего в отношении присущих им способов бытия, где материальное бытие полагается основой всякого смысла и критерием достоверности всякого знания, заменяется на новый, исходящий из того, что многие проблемы онтологии по существу являются проблемами, обусловленными или связанными с языком. Й. Симон, например, считает, что философия языка должна рассматриваться как предваряющая онтологию дисциплина, которая «поворачивается к языку, но не для того, чтобы рассуждать о нем как о специальном предмете, а для того, чтобы со стороны языка получить объяснение нашего мышления в его отношении к бытию» [Simon 1981: 35]. Л. Б. Пунтель полагает, что «новый подход к онтологии основывается на понимании того, что она может быть разработана только на базе семантики: семантика и

¹¹¹Э. К. Шпехт говорит в связи с этим о том, что онтологические высказывания «свободны от Dasein» (*daseinfrei*): [Specht 1967: 147]; Л. Б. Пунтель отмечает, что на место субстанциальной онтологии встает онтология без субстанций и субстратов: *Puntel L. B. Der Wahrheitsbegriff // Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002). 6. S. 889.

онтология представляют собой две стороны одной медали» (*Puntel L. Der Wahrheitsbegriff*: 889).

Рассмотрим варианты обсуждения онтологической проблематики с позиций философии языка.

Э. Тугендхат о проекте концепции онтологии как формальной семантики. В своих лекциях «Введение в аналитическую философию» Тугендхат предложил вариант трансформации онтологии Аристотеля с позиций аналитической философии языка. При этом он постарался сохранить два момента, которые, по его мнению, были присущи аристотелевской концепции, а именно момент всеобщности и момент априорности. С точки зрения Тугендхата, уже в определении онтологии как науки, тематизирующей «сущее как сущее», содержится идея формальной универсальной науки, которая отличается от конкретных наук тем, что исследует то, «из чего все остальные науки исходят как из своей формальной предпосылки» [Tugendhat 1976: 39]. В выделенную еще Аристотелем область формального попадают такие понятия, как «предмет», «предикат», «классификация» и т. д., т. е. понятия, которые используются в любой науке. Тугендхат характеризует эту область как область априорного, аналитического познания, поскольку ее понятия не выводятся индуктивно из опыта посредством абстракции, а могут быть получены единственно в результате рефлексии о языковых выражениях. Прояснить смысл таких понятий призвана формальная семантика, согласно Тугендхату, законная наследница онтологии.

Условия возможности трансформации онтологии в формальную семантику связаны, по мнению Тугендхата, с различной интерпретацией глагола «быть». Его можно использовать, во-первых, как простой самостоятельный предикат в выражениях типа «Нечто (или “вот это”) есть». В этом случае образуются экзистенциальные высказывания. Соответствующее этому глаголу субстантивированное выражение дает «сущее» в смысле «существующее». Во-вторых, — как связку «есть» в предикативном предложении, на что в первую очередь ориентируется Аристотель¹¹² и соответственно чему сущее представляет собой то, что определено предикатом, и означает «сущее определенным образом» или, по выражению Тугендхата, «так-сущее-бытие (So-seiend-Sein) предмета» [Tugendhat 1976: 44]. В-третьих, глагол «есть» можно ставить перед выражениями вида «что р» с целью образования

¹¹²Ср. мнение Э. Тугендхата с точкой зрения Б. А. Фохта: *Lexicon Aristotelicum* (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе) // Историко-философский ежегодник' 97. М., 1999. С. 49 и Циммермана: *Zimmermann R. Der «Skandal der Philosophie» und die Semantik: Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie*. Freiburg; München, 1981. S. 21.

высказываний, в которых речь идет о том, что нечто является истинным или ложным. Примеры таких выражений: «(это есть) случай, что р» или (что то же самое) «(это есть) истинно, что р» (вместо просто «р»). Такой смысл бытия Аристотель обозначает как «*einaí hos to alethes*» и вслед за ним Тugendхат говорит об «истинностном» или «веритативном» бытии (*das veritative Sein*) и о «веритативном» «есть», которое позволяет рассматривать бытие в соотнесенности с истиной. Особенность «веритативного» «есть» — то, что оно включает в себя все остальные его значения: и предикативное, и экзистенциальное.

Ориентация на экзистенциальное использование глагола «есть» и на его субстантивированную форму «сущее» приводит к пониманию онтологии как теории предмета, или «субстанциальной» онтологии [Tugendhat 1976: 46], причем «субстанция» понимается в данном случае как «субстрат», т. е. как некий X, который определяет свойства и отношения. Как полагает Тugendхат, онтология, тематизирующая «сущее как сущее», отталкиваясь от самих вещей, получает все возможные его определения за счет процесса «генерализации». Понятие генерализации он заимствует у Э. Гуссерля¹¹³ и характеризует его как процесс прогрессивной абстракции: подведение предметов под понятия, а понятий под более общие классификационные понятия, которым в языке соответствуют общие термины или предикаты [Tugendhat 1976: 40].

Ориентация на «веритативное» «есть» открывает, по мнению Тugendхата, возможность разработать онтологию в форме формальной семантики. «Веритативное» бытие также представляет собой бытие предметов, но предметов особого рода, а именно таких, которые обозначаются выражением «что р». Такие предметы представляют собой содержание, утверждаемое ассерторическим предложением, и, следовательно, то, что может быть истинным или ложным, и что тогда, когда это истинно, представляет собой факт. «Веритативное» «есть» Тugendхат предлагает интерпретировать как особую форму экзистенции, а именно как «существование положения дел» (*das Bestehen eines Sachverhaltes*) [Tugendhat 1976: 63]. В истории философии ей можно найти соответствия в виде «пропозиций» стоиков, «предложений в себе» Б. Больцано, «мыслей» Г. Фреге, «положений дел» Л. Витгенштейна, «сущностей» Б. Поппера.

Если допустить, что онтология имеет дело с содержанием высказываний, то перед ней встает целый ряд вопросов, на которые она должна ответить. Один из важнейших — вопрос о том, каким образом язык

¹¹³ О понятиях генерализации и формализации у Э. Гуссерля см.: Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. М., 1999. §13.

устанавливает отношение к предметам, о которых идет речь. Именно этот вопрос, по мнению Тugendхата, определяет специфически онтологическую тематику. Предлагаемый им ответ состоит в том, что это происходит при помощи выражений, которые служат для обозначения предметов и называются единичными терминами.

Выражение «X» (в случае «веритативного» бытия — выражение «что р») дефинируется как единичный термин в том случае, если оно удовлетворяет двум критериям: во-первых, если после дополнения его другим выражением до целостного утвердительного предложения из этого предложения можно вывести другое, в котором «X» может быть заменено на «нечто» или «некто» [Tugendhat 1976: 37]; во-вторых, если оно может находиться на одной или другой стороне идентифицирующего выражения «есть то же самое, что» [Tugendhat 1976: 38]. Из формулировки названных критериев видно, что применение единичных терминов связано с системой местоимений, которые могут использоваться вместо них. Местоимения «это», «нечто», «некто», «то же самое» могут заменять понятие «предмет». Прояснение смысла выражения «единичный термин обозначает предмет» включает в себя исследование того, как использование единичных терминов сопряжено с использованием определенных и неопределенных местоимений, и того, как на этом основании осуществляется спецификация и идентификация предмета речи.

Вопрос аналитической философии о том, что значит «обозначать предмет», связан с онтологическим вопросом о том, что есть предмет вообще. Заметим, что слово «предмет», там где оно грамматически выступает как предикат, является, по мнению Тugendхата, псевдопредикатом, поскольку не служит для того, чтобы отграничить один класс предметов от других. Поэтому при помощи анализа использования слова «предмет» невозможно прояснить то, что подразумевается под самим понятием. Выражение «предмет» есть такой предикат, который ближе всего стоит к словам, которые по своим функциям не есть предикаты, а относятся к выражениям, дополняющим предикаты, т. е. к единичным терминам и соответствующим им местоимениям. Отсюда следует, что только рефлексия о применении языковых выражений, а именно анализ использования единичных терминов и местоимений, дает возможность получить понятие о том, что значит быть предметом, т. е. позволяет дать формальное философское определение «предмета как предмета». При этом необходимо учитывать, что определение значения единичных терминов возможно только в контексте целого предложения.

Специфическая позиция аналитической философии состоит, таким образом, в том, что для объяснения своих понятий она выбирает стратегию «формализации», т. е. путь рефлексии о способах применения

выражений. При этом «формализация» нацелена на объяснение тех предикатов, которые применяются не по отношению к предметам, а используются для характеристики самих предикатов. Например, для объяснения того, что означает термин «понятие» в смысле классифицирующего выражения, она обращается к анализу использования предикатов; того, что обозначается как «предмет», — к анализу формального значения единичных терминов. Философская семантика приобретает тем самым вид семантической теории определенных языковых форм.

Противопоставляя «генерализацию» «формализации» с точки зрения философии языка, Тугендхат тем самым противопоставляет содержательную семантику формальной семантике. Его интересует не значение отдельных понятий, а вопрос о том, что значит вообще говорить о предмете, т. е. что есть предметность как таковая. Последовательный ответ на эти вопросы требует формализации конкретных содержательных вопросов о значении тех или иных понятий с целью анализа структуры выражений и анализа семантики различных языковых форм. Для того чтобы понять, что значит быть предметом, требуется, следовательно, провести анализ формального значения единичных терминов (их функции в предложении), тогда «предметная формализация обретает свой смысл в семантической формализации» [Tugendhat 1976: 43].

Как полагает Тугендхат, предпосылки перехода от онтологии, понимаемой как субстанциальная теория предмета, к онтологии, понимаемой как формальная семантика, содержатся уже в аристотелевском учении о бытии, которое с самого начала было внутренне напряжено в связи с ориентацией, с одной стороны, на предметную формулу «сущего как сущего», а с другой — на форму глагола «быть» в тех случаях, где речь не шла о бытии в смысле «экзистенции» [Tugendhat 1976: 53]. По мнению Тугендхата, при объяснении значения предикатов и в своей теории о форме предикативных предложений, в особенности в анализе предложений, формулирующих основные логические законы (противоречия и об исключенном третьем),¹¹⁴ Аристотель был близок к тому, чтобы осуществить этот переход. Однако вследствие того, что формула «сущее как сущее» оставалась определяющей в его учении и по причине отсутствия соответствующей понятийной базы, рефлексия о значении выражений и высказываний сводилась к их предметному объяснению. «Аристотелевская онтология переходит границы формальной теории предметности в направлении формальной семантики, но так, что то, что при этом обнаруживается, при недостатке сознания

¹¹⁴Э. Тугендхат утверждает, что «внутреннее напряжение его (Аристотеля. — М. С.) онтологии между теорией предмета и формальной семантикой достигает здесь наибольшей силы» [Tugendhat 1976: 57].

о семантическом измерении, неверно интерпретируется из перспективы теории предмета» [Tugendhat 1976: 46].

В качестве философского учения формальная семантика сосредотачивается на анализе предложений как первичных носителях значения. В этом случае ее основной вопрос, аналогичный основному вопросу онтологии о «сущем как сущем», Тugendхат формулирует в следующем виде: что значит понимать предложение? [Tugendhat 1976: 56]. К данной общей формулировке основного вопроса формальной семантики он приходит на основании следующего рассуждения. Сначала вопрос о «сущем как сущем» получает вид: «Что значит говорить о сущем или о предмете?». На поставленный в такой форме вопрос можно ответить, если объяснить, каким образом языковые выражения устанавливают отношение к предмету. Это, в свою очередь, приводит к вопросу о том, в чем состоит значение единичного термина, который для того, чтобы избежать предметной интерпретации значения, можно переформулировать в виде: «Что значит понимать единичный термин?». Далее, для того чтобы не ограничивать область формальной тематики пределами одного семантического класса выражений, можно поставить вопрос в более общей форме, а именно «Что значит понимать выражение данной семантической формы?» или «Что значит понимать форму такого выражения?». Этот вопрос Тugendхат предлагает интерпретировать как формализованный вопрос о значении. По мнению Тugendхата, он относится к вопросу о значении или понимании некоего конкретного выражения определенной формы аналогично тому, как рассмотрение «сущего как сущего» относится к вопросу о единичном сущем [Tugendhat 1976: 54]. На этом основании данный вопрос можно рассматривать в качестве основного вопроса семантики, соответствующего основному вопросу онтологии о «сущем как сущем». Поскольку же в дальнейшем вопрос о понимании конкретных форм выражений следует увязать с вопросом о понимании речи или языка вообще, то основной вопрос формальной семантики превращается в вопрос о том, что значит понимать предложение как таковое.

Таким образом, если субстанциальная онтология спрашивает о «что-бытии» некоего предмета, то формальная семантика спрашивает о структурах понимания и о возможности существования общей формы всех предложений. Исследуя этот вопрос, Тugendхат рассматривает прежде всего повествовательные предложения и их свойство верифицируемости. Критерием для выделения повествовательных предложений в особую группу служит их способность быть истинными или ложными. Для того чтобы охарактеризовать содержание предложения «р» как истинное или ложное, его трансформируют в форму «что р» и дополняют выражением «есть истинно» или «есть ложно» так, что получаются высказывания формы «(есть) истинно/ложно,

что р». В этом случае особый предмет, который Тугендхат определяет как «существование положения дел» и который обозначается при помощи единичного термина «что р», существует, если истинно, «что р».

Здесь важно отметить два момента.

Во-первых, то, что проблема установления отношения к предметам посредством языковых выражений рассматривается как часть проблемы верифицируемости предикативных высказываний, которые делаются об этих предметах. Особенность подхода Тугендхата к проблеме верификации суждений состоит в том, что их истинность может быть установлена в контексте языка и подтверждена или опровергнута ссылкой на другие, уже акцептированные предложения. Для того чтобы верифицировать ассерторическое предложение, необходимо знать правила применения и верификации его составных частей. В случае элементарного предикативного предложения, состоящего из предикатов и единичных терминов,¹¹⁵ верификационные правила утверждения, сделанного посредством предложения «Fa», основываются на том, что известно: 1) как устанавливается, для какого предмета произвольной предикации используется данный единичный термин «a»; 2) как устанавливается, что предикат «F» соответствует некоему предмету. При этом логика предлагаемого Тугендхатом объяснения заключается в том, что применение выражений одного типа требует понимания, т. е. умения применять выражения другого типа. Предикаты и единичные термины комплементарны таким образом, что если соответствие предиката предмету, который обозначается единичным термином, дает условие истинности предикативного предложения, то следует предполагать, что объяснение правил применения предикатов предполагает понимание правил применения единичных терминов, и наоборот. Объяснение правил применения предикатов и единичных терминов, в свою очередь, ведет к пониманию правил применения предикативного предложения и в конечном итоге объясняет выражение «быть истинным» применительно к элементарному предикативному предложению. По Тугендхату, высказывание «Fa» является истинным в том случае, когда предикат «F» правильно применяется в ситуации, идентифицированной с помощью «a» [Tugendhat 1976: 486].

Во-вторых, «веритативное» «есть» — это оператор, помогающий вскрыть структуру повествовательного предложения и проложить путь к пониманию предложений вообще. Тугендхат приводит ряд эквивалентности для следующих выражений: (1) «положение дел, что р, существует» = (2) «что р — есть факт» = (3) «(это есть) случай, что

¹¹⁵Заметим, что в данном случае условия истинности или правила верификации касаются не самого предложения, а утверждаемого, т. е. его содержания.

р» = (4) «что р — истинно» = (5) «р» [Tugendhat 1976: 64]. Анализируя его, он делает следующие выводы.

1. Из эквивалентности предложений (4) и (5) следует, что значение предложения «р» состоит из пропозиционального содержания и момента утверждения, причем пропозициональное содержание этого предложения соответствует тому, что выражается в номинализированной форме «что р».

2. Из того, что «веритативное» «есть» (в ряду эквивалентности выражение (3) эквивалентно выражению «это (есть) истинно», следует, что оно также выражает момент утверждения и что этот момент утверждения следует понимать как претензию на истинность [Tugendhat 1976: 65]. «Веритативное» «есть» соответствует, таким образом, утвердительным предложениям. Отсюда можно заключить, что ключом к пониманию повествовательных предложений является то, что по своей форме это утверждения, которым свойственна претензия на истинность. Только потому, что они выражают такую претензию, они могут быть истинными или ложными.

Это правило распространяется и на понимание отрицательных предложений, которые представляют собой случаи «веритативного» «небытия»: «Это не есть случай, что р». Важно, что отрицание Тugendhat рассматривает не как свойство, которое соответствует предложению как таковому, а как операцию. Это позволяет ему классифицировать отрицательные предложения как подгруппу утвердительных предложений. Он исходит из того, что любому пропозициональному содержанию «р» можно противопоставить «не-р». Тогда, если утверждают «не-р», то это действие можно рассматривать как отрицание утверждения пропозиционального содержания «р». На этом основании Тugendhat интерпретирует отрицание как утверждение противоположного пропозиционального содержания, которое можно противопоставить другому утверждению [Tugendhat 1976: 68]. В свете данного объяснения отрицания выявляется важное свойство утвердительных предложений, существенное для понимания повествовательных предложений вообще: они так же, как и отрицательные, выражают отношение к противоположному утверждению, т. е. имплицируют «Да/Нет-позицию» говорящего, которая в отличие от случая отрицательных предложений не выражается эксплицитно.

Особенность разрешения противоречия между бытием и небытием, предложенного Тugendhatом, состоит в том, что оно предпринимается из перспективы «веритативного» бытия. Область рефлексии в данном случае ограничивается задачами формальной характеристики ассерторических предложений. Общий результат, к которому приходит Тugendhat, заключается в том, что понимание предложения есть понимание структур вида « \vdash^*p^* » и « $\vdash^*\text{не-}p^*$ » или понимания момен-

та утверждения, пропозиционального содержания и оператора «не» [Tugendhat 1976: 70].

Если в рассуждениях руководствоваться идеей аристотелевской онтологии как формальной универсальной науки, исследующей формальные предпосылки, из которых исходят все отдельные науки, то с разработкой формальной семантики ассерторических предложений данная цель была бы достигнута, поскольку в науке встречаются преимущественно предложения этого типа [Tugendhat 1976: 73]. Однако идея «веритативного» бытия или, в другой терминологии Тугендхата, «Der-Fall-Sein» позволяет прояснить понимание не только одного типа предложений — повествовательных, но и таких форм предложений, как императивное, вопросительное предложение и т. д. Принудительное ограничение области исследования формальной семантики ассерторическими предложениями не согласовывалось бы, по мнению Тугендхата, с ее претензией на универсальность. Поэтому следующим шагом исследователя является попытка определить тематику формально-универсальной науки не с точки зрения ее отношения к отдельным наукам, а из перспективы понимания языковых выражений вообще.

В результате формализации императивных предложений и предложений, выражающих желание, аналогичной процедуре номинализации повествовательных предложений, открывается их структура, которая также включает в себя момент утверждения и пропозициональное содержание, выражаемое формулой «что р». При этом возможны случаи, когда одно и то же пропозициональное содержание выражается при помощи различных неассерторических модусов (приказ, желание, вопрос). Аналогичным образом, так же, как и в случае ассерторических предложений, решается проблема отрицания для этих типов предложений. Вывод, к которому приходит Тугендхат, заключается в том, что понимание языковых выражений можно редуцировать к пониманию образований формы « M^*p^* », где M — переменная, которую можно заменить символами для различных модусов [Tugendhat 1976: 74].

Исключение из этого правила составляют вопросительные предложения, поскольку, во-первых, как в положительном вопросе, так и в вопросе с отрицанием спрашивается об одном и том же предмете; во-вторых, вопросительные предложения не нацелены на утверждение, а скорее являются требованиями к высказыванию собственной позиции. Однако вопросительные предложения не препятствуют тому, чтобы сформулировать основной вопрос формальной семантики в следующем виде: «Как следует толковать, что наше понимание языка в целом имеет структуру “Да/Нет-позиции” по отношению к пропозициональным содержаниям, которая свойственна любым модусам» [Tugendhat

1976: 77]. Область философской рефлексии ограничивается в этом случае проявлением общих структур понимания, которые наличествуют при любом понимании выражений.

Таким образом, предложенная Тугендхатом трансформация аристотелевской онтологии в формальную семантику берет свое начало в тематизации «предмета как предмета», затем, руководствуясь идеей «веритативного» бытия, переходит к вопросу о значении ассерторических предложений и, наконец, ставит вопрос о понимании форм языка вообще. Расширение тематики сопровождается отходом от субстанциального понимания онтологии и переходом к формально-логическому анализу языка. Такое новое понимание онтологической проблематики несомненно выигрывает с точки зрения универсальности постановки проблемы, но выдвигает на повестку дня новые вопросы, такие как, например, обусловленность семантики прагматикой, который, в свою очередь, ставит вопрос о том, возможна ли онтология как учение о категориях в том смысле, что эти категории обозначают не обусловленные языком и социокультурными условиями жизни формы понимания, а собственные структуры действительности. Под вопрос ставится, таким образом, объективность и универсальность онтологической категориальной сети, реконструируемой посредством формального анализа языка. В ответе на эти и подобные вопросы заключается возможное развитие онтологической тематики аналитической философии.

Подход К.-О. Апеля к онтологической проблематике. В своем подходе к онтологии Апель, как и Тугендхат, исходит из онтологического примата логико-языковых структур. Однако в отличие от последнего, сосредоточивающего свои усилия на формально-семантическом анализе отдельных предложений, Апель считает, что языковая семантика обусловлена прагматикой, т. е. общественной практикой взаимопонимания и понимания, и что для анализа значений выражений необходимо учитывать как лингвистический, так и экстралингвистический контекст, в который они включены. Идея «веритативного», или истинностного, бытия в апелевской интерпретации разрабатывается из герменевтической перспективы, где не вещь, а единство смысла при intersubjectивной интерпретации и понимании вещей и событий в ходе языковых игр становится основной онтологической категорией.

Предлагаемый Апелем подход концентрируется на вопросе о том, каким образом возможно конституирование предметности, понятой как единство значения. Апель при этом основывается на традиционной трансцендентальной теории познания, также занятой решением подобной проблемы, но требует ее расширения в направлении «антропологии познания» [Apel 1973, 2: 96]. Это означает, что кантовский вопрос об условиях возможности познания должен быть поставлен таким образом, чтобы были выявлены не только условия возможности

формирования объективных представлений о мире «чистым сознанием вообще», а все условия, которые делают возможной рациональную, в том числе научную, постановку вопросов с учетом изменяющегося контекста познания из перспективы «интерсубъективного» по своей природе субъекта познания. К условиям возможности познания наряду с традиционными субъективными условиями, т. е. категориальным синтезом представлений и единством апперцепции, относятся, по мнению Апеля, язык как интерсубъективное условие возможности конституирования понятия о предмете; познавательные интересы, определяющие направление формирования смысла; возможность инструментальной верификации утверждений (гипотез, теорий) [Apel 1973, 2: 98–100].

Особую роль в трансформации классической теории познания, основывающейся на критике сознания, Апель отводит языку. Осмысление языка как трансцендентального фактора, как *Argiorgi*, конституирующего значение предмета, требует дополнения синтаксиса и семантики языка прагматикой. Причем прагматика должна быть осмыслена не как эмпирическая дисциплина, а как трансцендентальная, которая понимает язык аналогично кантовским категориям сознания как синтезирующую деятельность, позволяющую состояться предмету как таковому. Цель трансцендентальной прагматики заключается в выявлении общих и необходимых субъективно-интерсубъективных нормативных условий взаимопонимания о смысле (*Sinn-Verständigung*) и образования консенсуса (*Konsens-Bildung*) — в идеальном случае — в неограниченном сообществе интерпретаторов («*Das Problem der philosophischen Letztbegründung. . .*»: 46). Основное ее понятие — понятие «идеальной языковой игры», под которой понимается трансцендентальная форма коммуникации, создающая условия образования смысла. Важность значения, которое придает Апель трансцендентальной прагматике языка, подчеркивает то обстоятельство, что он воспринимает ее как преемницу теории познания, как современный вариант *prima philosophia* [Apel 1973, 2: 311].

Особенность рассуждений Апеля, касающихся проблемы конституирования предметности, состоит в том, что эпистемология и онтология оказываются у него тесно связанными друг с другом. Он подчеркивает взаимообусловленность эпистемических актов и когнитивной функции языка, а также увязывает между собой понятие опыта, эпистемологические и онтологические категории. Они оказываются неразделимы в том смысле, что субъективность социума, т. е. его конкретный культурно-исторический опыт жизни, формирует особенности языка и влияет на протекание и результат познавательных процессов. «Сущее» или «предмет» определяется в его бытии и, следовательно, идентифицируется и индивидуализируется посредством эпистемических актов. При

этом эпистемические акты, с одной стороны, конституируют «сущее», а с другой — они сами онтически обоснованы в способе бытия социума и, значит, в его онтологических структурах. Важный аспект бытия, конституированного в ходе эпистемической деятельности субъекта, составляет его отношение к истине.

Тематизирование Апелем языка как одного из априорных условий познания продолжает аристотелевскую традицию понимания онтологии как формальной и трансцендентальной дисциплины, служащей для обоснования предпосылок, на которых основываются конкретные науки. Однако в случае трансцендентальной прагматики, которая: а) отказывается от «субстанциального» понятия онтологии и предлагает понимать онтологию как «всеохватывающую герменевтику возможного понимания бытия» [Apel 1973, 1: 183] и б) принципиально руководствуется идеей «веритативного» бытия и рассматривает бытие (в интерпретации Апеля тождественное смыслу, пониманию, представлению о действительности) в его соотносительности с истиной, такая стратегия приводит к необходимости поставить онтологию на прочный фундамент в форме очевидности, т. е. в форме трансцендентального опыта.

Использование идеи очевидности в качестве эпистемического принципа, служащего для обоснования познания, имеет давнюю традицию. Так, на ней основывалась теория познания классического рационализма, недостаток которого, как считает Апель, состоял в том, что он ограничивал очевидности, на которых могло бы основываться познание, интуитивной очевидностью для отдельного сознания и, игнорируя язык, не сумел показать, как от таких очевидностей можно перейти к проблеме intersубъективной значимости сформулированных в языке когнитивных высказываний («Das Problem der philosophischen Letztbegründung...»: 43).

Предлагаемый Апелем вариант обоснования возможности познания исходит из того, что очевидности для сознания (в форме либо чувственного, либо интеллектуального созерцания) и intersубъективная значимость сформулированных с помощью языка аргументов (а значит, и априорные intersубъективные правила аргументационного дискурса) представляют собой не сводимые друг к другу инстанции, от которых зависит истина, и как таковые всегда уже своеобразным образом переплетены друг с другом (Там же: 51, ср. 59–60).

Здесь важно учитывать, что, с одной стороны, очевидность чего-либо для конкретного сознания (Bewußtseins-Evidenz) не может быть приравнена к intersубъективной значимости аргументов. Причина этого лежит, по мнению Апеля, в опосредующей функции языка как трансцендентального условия возможности intersубъективно значимой интерпретации мира. Одно из следствий этой посредниче-

ской функции заключается в том, что «уже суждения восприятия (Wahrnehmungs-Urteile) в той мере, в какой они обладают сообщаемым объективным содержанием, интерпретативно трансцендирующим обосновывающие их субъективные чувственные данные, подлежат возможной критике в смысле возможной ре-интерпретации самих по себе несомненных очевидностей восприятия» (Там же: 60). Отсюда следует, что проблема интерсубъективной значимости познания не может решаться единственно путем апелляции к очевидным для сознания феноменам, поскольку они сами зависят от языковой интерпретации,¹¹⁶ а связана с установлением консенсуса по поводу того, что считать истинным в «интерпретационном сообществе». С другой стороны, образование консенсуса нельзя мыслить без обращения к обосновывающим познание очевидностям (Erkenntnis-Evidenz), которые, в конце концов, должны быть очевидными для каждого отдельного сознания.

С учетом этих двух обстоятельств Апель предлагает в качестве «очевидности опыта» рассматривать те очевидности для сознания, интерпретация которых получила интерсубъективное признание. Такие очевидности он определяет как «парадигматические очевидности». Особенность их заключается в том, что они «переплетены» с использованием языка и жизнедеятельностью познающих субъектов в витгенштейновском смысле переплетенности познания, использования языка и жизненной практики в квазиинституциональных языковых играх или формах жизни.

Различным видам языковых игр свойственны свои «парадигматические очевидности». На донаучном уровне они функционируют как собственно «очевидности для сознания» (Bewußtseins-Evidenz), т. е. принимаются всеми в качестве таковых. Каждая наука имеет свои собственные «парадигматические очевидности», иногда не очевидные для тех, кто к ней не принадлежит. Научный теоретический дискурс требует, таким образом, опоры на свои «очевидности познания» (Erkenntnis-Evidenz), под которыми Апель понимает очевидности, признаваемые конкретными науками в рамках определенной научной теории и непосредственно подтверждаемые эмпирически-экспериментальным путем (Там же: 61–62).¹¹⁷

¹¹⁶ Очевидно, что здесь К.-О. Апель придерживается теории Л. Витгенштейна о невозможности «частного языка». Если бы не существовал язык, то о внутренних ощущениях и восприятиях невозможно было бы не только рассказать другому, их невозможно было бы называть.

¹¹⁷ Очевидности познания, на которых основываются научные теории, могут не обладать характером непосредственно усматриваемой очевидности. Например, очевидность, на которой базируется теория относительности, — римановское пространство. Но «в этом случае физическая теория должна быть подтверждена эмпирически с помощью измерительных приборов, которые со своей стороны в отношении их функции и их производства предполагают очевидности в смысле идеального»

Концепция познания, разработанная Апелем как теория аргументационного дискурса и основывающаяся на «аргументационном обосновании утверждаемых высказываний при помощи “очевидностей познания”» (Там же: 48), предполагает восхождение от «парадигматических очевидностей», типичных для конкретной формы жизни, к теоретическим утверждениям через посредство «очевидностей познания», свойственных данной науке. Ее базис составляет триада, включающая в себя додискурсивные условия опыта, условия дискурса и условия опыта, относящиеся к дискурсу (*diskursbezogene Erfahrungsbedingungen*) («Fallibilismus»: 125). Примечательно то, что в этой системе дискурс не должен просто апеллировать к опыту жизненного мира для того, чтобы обосновать претендующие на истинность высказывания, а должен создать необходимую опытную очевидность (*Erfahrungsevidenz*) путем экспериментов в рамках определенной теории.

Заметим, что многоуровневость теоретических построений, где теорию высшего уровня обосновывает теория нижнего уровня, более тесно связанная с чувственным опытом (основывающаяся на предложениях наблюдения, на данных измерений), призвана застраховать апелевскую теорию познания, в которой истина связана с установлением консенсуса, от «лингвистического идеализма». Вместе с тем то обстоятельство, что любая научная теория входит в более широкий контекст культуры, характерной для данного социума, приводит к необходимости учитывать то, что «очевидности познания», на которых строятся базисные предложения и которые лежат в основе научного опыта, в свою очередь, не свободны от общественного дискурса и, значит, языка. «Очевидности познания» — продукт языковой игры науки, присущей данной форме жизни на данный момент времени.

С предлагаемой Апелем концепцией познания коррелируют его онтологические рассуждения. Переход от теории познания к онтологии позволяет обосновать понимание им онтологической проблематики как проблематики «миропорядка» (*Welt-Ordnung*) [Apel 1973, 1: 174–184], тематизирующей отношения между языком и открывающимися в нем и посредством него структурами действительности. Как полагает Апель, упорядывающая или структурирующая функция имманентно присуща языку и связана с его «мирооткрывающей» функцией. Формирующиеся в ходе языковой игры, характерной для данной формы жизни, представления о действительности образуют первый уровень конституирования объективного мира. Отличительной чертой этого донаучного уровня выступает наличие большого количества разнообразных интерпретаций мира, присущих различным типам культур.

пространства, из которой исходит “протофизическая” языковая игра эвклидовой геометрии» («Das Problem der philosophischen Letztbegründung...»: 62).

Именно вследствие этого обстоятельства проблему «онтологического миропорядка» нельзя решить средствами одной лишь философской критики языка, редуцирующей ее к исследованию того, каким образом категориальное членение мира происходит в конкретных языках. Язык, как полагает Апелъ, есть *medium quo* познания.

Представления о мире, сформированные на уровне языка, ограниченного конкретной формой жизни, корректируются и дополняются на научном уровне. Можно даже предположить, что онтосемантика обыденного языка «in the long run» снимается на этом втором уровне семантикой, сформированной на базе научных теорий, как отражающей более адекватное и универсальное понимание мира. Несмотря на это, оба названных качественно различающихся уровня всегда будут сосуществовать, поскольку речь идет о различных дополняющих друг друга способах открытия мира. Утверждаемая Апелем относительная автономность научных представлений от обыденных выражает его идеал универсального дискурса, проводимого в рамках идеального коммуникативного сообщества и нацеленного на поиск объективного, т. е. универсально общезначимого знания.

С учетом того, что конституирование мира объективного опыта происходит при разных начальных условиях, различными способами и по различным направлениям, онтология, по мнению Апелъ, должна быть разработана на базе «критически-герменевтического овладения аспектами мира ситуаций (*Situationswelt*), открывающимися в различных языковых играх» [Apel 1973, 1: 173–182]. Онтология, следовательно, есть философская рефлексия о вариантах интерпретации мира, предлагаемых различными языковыми играми, которая осуществляется в форме аргументационного дискурса в соответствующем коммуникативном сообществе и позволяет выявить то общезначимое, т. е. объективное, что выходит за пределы полагаемого таковым в рамках отдельных языковых игр. Для того чтобы выполнять функцию обоснования предпосылок, на которых базируется научное познание, онтология должна постоянно проблематизировать свои собственные основания в форме трансцендентальной критики языка. Только на таком фундаменте она может функционировать как герменевтическая теория «понимания бытия».

От жизненного мира к объективному миру. О подходе Ю. Хабермаса к онтологической проблематике. В качестве основных вопросов теоретической философии Хабермас выделяет два: «онтологический вопрос натурализма» и «вопрос реализма теории познания» [Habermas 1999: 7–8]. Первый заключается в том, каким образом можно совместить представление о непреодолимой из «перспективы участника» нормативности структурированного при помощи языка жизненного мира, в котором каждый всегда уже пребывает в качестве

способного к языку и действию субъекта, с представлением о естественно-историческом развитии социокультурных форм жизни. Этот вопрос имеет и другую, методологическую формулировку: каким образом можно преодолеть дуализм между «позицией участника», устанавливающего отношение к реальности из перспективы своего жизненного мира, и «позицией независимого наблюдателя», дающего причинные объяснения процессов объективного мира. Другими словами, «онтологический вопрос натурализма» касается того, каким образом можно примирить друг с другом нормативность и развитие, нормативность и объективность познания.

С этим вопросом связан «вопрос реализма теории познания», состоящий в том, как можно согласовать допущение о существовании независимого от всех описаний и идентичного для всех наблюдателей внешнего мира с точкой зрения философии языка, согласно которой невозможно установить прямой, не опосредованный языком доступ к реальности.

Отвечая на эти вопросы, Хабермас вводит два фундаментальных понятия — жизненного мира и объективного мира. Объективный мир определяется им как «мир, существующий независимо от познающего его субъекта» [Habermas 1999: 17], как «совокупность вещей, не фактов», о которых можно высказывать суждения или которые можно использовать [Habermas 1999: 37, 41], как «идентичный для всех мир» [Habermas 2001: 17]. Жизненный мир обозначает, во-первых, сферу жизни и деятельности субъекта, во-вторых, артикулированное в разговорном языке обыденное миропонимание, в-третьих, трансцендентальное условие конституирования представлений об объективном мире [Habermas 1999: 28; Habermas 2001: 11–12]. Жизненный мир и объективный мир находятся в «комплементарных» отношениях, но так, что между ними всегда сохраняется трансцендентальное различие, которое Хабермас характеризует как различие «между миром и внутримирным» (*transzendente Differenz zwischen Welt und Innerweltlichem*) [Habermas 1999: 37–39].

Установить отношение к объективному миру возможно, согласно Хабермасу, только из горизонта жизненного мира в ходе целенаправленных действий по освоению природы, сопровождающихся формулированием опытных знаний. Понятый здесь прагматически опыт познания складывается прежде всего из преодоления проблем и учебы на ошибках. Это есть интерсубъективный опыт кооперативной жизнедеятельности, формы которого определяются условиями жизни социума. В результате опыта возникает представление о действительности. Причем действительность — это не то, что пассивно отображается сознанием, а то, что открывается в виде «целого уже переработанных и еще ожидаемых сопротивлений» [Habermas 1999: 37]. Понятие действи-

тельности имеет, таким образом, «когнитивно-оперативный» смысл. При этом действительность, открывающаяся из горизонта конкретного жизненного мира, — это всегда только срез объективного мира; она отражает знания о предметах, возникшие в ходе опыта практического обхождения с ними.

На каком основании в таком случае можно говорить об объективности познания? Как считает Хабермас, для прояснения этого вопроса «трансцендентальные условия эпистемического подхода к миру должны быть сами осмыслены как нечто в мире» [Habermas 1999: 27]. В ходе такого осмысления он вырабатывает позицию, которую он сам же характеризует как «слабый натурализм» [Habermas 1999: 32 и далее]. В ее рамках он пытается объединить герменевтический подход к пониманию воплощенных в различных вариантах «жизненного мира» структур духа с казуальным естественно-историческим объяснением их генезиса. Таким образом, «слабый натурализм» основывается, с одной стороны, на допущении о том, что устройство и способы культурной жизни *Homo sapiens* имеют естественное происхождение и принципиально доступны объяснению с позиций теории эволюции, т. е., по выражению Хабермаса, из внешней «перспективы наблюдателя». С другой стороны, он признает, что адекватное эмпирическое описание правил функционирования жизненных форм возможно лишь за счет прояснения обосновывающей их системы понятий из внутренней «перспективы участника» [Habermas 1999: 30, 38].

Преодоление противоречия между этими позициями достигается на метатеоретическом уровне за счет постулирования континуальности между природой и культурой, которую Хабермас интерпретирует как «эволюционное обучение». С учетом этого принципа естественная эволюция форм жизни предстает как результат возрастающей способности организмов к решению проблем, усложняющихся соответственно усложнению самих организмов. В этом случае онтологические структуры разных форм жизни, которые делают возможным опыт практического обращения с объективным миром и его познания, можно рассматривать как результат «когнитивной» эволюции, как ответ на решение некогда возникшей проблемы [Habermas 1999: 39–40]. Тогда те условия, которые в конкретной познавательной ситуации предстают в качестве «безальтернативной» предпосылки познания, перестают быть нейтральными в когнитивном отношении, а приобретают когнитивное содержание.

Описание Хабермасом формы жизни как определенного звена в эволюции разума можно расценить как попытку представить «эмпирически всеобщие» условия познания в качестве необходимых и тем самым придать им трансцендентальный характер. Это позволило бы говорить об известной объективности знания, получаемого в рамках

конкретных форм жизни, несмотря на то, что вследствие допущения эволюции самих процессов обучения, параллельно которым усложняется открываемый человеком мир, познанию всегда открывается хотя и необходимый с точки зрения антропологии познания, но ограниченный срез реальности, т. е. сохраняется трансцендентальное различие между внешним миром самим по себе и «внутримирным», т. е. миром в том виде, как его обустроил и понял человек.

Пытаясь далее разрешить вопрос о возможности приобретения объективного знания, в своих последних работах Хабермас развивает понятие жизненного мира прежде всего как онтологию «утратившего трансцендентальный статус разума», как онтологию фактичности. Это подразумевает, что источник эволюционного развития знания должен находиться внутри самой формы жизни. Такое понимание жизненного мира приводит к подразделению его на коммуникативное действие и дискурс. Коммуникативное действие, реализующееся в форме ансамбля основополагающих практик, осуществляется целиком в пределах соответствующей формы жизни. Для него характерны признание всех ценностей, стандартов и норм, в том числе технологических и когнитивных, и «вера» в правильность сотворенной языком «картины мира». В качестве ключа к пониманию функционирования жизненного мира Хабермас использует концепцию Витгенштейна о «следовании некоему правилу» и понятие «самосубститутивных порядков» Н. Лумана. В соответствии с ними существование и воспроизводство основных структур жизненного мира возможны благодаря имплицитному знанию его правил и приобретению специфических навыков его представителями.

Как только привычные правила и навыки утрачивают свою эффективность в контексте целенаправленных практических действий, содержание опыта начинает подвергаться сомнению, что приводит в действие механизм аргументационного дискурса. Инструмент дискурса должен выработать новые знания, соответствующие возникшей практической ситуации. Как замечает Хабермас, уже предложенная Ч. Пирсом модель «belief-doubt» (веры-сомнения) подчеркивает эпистемическое значение «действий с контролируемым успехом» (erfolgskontrollierte Handeln) [Habermas 1999: 20]. Описывая свой механизм смены коммуникативного действия и дискурса, он принципиально продолжает следовать этой модели.

Различию между коммуникативным действием и дискурсом также соответствует онтологическое различие между «встречающимся внутри мира» и «миром». Это различие тематизируется Хабермасом как различие между «действительностью», которая включает в себя все, что может быть представлено в истинных высказываниях, и поэтому является коррелятом человеческого познания, и существующим неза-

висимо от человека объективным миром вещей, на познание, освоение и использование которого направлена человеческая активность.

Сложности при понимании данного решения вызывает то обстоятельство, что в понятия «объективный мир» и «действительность» можно вкладывать различное содержание. Основная проблема здесь заключается в том, что понятие объективного мира — это такой концепт, который получает различные интерпретации в зависимости от того, какую «имплицитную онтологическую» точку зрения в куайновском смысле занимает исследователь.

Свою позицию по отношению к пониманию объективного мира Хабермас обозначает как «трансцендентально-прагматический реализм» [Habermas 1999: 13]. То есть постулат о том, что объективный мир состоит из вещей, следует понимать не в обычном смысле, что мир состоит из конкретных вещей, каждая из которых имеет свое четкое смысловое определение, а как «формальное допущение», не нагруженное содержательными коннотациями. Объективный мир вещей у Хабермаса — это формальный концепт, неопределенная и неограниченная «сумма познаваемого», которая в зависимости от вида описания приобретает то или иное содержание. Его реализм отличается от традиционного понятия о реализме¹¹⁸ тем, что он оказывается, по его собственным словам, «реализмом без репрезентации» [Habermas 1999: 40].

Данное Хабермасом формальное понятие объективного мира проясняет связь между представляемыми им позициями «слабого натурализма» и «трансцендентального прагматизма» в теории познания. Эта связь характеризуется тем, что из допущения о генетическом примате природы по отношению к культуре следует, что только формальное допущение существования intersubjectively доступного объективного мира может объяснить, каким образом «эпистемический приоритет» артикулированного в языке горизонта жизненного мира может сочетаться с «онтологическим приоритетом» независимой от языка реальности, налагающей ограничения на жизненную практику социума [Habermas 1999: 41]. Таким образом, именно за счет введения формального концепта «мира» Хабермас пытается ответить на второй из сформулированных им вопросов, а именно о «реализме теории познания», т. е. о возможности совмещения позиции внешнего наблюдателя с позицией участника или, другими словами, о разрешении существующего противоречия между реализмом и номинализмом в отношении понимания мира.

Как считает Хабермас, методологически реализм совмещается с позицией участника, который устанавливает отношение к миру из пер-

¹¹⁸Ю. Хабермас исходит из того, что «классический реализм» основывается на репрезентативной модели познания и теории истины, понимаемой как соответствие между предложениями и фактами: [Habermas 1999: 17–18].

спективы своего жизненного мира. Действительно, современная теория познания признает, что способность человека к познанию невозможно анализировать независимо от его способности к языку и действию, так как познающий субъект всегда уже включен в контекст практик жизненного мира, «ситуирован» в мире. Признание того факта, что язык и реальность неразделимо проникают друг в друга и что любой опыт обусловлен языком, так что внеязыковой доступ к реальности оказывается невозможным, дает «сильный мотив для того, чтобы интерсубъективным условиям языковой интерпретации и взаимопонимания приписать трансцендентальную роль» [Habermas 1999: 41].

Даже «слабая версия трансцендентализма», представителем которой является Хабермас, исходит из того, что если мир вообще познаваем, то он неизбежно подчиняется структурам человеческого духа. При этом трансцендентальные ограничения, которые согласно классической (кантовской) теории познания дух налагает на мир познаваемых предметов, трансформируются в рамках предлагаемой Хабермасом концепции в трансцендентальные черты локальных, ситуированных в пространстве и времени форм жизни, задающих благодаря присущим их членам социопсихологическим особенностям, интересам, ценностям, способам действия соответствующие модусы возможного опыта.

С точки зрения принадлежащих к конкретному жизненному миру людей, действительность, которая раскрывается перед ними посредством языка, является объективной действительностью в духе понятийного реализма. В этом случае можно говорить о том, что квазитрансцендентальные черты, свойственные данной форме жизни, приобретают статус необходимых эпистемических предпосылок, на которых основывается все познание.

Принадлежность к определенному жизненному миру, включенность в него не позволяют, однако, сказать, насколько точным оказывается онтологическое соответствие между действительностью, отражающей особенности конкретной социокультурной формы жизни, и миром как таковым. Это обстоятельство порождает известный скепсис в отношении возможности объективного познания и методологическую проблему его обоснования.

Разрешение этой проблемы Хабермас связывает с открытием особой архитектуры «жизненного мира» и «объективного мира», которой соответствует «методический дуализм между пониманием и наблюдением» [Habermas 1999: 25]. Позиция наблюдателя, объективирующего то, что ему встречается «изнутри» мира, или позиция ученого, который выдвигает гипотезы и предлагает причинное объяснение явлений и событий мира, близка взглядам номинализма на проблемы онтосемантики. Предположению понятийного реализма о пропозицио-

нальном членении самого мира номинализм противопоставляет релятивистский взгляд на реальность как систему, обозначающую мир, но отличную от него. Адекватное понимание объективного мира с позиций наблюдателя имплицитно подразумевает, что структура высказываний, с помощью которых нечто описывается в мире, не тождественна структуре самого бытия. Таким образом, объективный мир для номиналиста состоит из идентифицируемых в пространстве и времени предметов, а не из языковых фактов; значение знаков (в том числе языковых) для него поливалентно и зависит от множества способов их фактического и возможного использования.

Серьезную онтологическую проблему как в понятийном реализме, так и номинализме представляет определение того, каким способом язык устанавливает отношение к предметам объективного мира. Примером того, как это происходит с точки зрения понятийного реализма, служит верификационная семантика Тугендхата. Согласно ей, предмет конституируется при помощи единичных терминов. Вопрос об истинности высказываний, утверждаемых о предметах, решается из перспективы «веритативного» бытия на основе их формального лингвистического анализа.¹¹⁹

Номинализм для объяснения того, каким образом независимо от способа установления отношения к предмету объективного мира, а следовательно, независимо от множества его обозначений, можно определить, что речь идет об одном и том же предмете, использует понятие *референции*. Вслед за Х. Патнемом Хабермас полагает, что «понятие референции должно объяснить, как онтологический приоритет номиналистически понятого объективного мира можно согласовать с эпистемическим приоритетом артикулированного в языке жизненного мира» [Habermas 1999: 44, ср. 41].

Заметим, что идея идентичности предмета представляет собой регулятивную идею при создании объективных представлений о реальности. Референция формирует идентичность предмета в виде соответствия между онтологическим понятием о нем, которое предполагает его индивидуализируемость, идентифицируемость и существование в пространстве и времени, и семантическим понятием о нем, которое возникает в результате производимых над ним практических и познавательных действий.

Условием возможности установления такого соответствия, согласно Хабермасу, выступает концептуализация мира с позиций формальной прагматики как совокупности вещей, а не фактов, как независимого от любых описаний «синтетического *Argiōi*» любой науки. Множе-

¹¹⁹Ю. Хабермас критикует Э. Тугендхата в связи с этим за его лингвистический идеализм, за то, что существование таких предметов, как «положение дел», возможно лишь в области языка: [Habermas 1999: 42].

ство способов установления отношений к одному и тому же предмету выявляет различие между онтологическим и семантическим взглядом на него и одновременно гарантирует возможность их объединения.

Проблема референции приобретает особое значение, когда речь идет о возможности объяснения того, каким образом, несмотря на наблюдаемую смену научных парадигм, сопровождающуюся новой интерпретацией основополагающих понятий одной теории в рамках другой, возможен прогресс в познании. Без формального допущения любой опытной наукой мира существующих независимо от способов описаний пространственно-временных предметов такое объяснение было бы невозможно. Согласно Хабермасу, только основываясь на этом допущении, расширение знания можно представить как взаимодействие между основными теоретическими понятиями, открывающими мир, и соотносящимися с объективным миром процессами обучения, протекающими на их основе.

Процесс накопления знаний в рамках определенной формы жизни и тем самым наполнение содержанием формального концепта «объективного мира» Хабермас тематизирует как взаимодействие между знаниями, аккумулированными в языке (*Sprachwissen*), и знаниями о мире, добываемыми в результате целенаправленной практической деятельности (*Weltwissen*) [Habermas 1999: 47; Habermas 2001: 76], которые по отношению к первым обладают ревизирующей силой и могут привести к их пересмотру. Возможность такого обмена обеспечивается за счет того, что одному и тому же предмету могут соответствовать различные теоретические описания.

Здесь важно снова подчеркнуть, что поскольку как первичные знания, усваиваемые вместе с языком, так и знания, приобретенные в ходе практически-познавательной деятельности, опосредованы прагматическим измерением, т. е. понятие о предмете формируется в результате производимых с ним действий, то разрыв между онтологическим понятием о нем и семантическим, т. е. операционально-конструктивным, преодолевается за счет того, что онтология образует абстрактный формальный момент конструктивного познавательного отношения к миру.

Обобщая, заметим, что установку Хабермаса на формальное допущение объективного мира можно проинтерпретировать как трансцендентный реализм, а признание им факта связанности познания с жизненным миром, который структурирован действующим субъектом и «изнутри» которого происходит взаимодействие с объективным миром, — как имманентный реализм. Поставленный им «вопрос реализма теории познания» распадается, таким образом, на эти две составляющие, а решение его связано с установлением связи между ними.

Таким образом, онтологические представления Хабермаса кон-

фронтируют, во-первых, с традиционным реализмом, основывающимся на фундаментальном представлении о прямом соответствии между вещью и понятием, а также между предложениями и фактами (на теории отражения), во-вторых, с идеализмом семантических теорий, ограничивающихся в своем обосновании науки формальным анализом языка без учета его прагматического измерения, в-третьих, с «сильным натурализмом» куайновского образца, не признающим различия между синтетическими и аналитическими суждениями и сводящим все познание к эмпирическому.

«Слабый натурализм» в сочетании с «трансцендентальным прагматизмом» должен предоставить онтологии фундамент в виде допущения первичности объективного мира, состоящего из чувственно воспринимаемых вещей и процессов, который, однако, предпослан лишь как формальный концепт. Содержание этого концепта — функция трансцендентально-прагматически понятого опыта, осуществляемого в границах эволюционирующих форм жизни. Понятия о предметах опыта конституируются на базе квазитрансцендентальных условий познания в ходе конструктивной деятельности и в зависимости от контекста действий и интересов приобретают различную семантику. Постоянное взаимодействие между практически ориентированным действием и теоретическим дискурсом должно обеспечить истинность суждений познания.

* * *

Рассмотренные позиции обладают, несмотря на содержательные различия, существенным сходством. Общим для них оказывается то, что все они в различной мере онтологизируют язык и рассматривают его в качестве трансцендентального фактора, на базе которого происходит формирование представлений о реальности. Такое восприятие языка влияет на понимание онтологии и выбор методов решения онтологических проблем.

Тугендхат считает, что современная онтология возможна только в виде формальной семантики естественного языка. Данная точка зрения встречает критику как со стороны Апеля, так и со стороны Хабермаса, вызванную тем, что в таком случае остается вне поля зрения прагматический аспект языка. По мнению Апеля, логическая семантика ограничивается «аксиоматической системой дедукции предложений из предложений» и поэтому может дать только «косвенное» прояснение аргументации («Das Problem der philosophischen Letztbegründung...»: 68), но не вскрывает ее трансцендентальную роль для формирования значений. Хабермас считает, что «строгий контекстуализм семантически-дедуктивного решения» Тугендхата невоз-

можно совместить ни с основной предпосылкой, из которой исходит реализм (с предпосылкой о допущении объективного мира как формального концепта); ни с постулатом о ревизирующей силе процессов обучения, изменяющих изнутри свой контекст, ни с универсальным (трансцендирующим за пределы конкретного контекста) смыслом претензий на истину, присущую когнитивным высказываниям [Habermas 1999: 48].

Подчеркивая значение прагматики для конституирования смысла предметов, Апель предлагает понимать ее как трансцендентальную дисциплину. При этом он исходит из онтологического приоритета коммуникации в форме идеальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества как трансцендентальной смыслопорождающей структуры. Онтология интерпретируется им как «герменевтическое понимание бытия», достигаемое в ходе философского дискурса, который должен согласовать между собой и включить в «общий разговор истории» [Apel 1973, 1: 183] то, что достигнуто в этой области конкретными языковыми играми.

Хабермас воспринимает онтологию как формальное допущение о существовании объективного мира вещей в виде неопределенного «X», которое в виде «синтетического *Argiōi*» должно гарантировать истинность семантики. Базой для формирования семантики «трансцендентальный прагматизм» Хабермаса признает «квазитрансцендентальные» структуры жизненного мира, а действительным считается все, что может быть представлено в истинных высказываниях.

Все три подхода методологически характеризует стратегия «от значения к вещи», а не «от вещи к значению». Это приводит к тому, что проблемы онтологии оказываются тесно переплетенными с проблемами теории познания. Мысль, что бытие и артикулированное в языке познание связаны друг с другом, выражает возрожденный Тугендхатом концепт «веритативного», или истинностного, бытия. Он подчеркивает, что уже простейшее предложение, имеющее субъект-предикатную структуру, имплицитно, что при помощи глагола-связки совершается категориальный синтез. Бытие творится в языке, а вопрос об отношении конституирования действительности при участии языка к возможным инвариантным структурам «мира-в-себе» выражает «синдром веритативного (*das Veritative*)».¹²⁰ Основным проблематизируемым понятием здесь оказывается понятие истины.

Тугендхат решает проблему верифицируемости высказываний,

¹²⁰ Термин заимствован у А. Коха: *Koch A. F. Philosophie und Metaphysik* [Wenzel 1998: 86].

предлагая версию семантического холизма. Согласно ей, вопрос об истинности предложения должен быть увязан с вопросом о понимании языка вообще. Это значит, что к нему нельзя подойти, если не учитывать включенность рассматриваемого предложения в систему языка, поскольку его истинность всегда зависит от истинности других, когерентных ему предложений. Так, верификация предложений связана с верификацией их составных частей (единичных терминов и предикатов), верификация составных частей в свою очередь связана с верификацией поддерживающих их предложений.

В отличие от Тугендхата Апель и Хабермас отстаивают теорию истины как консенсуса, достигаемого в ходе аргументационного дискурса. Эта теория предполагает соотнесенность познавательных высказываний с независимым от языка внешним миром. Одно из основных, существенных с точки зрения онтологии, различий между теориями Апеля и Хабермаса — в обосновании теоретических высказываний. Хабермас считает, что сила используемых в дискурсе аргументов, мотивирующая установление консенсуса, определяется непосредственно опытом жизненного мира, а Апель для обоснования теоретических высказываний вводит промежуточную инстанцию: понятие об опыте, относящемся непосредственно к данной теории. Это связано с тем, что, по его представлению, теория истины должна включать в себя в качестве составных элементов понятие истины как соответствия (*Korrespondenz-Begriff der Wahrheit*) классической онтологии и понятие истины как очевидности для сознания (*Evidenz-Begriff der Wahrheit*), характерное для теории познания Нового времени и феноменологии («*Zur Idee...*»: 317).

Основной теоретический вопрос «субстанциальной» онтологии о «сущем как сущем» после «лингвистического поворота» трансформируется у Тугендхата в вопрос о том, как можно при помощи средств формальной семантики дать определение «предмета как предмета», у Апеля — в практически-теоретический вопрос о возможности установления взаимопонимания относительно смысла вещей, а у Хабермаса — в вопрос о сочетании нормативности и объективности в познании и в возникающих в ходе него представлениях о действительности. Для всех трех концепций характерно то, что они отказываются от утопии вещи и работают с единственно доступными им понятиями значения и смысла, стремясь понять законы их формирования и интерсубъективной значимости.

6. ПРЕОДОЛЕНИЕ «МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СОЛИПСИЗМА» В ПОСТНАНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

В философском дискурсе, имеющем место в России в настоящее время, феноменология, возникшая на рубеже XIX и XX вв., продолжает занимать ведущие позиции. Она считается «работающей» теорией,¹²¹ однако скорее благодаря своему внутреннему потенциалу и способности к модификации и развитию, а не потому, что оказалась в состоянии дать окончательные ответы на поставленные перед ней вопросы.

О том, что феноменология представляет собой эволюционирующее учение, свидетельствует, например, тот факт, что уже в творчестве самого видного ее представителя и законодателя Э. Гуссерля выделяют три периода: периоды «дескриптивной», «трансцендентальной» и «генетической» феноменологии,¹²² характеризующиеся существенными различиями как в постановке частных задач, так и в способах их решения. Плодотворным оказался синтез идей феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, который привел к возникновению феноменологически-экзистенциалистского направления, среди выдающихся представителей которого можно назвать Ж.-П. Сартра, Ж. Маритена, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, П. Рикера, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др. Использование феноменологических методов характерно для современных когнитивных наук. Важное значение для последующего развития философской мысли феноменология имела также в том смысле, что она послужила источником для критики, в результате которой возникли новые концепции в философии сознания, философии языка и в философской герменевтике.

Основание для конфронтации между феноменологией, с одной стороны, и философией языка и сложившейся на ее основе философской герменевтикой — с другой, содержится уже в их самопонимании. Все эти дисциплины претендуют в конечном счете на то, чтобы дать объяснение возможности объективного познания и, следовательно, науки. При этом классическая феноменология воспринимала себя как философию сознания, которая спустя почти 120 лет после возникновения кантовской критики чистого разума снова предприняла попытку установить источники, границы и очевидности познания путем синтеза сенсуалистских и рационалистических взглядов. Свою цель она видела в том, чтобы противостоять распространявшемуся в науке на рубеже XIX–XX вв. скептицизму и догматизму. При этом она находилась в оппозиции как к господствовавшим в то время в гуманитарных

¹²¹ *Razeev D.* Rezeption der Phänomenologie in Rußland [Разеев 2001: 193].

¹²² *Куренной В.* От редактора [Гуссерль 1999: 7].

науках историзму и психологизму, так и к позитивизму и натурализму, утвердившимся в науках естественных.

Феноменология как наука об «абсолютной субъективности», в соответствии с замыслом Гуссерля, должна была объяснить условия возможности новой метафизики и стать пропедевтикой к ней. Как он считал, «каждая наука о Dasein, например наука о физической природе [...], превращается eo ipso в “Метафизику” (в моем понимании), как только она ссылается (wird bezogen auf) на феноменологическое учение о сущностях и из его источников узнает последнее объяснение смысла и, следовательно, последнее определение своего содержания истины».¹²³ Различение «сущности и факта», переживания как мироположения и самого мира как интенционального предмета, должно предшествовать метафизике как науке об объективном, истинном, действительном «в-себе-бытии» мира. Установление различий между этими понятиями оказывается существенным также для феноменологической теории познания, исследующей то, каким образом происходит конституирование объективного бытия, несмотря на субъективный характер каждого отдельного познавательного акта. Можно согласиться с М. Мерло-Понти, что основная задача феноменологии заключается в том, чтобы «разъяснить наше исходное знание реального, описать восприятие мира как то, что всегда основывает нашу идею истины» [Мерло-Понти 1999: 16].

Претензии феноменологии на звание «первой философии» противостоит такая же претензия со стороны концепций, развившихся на базе философии языка. К.-О. Апель, основоположник трансцендентальной герменевтики, считает, что современная *prima philosophia* мыслима исключительно как рефлексия о «значениях» или «смысле» языковых выражений. Языковая игра аргументации представляет собой то *Argiōi*, на котором основывается все человеческое познание. Вскрыв структуру этого *Argiōi*, философия приходит к «окончательному обоснованию» разума. Основатель универсальной прагматики Ю. Хабермас видит в философии языка «продолжение теории познания другими средствами» [Habermas 1999: 10]. В качестве конкурентов рассматривает философию сознания и аналитическую философию языка представитель формальной семантики Э. Тугендхат. По его мнению, обе они в качестве трансцендентальных дисциплин, дающих обоснование возможности познания, могут претендовать на универсальность. Однако поскольку, с одной стороны, «любое сознание о предмете всегда является частью понимания предложения», а с другой стороны, «понимание предложений представляет собой лишь

¹²³Husserl an Dilthey, 5–6.VII.1911 // Husserl E. Briefwechsel. Bd. VI: Philosophiebriefe. Dordrecht; Boston; London, 1994. S. 50. Цит. по [Möckel 1998: 20].

один вид сознания наряду с другими» [Tugendhat 1976: 79], следует прояснить вопрос о том, какое из этих направлений имеет более общий характер и, следовательно, более фундаментально.

Обосновывая свои права на роль теории, способной решить поставленную еще Кантом проблему отыскания условий возможности познания, критика языка подвергает сомнению те положения, которые признаются в качестве аксиоматических феноменологической критикой сознания. Речь идет прежде всего о проблеме интенциональности и о связанной с ней проблеме трансцендентального конституирования сознанием своих данных.

Как известно, согласно Гуссерлю, интенциональность представляет собой базовую структуру сознания и характеризуется как направленность сознания на его объект — сознание всегда есть сознание о чем-то. Причем разграничиваемые «интенциональные переживания» или акты сознания (восприятие, суждение, воспоминание и т. д.), которые можно отличить друг от друга в рефлексии, несмотря на различие их реального содержания, могут иметь тот же самый интенциональный объект. Интенциональные объекты определены в своем бытии как полюса тождества разнообразных, относящихся к ним полагающих актов. Сознание понимается как полагание, как синтезирующая активность. Его сущность состоит в позиционально-тетической (полагающе-утверждающей) деятельности.

Вскрытые в результате феноменологической редукции различия между интенциональным актом и интенциональным объектом (в другой терминологии — ноэзисом и ноэмой) ставят проблему согласования идеального единства логического с разнообразием его субъективных способов данности. Также возникает вопрос о природе логического — о том, что гарантирует идентичность дающегося сознанию различными способами предмета. Ответ на него с необходимостью уводит в область философии языка.

Здесь и возникает принципиальное разногласие между феноменологией и философией языка, заключающееся в том, в каком порядке расположить конструкты, объясняющие синтез сознанием своих данных: «интенциональность — язык — коммуникация» или же «коммуникация — язык» и лишь затем «интенциональность». Типичное для представителей лингвофилософской парадигмы мнение по этому поводу высказывает Э. Тugendхат.

Вслед за Э. Гуссерлем он рассматривает два основных свойства сознания: «поток переживаний», для которого базовым является понятие «переживание» (1), и «интенциональность» или «интенциональное переживание» (2). Как известно, для исследования этих свойств Гуссерль применял метод интроспекции. Тugendхат ставит перед собой задачу показать, что в действительности в обоих случаях решающим

фактором для понимания этих сторон сознания является не внутреннее созерцание, а языковые критерии.

1. Как он полагает, не самонаблюдение, а высказывание есть то, с чем имеют дело при описании переживаний. Например, выражение «Я озабочен» не основывается на созерцании своего внутреннего состояния; в нем состояние озабоченности получает свое непосредственное выражение, как в крике. Вслед за Витгенштейном Тугендхат выделяет в качестве основной характеристики предложений, описывающих переживания, то, что они не могут быть верифицированы путем внешнего наблюдения, если их высказывают в настоящем времени (презенте) от первого лица, но одновременно подлежат такой верификации, если их высказывают в настоящем времени от третьего лица [Tugendhat 1976: 95–96].

Возможность формулировать предложения-переживания от первого лица *Präsens* связана с тем, что их можно преобразовать в высказывания типа «Я знаю, что я испытываю боль». При этом форма предложения, где два раза встречается местоимение «я», вызывает иллюзию, что произносящий это предложение наблюдает за своим внутренним миром и в результате наблюдения приобретает абсолютную уверенность в том, что он переживает именно то состояние, о котором говорит. Как считает Тугендхат, в данном случае именно форма языка способствовала тому, что авторефлексию, направленность сознания на самое себя стали рассматривать как его важнейшую характеристику. На самом деле своеобразие предложений переживания состоит, согласно Тугендхату, не в том, что в них формулируется результат самонаблюдения, а в том, что они представляют собой не высказывания о внутреннем состоянии, а его непосредственные выражения. Именно поэтому они не оставляют возможности сомнения в них и могут рассматриваться как очевидные для сознания данности [Tugendhat 1976: 96–97].

2. Исследование понятия об интенциональности Тугендхат также переводит в сферу анализа языка. Предметом исследования в данном случае становятся интенциональные глаголы. Их особенность состоит в том, что они выражают отношения не между двумя конкретными предметами, а между конкретным предметом (личностью) и некоторым положением дел. Анализ глаголов, устанавливающих отношение между субъектом и предметом, таких как «*воспринимать*», «*говорить*», «*ненавидеть*» и др., показывает, что все они являются переходными, требующими дополнения. Грамматическими объектами этих глаголов могут быть или названия конкретных предметов, или номинализированные предложения, т. е. языковые выражения формы «что *p*», обозначающие некоторое положение дел. На этом основании Тугендхат выделяет два «фундаментальных класса интенционально-

го сознания»: «непропозициональное интенциональное сознание», которое устанавливает отношение к конкретному предмету, и «пропозициональное сознание», относящееся к положению дел [Tugendhat 1976: 98–99].

Что объединяет между собой эти два типа интенционального сознания? Согласно Гуссерлю, для интенционального сознания как такового характерна направленность на что-то. Однако Тugendхат воспринимает понятие направленности скорее как метафору. Более существенным он считает то, что непропозициональное сознание имплицитно подразумевает пропозициональное, т. е. что последнее более фундаментально [Tugendhat 1976: 100].

За отправной пункт доказательства этого утверждения он берет тезис Ф. Brentано о том, что характерной чертой интенциональных отношений является то, что второй член отношения (за редким исключением) в них может не существовать. Эту особенность интенциональных отношений Tugendхат объясняет тем, что говорящий, по крайней мере, должен думать, что то, о чем он говорит, так или иначе существует. Например, даже простое выражение «видеть N» подразумевает, что некто на основании оптического восприятия знает, во-первых, что есть нечто, тождественное N; во-вторых, что здесь (в области оптического восприятия) есть нечто; в-третьих, что это нечто есть N. Таким образом, выражение «видеть N» имплицитно подразумевает сознание того, что N существует. Но думать, что N существует, т. е. что есть именно такой предмет, который обладает свойствами, присущими N, — есть пропозициональный способ сознания.

Критикуя гуссерлевскую теорию сознания, Tugendхат приходит к выводу о том, что возможность полагания предмета коренится в пропозициональном сознании и прояснить его механизм можно, анализируя экзистенциальные предложения. Тем самым он стремится доказать, что все так называемое интенциональное сознание, которое Гуссерль «образно» охарактеризовал как направленность на предмет, базируется, по сути, на понимании предложения [Tugendhat 1976: 102]. Язык представляет собой необходимое условие функционирования сознания, проблематика сознания непосредственно связана с языковой проблематикой, а прояснить структуры сознания можно, анализируя то, как и что о нем говорится. Таким образом, анализ языка должен занять место «дескриптивной феноменологии».

Понимание языка в качестве условия возможности интенциональной деятельности сознания по-новому решает проблему того, каким образом устанавливается отношение между познающим субъектом и предметами внешнего мира. Согласно позиции классической (т. е. картезианско-кантианской) философии сознания, первичное установление отношения к предмету имеет неязыковой характер. Отношение между

сознанием и предметом мыслится по аналогии с чувственным «имени-ем перед собой» (Vorsichhaben) [Tugendhat 1976: 88–89]. Оно связывается с «пред-ставлением» либо в виде зрительного созерцания, либо в виде интеллектуального воззрения. Язык выступает здесь только как вспомогательное средство для обозначения ментальных образов. В феноменологии также сохраняется традиционная ориентация на оптическую модель, несмотря на то, что она исходит из того, что сознание направлено не на ментальные репрезентанты внешних объектов, а непосредственно на сами объекты.

Процедура «созерцания сущности» предмета остается важнейшей в феноменологическом способе рассуждения. Ей противоречит точка зрения философии языка, согласно которой объяснить интенциональность как фундаментальное свойство сознания, благодаря которому устанавливается отношение к предмету, можно не на основе представления, а на основе связанности сознания с языком. Тugendhat, например, отстаивает мнение, что отношение к предметам устанавливается исключительно посредством языковых выражений, т. е. что предметы не представляют, а *полагают*: «Даже употребляемое в том значении, в котором оно используется в разговорном языке, “представление” [...] возможно только в контексте полагания: когда некто пытается, например, представить зрительно какой-нибудь предмет, то это как раз означает, что он пытается представить себе зрительно предмет, о котором он думает» [Tugendhat 1976: 88]. Установление отношения к внешним предметам, по его мнению, возможно благодаря особым языковым образованиям — единичным терминам в силу их встречаемости в логическую (формально-семантическую) структуру языка.¹²⁴

Спор между философией сознания и философией языка по поводу того, что первично — представление или полагание, затрагивает коренной вопрос о природе сознания. Этот вопрос заключается в том, является ли сознание (или «дух» в терминах классического рационализма) создателем языка, что предполагает возможность его экзистенции независимо от последнего, или же оно может существовать (в полном объеме выполняя свои функции) только вместе с языком.

Феноменологии Гуссерля в связи с этим свойственно следующее: во-первых, она выделяет в переживании явление и сущность, т. е. предмет переживания и его эйдос; во-вторых, она разводит идеальное значение (эйдос вещи) и его реализацию в конкретном языке, разъединяя тем самым мышление и язык. Эйдос или ноэма принадлежат уровню смысла, который не связан непосредственно с языком. Идеи вещей относятся к области чистых, постоянных и вневременных значений, ко-

¹²⁴Определение единичного термина см. в [Tugendhat 1976: 37–38].

торые можно созерцать принципиально независимо от исторических языков.

Язык здесь является только вспомогательным средством для обозначения и фиксации того, что вне времени и истории существует как смысловая структура мира. Функционировать он способен в силу своей причастности к миру идеальных значений, которые материализуются в нем. Свое конкретное значение слова приобретают в результате актуализации части смысла, потенциально заключенного в соответствующих идеальных, автономных в своем существовании понятиях.

Заметим, что изучение языковых выражений не служит в феноменологии самоцелью. Язык исследуется здесь для того, чтобы понять, каким образом мышление наделяет смыслом материальные символы и тем самым получает свою чувственную реализацию.¹²⁵ Главный интерес феноменологии сосредоточивается на ноэтических актах, посредством которых конституируется предмет сознания.

В структуре ноэтического акта важная роль отводится категории сущности. Ее значение заключается в том, что она «управляет» интенциональностью. Интенциональный акт (ноэзис) возможен в силу того, что с ним коррелирует определенный смысл (сущность, идея, значение). Идея предмета должна конституировать его идентичность независимо от того, посредством каких психологических и речевых актов он дается сознанию. Выполнять эту функцию идея может лишь в том случае, если ей свойственны неизменность и вечность. Только за счет введения вечных и неизменных идей в данной концепции формируется фундамент для интерсубъективно значимой истинности суждений, а научное знание страхуеться от психологического и социологического релятивизма.

Платонизму гуссерлевской феноменологии можно противопоставить позицию философии языка. Согласно ей, укорененность сознания в логической структуре языка рассматривается в качестве условия возможности его интенциональной деятельности. Благодаря языку происходит конституирование предметов в их смысловой определенности. На этой базе становится возможным их представление. Таким образом, объективному смыслу предмета, задаваемому языком, субъективно соответствуют психические процессы. Сознание и язык (причем имеются в виду естественные языки, а не теоретические конструкции когнитивной психологии) не мыслятся в лингвофилософской парадигме независимыми друг от друга.

В связи с этим перед теориями, основывающимися на постулатах философии языка, встает новая проблема. Она заключается в том, что

¹²⁵Заметим, что основные положения своей теории значения Э. Гуссерль сформулировал еще в «Логических исследованиях»: *Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. I. Teil. Halle, 1993.*

требуется объяснить не только процесс конституирования сознанием предметов при участии языка, но и то, каким образом такие предметы приобретают интересубъективную значимость, т. е. объективность, в условиях изменяющегося значения знаков исторических языков.

Попытки противостоять феноменологическому методу и объяснить процессы конституирования сознанием своих предметов с учетом трансцендентального характера языка были осуществлены в рамках как аналитической философии, так и рамках теорий, сложившихся на основе гуссерлевской феноменологии. Среди представителей аналитической философии можно назвать Э. Тугендхата, который открыто противопоставил феноменологии свою формальную семантику. Из критики феноменологии Э. Гуссерля развилась «герменевтическая феноменология»¹²⁶ М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Последняя, в свою очередь, послужила почвой для трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и универсальной прагматики Ю. Хабермаса. Рассмотрим кратко те основные противоречия между философией сознания и философией языка, которые имели значение для генезиса данных направлений.

Э. Тугендхат в своих «Лекциях по введению в аналитическую философию», изданных в 1975 г., в центр дискуссии между теорией познания, основывающейся на философии сознания, и теорией познания, базис которой составляет философия языка, помещает онтологическую проблематику. Основной вопрос он видит в том, каким образом можно дать формальное определение «предмета вообще».

Отвечая на этот вопрос, философия сознания пыталась совместить рефлексию о предмете с рефлексией о способах его познания. Это привело к тому, что место традиционного онтологического учения о «сущем как сущем», впервые систематически разработанного Аристотелем, заняла трансцендентальная теория опыта. В отличие от нее, философия языка предлагает решение, основывающееся на рефлексии о предложениях, которые высказываются о предметах.¹²⁷ Концепция опыта и концепция языка, тематизирующие понятие предмета как такового, представляют собой, по мнению Тугендхата, «критическое

¹²⁶ Термин К.-О. Апеля [Apel 1973, 1: 24].

¹²⁷ Поясним, что, согласно Э. Тугендхату, теория предмета, теория сознания и философия языка представляют собой три подхода к онтологической проблематике, генетически связанных друг с другом. Первый из них концентрируется на вопросе «Что мы познаем?». Поставив перед собой такой вопрос, Аристотель разработал онтологию в форме учения о сущности. Интерес второй парадигмы смещается в сторону вопроса «Как мы познаем?». Здесь попытка совместить рефлексию о сущем с рефлексией о способах его познания ведет к тому, что на место теории бытия встает теория опыта. Поворот к опыту, в свою очередь, предопределяет поворот к языку. В обращении к языку философия ищет новые основания опыта и открывает в нем новое условие возможности бытия и познания.

расширение онтологии» классического образца [Tugendhat 1976: 79], в которых с «предметом» коррелируют соответственно понятия «представление» и «значение».

Выявляя генетические и тематические связи между аналитической философией языка и традиционной теорией сознания, Тугендхат отмечает, что последняя во многом подготовила почву для решения онтологических задач из перспективы формальной семантики. Особую заслугу в этом он признает за трансцендентальной философией Канта, феноменологиями Гуссерля и Хайдеггера.

Важнейшее открытие трансцендентальной философии заключалось, согласно Тугендхату, в том, что вопрос о способах данности предметов сознанию она стала считать конститутивным для их «предметности» [Tugendhat 1976: 81]. Типична в этом отношении позиция Гуссерля, который положил данный принцип в основу формирования «региональных онтологий». ¹²⁸ Возможность выделения различных предметных областей по формальным признакам он связывает не с тем, что в них попадают предметы различного вида, а с тем, что они отличаются по виду предметности. Например, понятия, характеризующие предметные области, такие как «материальная вещь», «состояние сознания», «число», не только обладают более высокой степенью всеобщности, чем понятия, которые в эти области попадают, но и существенно от них отличаются по типу предметности, а значит, по своей сущности. Объяснить различие в предметности этих предметов феноменология пытается на основе трансцендентальной рефлексии, включающей в себя рассмотрение способа данности предмета сознанию.

Взяв за основу эту гуссерлевскую идею, Тугендхат переводит проблему формализации предмета в область анализа языка. Дать философское определение «предмета как предмета» возможно, как он полагает, только на основании рефлексии о применении языковых выражений. Сущность ее составляет формализация конкретных содержательных вопросов о значении тех или иных понятий, позволяющая анализировать структуру предложений и исследовать функциональную семантику их составных частей. В итоге под «предметом вообще» формальная семантика понимает логический субъект возможных предикаций, который обозначается при помощи единичных терминов (дейктических выражений, собственных имен, обозначений).

Таким образом, на смену предмету, понимаемому как результат «синтеза способов данности», приходит предмет, идентифицируемый

¹²⁸О делении Э. Гуссерлем онтологии на «формальную» и «региональные» см.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. §9–10. О зависимости между типом предметности и способом данности предмета сознанию см.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. III. §7 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III. Den Haag, 1950.

на основании системы выражений, содержащих единичные термины. Различие «предметности предметов» в этом случае связывается не с тем, что они даются сознанию принципиально различными способами, а с тем, что предикативные высказывания об этих предметах различаются по своей форме [Tugendhat 1976: 85, 359–362]. То, что два предмета отличаются друг от друга не только своими предикатами, а предметностью, означает, что соответствие предикатов этим предметам верифицируется принципиально различными путями. Таким образом, проблема выделения «региональных» онтологий интерпретируется Тugendхатом как часть проблемы верификации предикативных высказываний.

Другая важнейшая заслуга трансцендентальной философии заключается, по мнению Тugendхата, в освобождении от предметно ориентированных объяснений сознания [Tugendhat 1976: 82]. Основополагающая роль принадлежит здесь Канту, который наряду с предметным сознанием и непредметным сознанием пространства, времени и мира выделил особую форму непредметного сознания — сознание о собственной синтетической деятельности. Понятие синтезирующего действия как производства представлений о предметах, т. е. синтеза многообразного в соответствии с некоторым правилом, становится конститутивным для понимания как сознания вообще, так и сознания о предметах. Тем самым Кант наметил путь, который завершил, по мнению Тugendхата, Хайдеггер в «Бытии и времени» [Tugendhat 1976: 82–84], показавший, что являющаяся условием возможности познания «открытость» человека самому себе и мира человеку не предметна. Его феноменология интерпретирует мир не как тотальность предметов, а как целое смысловых взаимосвязей, изнутри которого осуществляется понимание.

Отказ от предметно ориентированных объяснений сознания позволил Тugendхату разработать собственную онтологическую концепцию. Ее главная черта — то, что основной вопрос онтологии о том, как можно дать формальное определение «предмета вообще», она связывает с вопросом о понимании предложения.

Переход от онтологии к формальной семантике¹²⁹ опосредован следующими рассуждениями: определение предмета как такового требует объяснения того, каким образом языковые выражения устанавливают отношение к предметам. Тематизация этого вопроса приводит к вопросу о том, в чем состоит значение единичного термина, который Тugendхат формулирует в виде «Что значит понимать единичный термин?». Для того чтобы не ограничиваться пределами одного семантическо-

¹²⁹О том, что Э. Тugendхат рассматривает формальную семантику в качестве законной наследницы онтологии, см., напр. [Tugendhat 1976: 48].

го класса выражений, данный вопрос ставится в более общей форме, а именно: «Что значит понимать выражение данной семантической формы?» или «Что значит понимать форму такого выражения?». Поскольку в дальнейшем вопрос о понимании конкретных форм выражений переходит в вопрос о понимании предложения или языка вообще, то этот последний превращается в основной вопрос формальной семантики.

Второй отличительной чертой концепции Тугендхата является то, что при рассмотрении проблематики понимания, неотторжимой от проблемы формирования значений, она ориентируется не на предметную, а на функциональную теорию значения. Здесь Тугендхат полностью отказался от представления как репрезентанта предмета и заменил его принципом семантического холизма, предполагающим, что единственно язык есть инструмент создания понятия о предмете. Этот принцип подразумевает, что значения выражений определяются на основании их связи с другими выражениями в системе языка. Так, понимание предикатов заключается, по его мнению, в понимании того, что они выполняют характеризующую функцию, которая состоит в различении и классификации [Tugendhat 1976: 183, 207]. Это, в свою очередь, требует понимания других языковых образований, прежде всего единичных терминов. Такая интерпретация предиката расходится с традиционным представлением о нем как об атрибуте предмета. Согласно Тугендхату, существование или знание некоего атрибута не может обосновать понимание предиката, поскольку само основывается на нем. Аналогично значение единичных терминов заключается не в том, что они напрямую подчинены некоему предмету и представляют его, а в том, что они выполняют функцию «полагания предмета» путем его идентификации [Tugendhat 1976: 280].

В целом можно сказать, что конфронтация Тугендхата с философией сознания, и прежде всего с феноменологией Гуссерля, способствовала становлению его собственных взглядов. При этом предложенная Тугендхатом формальная семантика языка сложилась как альтернатива феноменологической теории познания, где интерес субъективный язык, а не субъективное сознание — исходная точка рассуждений о возможности познания мира и человека.

В отличие от концепции Тугендхата *трансцендентальная герменевтика К.-О. Апеля* продолжает развивать феноменологические традиции. Взяв в качестве классификационного признака подход к решению проблемы конституирования предметности, Апель выделяет две стадии в развитии феноменологии. Для первой стадии — феноменологии Гуссерля до написания им работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — характерны способ аргументации в духе платонизма, «методологический солипсизм», т. е. понима-

ние проблемы трансцендентального конституирования предмета как проблемы субъективных действий чистого сознания. Он игнорирует язык в качестве априорного фактора познания и проявляет тенденцию к «онтической редукции» в освоении феноменов духовной культуры [Arel 1973, 1: 80]. В качестве типичной черты этой тенденции Апель выделяет стремление свести бытие мира к сущему, т. е. к эмпирической психофизической реальности, которую можно исследовать причинно-аналитическими методами. При этом одно сущее всегда объясняется из другого сущего.

Для второй стадии феноменологии, которую представляют «поздний» Гуссерль, разрабатывающий «феноменологию жизненного мира», Хайдеггер и Гадамер с их «герменевтической феноменологией», основополагающим является признание того, что феноменология имеет дело не с сущим как с фактически встречающимся, а с бытием сущего, которое интерпретируется здесь как содержание мира. Она исходит из следующих максим: бытие нельзя редуцировать к сущему; мир — к встречающемуся внутри него; смысл или сущность — к фактам [Arel 1973, 1: 87].

В теории познания этим максима́м соответствует ситуация «герменевтического круга», заключающаяся в том, что, с одной стороны, без фактически сущих людей бытие не может открыть себя миру, с другой стороны, человек находит себя всегда уже в свете определенного понимания бытия. Другими словами, никакое сущее не может встретиться иначе, чем всегда уже *a priori* понятое как «нечто» в своем бытии. Бытие вообще (которое каждый должен иметь как «свое») может «высветиться» только в случае фактической встречи субъекта с ним как с «так-бытием». Этот герменевтический круг неразрывен и есть «основополагающий процесс, в котором для людей осуществляется истина» [Arel 1973, 1: 96]. Отсюда следует, как считает Апель, что все подлежащее пониманию и объяснению должно быть истолковано с учетом обыденного контекста человеческой деятельности из горизонта открытого языком мира, в котором объясняемые феномены впервые встречаются как таковые. При этом опыт, язык и прочие факторы, оказывающие влияние на формирование смысла, сами должны быть поняты в своей историчности.

Заслугу герменевтической феноменологии Апель видит в том, что она открыла ситуацию понимания как способ человеческого бытия в мире. Эта ситуация предшествует конституированию любых опытных данных и оказывается неустранимым фактором, который следует учитывать при ответе на вопрос о «что» вещей и явлений теории познания [Arel 1973, 1: 26]. Кроме того, герменевтическая феноменология положила начало тематизированию квазитрансцендентальных структур

понимания (работа, язык, «телесность») как исторических образований.

Важным оказывается также, что феноменологический способ мышления, рассматривающий не только научное, но и донаучное, а значит, не подлежащее методически-абстрактному описанию познание, противостоит редукционистской тенденции, характерной для критики познания кантовского образца, включая современную логику науки и методологию К. Поппера. Последняя сводит познание к основанному на причинном объяснении методу. Как полагает Апель, герменевтическая феноменология «не только снова обратила внимание на замалчиваемые трансцендентальные предпосылки логики науки как предпосылки картезианско-кантианских субъект-объектных отношений, но, сверх того, путем радикализации рефлексии о “понимании” открыла квазитрансцендентальные структуры, которые вообще невозможно мыслить по схеме картезианско-кантовского субъектно-объектного отношения» [Apel 1973, 1: 24]. В этом Апель видит вклад феноменологии в теорию познания.

Согласно Апелю, значение герменевтической феноменологии заключается также в том, что признание ситуации понимания фундаментальной для человеческого познания оказало влияние на развитие гуманитарных наук. Существенную роль Апель отводит Гадамеру, который деквалифицировал предлагаемую В. Дильтеем в качестве базиса для гуманитарных наук психологическую концепцию понимания, основанную на вчувствовании и сопереживании, «как феноменологически вторичную, полученную за счет абстракции деформацию первоначальной герменевтической проблемы взаимопонимания по поводу мира вещей, т. е. смысла и истины языкового открытия нечто “как нечто”» [Apel 1973, 1: 27]. Апель считает, что специальный вопрос о методе гуманитарных наук поставлен правильно тогда, когда он также не ограничивается сциентистской проблематикой объяснения, а рассматривает ее в совокупности с метасциентистской проблематикой предшествующего любому объяснению установления договоренности между учеными о тематизируемых предметах и о методах их исследовательских программ.

Осмысление Апелем достижений герменевтической феноменологии составило тот фундамент, на котором он разработал свой собственный проект трансцендентальной герменевтики. Для этого проекта характерно то, что центральными становятся проблема трансцендентального конституирования интерсубъективно значимого смысла вещей и явлений и связанная с ней проблема обоснования истинности суждений. То, что теория познания перестает быть классической критикой познания в виде анализа сознания и превращается в «критику смысла», основанную на анализе знаков и их значений, Апель расценивает

как радикальную трансформацию трансцендентальной философии.

Предлагаемая им концепция представляет собой теорию коллективного (а не индивидуального, как, например, у Гуссерля) трансцендентального опыта, которая должна обосновать возможность всего познания. Ее ключевые моменты: тематизирование языка и коммуникации как *Argiori* понимания; тематизирование «телесного *Argiori*» (*Leib-Argiori*), т. е. практической экзистенции людей в качестве прагматического условия возможности познания; попытка обоснования истины или правильности высказываний, исходя из ситуации «герменевтического круга» и руководствуясь нормативным принципом «лучшего понимания».

Особенность рассуждений Апеля о языке составляет то, что его трансцендентальная герменевтика предполагает в качестве своего базиса трансцендентальную прагматику. Основываясь на идеях Хайдеггера о том, что а) естественный язык есть средство артикуляции бытия, поскольку благодаря ему и в нем (а не на основе царства идеальных сущностей) бытие впервые приобретает смысл в форме устойчивой структуры значений, а также, что б) человек приобретает понимание некоего сущего из перспективы своих жизненных отношений, определенных языком, Апель вслед за Хайдеггером спрашивает об *Argiori* самого языка с тем, чтобы понять, каким образом происходит первичное конституирование значений.

Знаки языка всегда предполагаются в качестве условия смысла: без них, согласно Апелю, невозможно ни конституирование объектов познания индивидуальным сознанием, ни обретение этими объектами intersубъективной значимости, т. е. объективного характера. При этом язык нельзя редуцировать к присущим сознанию логическим условиям познания. Логическая семантика языка, в свою очередь, указывает на своеобразное субъективно-intersубъективное *Argiori*, которое коренится в прагматике и которое он обозначает как «телесное *Argiori*» познания [Apel 1973, 2: 99].

Телесное *Argiori* познания раскрывается Апелем как связанность языка с жизнедеятельностью познающих субъектов в квазиинституциональных языковых играх или формах жизни. Эти языковые игры представляют собой исторические формы реализации универсальной языковой игры аргументации идеального коммуникативного сообщества. Intersубъективный по своему характеру «герменевтический синтез», осуществляющийся в ходе реальных языковых игр и формирующий *Argiori* понимания, лежит в основе конституирования смысловой определенности предметов и дает им возможность впервые предстать как «нечто». Поскольку конституирование смысла указывает всякий раз на индивидуальную перспективу, которая соответствует укорененности единичного сознания в «здесь и сейчас», то *Argiori* по-

нимания требует учитывать конкретный контекст познания, т. е. «ангажированность» языка и познания, или их телесное *Argiōi*.

Телесное *Argiōi* и *Argiōi* понимания дополняют, согласно Апелю, кантовское *Argiōi* сознания: чистое сознание как единство апперцепции функционирует всегда в условиях опосредованности коммуникацией, языком, которые включаются в контекст человеческой деятельности. Только в силу этой опосредованности возможна его смыслополагающая интенциональная деятельность — очевидность сознания всегда нуждается в языковой интерпретации, причем коммуникация в данной системе рассуждений выступает условием функционирования языка и предшествует интенциональности.

«Ангажированность» познания, т. е. его встроенность в контекст практической жизнедеятельности людей, не позволяет больше говорить о его чистом, свободном от интересов характере (что было аксиомой еще для Гуссерля, который объективирующую «теоретическую установку», коррелирующую с процессами конституирования природы, освобождал от нагруженности ценностно-практическими импликациями). Конституирование опытных данных Апель ставит в зависимость не только от синтетических действий человеческого «рассудка вообще», а от «ангажированного миропонимания», под которым имеются в виду конституирующие смысл познавательные интересы [Apel 1973, 2: 102]. Это правило он распространяет на все науки, включая естественные, гуманитарные и социальные.

Необходимость выделения и учета всех факторов, оказывающих влияние на формирование смысла предметов, требует обоснования теории познания с точки зрения антропологии и социальной философии. В духе времени 70-х годов XX в. Апель считает, что теория познания, ядро которой составляет герменевтика как наука о возможности взаимопонимания относительно смысла вещей и явлений, должна включать в себя критику идеологии, с тем, чтобы вскрыть и дать оценку тем нормам, ценностям и интересам, которые воздействуют на познавательные процессы.

Признание телесного *Argiōi* в качестве конститутивного фактора познания влечет за собой необходимость объяснения того, как возможна его объективность. Достижение объективности Апель связывает с идеей прогресса в познании. Как он полагает, прогресс возможен не только в точных (естественных и технических) науках, но и в гуманитарных. Идея прогресса, сформулированная им в виде постулата о «лучшем понимании», лежит в основе его концепции нормативной герменевтики.

Здесь он конфронтирует с гадамеровской версией герменевтики, согласно которой всегда возможно только «другое понимание» из индивидуальной исторической перспективы, но не лучшее. По мнению

Апеля, признание герменевтикой историчности процессов понимания не должно вести к утверждению относительного характера познания. При условии существования критериев, позволяющих различать правильное и неправильное понимание, возможно установление объективной истины [Apel 1973, 2: 45].

Размышляя о том, что могло бы придать герменевтике нормативно и методологически обоснованный характер, он переосмысляет предложенную Хайдеггером и Гадамером идею герменевтического круга. В апелевской интерпретации герменевтический круг возникает тогда, когда в процессе предметной аргументации рефлектируют также и относительно тех предпосылок, на которых она основывается, и пытаются постепенно их эксплицировать. Постоянное осмысление исходных предпосылок аргументации является условием возможности «лучшего понимания». Авторефлексивность дискурса, нацеленная на раскрытие обосновывающей его предструктуры понимания, гарантирует, что во временной перспективе будут устранены все препятствия на пути установления истинного взаимопонимания и тем самым будет обеспечена интересубъективная значимость, т. е. объективность знания. При этом следует учитывать, что истина в рамках предлагаемой Апелем герменевтической концепции понимается как «истина для нас», т. е. как консенсус. Объективность истины предполагает, что консенсус по ее поводу заключается с течением времени все большим количеством голосов и в идеале представляет собой консенсус в неограниченном коммуникативном сообществе. Эти соображения указывают на то, что Апель остается верным методологическому принципу классического рационализма, утверждающему, что процессы познания действительно и установления истины связаны друг с другом.

Характеризуя концепцию трансцендентальной герменевтики Апеля в целом, можно заметить, что она нацелена на разработку теории познания нового типа, которая должна тематизировать свои собственные квазитрансцендентальные предпосылки. С точки зрения методологии ее отличает то, что она продолжает разрабатывать идеи Хайдеггера о наличии «экзистенциальной предструктуры» понимания и адаптирует их для объяснения возможности познания, протекающего в форме аргументационного дискурса. Структура «всегда уже» сформированного языком и историей «предпонимания» модифицируется Апелем в его версии «герменевтического круга» и предлагается в качестве альтернативы как кантовско-декартовскому априоризму, так и эмпиризму. Хайдеггеровская модель «бытия-в-мире», согласно которой понимание сущего возможно изнутри эмпирического контекста жизненных отношений, впервые конституирующего предметы «для нас», используется Апелем для критики логико-семантического идеализма в теории познания. Структура «совместного бытия» предостав-

ляет фундамент для преодоления «методологического солипсизма»: феномены конституируются индивидуальным сознанием постольку, поскольку они всегда уже интерсубъективно конституированы. Структура «впереди себя бытия» в модусе относящейся к будущему «заботы» развивается им как идея «телесного *Argiōi*», открывающего прагматическое измерение в осмыслении познавательных процессов и разрушающего традиционные представления о возможности свободного от интересов познания.

Подтверждение актуальности и значения концепции трансцендентальной герменевтики Апеля можно видеть в том, что ее основным идеям находят соответствия в других философских направлениях XX в. Так, например, признание языка в качестве трансцендентальной величины и принципа интерсубъективности как альтернативы методологическому солипсизму характерно для аналитической философии, а также практически для всех концепций познания постаналитического периода.

Разрабатываемая Апелем тема условий возможности понимания сближает герменевтическую проблематику с проблематикой реконструкции языка, которой занималась конструктивная семантика Р. Карнапа.

По мере преодоления современной философией стадии абстрактного синтаксически-семантического конструирования систем предложений и осознания того, что смысл и истина — характеристики утверждений, а не предложений, и, значит, должны рассматриваться как подлежащие «оправданию» действия, на смену синтаксическим и семантическим теориям языка приходит прагматика. В связи с этим можно указать на рецепцию Апелем прагматизма Ч. Пирса и Ч. Морриса, теории речевых актов Дж. Серла и Дж. Остина, генеративной лингвистики Н. Хомского, универсальной прагматики Ю. Хабермаса.

Апель был одним из первых, кто пытался синтезировать герменевтические идеи и идеи аналитической философии.¹³⁰ В этом случае его целью было совмещение методологии объясняющих и понимающих наук — истины и метода — для создания нормативной теории познания. Помимо него данный метод использовали в конструктивизме Эрлангенской школы и в универсальной прагматике.

Признание влияния общественных интересов на процессы конституирования смысла характерно не только для апелевской концепции. Данная проблематика разрабатывалась также в теории познания Франкфуртской школы. Яркий пример теории познания, в которой антропология познания трансформировалась в философию, рассмат-

¹³⁰ Ср. с мнением Ю. Хабермаса: [Habermas 1999: 89].

ривающую общество в качестве познавательного фактора, — теория Ю. Хабермаса.

Концепция универсальной прагматики Хабермаса была бы невозможна, если бы не систематические изменения, произошедшие в философии благодаря лингвистическому повороту. Не только идеи В. фон Гумбольдта о языке, но и теория речевых актов, теория аргументации, семантическая концепция истины, символический интеракционизм представляют собой ее несущие конструкции. В своих поздних работах, посвященных проблемам теоретической философии, Хабермас продолжает опираться на идеи философии языка.

Его универсальная прагматика конфронтрует прежде всего с аналитической философией, а также со взглядами на язык, выработанными в рамках герменевтической феноменологии Хайдеггера и Гадамера. В центре противоречий находится вопрос об условиях возможности познания, который Гадамером ставился в форме вопроса о возможности понимания и который Хабермас формулирует в следующей форме: как возможно объективное (универсально значимое) познание из смыслового горизонта, ограниченного пределами жизненного мира?

Как полагает Хабермас, удовлетворительно ответить на данный вопрос не смогли ни аналитическая философия, ни герменевтика в силу того, что их внимание было сконцентрировано преимущественно на семантике. Так, аналитическая философия от Б. Рассела и Г. Фреге сосредоточилась на семантике предложений и проблеме отношений предложения и факта, а основным объектом исследования герменевтики стала семантика языковых картин мира [Habermas 1999: 12, 78]. Таким образом, в центре интересов аналитической философии находилась преимущественно языковая функция представления, а герменевтики — его мирооткрывающая функция, переосмысленная Хайдеггером в трансцендентальном смысле как функция артикуляции мира, его спонтанного конституирования.

Возможность ответа на сформулированный им основной вопрос теории познания Хабермас связывает с необходимостью придерживаться систематических рамок, намеченных еще В. фон Гумбольдтом. Эти рамки предусматривают три уровня анализа: на первом исследуется мирообразующий характер языка; на втором — его коммуникативная функция; на третьем — способность языка к репрезентации фактов [Habermas 1999: 78]. Это значит, что помимо семантики языка необходимо учитывать его прагматический аспект, который выдвигает на передний план разговор или диалог и тем самым включает в рассмотрение коммуникативную функцию языка.

Концепт «разговор» Хабермас заимствует из словаря герменевтики, однако подвергает его значительной переработке. В герменевтике «разговор» имплицитно подразумевает прежде всего готовность различных куль-

тур или форм жизни к взаимным пониманию и обучению, ведущим к возможной корректировке первоначальных взглядов. «Сплавление жизненных горизонтов», как полагал Гадамер, является условием возможности диалога, а следовательно, и понимания.

В отличие от Гадамера Хабермас считает, что «горизонтальное» сближение различных перспектив истолкования еще не объясняет, каким образом устанавливается «вертикальное», т. е. объективное, измерение понимания мира и каким образом из противоречивых утверждений возникает истинное знание. Он пишет: «Пробел в убедительном анализе языковой функции представления, т. е. условий референции и истинности высказываний, остается ахиллесовой пятой герменевтической традиции в целом» [Habermas 1999: 77]. В другом месте читаем: «Напряжение между партикуляризмом языкового открытия мира и универсализмом ориентированной на вещи практики взаимопонимания проходит через всю герменевтическую традицию» [Habermas 1999: 67].

Партикуляризм языкового открытия мира Хабермас связывает с тем, что когнитивная и экспрессивная функции в естественных языках не разделяются. Вследствие этого свою когнитивную функцию, под которой понимается способность к репрезентации предметов и фактов, язык выполняет изнутри специфического горизонта значений. «Разделение труда» между семантикой языковых картин мира и формальной прагматикой разговора служит залогом успешности объяснения того, каким образом возникают объективные представления о реальности.

Хабермас считает, что именно формальная прагматика играет ведущую роль в решении вопроса о возможности объективного познания, поскольку она исследует структуру речи и вскрывает те ее свойства, которые объясняют возможность установления интересубъективного соглашения об истинности высказываний. Она показывает, что внутреннюю структуру высказывания образует ориентация на универсальные значимые претензии (истину, правильность, понятность, правдивость), а также, что высказыванию «сущностно присуща ориентация на вещи» [Habermas 1999: 90]. Именно в силу этих свойств высказываний разговор способен установить внутреннюю связь между смыслом и истинностью сказанного. Тем самым он формирует предпосылки возможного взаимопонимания.

Основной интерес Хабермаса при анализе разговора концентрируется на его прагматической структуре и на том, каким образом в его ходе возникает взаимопонимание. В поле исследования здесь попадают речевое действие и его формально-прагматические свойства, образование значений,¹³¹ концепт истины. Все это свидетельствует о том,

¹³¹ Основные положения прагматической теории значения, которая должна объ-

что критическая переработка теоретического наследия герменевтики в рамках формальной прагматики была бы невозможна без рецепции идей аналитической философии. По словам Хабермаса, «герменевтическая и аналитическая философия образует не конкурирующие, а дополняющие друг друга традиции» [Habermas 1999: 66].

В разговоре коммуникативная функция языка сочетается с когнитивной. Его участники хотят понять друг друга и одновременно договориться о чем-то, т. е. достичь согласия относительно неких фактов. Условием возможности достижения этого согласия, по мнению Хабермаса, служит то, что все они предполагают существование независимого от них и идентичного для всех внешнего мира. Именно факт вступления в отношения с «одним и тем же для всех миром» выводит взаимопонимание за границы отдельных языков и способствует появлению интерсубъективно значимого знания.

Возможность того, что нацеленное на взаимопонимание речевое действие с присущей ему ориентацией на значимые претензии, соотнесенность высказываний с миром за счет встроенных в них референциальных систем и рациональный дискурс в качестве средства установления истинности высказываний позволяют выйти за ограниченный жизненным миром интерпретационный горизонт, Хабермас связывает с процессами обучения. Он выделяет две стороны обучения: «морально-когнитивное измерение обхождения друг с другом» и «когнитивное измерение обхождения с миром» [Habermas 1999: 16, 97–98]. Изменение границ мира происходит тогда, когда накопленные в результате процессов обучения знания приобретают «ревизирующую силу» по отношению к знаниям, предоставляемым языком. Таким образом, хотя знания формируются на базе обусловленного языком фонового предположения, сложившегося в конкретном жизненном мире, взаимосвязь когнитивного и коммуникативного аспектов языка предоставляет возможность объективного познания. Объективным здесь считается то, по поводу чего достигнуто взаимопонимание, переходящее границы отдельных языков.

Объяснение того, каким образом достигается объективность познания, в концепции Хабермаса основывается на своеобразном преломлении им идеи герменевтического круга. Герменевтический круг предстает теперь как расширяющий границы жизненных миров обмен между знаниями, аккумулированными в языке (*Sprachwissen*), и знаниями о мире (*Weltwissen*), добываемыми в результате целенаправленной практической и познавательной деятельности [Habermas 1999: 47; ср. Habermas 1999: 47; Habermas 2001: 76].

Заметим, что тематизация Хабермасом артикулированного в языке

яснить, что значит понимать языковой акт, см., напр. [Habermas 1999: 135–136].

жизненного мира всего лишь как условия возможности конституирования понятий о предметах, истинность которых проверяется затем в рамках дискурса, противостоит традиционным герменевтическим представлениям о том, что языковому открытию мира одновременно соответствует раскрытие истины. По мнению Хабермаса, в концепции Хайдеггера «онтологическая “истина”, которая изменяется вместе с модусом открытия мира, больше не выступает в единственном числе как “единая и неделимая истина”». ¹³² Тем самым истина утрачивает свой универсальный смысл. ¹³³

Для сохранения свойственной истине претензии на универсальность Хабермас разводит «квазитрансцендентальные» условия конституирования понятий о предметах и условия intersубъективной значимости когнитивных утверждений. Для мирооткрывающей функции языка характерен свой *logos*. Благодаря ему происходит первичное категориальное разделение и грамматическое структурирование миропонимания, свойственного конкретному языковому сообществу. Это, однако, не означает, что здесь можно говорить об истинном познании. Открытие мира в языке представляет собой только предварительное условие его возможности. Претендующие на истинность или моральную правильность высказывания должны быть обоснованы в ходе дискурса.

Как видно из вышесказанного, «методологический солипсизм» в концепции Хабермаса оказывается полностью преодолен. Основное понятие, с которым он работает, — понятие жизненного мира — изначально конституировано как intersубъективность и окончательно вытеснило индивидуальное сознание. Квазитрансцендентальные структуры intersубъективности обеспечивают возможность функционирования языка, приобретения опыта, обучения и в конечном счете достижения объективного познания.

* * *

Спор между приверженцами феноменологического подхода и концепциями познания, сформированными как «критика языка», в настоящее время нельзя считать оконченным. В целом в нем доминируют две противоположные позиции: та, которая пытается целиком очистить сознание с тем, чтобы исследовать механизм его работы, или, на-

¹³²Критику концепции М. Хайдеггера см. [Habermas 1999: 82–86; 134].

¹³³Заметим, что по этому вопросу Ю. Хабермас солидаризуется с К.-О. Апелем. Критику хайдеггеровской концепции истины Апелем см. [Apel 1973, 1: 39–44]. Сам Апель в своей критике опирается на идеи, высказанные Э. Тugendхатом в его книге «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» («Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger»).

против, та, которая стремится учесть все наслоения культурной жизни и социальные факторы, не позволяющие говорить о существовании чистых данных сознания, причем спектр интерпретации в рамках данных позиций оказывается довольно широким.

Примечательно, что в различных версиях теории познания, в которых философия сознания уступила место лингвоориентированным теориям, продолжают разрабатываться концепты, впервые возникшие в феноменологии. Однако осмысление языка в качестве необходимого условия возможности и значимости понятийного мышления, предметного познания и рационального действия значительно изменяет смысл этих концептов и по-новому ставит проблемы бытия, познания и истины.

Явная и скрытая полемика между представителями различных философских парадигм относительно смысла ключевых понятий теории познания постоянно подпитывается тем, что эмпирические науки (лингвистика, нейрофизиология, психология, когнитология, теория аргументации и т. д.) предоставляют новые аргументы в пользу то одной, то другой точки зрения. Это приводит к тому, что перед теорией познания, опирающейся на междисциплинарные исследования, постоянно встают новые вопросы, решение которых требует выдвижения новых объясняющих теорий. Поскольку их возникновение, похоже, подчиняется известному закону «пролиферации», то задачей становится отыскание наиболее оптимальной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Согласно одному из самых известных определений И. Канта, трансцендентальным следует считать всякое «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*». ¹ Трансцендентальная философия должна содержать в себе «обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания». ² Поскольку инстанции, дающей принципы априорного знания, Кант считал «чистое сознание», то его трансцендентальная философия оформилась как теория познания, исследующая «систему чистого разума», ее источники, законы функционирования и границы. Можно сказать, что она приобрела вид авторефлексии познающего разума. Носителем разума здесь выступает трансцендентальный субъект, который можно проинтерпретировать как очищенное от всего эмпирического и индивидуального сознание, в определенной мере присущее всем индивидуумам.

Полагая себя в качестве источника всего бытия, разум сосредоточивается на обнаружении субъективных условий, которые приобретают объективную значимость, т. е. становятся необходимыми условиями возможности всякого познания предметов. Для возникновения представления о бытии решающее значение приобретает понятие опыта — вида познания, основанного на правилах *a priori*. «Синтетическое единство явлений» опыта гарантируется, согласно Канту, за счет действия рассудка, согласованного с чувственностью, т. е. за счет чистого созерцания и чистого мышления, опосредованных единством трансцендентальной апперцепции «Я». Следует подчеркнуть, что априорные формы опыта здесь одновременно полагаются условиями возможности предметов опыта.

Намеченная Кантом стратегия, берущая в качестве исходного пункта рассуждений о познании не предмет, а специфические закономерности самого познания, к которым должна быть сведена определенная форма предметности, была охарактеризована им самим как «коперниковский переворот» в философии и определила развитие послед-

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 121.

² Там же. С. 122.

ней вплоть до настоящего времени. В современной философской литературе с трансцендентализмом обычно связываются следующие моменты. Трансцендентальным считается познание, занимающееся видами априорного познания предметов. Трансцендентальное исследование выявляет условия возможности априорного знания, его состав, способы функционирования, оно показывает, как на основе априорных знаний возникают другие знания. Тем самым трансцендентальное исследование нацелено на изучение условий возможности опыта конституирования реальности. Оно анализирует понятия объективного и истинного. Оно тематизирует понятие трансцендентального субъекта.³

Отличительную черту послекантовского и в особенности современного трансцендентализма составляет то, что он не связывается более исключительно с философией сознания. Наряду, например, с феноменологией его законной представительницей можно считать «критику языка». Как было показано в настоящем исследовании, уже в произведениях современников Канта — Г. К. Лихтенберга, И. Г. Гаманна и И. Г. Гердера — высказываются замечания к его «Критике чистого разума» в связи с тем, что она игнорирует язык при исследовании познания. Для этих философов разум сущностно связан с языком, поэтому критика разума должна с необходимостью стать критикой языка, как и наоборот — критика языка должна пониматься в свете критики разума. Благодаря им «критика языка» утверждает себя в качестве тенденции в философских рассуждениях о природе и характере разумного познания. При этом решение кантовского вопроса об условиях возможности познания начинает связываться с исследованием функций языка в познавательном процессе.

Определяющим фактором развития «критики языка» до так называемого «лингвистического поворота», окончательно произошедшего в XX в., является понимание ее как *метода* решения философских проблем. При этом язык признается неустранимым фактором познавательных процессов, однако основные усилия нацелены на его «преодоление» (концепции аналитической направленности типа концепций Ф. Маутнера, Г. Фреге). После «лингвистического поворота» язык безоговорочно признается априорным фактором познания, выступающим как необходимое условие конституирования мира и его «границ». Его необходимость в качестве такового связывается, во-первых, с его двойственностью. Язык идеален и реален: в первом смысле он выступает как единый «самодифференцирующийся “общий логос” человечества»,⁴ во втором — как совокупность естественных языков

³Ср.: *Круглов А. Н.* Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 158–174.

⁴*Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. In 2 Bde. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1973. S. 336.

(об этом пишут Х.-Г. Гадамер, К.-О. Апеля; заметим, что уже в XIX в. та же мысль отчетливо была сформулирована К. Германном). Акцент на исследовании универсальных свойств языка ставится в логико-семантических теориях, истоки которых восходят к теориям Г. Фреге, Э. Кассирера. Концепции герменевтического толка концентрируются на исследовании индивидуальности языка, обусловленной его субъективной, чувственной природой и включенностью в контекст жизнедеятельности человека. В данном отношении показательна, например, концепция Х.-Г. Гадамера, направленная, в сущности, на разрешение тех же самых вопросов, которые служили предметом размышлений еще для Ф. Ницше и Ф. Маутнера. Во-вторых, язык априорен в том смысле, что он выступает средством познания, включая научное, но при этом сам, как «всеобщая среда», в которую «всегда уже» помещен человек, в значительной мере предопределяет условия донаучного понимания мира и научного дискурса. Особые заслуги в изучении языка как источника и фундамента всего познания принадлежат философской герменевтике М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, К.-О. Апеля, а также конструктивизму Эрлангенской школы и универсальной прагматике Ю. Хабермаса.

Поворот трансцендентальной философии к языку привел к тому, что основные кантовские понятия были подвергнуты значительной модификации. Прежде всего, изменяется представление о *познающем субъекте*, который из «чистого сознания вообще» превращается сначала в конкретный исторический субъект действия (например, у Ф. М. Мюллера, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера), а затем заменяется на различные формы интерсубъективности, например на «коммуникативное сообщество» у К.-О. Апеля или «жизненный мир» у Ю. Хабермаса. С открытием «коммуникативного разума» на смену трансцендентальной философии субъективности *приходит трансцендентальная философия интерсубъективности*.⁵

Репрезентативной для этой парадигмы трансцендентализма можно считать концепцию трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля. В ней он стремится преодолеть свойственный И. Канту «методологический солипсизм», пытаясь «конкретизировать понятие разума в смысле понятия о языке» и выдвигая в связи с этим идеальное неограниченное коммуникативное сообщество в качестве трансцендентального субъекта. В результате проведенной Апелем замены «чистого сознания» на «реального субъекта использования знаков» кантовское требование единства апперцепции «Я» как условия единства опыта должно быть переосмыслено как требование «трансцендентального единства

⁵Ср. с суждениями В. Хесле, который указывает на основные тенденции в развитии трансцендентализма: *Höslle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München, 1994.

интерпретации», обеспечивающего смысловую определенность высказываний о предметах и явлениях. Объективность познания связывается здесь с достижением консенсуса относительно смысла и истинности высказываний внутри неограниченного коммуникативного сообщества в языковой игре аргументации в ходе бесконечного по времени процесса познания — «in the long run». Этот консенсус Апель характеризует как «окончательное убеждение».

Нацеленность концепции Апеля на поиск условий возможности всего познания, т. е. на его «окончательное» обоснование, которое связывается здесь с идеей трансцендентальной языковой игры интеллигбельного неограниченного коммуникативного сообщества, позволила охарактеризовать ее как «*сильную версию*» трансцендентализма.

Универсальная прагматика Ю. Хабермаса представляет собой его «*слабую версию*». Переосмысление понятия о трансцендентальном субъекте приводит здесь к тому, что на место кантовского «чистого сознания» встает «переставшая быть трансцендентальной интерсубъективность жизненного мира» (detranszendentalisierte Intersubjektivität der Lebenswelt).⁶ Эмпирический, т. е. конкретно-исторический, локализованный в пространстве и времени, «жизненный мир» (допускается использование этого выражения во множественном числе) с составляющими его онтологическими структурами тематизируется здесь как смыслообразующая система. Условия возможности познания обеспечивают в данном случае фоновые ресурсы взаимопонимания, предоставляемые исторически ограниченными формами жизненного мира, воспроизводящегося благодаря коммуникативному действию. Акцент в данном случае смещается в сторону выявления нормативного характера познания.

«Квазитрансцендентальный» статус условий возможности познания приобретают в этой концепции «эмпирически всеобщие», т. е. инвариантные для любых форм жизни, структуры, «характеризующие их строение (Verfassung) как таковое».⁷ К ним Хабермас относит язык — «эмпирически всеобщую форму коммуникации» и практику жизнедеятельности, которая получает гносеологическое значение благодаря «действиям с контролируемым успехом». Эти действия «в ходе преодоления проблематичных ситуаций открывают мир как совокупность предметов, о которых можно судить с точки зрения возможного манипулирования или распоряжения ими».⁸

Признание данных факторов в качестве априорных условий возможного опыта имеет, однако, характер гипотезы, требующей эмпи-

⁶ Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M., 1999. S. 41.

⁷ Ibid. S. 29.

⁸ Ibid.

рической проверки. Как только утверждение об их необходимости и универсальности будет опровергнуто, они перестанут считаться трансцендентальными.

Обоснование возможности объективного познания в универсальной прагматике связывается как с прогрессивным развитием знания в рамках отдельного жизненного мира, так и с возможностью выхода за его пределы. В качестве механизма достижения консенсуса предлагается аргументационный дискурс, который, однако, в отличие от апелевского целиком остается в пределах эмпирического жизненного мира. Заметим, что понимание Хабермасом априорности в смысле соблюдения норм, положенных в основание некоей познавательной конструкции, в определенной мере сближает его с представителями Эрлангенской школы конструктивизма.

Признание коммуникации и деятельности в современных теориях языка в качестве априорных факторов познания привело к *либерализации понятия знания*. Под ним понимаются не только строго обоснованные и подтвержденные сведения, т. е. собственно научные факты и теории, но и мнения, взгляды, представления повседневной жизни, сохраняемые и передаваемые языком (высказывания об этом можно найти, например, уже у К. Германна и Ф. Ницше). Таким образом, в отличие от кантовской теории познания, которая в вопросе об опыте конституирования действительности объединяет вопрос об условиях его возможности с вопросом о его объективной значимости, современная теория познания должна *разграничивать условия возможности интерпретативного конституирования предмета от условий intersубъективной значимости (т. е. объективности) суждений познания*. Поэтому современная критика познания часто различает «контекст открытия», связываемый с действием языка, и «контекст оправдания» знания, связанный с обоснованием его истинности. Научное познание трактуется здесь как эволюционный переход от фактов языка к «истинам факта». Отношения между смыслом и истинностью высказываний опосредует аргументационный дискурс, который, несмотря на различия в его понимании, принят во многих концепциях, включая концепции К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса, эрлангенского конструктивизма. При этом научное знание все чаще интерпретируется либо как «обоснованная вера»,⁹ либо как «рационально акцептируемые утверждения» (Ю. Хабермас).

Еще одна важная черта современного трансцендентализма, связанная прежде всего с переосмыслением понятия о трансцендентальном субъекте, заключается в том, что кантовскому понятию об априор-

⁹ *Savigny E. von. Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy».* Frankfurt a. M., 1993. S. 308

ном как *логически всеобщем* противопоставляется понятие о нем как о *прагматически всеобщем*. Как известно, Кант к априорному относил пространство и время как априорные формы чувственности, категории как априорные формы рассудка и идеи как чистые понятия разума. Тем самым он пытался обнаружить условия конституирования предметности исключительно в сознании. Кантовской стратегии понимания априорного как логически всеобщего придерживались, например, К. Л. Рейнгольд, Г. Фреге и Э. Кассирер.

Интерсубъективные концепции трансцендентализма, признавая язык в качестве априорного условия возможности познания, выступают против ограничения исследования условий возможного опыта логико-синтаксическим и логико-семантическим анализом языковых систем. Они исходят из того, что разумная деятельность сознания возможна только благодаря участию субъекта в языковых играх, в которых языковая деятельность переплетена с практической. Несмотря на то, что, например, трансцендентальная прагматика связывает возможность опыта с участием в идеальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества, а универсальная прагматика и конструктивизм — с рациональной практической деятельностью людей и сопровождающей ее коммуникацией в рамках эмпирических языковых игр, именно прагматически понятый интерсубъективный опыт становится в них конституирующей составляющей познания.

Тем самым выявляется еще одно отличие современного трансцендентализма от кантовского. Для Канта «априорное» означало наряду с прочим «доопытное» и противопоставлялось «*a posteriori*». В современных концепциях эта оппозиция стирается. Характерна в этом отношении, помимо теорий Хабермаса и Апеля, теория познания Эрлангенской школы, которая критикует кантовскую трактовку априорного как «независимого от опыта» за ее «неспецифичность».¹⁰ Эрлангенский конструктивизм предлагает в качестве факторов, обосновывающих научное (преимущественно естественнонаучное) познание, «ступенчатое *Apriori*» опыта повседневной жизни людей в пределах конкретного «жизненного мира», включающего в себя *Apriori* языка, *Apriori* производства, или практических, донаучных знаний и *Apriori* измерения физических величин. Таким образом, согласно теории познания Эрлангенской школы, теоретическое научное знание представляет собой «надстройку» над дотеоретической практикой, которая образует ее «базис» и органично входит в состав первого, создавая условия его возможности.

Особенность современного трансцендентализма составляет также

¹⁰ *Mittelstraß J. Historische Analyse und konstruktive Begründung // Konstruktionen versus Positionen. In 2 Bde. Bd. 2 / Hrg. von K. Lorenz. Berlin; New York, 1979. S. 270.*

то, что «критика чистого разума» постепенно преобразуется в *антропологию и социологию познания*, поскольку изменился характер субъекта познания и утверждается социальность и историчность разума. Реконструируя предпосылки возможного знания, антропология и социология познания вскрывают различные типы обосновывающих его «материальных *Argiōi*», под которыми имеются в виду некогнитивные по своей природе факторы, оказывающие влияние на ход и результат познавательных процессов. В качестве примеров можно назвать: 1) особенности человека как биологического вида — о «физиологических» предпосылках познания говорили уже Ф. Ницше и Ф. Маутнер, позже эта тема развивалась как в конструктивизме Эрлангенской школы в виде учения о «натурализации познания», так и среди приверженцев эволюционной теории познания в рамках «биологии познания» (М. Ридель, Г. Фольмер); 2) обусловленность познания специфическими практическими интересами человека, которые лежат в основе формирования языковых значений и возникновения селективных «картин мира» (это положение признается практически всеми авторами, концепции которых рассматривались в данной работе); 3) наличие имплицитных правил, регулирующих жизнедеятельность внутри языкового сообщества в пределах жизненного мира, — об этом говорят конструктивизм, универсальная прагматика.

Таким образом, в рамках критики языка переосмысливается и расширяется система априорных условий познания, что позволяет обосновать объективность знания в ситуации плюрализма условий познания и их динамики. При этом в зависимости от того, как именно решается вопрос об «эмпирически-трансцендентальной двойственности» человеческого познания — в пользу априорного в «слабом» или в «сильном» смысле, соответственно различаются представления о *характере самого знания* — его принципиальной относительности, фаллибельности (принципиальной подверженности ошибкам) и лишь в силу договоренности объективной значимости (такую позицию представляет, например, Ю. Хабермас) или о его универсальной истинности (позиция К.-О. Апеля).

Понимание языка как действия приводит к тому, что научное знание перестает рассматриваться как система предложений и начинает рассматриваться как *система утверждений*. Признание познания одним из видов деятельности человека влечет за собой расширение сферы рациональности за пределы ее научной формы и преодоление разрыва между сферами теоретического и практического разума. Это становится возможным за счет того, что претензии на истинность, содержащиеся в когнитивных высказываниях, не отделяются теперь от комплекса других значимых претензий, сущностно присущих речевому акту, — претензий на правильность, правдивость и понятность. Тем

самым создается базис для этики дискурса, где истина и нравственность не являются более независимыми друг от друга величинами (типичны в этом отношении концепции К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса, диалогического конструктивизма). Кроме того, этические нормы дискурса предстают как одно из необходимых условий формулирования истинных когнитивных высказываний. Следовательно, коммуникативная рациональность обосновывает здесь в том числе научную рациональность.

Как видим, в современной трансцендентальной философии, принявшей образ критики языка, традиционные категории приобретают новый смысл, а их модификация дает возможность предложить новые решения проблем, поставленных Кантом (таких, как, например, дуализм «вещи-в-себе» и явления, разрыв между сферами теоретического и практического разума).

В заключение отметим, что в отличие от Канта, для которого в центре трансцендентальной проблематики находились вопросы о том, как возможны априорные синтетические суждения, как возможны чистая математика, чистое естествознание, а также метафизика как наука, в современном трансцендентализме *спектр трансцендентальных вопросов значительно расширился*: в него оказываются включенными все вопросы, связанные с возможностью и организацией как естественно-языковых, так и теоретических картин мира. Общие законы их возникновения и функционирования, а также взаимообусловленность донаучных и научных представлений составляют основной предмет трансцендентального исследования.

Расширение проблемного поля трансцендентальной философии приводит к тому, что ее постаналитические версии, признающие опосредованную языком коммуникативную практику в качестве базиса теоретического и практического знания, существенно меняют свой характер: они приобретают практическую направленность и стремятся превратиться в действенный фактор общественной жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

Справочно-энциклопедические пособия по философии языка

Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Под ред. В. С. Степина и др. М., 2000.

Albrecht E. Sprachphilosophie. Berlin, 1991.

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. In 4 Bde. / Hrsg. von J. Mittelstraß. Mannheim, 1995–2000.

Handbuch philosophischer Grundbegriffe / Hrsg. von H. Krings. München, 1973.

Klassiker der Sprachphilosophie / Hrsg. von T. Borsche. München, 1996.

Sprachphilosophie. In 2 Bde. / Hrsg. von M. Dascal, D. Gerhardus. Berlin; New York, 1992, 1996.

Классифицирующие обзоры

Arens H. Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg; München, 1969.

Braun E. Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Darmstadt, 1996.

Coseriu E. Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. 2 Bde. Tübingen, 1972, 1975.

Funke O. Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie. Bern, 1927.

Hartig M. Einführung in die Sprachphilosophie. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1978.

Heintel E. Einführung in die Sprachphilosophie. Darmstadt, 1972.

Hennigfeld J. Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und Probleme. Berlin, 1982.

Ipsen G. Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930.

Keller A. Sprachphilosophie. Freiburg, 1979.

Müller A. Betrachtungen zur neuen deutschen Sprachphilosophie. Gießen, 1938.

Simon J. Sprachphilosophie. Freiburg; München, 1981.

Литература к главе первой

Первоисточники

- Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М., 1985.
- Мюллер М.* Наука о мысли. СПб., 1891.
- Мюллер М.* Наука о языке. Воронеж, 1868.
- Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990.
- Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Минск, 2003.
- Frege G.* Begriffsschrift und andere Aufsätze. Darmstadt, 1964.
- Frege G.* Logische Untersuchungen. Göttingen, 1966.
- Frege G.* Kleine Schriften. Darmstadt, 1967.
- Frege G.* Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hamburg, 1978.
- Gerber G.* Die Sprache und das Erkennen // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. II / Hrsg. von S. J. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.
- Gruppe O. F.* Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971a.
- Gruppe O. F.* Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971b.
- Gruppe O. F.* Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971c.
- Hamann J. G.* Metakritik // Sämtliche Werke. Bd. III: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. Wien, 1951.
- Herder J. G.* Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft // Herder J. G. Sämtliche Werke. Bd. 21. Berlin, 1881.
- Hermann C.* Philosophische Grammatik // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.
- Humboldt W. von.* Schriften zur Sprachphilosophie. Darmstadt, 1972.
- Mauthner F.* Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1: Zur Sprache und zur Psychologie. Frankfurt a. M., Berlin; Wien, 1982.
- Mauthner F.* Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 2: Zur Sprachwissenschaft. Frankfurt a. M.; Berlin; Wien, 1982.
- Mauthner F.* Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 3: Zur Grammatik und Logik. Frankfurt a. M.; Berlin; Wien, 1982.
- Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt. Erlangen, 1925.
- Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Leipzig, 1923.
- Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Leipzig, 1924.
- Mauthner F.* Die Sprache. Frankfurt a. M., 1974.
- Müller F. M.* Das Denken im Lichte der Sprache // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. II // Hrsg. von S. J. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.

- Müller F. M.* Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig, 1888.
- Nietzsche F.* Werke in drei Bänden. Bd. III / Hrsg. von K. Schlechta. München, 1966.
- Nietzsche F.* Werke in sechs Bänden. Bd. II / Hrsg. von K. Schlechta. München, 1980.
- Nietzsche F.* Werke in sechs Bänden. Bd. III / Hrsg. von K. Schlechta. München, 1980.
- Nietzsche F.* Werke in sechs Bänden. Bd. IV / Hrsg. von K. Schlechta. München, 1980.
- Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd. VII / Hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York, 1988.
- Nietzsche F.* Werke. Bd. II.4: Vorlesungs-Aufzeichnungen. 1871/1872–1874/1875. Berlin; New York, 1995.
- Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.
- Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. II / Hrsg. von S. J. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.
- Reinhold K. L.* Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. I / Hrsg. von H. J. Cloeren. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971.
- Runze G.* Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. II / Hrsg. von S. J. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971a.
- Runze G.* Sprache und Religion // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl. II / Hrsg. von S. J. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1971b.

Исследовательская литература

- Постовалова В. И.* Язык как действие. Попытка интерпретации концепции В. фон Гумбольдта. М., 1982.
- Радченко О. А.* Язык как мирозидание. Концепции философии языка неогумбольдтианцев: В 2 т. М., 1997.
- Радченко О. А.* Лингвофилософские опыты В. фон Гумбольдта и постгумбольдтианство // Вопросы языкознания. № 3. 2001.
- Фурманова С. Л. Ф.* Маутнер и его лингвокритическая концепция // Вайсгерберовские чтения: Сб. научных трудов Московского городского педагогического университета. М., 2000.
- Черепанова Е. С.* Философский регион «Австрия»: от теории предмета к экологической катастрофе. Екатеринбург, 1999.

Albrecht E. Sprachphilosophie. Berlin, 1991.

Bermes Ch. Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit: eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald. Würzburg, 1997.

- Bondeli M.* Das Anfangsproblem bei K. L. Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Frankfurt a. M., 1995.
- Carl W.* Sinn und Bedeutung: Studien zu Frege und Wittgenstein. Königstein, 1982.
- Carl W.* Frege's theory of sense and reference: its origins and scope. Cambridge, 1995.
- Cloeren H. J.* Philosophie als Sprachkritik bei K. L. Reinhold // Kant-Studien. 1972. 63.
- Cloeren H. J.* Historisch orientierte Sprachphilosophie im 19. Jahrhundert // Klassiker der Sprachphilosophie / Hrsg. von T. Borsche. München, 1996. S. 144–161.
- Dammit M.* Frege: Philosophy of Language. Cambridge, 1981.
- Dammit M.* The Interpretation of Frege's Philosophy. London, 1981.
- Fiesel E.* Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik (1927). Hildesheim; New York, 1973.
- Fritz Mauthner — Sprache, Literatur, Kritik: Festakt und Symposion zu seinem 150. Geburtstag / Hrsg. von W. Henne, Ch. Kaiser. Tübingen, 2000.
- Gaier U.* Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1988.
- Gabriel G.* Logik und Sprachphilosophie bei Frege. Zum Verhältnis von Gebrauchssprache, Dichtung und Wissenschaft // Frege G. Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hamburg; 1978. S. XI–XXX.
- G. Frege: Zur Aktualität seines Werkes / Hrsg. von F. Bolck. Jena, 1976.
- Grundprobleme der großen Philosophen / Hrsg. von J. Speck. Göttingen, 1985.
- Habermas J.* Nachwort // F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften. Frankfurt a. M., 1968. S. 237–261.
- Habermas J.* Zu Nietzsches Erkenntnistheorie // Kultur und Kritik. Frankfurt a. M., 1977.
- Nietzsche oder «Die Sprache ist Rhetorik» / Hrsg. von J. Kopperschmidt, H. Schanze. München, 1994.
- Krieg M. F.* Mauthners Kritik der Sprache. Eine Revolution der Philosophie. München, 1914.
- Kühn J.* Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk. Berlin; New York, 1975.
- Kutschera F. von.* Gottlob Frege. Berlin; New York, 1989.
- Leinfellner-Rupertsberger E.* F. Mauthner // Sprachphilosophie / Hrsg. von M. Dascal, D. Gerhardus. Berlin; New York, 1992. S. 495–509.
- Man P. de.* Allegorien des Lesens. Frankfurt a. M., 1988.
- Mauthner F.* Werk eines kritischen Denkers / Hrsg. von E. Leinfellner, H. Schleichert. Wien, 1995.
- Fritz Mauthner — Sprache, Literatur, Kritik: Festakt und Symposion zu seinem 150. Geburtstag / Hrsg. von W. Henne, Ch. Kaiser. Tübingen, 2000.
- Mayer V. G.* Frege. München, 1996.

Schnädelbach H. Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2001. Jg. 49. Hft. 1. S. 3–19.

Schneider F. Der Typus der Sprache. Eine Rekonstruktion des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts auf der Grundlage der Sprachursprungsfrage. Münster, 1995.

Simonis H. Die Sprachphilosophie O. F. Gruppens und G. Gerbers nach ihrer Bedeutung für die Erkenntnistheorie: Diss. Bonn, 1959.

Teartz-van Elst A. Ästhetischer Weltbezug und metaphysische Rationalität. Zur epistemischen Funktion der Metapher bei Nietzsche // Nietzsche oder «Die Sprache ist Rhetorik» /Hrsg. von J. Kopperschmidt, H. Schanze. München, 1994.

Wein H. Sprachphilosophie der Gegenwart. Den Haag, 1963.

Литература к главе второй

Первоисточники

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. М.; СПб., 2002.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1988.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.; М., 1993.

Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991.

Хайдеггер М. Работы разных лет. М., 1993а.

Cassirer E. Zur Theorie des Begriffs // Cassirer E. Erkenntnis, Begriff, Kultur. Hamburg, 1993.

Cassirer E. Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie // Cassirer E. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Leipzig, 1993а. S. 236–274.

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. 1. Teil: Die Sprache [1923]. Darmstadt, 2001.

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. 3. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis [1929]. Darmstadt, 2002.

Cassirer E. Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie // Cassirer E. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Leipzig, 1993. S. 274–287.

Cassirer E. Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt // Cassirer E. Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hamburg, 1985. S. 125–151.

Cassirer E. Der Einfluß der Sprache auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens // Cassirer E. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Leipzig, 1993. S. 287–317.

Gadamer H.-G. Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt a. M., 1985.

Gadamer H.-G. Kleine Schriften. Tübingen, 1967.

Gadamer H.-G. Hermeneutik im Rückblick. Tübingen, 1995.

- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1963.
Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1959.
Heidegger M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung // Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M., 1963a.
Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1963b.

Исследовательская литература

- Гайденок П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
Гайденок П. П. Рациональность на перепутье. М., 1999.
Кравченко А. А. Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гете. М., 1999.
Кузнецов М. М. Проблема соотношения философии и языка в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера // Философская и социологическая мысль. 1991. № 6. С. 23–35.
Михайлов А. А. Современная философская герменевтика. Минск, 1984.
Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М., 1999.
Поздняков М. В. О событии («Vom Ereignis») М. Хайдеггера // Вопросы философии. № 7. 1999.
Свасьян К. А. Философия символических форм Кассирера. Ереван, 1989.
Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001.
Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000.
 Философия М. Хайдеггера и современность / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1991.

Braun E. Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Darmstadt, 1996.
Bermes Ch. Philosophie der Bedeutung — Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald. Würzburg, 1997.
Bertram G. W. Das Denken der Sprache in Heideggers «Sein und Zeit» // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 2001. Jg. 26. Hft. 3. S. 177–198.
Brandom R. B. Heideggers Kategorien in «Sein und Zeit» // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1997. Jg. 54. S. 531–549.
Demmer U., Heidemann F. Wenn die Götter sichtbar werden // DFG-Forschung. 2003. 1. S. 12–15.
Demmerling Ch. Sinn, Bedeutung, Verstehen. Untersuchungen zur Sprache und Hermeneutik. Paderborn, 2002.
Göller Th. Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie. Würzburg, 1986.
Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen, 2000.
Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt, 2001.
Hennigfeld J. Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und Probleme. Berlin, 1982.

Krois J. M. E. Cassirers Semiotik der symbolischen Formen // Zeitschrift für Semiotik. 1984. 6. S. 433–444.

Krois J. M. Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen // Über E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen / Hrsg. von H.-J. Braun. Frankfurt a. M., 1988. S. 15–45.

Lafont Ch. Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt a. M., 1994.

Lafont Ch. Die Rolle der Sprache in «Sein und Zeit» // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1993. 47. S. 41–59.

Lipps H. Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik (1944). Frankfurt a. M., 1977.

Lipps H. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt a. M., 1976.

Orth E. W. Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zu E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Würzburg, 1996.

Paetzold H. Realität der symbolischen Formen: Die Kulturphilosophie E. Cassirers im Kontext. Darmstadt, 1994.

Soboleva M. Zur philosophischen Hermeneutik E. Cassirers // Phänomenologische Forschungen. 2001b. 1–2. S. 281–294.

Therien C. Die Sprache als Sagbarkeit der Bedeutsamkeit der Welt. Untersuchungen zur Deutung der Sprache bei Heidegger und Gadamer. Tübingen, 1992.

Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1967.

Литература к главе третьей

Первоисточники

Newen A., Savigny E. Einführung in die analytische Philosophie. München, 1996.

Patzig G. Ethik ohne Metaphysik. Göttingen, 1971.

Patzig G. Sprache und Logik. Göttingen, 1981.

Savigny E. Analytische Philosophie. Freiburg; München, 1970.

Savigny E. Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy». Frankfurt a. M., 1993.

Stegmüller W. Das Universalienproblem // Stegmüller W. Glauben, Wissen, Erkennen. Darmstadt, 1965.

Stegmüller W. Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien; New York, 1957.

Stegmüller W. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. In 4 Bde. Berlin; New York, 1969.

Stegmüller W. Aufsätze zur Wissenschaftstheorie. Darmstadt, 1974.

Trapp R. W. Analytische Ontologie. Frankfurt a. M., 1996.

Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976.

Исследовательская литература

- Blume Th., Demmerling Ch.* Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1998.
- Bühler K.* Sprachtheorie. Jena. 1934.
- Carl W.* Existenz und Prädikation. München, 1974.
- Das Problem der Sprache / Hrsg. von H.-G. Gadamer. München, 1967.
- Dingler H.* Aufsätze zur Methodik. Hamburg, 1987.
- Hoche H.-U., Strube W.* Analytische Philosophie. Freiburg; München, 1985.
- Hoche H.-U.* Einführung in das sprachanalytische Philosophieren. Darmstadt, 1990.
- Künne W.* Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie. Frankfurt a. M., 1973.
- Kutschera F. von.* Sprachphilosophie. München, 1975.
- Kutschera F. von.* Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin, 1982.
- Pap A.* Analytische Erkenntnistheorie. Wien, 1955.
- Runggaldier E., Kanzia C.* Grundprobleme der analytischen Ontologie. Paderborn; München, 1998.
- Runggaldier E.* Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart, 1990.
- Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie // Hrsg. von J. Trabant. Frankfurt a. M., 1995.
- Stöcker R.* Was sind Ereignisse? Berlin, 1992.
- The Philosophy of Language / Ed. by J. R. Searle. Oxford, 1971.
- Tugendhat E.* Phänomenologie und Sprachanalyse // Hermeneutik und Dialektik / Hrsg. von K. Bubner. Bd. 2. Tübingen, 1970. S. 3–23.
- Zimmermann J.* Sprachanalytische Ästhetik: ein Überblick. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1980.
- Zimmermann R.* Der «Skandal der Philosophie» und die Semantik: Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie. Freiburg; München, 1981.

Литература к главе четвертой

Первоисточники

Конструктивная философия

- Janich P.* Logisch-pragmatische Propädeutik: ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren. Weilerswist, 2001.
- Kambartel F.* Erfahrung und Struktur. Frankfurt a. M., 1968.
- Kamlah W.* Von der Sprache zur Vernunft: Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität. Mannheim, 1975.
- Kamlah W.* Philosophische Anthropologie: sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim, 1973.
- Kamlah W., Lorenzen P.* Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens. Mannheim, 1973.

Konstruktionen versus Positionen. In 2 Bde. Bd. 2 / Hrsg. von K. Lorenz. Berlin; New York, 1979.

Lorenz K. Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie. Frankfurt a. M., 1970.

Lorenzen P. Methodisches Denken. Frankfurt a. M., 1969.

Lorenzen P., Schwemmer O. Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim, 1973.

Mittelstraß J. Die Möglichkeit von Wissenschaft. Frankfurt a. M., 1974.

Mittelstraß J. Historische Analyse und Konstruktive Begründung // Konstruktionen versus Positionen. In 2 Bde. Bd. 2 / Hrsg. von K. Lorenz. Berlin; New York, 1979.

Mittelstraß J. Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. Frankfurt a. M., 1974.

Vernünftiges Denken / Hrsg. von J. Mittelstraß, M. Riedel. Berlin; New York, 1978.

Трансцендентальная прагматика

Apel K.-O. Transformation der Philosophie. In 2 Bde. Frankfurt a. M., 1973.

Apel K.-O. Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik // Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie / Hrsg. J. Simon. Freiburg; München, 1974. S. 283–326.

Apel K.-O. Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung // Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten / Hrsg. von Forum für Philosophie. Frankfurt a. M., 1979.

Apel K.-O. Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie // Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacher / Hrsg. von G. Funke. Bonn, 1958.

Apel K.-O. Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt a. M., 1979.

Apel K.-O. Sprechakttheorie und transzendental Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen // Sprachpragmatik und Philosophie / Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a. M., 1982. S. 10–173.

Apel K.-O. Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1986. 40. S. 3–33.

Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt a. M., 1998.

Универсальная прагматика

Habermas J. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz // Habermas J., Luhman N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a. M., 1971.

Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt a. M., 1972.

Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Ideologiekritik / Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a. M., 1975.

Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // Sprachpragmatik und Philosophie / Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a. M., 1976. S. 174–272.

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. In 2 Bde. Frankfurt a. M., 1981.

Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1984.

Habermas J. Entgegnung // Kommunikatives Handeln / Hrsg. von A. Honneth, H. Joas. Frankfurt a. M., 1986. S. 32–405.

Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M., 1988.

Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M., 1999.

Habermas J. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001.

Исследовательская литература

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.

Назарчук А. В. Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // Вопросы философии. № 1. 1997. С. 69–75.

Соболева М. Е. А priori языка и рационалистическое обоснование этики К.-О. Апелем // Философские науки. № 7. 2003. С. 118–142.

Razeev D. Rezeption der Phänomenologie in Rußland // Между метафизикой и опытом / Под ред. Д. Разеева. СПб., 2001. С. 188–204.

Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. Минск, 2000.

Фурс В. Н. Контуры современной критической теории. Минск, 2002.

Albert H. Transzendente Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg, 1975.

Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1968.

Bar-Hiller Y. On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language // Synthese. 1973. 26. S. 1–12.

Baumgartner H. M. Geltung durch Antizipation? // Kommunikation und Reflexion / Hrsg. von W. Kuhlmann, D. Böhler. Frankfurt a. M., 1982. S. 48–53.

Benkewitz W. Bedeutung, Geist und Ontologie: Aspekte der Sprachphilosophie. München, 1990.

Demmerling Ch. Die Transzendentalpragmatik in der Diskussion // Philosophische Rundschau. 1999. 46. Hft. 3. S. 193–205.

Flach W. Thesen zum Begriff der Wissenschaftstheorie. Bonn, 1979.

Friedmann J. Kritik konstruktivistischer Vernunft: zum Anfangs- und Begründungsproblem bei der Erlanger Schule. München, 1981.

Horster D. Habermas zur Einführung: Interview mit J. Habermas am 23. März 1979 in Stranberg. Hamburg, 1995.

Höle V. Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1986. 40. S. 235–252.

Hülsmann H. Zur Theorie der Sprache bei E. Husserl. München, 1964.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil I. Halle, 1993.

Kommunikatives Handeln: Beiträge zu J. Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns» / Hrsg. von A. Honneth, H. Joas. Frankfurt a. M., 1986.

Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel / Hrsg. von W. Kuhlmann, D. Böhler. Frankfurt a. M., 1982.

Konkrete Vernunft: Festschrift für E. Rothacher / Hrsg. von G. Funke. Bonn, 1958.

Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg; München, 1985.

Lafont C. Ist Objektivität perspektivistisch? Ein Vergleich zwischen Brandoms und Habermas' Konzeption von Objektivität // Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit / Hrsg. von L. Wingert, K. Günter. Frankfurt a. M., 2001. S. 192–216.

Leinsle U. G. Vom Umgang mit Dingen: Ontologie im dialogischen Konstruktivismus. Augsburg, 1992.

Linkenbach A. Opake Gestalten des Denkens. J. Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen. München, 1986.

Lippenmeyer M. Konstruktion und Norm oder «Ethik» der Erlanger Schule. Marburg, 1979.

Mayer V. Semantischer Holismus. Berlin, 1997.

Meyer-Blank M. Vom Symbol zum Zeichen: Symboldidaktik und Semiotik. Hannover, 1995. S. 63.

McCarthy Th. Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von J. Habermas. Frankfurt a. M., 1980.

Möckel Ch. Einführung in die transzendente Phänomenologie. München, 1998.

Reese-Schäfer W. K.-O. Apel zur Einführung. Hamburg, 1990.

Schmidt J. Sprachphilosophische Bemerkungen zur soziologischen Handlungstheorie von J. Habermas // Soziale Welt. 1968. Jg. 19. S. 41–57.

Schreier J. Hermeneutische Lebensphilosophie contra positivistische Faktologie. Studien zu Geschichtserkenntnis als Dilemma spätbürgerlicher Philosophie. Berlin, 1985.

Другие использованные издания

Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1998.

Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна: критический анализ. М., 1985.

Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнства. М., 1991.

Грязнов А. Ф. Философские идеи Л. Витгенштейна. М., 1996.

- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
- Демидов Ф. Д.* Трансцендентальное в метафизике Канта: проекции в современность. М., 2002.
- Длугач Т. Б.* Проблема бытия в немецкой философии и современность. М., 2002.
- Исторические типы рациональности / Под ред. П. П. Гайденко. М., 1995.
- Калиниченко В.* Язык и трансценденция // Логос. 1995. № 6. С. 7–46.
- Козлова М. С.* Философия и язык. М., 1972.
- Козлова М. С.* Философские идеи Л. Витгенштейна. М., 1996.
- Круглов А. Н.* Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 158–174.
- Круглов А. Н.* Трансцендентализм в философии. М., 2000.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
- Микешина Л. А., Опенков М. Ю.* Новые образы познания и реальности. М., 1997.
- Микешина Л. А.* Философия познания. Полемиические главы. М., 2002.
- Молчанов В. И.* Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. 1992. № 3. С. 7–36.
- Молчанов В. И.* Одиночество сознания и коммуникативность знака // Логос. 1997. № 2. С. 5–24.
- Портнов А. Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования философии XIX–XX вв. Иваново, 1994.
- Проблема сознания в современной западной философии / Под ред. Т. А. Кузьмина. М., 1989.
- Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996.
- Сокулер З. А.* Проблема обоснования познания. М., 1988.
- Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998.
- Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000.
- Философия, логика, язык / Под ред. В. В. Петрова. М., 1987.
- Чернов С. А.* Субъект и субстанция: трансцендентализм в философии науки. СПб., 1993.
- Чубукова Е. И.* Язык и коммуникация: генезис и тенденции исследования проблемы в западной философии. СПб., 2003.
- Язык и наука конца XX века / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1995.
- Albrecht E.* Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Frankfurt a. M., 1972.
- Albrecht E.* Weltanschauung, Methodologie, Sprache. Berlin, 1979.
- Albrecht E.* Sprache und Erkenntnis: logisch-linguistische Analyse. Berlin, 1967.
- Albrecht E.* Sprache und Philosophie. Berlin, 1975.
- Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie / Hrsg. von J. Simon. Freiburg; München, 1974.
- Bensch R.* Sprachphilosophie. Düsseldorf, 1980.
- Bubner R.* Handlung, Sprache und Vernunft. Frankfurt a. M., 1976.

- Coseriu E.* Einführung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Tübingen, 1988.
- Freundlieb D.* Zur Wissenschaftstheorie der Literaturwissenschaft. Eine Kritik der transzendentalen Hermeneutik. München, 1987.
- Gerhardt M.* Linguistik und Sprachphilosophie. München, 1974.
- Gipper H.* Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1987.
- Hacking I.* Die Bedeutung der Sprache für die Philosophie. Königstein, 1984.
- Hatzfeld H.* Einführung in die Sprachphilosophie. München, 1921.
- Heckmann R.* Intentionalität, Kommunikation, Sprache — in welche Reihenfolge? // Philosophisches Jahrbuch. 2000. Jg. 107. 2. Halbband. S. 482–498.
- Hermeneutik und Dialektik. In 2 Bde. / Hrsg. von R. Bubner. Tübingen, 1970.
- Hönigswald R.* Philosophie und Sprache. Problemkritik und System. Basel, 1937.
- Höle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1994.
- Hubig Ch.* Dialektik und Wissenschaftslogik. Eine philosophisch-handlungstheoretische Analyse. Berlin, 1978.
- Intentionalität und Verstehen / Hrsg. von Forum für Philosophie. Frankfurt a. M., 1990.
- Jaspers K.* Von der Wahrheit. München, 1983.
- Junker H.* Sprachphilosophisches Lesebuch. Heidelberg, 1948.
- Katz J.* Philosophie der Sprache. Frankfurt a. M., 1969.
- Linguistische Pragmatik / Hrsg. von D. Wunderlich. Frankfurt a. M., 1972.
- Lohmann J.* Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1975.
- Luther W.* Sprachphilosophie als Grundwissenschaft. Ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Grundlagenbildung und die sozialpolitische Erziehung. Heidelberg, 1970.
- Orth E. W.* Bedeutung, Sinn, Gegenstand: Studien zur Sprachphilosophie E. Husserls und R. Hönigswalds. Bonn, 1967.
- Philosophie der Gegenwart — Gegenwart der Philosophie / Hrsg. von H. Schnädelbach. Hamburg, 1993.
- Porzig W.* Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft. München, 1950.
- Prechtel P.* Sprachphilosophie. Stuttgart; Weimar, 1998.
- Puntel L. B.* Grundlagen einer Theorie der Wahrheit. Berlin, 1990.
- Puntel L. B.* Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Darmstadt, 1978.
- Runggaldier E.* Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz. Berlin, 1985.
- Saße G.* Sprache und Kritik. Untersuchungen zur Sprachkritik der Moderne. Göttingen, 1977.
- Schaff A.* Sprache und Erkenntnis. Wien; Frankfurt; Zürich, 1964.
- Sprache und Wissen / Hrsg. von B. Schlieben-Lange. Göttingen, 1986.
- Schnädelbach H.* Phänomenologie und Sprachphilosophie // Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit / Hrsg. von L. Wingert, K. Günter. Frankfurt a. M., 2001.
- Schnelle H.* Sprachphilosophie und Linguistik. Reinbek bei Hamburg, 1973.

- Scholz O. K.* Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie. Frankfurt a. M., 1999.
- Simon J.* Philosophie des Zeichens. Berlin, 1989.
- Specht E. K.* Sprache und Sein. Frankfurt a. M., 1967.
- Sprache. Wirklichkeit. Bewußtsein. Studien zur Sprachproblem in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen. Bd 21 / Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg; München, 1988.
- Sprachphilosophie / Hrsg. von Ch. Bermes. Freiburg; München, 1999.
- Steinthal H.* Kleine sprachtheoretische Schriften. Hildesheim, 1970.
- Studien zur Sprachphänomenologie. Phänomenologische Forschungen. Bd 8 / Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg; München, 1979.
- Sukale M.* Moderne Sprachphilosophie. Hamburg, 1976.
- Sukale M.* Denken, Sprechen, Wissen. Tübingen, 1988.
- Sukale M.* Sprache, Theorie und Wirklichkeit. Frankfurt a. M., 1990.
- Tetens H.* Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang. Stuttgart, 1994.
- Trabant J.* Artikulationen: Historische Anthropologie der Sprache. Frankfurt a. M., 1998.
- Von ersten und letzten Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie / Hrsg. J. Wenzel. Frankfurt a. M., 1998.
- Weisgerber L.* Grundformen sprachlicher Weltgestaltung. Köln, 1963.
- Whorf B.* Sprache, Denken, Wirklichkeit. Hamburg, 1971.
- Wiehl R.* Metaphysik und Erfahrung. Frankfurt a. M., 1996.
- Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz / Hrsg. von H. Fahrenbach. Pfullingen, 1973.
- Wüstehube A.* Rationalität und Hermeneutik. Würzburg, 1988.
- Zimmermann J.* Sprache und Welterfahrung. München, 1978.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit setzt sich die historisch-systematische Erforschung der deutschen «Sprachkritik» zum Ziel. Unter der «Sprachkritik» werden die Konzeptionen verstanden, die an den erkenntnistheoretischen Problemen orientiert sind und dabei die Sprache als die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, d.h. als ihren apriorischen Faktor, thematisieren. In der Untersuchung wird also nicht beabsichtigt, alle möglichen Positionen in Bezug auf das Sprachverständnis darzustellen, es geht vielmehr darum, die für die gekennzeichnete Strömung meist repräsentativen Theorien auszuwählen. Dies bedingt folgende Logik der Forschung: es werden Konzeptionen nur derjenigen Autoren in Betracht gezogen, in deren Schaffen die als Sprachkritik verstandene Erkenntniskritik das leitende bzw. eine der leitenden Themen ist. Die Auswahl der Konzeptionen geschieht nach dem folgenden Prinzip: es muß analytische, nicht-analytische Sprachkritik sowie die dank der Synthese dieser beiden Richtungen entstandene Sprachkritik dargestellt werden. Im Rahmen des analytischen Paradigmas sind die auf die Analyse der natürlichen Sprache und die auf die Herstellung der idealen formalen Sprache gezielten Konzeptionen zu betrachten; im Rahmen des nichtanalytischen Paradigmas sowohl diejenigen, die noch unter dem Einfluß der Bewußtseinsphilosophie stehen und vom Begriff zur Sprache übergehen, als auch diejenigen, die das sprachorientierte Philosophieren endgültig behaupten und die Sprache als transzendentalen Erkenntnisfaktor anerkennen.

Die Hauptmethode der Forschung ist die *rekonstruktive Analyse*, die die Lösung zweier Aufgaben ermöglicht: erstens der systematischen Darstellung der Einsichten der einzelnen Philosophen bezüglich der Problematik, die sich unter dem Begriff «Sprachkritik» anführen läßt; zweitens der historischen Darstellung der «Sprachkritik» als einer selbständigen spezifischen Strömung in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland.

Das erste Kapitel ist der im neunzehnten Jahrhundert stattgefundenen «Wende zur Sprache» gewidmet. Hier steht die Umorientierung der auf Kants Prinzipien des Transzendentalismus zurückgehenden Erkenntnistheorien im Zentrum der Forschung, die vom Konzept eines «reinen Bewußtseins» zum Konzept eines «unreinen Bewußtseins» (d.h. des mit der Sprache verbundenen Bewußtseins) wechseln.

Die in diesem Kapitel betrachteten Theorien werden in zwei Gruppen aufgeteilt: zur ersten gehören diejenigen Konzeptionen, die man als prototypisch für die moderne analytische Sprachphilosophie ansehen kann, d.h. diejenigen, deren «Sprachkritik» sich durch den Geist des Positivismus auszeichnet, die sich

an dieselben Erkenntnisideale wie die genauen Naturwissenschaften orientieren. Das sind die Konzeptionen von K. L. Reinhold (1758–1823), O. F. Gruppe (1804–1876), C. Hermann (1819–1897), G. Gerber (1820–1901), F. M. Müller (1823–1900) und G. Runze (1852–1922). Die zweite Gruppe, die als «spekulative Sprachkritik» zu bezeichnen ist, schließt Theorien ein, die nicht analytisch orientiert sind. Den Terminus «spekulativ» muß man hier im hegel-gadamerischen Sinne verstehen; er weist auf die besondere Denkweise hin, deren organisierendes Prinzip Reflexivität heißt. Als die charakteristische Eigenschaft solcher Konzeptionen kann das Thematisieren von Sprache und Erkenntnis in ihrem Verhältnis mit der Ganzheit des menschlichen Seins genannt werden. Ein Beispiel für diesen Typus des Philosophierens stellt die Erkenntnistheorie von F. Nietzsche dar.

In diesem Kapitel werden außerdem Theorien von den «offiziellen» Begründern der analytischen Sprachphilosophie betrachtet und zwar die von F. Mauthner, der sich mit der Analyse der natürlichen Sprache beschäftigte, und G. Frege, der sich um die Erarbeitung der formalen idealen wissenschaftlichen Sprache bemühte.

Im zweiten Kapitel werden die wichtigsten Topoi der spekulativen Sprachkritik des zwanzigsten Jahrhunderts analysiert. Dabei wird die Bewegung des philosophischen Denkens vom Verständnis der Sprache als eines Phänomens, das im Dienst des Begriffs steht (E. Cassirer), zum Verständnis der Sprache als eines transzendentalen Erkenntnisfaktors (M. Heidegger, H.-G. Gadamer) verfolgt.

Im dritten Kapitel handelt es sich um die deutsche analytische Sprachphilosophie der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Als ihre Repräsentanten werden die Konzeptionen von E. von Savigny und E. Tugendhat diskutiert.

Im vierten Kapitel werden die Konzeptionen der «postanalytischen» Periode (seit den 60er Jahren) in der deutschen Sprachphilosophie dargestellt. Hier wird auch die vergleichende Analyse der in diesen Konzeptionen vorgeschlagenen Lösungen einiger ontologischer und erkenntnistheoretischer Probleme durchgeführt.

Die wichtigsten Ergebnisse der Forschung werden im *Schlußwort* zusammengefaßt.

Die vorliegende Arbeit stützt sich vorwiegend auf deutschsprachige Quellen. Weil aber das Buch vor allem für das russischsprechende Publikum bestimmt ist, werden überall dort, wo es möglich ist, die Übersetzungen ins Russische benutzt, damit die Leser die Adäquatheit der Interpretation und Richtigkeit der Schlüsse selber überprüfen können. Zu dem gleichen Zweck und auch für die Wiedergabe der wissenschaftlichen Argumentation und sprachlichen Besonderheiten der einzelnen Autoren wird von Zitaten reichlich Gebrauch gemacht.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	5
Введение.....	7
Глава первая. От «критики разума» к «критике языка».....	21
1. «Апокрифическая» философия языка XIX в.	—
2. У истоков «спекулятивной» критики языка: Фридрих Ницше	62
3. Немецкие «родоначальники» аналитической философии языка: Фритц Маутнер, Готлоб Фреге.....	75
Глава вторая. Спекулятивная критика языка в XX столетии....	118
1. Философия языка Эрнста Кассирера.....	—
2. Философия языка Мартина Хайдеггера.....	140
3. Критика языка Ханса-Георга Гадамера.....	165
Глава третья. Аналитическая философия языка в Германии....	183
1. Айке фон Савиньи о «философии нормального языка» как критике языка.....	185
2. Верификационная семантика Эрнста Тугендхата.....	204
Глава четвертая. Критика языка постаналитического периода	221
1. Критика языка Эрлангенской школы.....	—
2. Трансцендентальная прагматика Карла-Отто Апеля.....	251
3. Универсальная прагматика Юргена Хабермаса.....	286
4. Трансцендентальная прагматика versus универсальная прагматика.....	315
5. О некоторых подходах к онтологической проблематике в современной немецкой философии.....	339
6. Преодоление «методологического солипсизма» в постаналитической философии языка.....	364
Заключение.....	386
Библиография.....	394
Резюме на немецком языке.....	408

INHALT

Vorwort	5
Einleitung	7
Erstes Kapitel. Von der «Vernunftkritik» zur «Sprachkritik» ...	21
1. «Apokryphische» Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts	—
2. Ursprung der «spekulativen» Sprachkritik: Friedrich Nietzsche ..	62
3. Deutsche «Begründer» der analytischen Sprachphilosophie: Fritz Mauthner, Gottlob Frege	75
Zweites Kapitel. Spekulative Sprachkritik im 20. Jahrhundert ..	118
1. Die Sprachphilosophie Ernst Cassirers	—
2. Die Sprachphilosophie Martin Heideggers	140
3. Die Sprachkritik Hans-Georg Gadamers	165
Drittes Kapitel. Analytische Sprachphilosophie in Deutschland ...	183
1. Eike von Savigny über die «Philosophie der normalen Sprache» als «Sprachkritik»	185
2. Die verifikative Semantik Ernst Tugendhats	204
Viertes Kapitel. Postanalytische Sprachkritik	221
1. Die Sprachkritik der Erlanger Schule	—
2. Die transzendente Pragmatik Karl-Otto Apels	251
3. Die universale Pragmatik von Jurgen Habermas	286
4. Transzendente Pragmatik versus universale Pragmatik	315
5. Über einige Herangehensweisen zur ontologischen Problematik in der modernen deutschen Philosophie	339
6. Überwindung des «methodologischen Solipsismus» in der post- analytischen Sprachphilosophie	364
Schlußwort	386
Bibliographie	394
Deutsche Zusammenfassung	408

Научное издание

Соболева Майя Евгеньевна

ФИЛОСОФИЯ «КАК КРИТИКА ЯЗЫКА» В ГЕРМАНИИ

Директор Издательства СПбГУ

проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Художественный редактор *Е. И. Егорова*

Корректоры *Н. В. Ермолаева, Г. А. Морген*

Верстка *А. М. Вейшторт*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 15.04.2005. Формат 60 × 90¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,75. Заказ № 198

Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.