

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ В. Я. БРЮСОВА

Р. Кайцуни

ДИЛЕММА ЭМПИРИЗМА
И
РАЦИОНАЛИЗМА:
НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ
И ЕЕ НЕКЛАССИЧЕСКИЕ
ТРАНСФОРМАЦИИ

В помощь изучающим философию

Издательство «Лингва»
Ереван 2005

УДК 1/14 (07)
ББК 87 я 7
К 157

Печатается по решению ученого совета ЕГЛУ им. В.Я.Брюсова

Рецензенты:

Мирумян К.А., доктор философских наук, профессор
Григорян Г.П., кандидат философских наук, профессор

К 157 Кайцуни Р.А.

Дилемма эмпиризма и рационализма: новоевропейская традиция и ее неклассические трансформации (учебное пособие)
– Ер., «Лингва», 2005, 58 стр.

В книге прослеживается эволюция эмпиризма и рационализма в контексте взаимоотношения классической и неклассической эпистемологии, раскрываются сущность и предпосылки становления новых концептуальных подходов в решении старой дилеммы.

Основой учебного пособия является курс лекций по теории познания, разработанный автором для аспирантов и соискателей гуманитарных специальностей. Им, а также студентам и преподавателям высших учебных заведений адресовано это пособие.

К $\frac{0301020000}{0134(01)-2005}$ 2005 г.

ББК 87 я 7

ISBN N 99930-79-31-6

© Лингва
© Кайцуни Р.А.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Глава I. «Чистый опыт» и эволюция эмпиризма.....	6
§ 1. От эмпиризма к сенсуализму (Ф.Бэкон и Д.Локк)	6
§ 2. От сенсуализма к скептицизму и феноменализму (Д.Юм)	10
Глава II. Метаморфозы «чистого разума» (Эволюция классического рационализма)	14
§ 1. «Естественный свет разума» и аргумент от «правдивости бога» (Р. Декарт)	14
§ 2. Интеллектуальная интуиция Б.Спинозы	19
§ 3. «Истины разума» и предустановленная гармония (Г.Лейбниц)	23
§ 4. Ограниченность гносеологизма и концепция «деятельной стороны» процесса познания (И.Кант и Г.Гегель)	32
Глава III. Переход к неклассическим моделям теории познания ..	44
§ 1. «Деятельностный подход» в теории познания диалектического материализма.....	44
§ 2. Социокультурная парадигма философствования и проблемы теории познания	49
Примечания	53

Предисловие

Гносеологическая проблематика в составе философского знания уходит своими корнями в античность, однако как самостоятельный раздел философии, в котором анализируются природа и возможности знания, его границы и условия достоверности, гносеология сформировалась лишь в Новое время, и на то есть свои причины.

Бурный рост науки в XVII – XVIII вв., возникновение экспериментально-математического естествознания и его первые успехи обострили интерес к проблемам человеческой деятельности, ее источников, возможностей и регулятивов, что, естественно, отразилось и на характере философского мышления того времени. В условиях образования новых научных дисциплин философия встала перед необходимостью разработки целого комплекса проблем познания, получившего свое обобщенное выражение в вопросе об истине и путях ее достижения.

Постановка вопроса об истине имеет древнюю историю и является результатом критической рефлексии сознания, когда осознается отличие знания от предмета, относительно которого оно возникает. Осознание указанного отличия первоначально имело социальную природу: оно было положено критикой мифологии как идеологии первобытного общества, пришедшей в несоответствие с изменившейся действительностью (ставшей заблуждением). Теоретическим обобщением этой рефлексии и явилась проблема истины и заблуждения, отчетливую формулировку которой можно найти уже в античной философии (Демокрит, Платон, Аристотель). Но коль скоро заблуждение возможно, то каков источник его возникновения и каковы условия получения истинных знаний? Так, имеющие корни уже в античной философии проблемы стали предметом ожесточенных споров в философии Нового времени, а среди всех прочих гносеологических проблем вопрос о генезисе знания приобретает особое значение, став средоточием борьбы эмпиризма и рационализма. «Возникает ли оно (знание – Р.К.) из опыта, или, независимо от него, имеет свой источник в разуме»¹ – такова классическая формулировка дилеммы рационализма и эмпиризма, данная И. Кантом.

Если попытаться в общих чертах проследить эволюцию взглядов представителей эмпиризма и рационализма в философии Нового времени при решении основной гносеологической проблемы – проблемы достоверности человеческих знаний – и выявить некоторые об-

щие предпосылки, на основе которых и возможна поляризация этих направлений, то необходимо отметить следующее.

Как эмпиризм, так и рационализм во всех своих конкретно-исторических модификациях исходят из того, что достоверность наших знаний о мире, их всеобщность (общезначимость) и необходимость нуждаются в обосновании и не могут быть гарантированы самим фактом существования знания в силу различности знания от предмета (в более широком смысле – субъекта от объекта). Сам процесс обоснования знания в качестве необходимого условия предполагает установление надежного критерия достоверности, позволяющего квалифицировать достоверное знание как с точки зрения его гносеологических оснований, так и с точки зрения методов его достижения. Отсюда – обостренный интерес обоих направлений к изучению познавательных методов, к разработке методологических проблем.

Кроме того, оба направления сходились в том, что вопрос о достоверности знания и критериях его достоверности необходимо связан с вопросом об источнике, условиях возникновения и границах познания. Иначе говоря, считалось, что выявление источника происхождения знания если даже и не обеспечивает достоверности последнего, то во всяком случае является необходимым условием анализа всякого достоверного знания вообще.

В решении этих вопросов эмпиризм и рационализм пошли различными путями, но результат, к которому пришли оба направления, оказался одинаково противоречивым, что в конечном счете подтверждало невозможность разрешения этих проблем в рамках созерцательно-гносеологической парадигмы (= гносеологизма), лежащей в основе теоретических построений Нового времени.

Цель данного пособия состоит в том, чтобы на основе исследования конкретного историко-философского материала раскрыть этапы эволюции гносеологизма, представленного в новоевропейской философии концепциями эмпиризма и рационализма, и, показав их ограниченность в разработке теоретико-познавательной проблематики (и, в частности, - проблемы достоверного знания), подготовить читателя к пониманию сущности, роли и значения *социокультурной парадигмы* в становлении и развитии неклассических эпистемологических концепций знания. В соответствии с этим в центре нашего внимания будут преимущественно те гносеологические учения исследуемого периода, которые в наибольшей степени способствовали поляризации проблемы и наметили пути ее дальнейшего решения.

Глава I

«Чистый опыт» и трансформация эмпиризма

§ 1. От эмпиризма к сенсуализму (Ф.Бэкон и Д.Локк)

Материалистическая традиция в гносеологии эмпиризма восходит к Ф.Бэкону. Как материалист и основоположник эмпиризма, Ф. Бэкон прежде всего дает развернутую критику средневековой схоластики и религиозно-философского мировоззрения, поскольку они мешают развитию естественных наук и умножают бессилие человека. Поэтому свою задачу он видит в создании объективно-истинной «опытной науки», назначение которой состоит в том, чтобы способствовать человеку в утверждении своей власти над природой, в превращении природы в «царство человека». Научное познание не самоцель, а лишь средство в достижении этой цели.

В этой лапидарной формуле высказана гениальная догадка о взаимосвязи познания и практической деятельности человека, о практике как конечной цели познания и показателе реальной власти человека над природой, и в этом несомненная заслуга английского материалиста. Однако научное познание, по мысли Бэкона, эту свою миссию может выполнить лишь в том случае, когда оно истинно, когда образ мира, сложившийся в человеческом разуме, таков, «каков он оказывается, а не таков, как подскажет каждому его рассудок»².

Провозглашая истину «изображением бытия вещи», Бэкон ставит своей задачей раскрыть причину и источник заблуждений, которыми так изобилвала средневековая схоластика, и усматривает их в том, что «ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, применяя к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде»³.

Все обманчивые идеи являются неизбежными антропоморфизмами, отражающими не мир, а особенности нашего духа, и чтобы достичь достоверного познания, прежде всего необходимо избавиться от субъективных наслоений, искажающих подлинную природу вещей. (Учение Бэкона об «идолах»). Назначение же науки – в познании естественных причинных связей явлений, а не в фантазировании «о разумных целях провидения» или сверхъестественных чудесах. И единственный путь к истинному познанию природы лежит через опыт, ибо «истинное заключается во взвешивании опыта и выводе из него аксиом»⁴. Здесь в свои права вступает «всеобщая наука», т.е. метод, разработка

которого и явилась величайшей заслугой автора «Нового органона» в истории методологии науки.

Роль метода состоит в том, чтобы направить разум на истинное познание причинных связей, и таковым, по мысли Бэкона, является разработанный им индуктивный метод, понимаемый преимущественно как аналитический.

Бэкон не отрицал в познании ни роли разума, ни роли дедуктивных построений. Его эмпиризм был чужд крайностей, связанных с абсолютизацией роли опыта в познании. Он, в частности, считал, что познание мира через ощущения не обеспечивает адекватного его воспроизведения в нашем знании, ибо это есть рассмотрение *ex analogia hominas*, задачей же истинного познания является исследование объективного мира сообразно собственной природе, *ex analogia universi*, а это возможно посредством рациональной обработки чувственных восприятий и «выведения новых опытов и аксиом». И тем не менее в отношении чувственного и рационального он отдавал предпочтение первому, следствием чего явилось не только одностороннее истолкование дедукции, но и, что самое главное, одностороннее понимание индукции как метода, основанного на механическом расчленении явлений природы на простейшие, раз и навсегда данные элементы.

Опытно-аналитический метод Бэкона, как и вообще бэконовский вариант эмпирической гносеологии, несмотря на заметные сдвиги, произведенные им в научной методологии того времени, все же был отмечен печатью натурализма и созерцательности. Бэкон справедливо называл истину «дочерью времени». Это утверждение применимо и к самой его философии. Время Бэкона – время господства «механистической» картины мира и соответствующего ей стиля мышления, что и наложило свой отпечаток на формировании мировоззрения этого «родоначальника английского эмпиризма».

Гносеологический оптимизм Бэкона в значительной степени был обусловлен «метафизической слепотой» и догматической верой в непогрешимость опытно-аналитического познания, вследствие чего трудности и противоречия, с необходимостью возникающие при попытке объяснения всеобщности и достоверности научных истин с позиции опыта, им в полной мере не осознаются.

Уже в гносеологии Т.Гоббса, явившегося продолжателем и «систематиком бэконовского материализма» (К.Маркс), улавливаются мотивы, свидетельствующие об осознании указанного противоречия и понимании недостаточности опыта для получения достоверного научного знания. Гоббс, в частности, признает, что «из опыта нельзя вынести никакого заключения, которое бы имело характер всеобщности»⁵.

И его обращение к рационалистической методологии (Учение Гоббса о дедуктивно-синтетическом методе) если и не свидетельствует об отречении от основополагающей гносеологической установки эмпиризма – такой вывод был бы в целом неправомерен, – то во всяком случае указывает на наметившуюся тенденцию к расколу внутри самого эмпиризма. Эта тенденция получила свое дальнейшее развитие в сенсуалистической теории познания Д.Локка и нашла завершение в логико-гносеологическом феноменализме и скептицизме Д.Юма.

Локк по праву считается основоположником линии сенсуализма в философии Нового времени, и выбор этого направления был обусловлен стремлением Локка дать развернутое обоснование исходному принципу эмпиризма об опытном происхождении человеческих знаний. Решение этой задачи Локк предваряет основательной критикой теории «врожденных идей» Р.Декарта – этой «метафизической фикции» средневекового реализма – с позиции последовательного номинализма.

Провозглашая свой тезис: «Нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в ощущениях», – Локк, однако, осознает, что опыт в бэконовском понимании, сводящий весь фактический материал знания к сумме простых чувственных констатаций, не может удовлетворительным образом объяснить природу, происхождение и достоверность человеческого познания. В самом деле, можно ли с уверенностью утверждать, что материал нашего знания до конца и без остатка разложим на определенное множество чувственных восприятий, которому во внешнем мире строго соответствует определенное множество предметов этого мира, воздействующих на наши чувства и вызывающих в нас эти восприятия? Не найдя в материале знания такого прямого соответствия и, более того, обнаружив в нем содержание, не имеющее реальных аналогов во внешней действительности, Локк, естественно, должен был указать источник его происхождения в сознании, не отходя при этом от основной посылки эмпиризма, коль скоро рационалистический вариант решения вопроса был им отвергнут безоговорочно. Это привело Локка к необходимости выделения двух родов опыта: внешнего (*sensation*), аффицированного предметами и явлениями внешнего мира, и внутреннего (*reflection*), обусловленного деятельностью нашего духа и доставляющего нам идеи, которые мы не могли бы получить от воздействия внешних вещей.

«На опыте, – пишет он, – основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляют

нашему разуму весь материал мышления»⁶. И если внешний опыт доставляет нам такие представления о вещах, которые вполне сообразны с самими вещами, существующими вне нас, то внутренний опыт, будучи проявлением самодеятельности нашего ума, сообщает нам идеи, которые не являются результатом воздействия внешних вещей. К этим последним Локк относит все сложные идеи, получаемые из простых идей в результате «внутреннего действия нашей души» путем их соединения и обособления. Так возникают идеи субстанции и акциденции, таково же происхождение идей причинности, тождества и различия и др.

Познание же, по мысли Локка, состоит в восприятии связи, взаимного соответствия или несоответствия наших представлений⁷, ибо непосредственным объектом нашего рассудка выступают всегда наши собственные представления, и истина в соответствии с этим состоит лишь в согласии представлений друг с другом, а не с вещами. В этом пункте гносеологии Локка явственно обнаруживаются симптомы феноменализма, дальнейшее развитие которых и привело к возникновению субъективно-идеалистической разновидности эмпиризма в теории познания.

Локк при этом все же сознает, что сущность и назначение познания, его значимость для человека в конечном счете состоит в «сообразности» с бытием, что «реальная истина касается идей, соответствующих вещам»⁸, и единственным надежным критерием истинности наших представлений служит их опытное происхождение. Так в теории познания Локка *вопрос об истинности* содержания знания отождествляется с *вопросом о его происхождении*. Правомерность подобного отождествления впоследствии была подвергнута сомнению со стороны Канта, но Локку она представлялась неоспоримой, ибо давала единственную возможность «удержать» связь познания с внешним миром и спасти свою теорию от саморазрушающего скептицизма.

В конечном счете Локк в своей теории познания отмежевывается от скептицизма и субъективизма, но ценой отказа от последовательности. В самом деле, сводя опыт к ощущениям и абсолютизируя их роль в решении вопроса об объективности и достоверности познания, он вынужден констатировать, что в опыте фиксируются лишь единичные представления, соответствующие единичным вещам, истинность которых в силу этого несомненна. Однако общезначимое познание требует абстрактно-общих понятий (таких, как понятия субстанции, причины и пр.), которые, будучи абстрагированными от чувственных восприятий, в материале внешнего опыта не имеют реальных аналогов. Отсюда неизбежно следовало, что всеобщие понятия суть наши субъек-

ективные представления и ничего не могут высказать о самих вещах внешнего мира, а следовательно, не имеют предметной значимости. Из аналогичных рассуждений Юм впоследствии пришел к скептическим выводам относительно познаваемости объективного мира и даже к проблематичности его существования. Локк же высказывает уверенность, что кроме представлений познающего субъекта существуют еще и предметы внешнего мира, вызывающие эти представления.

Понимая, что это – *умозаключение от следствия к основанию*, вовсе не отличающееся строгой достоверностью, Локк тем не менее не ставит под сомнение ни существование внешнего мира, ни возможность его адекватного познания.

Из сказанного, однако, очевидно, что оптимизм Локка относительно возможности достоверного познания продиктован не столько самой логикой его теоретико-познавательной концепции, сколько общей материалистической предпосылкой, лежащей в основе его гносеологии и названной впоследствии *наивным реализмом*.

Так, двусмысленность и противоречивость Локкова понятия опыта вкупе с сенсуалистической ограниченностью его методологии привела к тому, что существование внешнего мира оказалось *онтологическим допущением*, которое можно принять, но можно и отбросить. При всей своей материалистической направленности сенсуализм Локка в силу указанных ограниченностей оказался удобным не только для материалистических экспликаций. Его детищем явился не только французский материализм XVIII века, но и, как уже говорилось, логико-гносеологический феноменализм и скептицизм Юма.

§2. От сенсуализма к скептицизму и феноменализму (Д.Юм)

Как видно из сказанного, причина непоследовательности и противоречивости Локковой гносеологии коренилась главным образом в признании двух источников наших знаний – чувственности и рефлексии (внешнего и внутреннего опыта), связь между которыми у Локка так и остается невыявленной. Это обстоятельство позволило Юму усмотреть в учении Локка о рефлексии отход от эмпиризма и уступку рационализму, и задача, которую он ставит перед собой, состоит в том, чтобы очистить эмпиризм от рационалистического элемента и создать такую последовательную эмпирическую гносеологию, которая соединила бы в себе некоторые стороны Локкова учения с номиналистической теорией абстракции Беркли⁹ как одной из «величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук»¹⁰.

Юм преодолевает половинчатость учения Локка тем, что объявляет рефлексию характеристикой не особого источника знания, а лишь особого вида предметов и соответственно особого вида психических процессов, которые по своей природе ничем не отличаются от процессов другого вида, а именно – от впечатлений, основывающихся на внешних чувствах. И те, и другие суть события, протекающие во времени и в пространстве.

Вслед за Беркли и Юм полагает, что мы знаем только свои перцепции – впечатления – и идеи или представления. Разницу между ними Юм усматривает лишь в том, что первые более яркие, более живы и навязчивы и охватывают «все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе»¹¹, между тем как идеи – это «бледные» перцепции, являющиеся воспроизведением впечатлений.

Сами впечатления (*impressions*) в свою очередь делятся на два вида: внешние ощущения (*sensations*) и внутренние восприятия определенных наших состояний (*reflections*). К последним относятся, например, удовольствие или неудовольствие, радость и любовь и т.д. Стало быть, Юм вкладывает в понятие рефлексии иной, отличный от Локковского, смысл. Для него она есть особый вид деятельности духа, в результате которой в душе возникают идеи, не имеющие реального аналога во внешнем мире, а скорее всего – своего рода впечатления, которые Юм называет впечатлениями рефлексии и которые по основным своим свойствам ничем не отличаются от впечатлений первого рода – *sensations*.

Таким образом, преодолев этот «ублюдок воображения» - Локкову идею внутреннего опыта – путем сведения его к разновидности внешнего опыта, Юм должен был с позиций последовательного эмпиризма указать источник происхождения впечатлений (перцепций), а вместе с тем решить вопрос об условиях достоверности и возможностях человеческого познания. Именно в этом пункте юмовская гносеология совершила решительный поворот в сторону феноменализма и скептицизма, что и явилось в конечном счете кульминационным пунктом всей эмпирической гносеологии Нового времени.

Вопрос, следовательно, состоял в том, как возможны наши перцепции и каковы гарантии их достоверности? Юм исходит из того, что причины возникающих в нашем опыте впечатлений нам не могут быть известны, так как в опыте не может быть установлено какое-либо «непосредственное отношение между умом и объектом»¹². Поэтому дать достоверный ответ на вопрос, «порождаются ли восприятия чувств похожими на них внешними объектами», невозможно. «Каким образом этот вопрос может быть решен? – спрашивает Юм. – Разумеется,

посредством опыта...Но в этом пункте опыт молчит и не может не молчать. Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого логического основания»¹³. Из этого Юм заключает, что в наших впечатлениях нет ничего такого, что позволило бы признать кроме них еще и нечто, существующее вне сознания, как причину, их порождающую. Все, что дает опыт в этом смысле, - это бессвязное множество впечатлений, соединенных лишь ассоциативной связью и не обладающих характером необходимости.

Но если каузальное отношение не может возникнуть из опыта, быть может, его источником является разум? Однако понятие причинной связи явлений в разуме может возникнуть либо вследствие наличия в нем «врожденных идей», постулирующих каузальность вне всякой связи с опытными данными, что, по мысли Юма, убедительно опровергнуто уже Локком, либо же в результате сравнения и сопоставления друг с другом отдельных представлений, возникающих в опыте и связанных лишь временной последовательностью. Но такой анализ единичных представлений не добавит ничего нового к тому, что до того было обнаружено в чувственных данных. Поэтому, заключает Юм, причинная связь явлений не может быть дедуцирована ни из опыта, ни из разума.

Если бы мышление имело дедуктивный характер, как думают рационалисты, то можно было бы сказать, что разум видит в причине особую вещь, которая принуждает мысль сделать следующий шаг по направлению к действию. Тогда наше мышление протекало бы согласно закону непротиворечия, а это значит, рассуждает Юм, что мы принципиально не могли бы себе представить ничего такого, что вызывает противоречие. В действительности же разум всегда способен допустить, что из данной причины произвольно может последовать такое явление, которое противоречит опыту. Выходит, нет дедуктивного обоснования указанного выше соответствия, и для того, чтобы приписать причинную связь природе, нужен опыт. Но при опытном обосновании указанной связи наша надежда покоится на допущении, что в природе будет сохраняться один и тот же порядок. Имеем ли мы право делать умозаключение с таким бесконечным числом выводов? – спрашивает Юм. Ведь ни один человек, несмотря на все свои знания, никогда не в состоянии доказать, что в природе неизменно будет сохраняться тот же самый порядок и что будущее всегда будет соответствовать прошлому. Такое заключение нас заставляет сделать только при-

вычка, и все науки, которые строятся на этой привычке, не имеют объективного значения.

Таким образом, юмовский вариант последовательного эмпиризма в своем поступательном движении неизбежно приходит к самоотрицанию. Начав с провозглашения опыта в качестве единственного источника знания, сведя все содержание знания к опытному, понимаемому в полном согласии с предшествующей эмпирической традицией как результат причинного воздействия на нас предметов и явлений внешнего мира, и не найдя в материале опыта указания на общезначимость и необходимость, Юм объявил познание мира иллюзорным, так что «нам остается только выбор между ложным знанием и отказом от знания вообще»¹⁴.

Разложение эмпиризма, пройдя путь от гносеологического оптимизма ранних форм до крайнего скептицизма и иллюзионизма своих развитых модификаций, обнаружило тем самым ограниченность этой теоретико-познавательной установки в решении центральной проблемы философии нового времени – проблемы достоверного знания.

Выход из скептицизма мог быть найден либо путем допущения, что опыт имеет более богатое содержание, чем это предполагал Юм, либо же путем признания самостоятельной продуктивной роли разума в «механизме» образования наших знаний о мире. Именно этим вторым путем пошел новоевропейский рационализм.

Глава II

Метаморфозы «чистого разума» (Эволюция классического рационализма)

§1. «Естественный свет разума» и аргумент от «правдивости бога» (Р. Декарт)

Если отвлечься от хронологической последовательности в изложении концепций эмпиризма и рационализма философии Нового времени и исходить из внутренней логики развития последних, то можно заметить одну важную закономерность: в то время как эмпиризм завершается скептицизмом, рационалистическая линия в новоевропейской философии начинается с умеренного скептицизма по отношению к чувственному опыту и к тому материалу знания, который из него можно извлечь с помощью индуктивно-аналитической методологии. Конечный пункт эмпиризма, стало быть, становится исходным пунктом рационалистической теории познания, и ярким подтверждением этого служит философская система Р.Декарта – основоположника линии классического рационализма в философии Нового времени.

Собственно говоря, этот скепсис по отношению к данным чувственного опыта – традиция не новая в истории философии и восходит еще к Демокриту, относившему ощущения к области «мнений» («докса») и признававшего достоверность только за истинами разума. Подобно Демокриту, Декарт выводит необходимость сомнения из анализа источников познания – ощущений – и заключает, что эти последние лишь «невнимательному уму» представляются достоверными, а на самом деле, как свидетельствует опыт, часто оказываются обманчивыми и вводят нас в заблуждение.

Ущербность и ненадежность чувственного опыта, согласно Декарту, обусловлена тем, что он всегда имеет дело с преходящими, изменчивыми свойствами вещей, выражающими не их внутреннюю и независимую от нас сущность, а всего лишь наше отношение к вещам с точки зрения их полезности и вредности в повседневной жизни.

Опыт в этом смысле представляет собой сферу субъективности и случайности, и поэтому зачастую становится источником заблуждений, а не прочных истин. Декарт же требует знания, необходимость и общезначимость которого выступает надежной гарантией его достоверности и не может быть поколеблена никакими субъективными, практическими соображениями. Но этому требованию не отвечают не только данные чувств, но и наши простейшие и наиболее общие пред-

ставления, анализ содержания которых свидетельствует, что и к ним должно относиться с сомнением и «никогда не высказывать суждения о вещах, истинность которых неизвестна нам с очевидностью»¹⁵.

Но если сомнение столь абсолютно и универсально, то его можно применить и к самому себе, иначе говоря, само сомнение должно быть подвергнуто сомнению. В результате такой саморефлексии сомнение, однако, не исчезает, а утверждается, ибо сам акт сомнения здесь совершен посредством сомнения, из чего Декарт заключает, что последнее существует как факт, в котором мы никак не можем сомневаться. Самообоснованность сомнения, таким образом, служит, по мысли Декарта, надежной гарантией того, что, приняв его за основу в своих научных изысканиях, мы тем самым будем избавлены от возможных ошибок и заблуждений.

Итак, путь к достоверному знанию лежит через радикальное сомнение. Ясно, однако, что картезианское сомнение – это методологическая установка, а не гносеологический принцип. Его назначение – определить условия подлинно научного познания, стать своего рода точкой опоры, пробным камнем, позволяющим сознанию «сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит и глину»¹⁶. Можно сказать, что сомнение нужно Декарту для того, чтобы освободиться от всех некритически усвоенных взглядов и построить науку на принципе, свободном от сомнения. Факт сознания составляет в его умозрении положительный момент, сомнение – отрицательный. Сомнение касается только неподвижного прошлого, сознание же – будущего.

Но каким условиям должны отвечать научные положения, чтобы устоять перед судом сомнения и укрепить в нас уверенность в их достоверности и надежности? Каков критерий истинного знания, неподвластного всеразъедающему скепсису?

В своих «Метафизических размышлениях» Декарт, исходя из позиции рационализма, формулирует этот критерий: «Истинными являются суждения о вещах, представляемых разумом ясно и отчетливо» (*claritas et distinctio*)¹⁷. Под ясным Декарт понимает «такое восприятие, которое очевидно и имеется налицо для внимательного ума»¹⁸. К отчетливым же он причисляет «восприятие, которое ... содержит только ясно представляющееся тому, кто надлежащим образом его рассматривает»¹⁹. «Отчетливость», таким образом, содержит в себе «ясность», и в таком единстве они составляют высший критерий истины, основанный на «естественном свете разума» (*lumen naturalis*).

Нетрудно заметить, что ясность и отчетливость мысли, выдвигаемые Декартом в качестве необходимого и достаточного условия адекватного познания, – это формальный, а не содержательный крите-

рий истины. Они характеризуют сознание с точки зрения его качества, необходимого для получения достоверного знания и по сути дела ничего не говорят о соответствии предмету, или, иначе говоря, не выявляют предметной истинности сознания. Тем не менее это положение имеет огромное значение для понимания самого существа рационализма вообще и его картезианской разновидности – в частности.

Дело в том, что одним из существенных факторов, заметно повлиявших на судьбу эмпирической гносеологии, явилась генетическая теория знания с ее тенденцией объяснять свойства истины процессом происхождения знаний из ощущений, а в более широком смысле – сводить всю теорию познания к теории происхождения знания из опыта (внешнего или внутреннего). Как уже говорилось, эмпирическая гносеология в результате этого столкнулась с целым рядом трудностей, из которых так и не нашла выхода. Декартово понимание достоверного познания в корне противоположно и может считаться программным для всего рационализма, который «отнюдь не может быть сведен к одному лишь отрицанию чувственного происхождения, чувственных источников знания. Существо рационализма – не только в том способе, каким рационалист разрешает *генетические* проблемы знания, но и в утверждении, что независимо от той роли, которую ощущения выполняют в генезисе знания, – то, что мы называем *знанием, пониманием*, не может быть сведено к генетической истории ощущений и есть *разумное усмотрение, уразумение истины наших понятий в их предметном значении*»²⁰ (курсив наш).

Заметим также, что обращение Декарта к «истинам разума» как к единственно достоверному источнику знания имело важное значение и в другом отношении – в борьбе против средневековой схоластики с ее «истинами откровения», и в конечном счете знаменовало собой переход на позиции строгой научности, образцом которой являлась для Декарта «универсальная наука» - математика.

Итак, ясность и отчетливость – необходимые условия «истин разума», к каковым относится и знаменитое декартовское «*Cogito ergo sum*». Но если подобные истины не опытного происхождения, то откуда и как они возникают в разуме и на чем может покоиться наша уверенность, что разум дает нам истинные, а не иллюзорные знания о мире?

Для Декарта решение этого вопроса сводится к разработке такой подлинно научной методологии, которая, став надежным руководством для разума, способна обеспечить адекватное познание. Придавая вслед за Бэконом первостепенное значение научному методу в деле достижения истинного знания, Декарт, в отличие от него, признаком

научности наделяет лишь дедукцию, образцом рационального осуществления которой считает математику. Он, конечно, понимает, что обращение к дедукции как к единственно достоверному орудию разумного познания не может исчерпывающим образом объяснить происхождение всеобщих и необходимых «истин разума», так как, во-первых, знание, полученное дедуктивным путем, есть опосредованное знание, истинность которого не может быть усмотрена «ясно и отчетливо» и всегда нуждается в подтверждении, и, во-вторых, дедукция не может разворачиваться до бесконечности и в своих отправных, исходных положениях должна заключать истины, усматриваемые разумом непосредственно, интуитивно. Это «интуиции разума», дающие нам знания абсолютные, принимаемые нами как аксиомы, истинность которых самоочевидна и потому не может быть подвергнута сомнению. Ясно, что эти метафизические умопостигаемые аксиомы не могут быть дедуцированы из разума, а тем более извлечены из опыта. Им вообще не может быть предпослана какая-либо разумная или чувственная деятельность. Напротив того, они суть изначальные, врожденные нашему уму идеи, опираясь на которые разум и осуществляет свою познавательную активность.

Логика развития картезианского рационализма привела к тому, что в поисках ответа на этот вопрос Декарт вынужден был апеллировать к Богу как к реальнейшему и всесовершеннейшему существу, даровавшему нам способность к мышлению и создавшему телесный мир. Но существование Бога, так же как и существование телесного мира, должно быть подтверждено строгими аргументами. С этой целью Декарт предпринимает свое, отличное от Ансельмова, доказательство бытия Бога, но, подобно последнему, впадает в онтологический паралогизм, простирающийся из неразличения объективной и субъективной реальности. Тем не менее метафизический бог Декарта призван обеспечить переход от основоположений разума к основоположениям бытия и подтвердить предметную истинность мышления.

Необходимость этой «метафизической подпорки» подкреплялась еще и тем, что из исходного положения Декартовой теории познания - *«cogito ergo sum»*, признаваемого им самим только основанием познания (*ratio essendi*), а не основанием бытия (*ratio existendi*), невозможно дедуктивным путем вывести существование внешнего мира. Из него вообще нельзя вывести ничего иного, кроме существования своего «Я» (аргумент П.Гассенди). Но против такого солипсизма восставал Декарт – ученый, в сформировавшемся научном мировоззрении которого не было места сомнению как в реальном существовании телесного мира, так и в безграничных возможностях человеческого ра-

зума в деле его адекватного познания. Методологический исходный принцип, вступив в противоречие с мировоззрением ученого, завел рационалистическую теорию познания Декарта в тупик, из которого не было иного выхода, кроме как постулировать истинность «идей разума» ссылкой на всесовершенство Бога.

Бог, «который не может быть обманщиком», дал нам такие идеи и такое мышление, которые заведомо соответствуют объективной действительности. Иначе говоря, по Декарту выходило, что Бог создал человека и окружающий мир такими, чтобы человек мог познать этот мир своим разумом, а мир был познаваем человеком.

Тождество логической связи понятий и реальной связи явлений оказалось, таким образом, предустановленным. В развитой форме этой идеи впоследствии суждено будет сыграть роль могильщика рационалистической гносеологии. Декарт же пока не столь радикален в своих выводах, и это прежде всего сказывается на его понимании врожденных идей не как готовых, данных нам от рождения, а всего лишь как способности к их образованию независимо от какого бы то ни было опыта. К тому же, помимо врожденных идей, Декарт признает наличие в нашем сознании еще двух родов идей: *приобретенных извне* и *образованных нами самими*. К первому роду относятся те представления, которые обыкновенно называют *чувственными восприятиями*, ко второму – продукты *воображения*. И хотя это добавление избавляет рационализм Декарта от крайностей, связанных с полным отрицанием роли чувств в формировании знаний, но тем не менее не позволяет обойти возникшие трудности, так как основополагающие идеи разума, такие, как идея неизменной сущности бытия, идея Бога, а также основные принципы математики и логики, Декарт все же считает врожденными.

Итак, разум человека и при интуитивном, и при дискурсивном способе образования знания жестко детерминирован на истину и по сути дела не может и «не должен ошибаться». Но откуда же тогда берутся заблуждения, наличие которых в мышлении отрицать невозможно?

Исследуя причину заблуждений, Декарт приходит к выводу, что источник их не в разуме, а в воле. «Воля, - пишет Декарт, - будучи более обширной, чем ум, не удерживается мной в границах...и легко впадает в заблуждения и выбирает ложь вместо истины»²¹.

Распределив истину и заблуждение по разным источникам (разум и воля), изгнав заблуждение из реального контекста познания, Декарт перекрыл себе путь к пониманию процессуальной природы истины, представив знание как результат познания, достоверность которого

фатально предопределена самой интуитивно-дедуктивной методологией, а в своих конечных основоположениях – «благостью Бога».

При всей своей противоречивости идеи Декарта оказали огромное воздействие на последующее развитие гносеологии. Под его непосредственным влиянием возникли и сформировались и пантеистический рационализм Б.Спинозы, и логико-феноменалистская теория познания Г.Лейбница.

§ 2. Интеллектуальная интуиция Б.Спинозы

Теоретико-познавательная концепция Б.Спинозы, будучи в значительной степени продолжением и развитием картезианства, в то же время представляет собой монистическую оппозицию последнего на общей для них почве рационализма в разработке как гносеологической, так и методологической проблематики.

Монистическое преодоление Декарта для Спинозы заключало в себе двуединую задачу: показать несостоятельность картезианского дуализма с его раздвоенностью мира на телесную и духовную субстанции и противопоставить ему монистически-пантеистическое мироучение, основанное на признании единой субстанции («Бог-Природа»). Именно в этой своей части спинозизм предстал как исключительно новое явление в философии исследуемого периода в отличие от методологии нидерландского материалиста, которая испытала на себе значительное влияние Декартовых идей.

Подобно Декарту, Спиноза придает важное значение проблеме обоснования достоверности знания путем выявления источников его происхождения. Суверенность мышления, неисчерпаемые возможности разума в познании мира для Спинозы, так же как и для Картезия, несомненны: они однозначно подтверждаются многовековой практикой научного познания. Вопрос лишь в том, каковы условия подлинно научного познания и каким определенным материалом познания может располагать наш разум в своих познавательных устремлениях?

Уже в решении вопроса об источниках достоверного знания отчетливо выявляется рационалистическая ориентация гносеологии Спинозы. Анализируя наличный материал знания с точки зрения его генезиса, Спиноза обнаруживает в нем два вида идей, связанных с двумя виданиями познания[×]: идеи, возникающие в представлении или воображе-

[×] Точнее говоря, Спиноза выделяет четыре способа познания, включая сюда также ненаучные виды познания и интуицию, о которой речь пойдет ниже.

нии (*imaginatio*), и идеи, возникающие в разуме и выражающие самую сущность познания (*intellectio*).

В основе иммагинативных идей лежит «познание через беспорядочный опыт», вследствие чего они «смутны» и недостоверны, являясь источником всевозможных заблуждений и скептицизма. Неистинность этого рода познания обусловлена, согласно Спинозе, самим способом образования общих понятий (универсалий), основанном на последовательном отбрасывании из содержания единичных чувственных образов, возникающих в душе в результате воздействия предметов внешнего мира, их специфических индивидуальных признаков. Полученные в результате такого обобщения универсалии (*notiones universales*) абстрактны и ненадежны: общность в них достигнута в ущерб определенности содержания и основана на субъективном произволе в отборе общих признаков, ибо то, что для одних является общим, для других может предстать как единичное, индивидуальное.

Решая вопрос об образовании общих понятий с позиции локковского концептуализма, Спиноза приходит к отрицанию притязаний опытного познания на адекватность и научную достоверность, объявляя его источником заблуждений. Но если в общей оценке опытного познания Спиноза не покидает почву картезианского рационализма, то уже в понимании роли и значения заблуждений в познании он решительно порывает со своим предшественником.

Декарт, как мы видели, исходил из метафизического противопоставления истины и заблуждения, рассматривая их как абсолютные характеристики разума и свободной воли, между которыми нет никакой взаимообусловленной связи. В гипостазированных «истинах разума» Декарта не было места иррациональному заблуждению, вследствие чего акт познания предстал как однозначно детерминированный на истину.

Для Спинозы, в отличие от Декарта, заблуждение – не «чистое ничто» с точки зрения его роли в адекватном воспроизведении предмета в сознании, не полное отсутствие истинности, а скорее всего – неполная истинность (опытного знания), проистекающая из того, что «дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого»²². Ложная идея, стало быть, – это некоторая форма знания и как таковая включена в состав последнего и содержит в себе момент истины, хотя и не сводится к ней. В такой постановке вопроса нетрудно усмотреть зародыш диалектического понимания проблемы истины и заблуждения, развитый впоследствии Гегелем.

Так или иначе, для Спинозы «познание через беспорядочный опыт», результатом которого являются универсальные абстрактные понятия, непригодно для науки, так как не раскрывает сущности вещи (субстанции) и ограничивается областью конечных, единичных форм ее проявления (модусов).

Таким образом, компетенция опыта распространяется только на такое знание, которое «не может быть выведено из определения вещи» вследствие различия сущности и существования (Такова, согласно Спинозе, природа модусов). Но знание, которое с необходимостью выводится из самого определения вещи в силу неотделимости сущности от существования, не нуждается в опыте, ибо «опыт не учит никаким сущностям»²³. Истинное знание, содержащее определение сущности вещи, - это компетенция рассудка, продуцирующего общие понятия (в отличие от универсальных абстрактных понятий опыта) и посредством их осуществляющего познание природы «под углом зрения некоторой вечности» (*sub quadam specie aeternitatis*)²⁴. Это дискурсивное, выводное знание, умозакрывающее к сущности вещи из знания сущности другой вещи на основе установления причинно-следственной связи между ними.

Характеризуя этот вид рационально-разумного познания, Спиноза указывает, что оно «определяется к уразумению сходств, различий и противоположности между вещами изнутри, а не извне, случайно встречаясь с вещами»²⁵, как это имеет место при «познании через беспорядочный опыт». Истинность результатов познания здесь гарантирована самим способом их получения – строгой подчиненностью законам логического следования, образцом чего Спиноза считал геометрию.

Методологический идеал Спинозы не находит, однако, своего полного осуществления в логической связности дедуктивно-выводного знания. «Методическое познание» здесь представлено как цепь заключений, но поскольку эта причинная цепь бесконечна, то мы никогда не можем достигнуть первой причины, в силу чего рассудочный способ познания с его дедуктивными построениями не может быть расценен как вполне адекватный, приводящий к необходимому, строго достоверному знанию. Такое знание возможно лишь тогда, когда сущность вещи определяется из себя самой путем непосредственного интеллектуального усмотрения, минуя длинную цепь дедуктивных умозаключений. С этим связан высший род познания, называемый Спинозой интуитивным и являющийся исключительной прерогативой «чистого разума». На этой ступени познания мы постигаем природу уже «под

углом зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*), а не только *sub quadam*, как это имело место на предыдущей ступени.

Необходимость интуитивного познания обусловлена самой спецификой его объекта, каковой, по мысли Спинозы, и является «Природа-вселенная». Целостное воспроизведение этого глобального объекта в актах познания – это и есть познание природы «под углом зрения вечности», составляющее конечное устремление разума. Но так как познание вечных законов природы в их целокупности никогда не может быть достигнуто на путях рассудочного синтеза, то для того, чтобы сделать этот свой идеал достижимым, философ должен был установить некоторый более высокий род познания. Это говорит о том, что обращение к интеллектуальной интуиции (как к высшему роду познания) имело для Спинозы прежде всего гносеологическое оправдание, в отличие от Декарта, придававшего ей преимущественно методологическое значение.

В то же время в абсолютизации интуиции, в склонности рассматривать ее продукты как вечные, вневременные истины наглядно проявилась приверженность Спинозы картезианской рационалистической традиции. В духе этой традиции Спиноза подходит и к решению вопроса о критерии истины.

Критика опыта, предпринятая Спинозой вслед за Декартом, утвердила за этим последним статус недостоверного источника познания в силу его случайности и субъективности. Достоверное же знание, согласно мировоззрению Спинозы, должно выражать объективную сущность вещей и не зависеть от субъективных представлений, мешающих адекватному восприятию сущности. Этому требованию в полной мере отвечает интуитивное познание, посредством которого «вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины»²⁶.

Рассудочное познание, заключающее о сущности по ее свойствам, не может вполне удовлетворить этому требованию, так как постоянно нуждается в соотнесении с предметом. Адекватность рассудочных понятий не заключает в себе внутренней необходимости, она устанавливается извне, имеет внешний критерий, и потому эти понятия *истинны, но не адекватны*. Адекватная идея, в отличие от просто истинной, не нуждается в соотнесении с предметом и аналитически выражает свою адекватность изнутри, в силу имманентной необходимости. Поэтому имеющий адекватную идею одновременно знает, что он имеет истинную идею, а обе эти идеи (т.е. истинная идея и идея ее истинности) адекватны. «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»²⁷.

Так Спиноза приходит к признанию имманентного критерия истины. Отрицая роль чувственного опыта в формировании достоверного знания, относя его к области «мнения», рассматривая результаты познания как интуитивно постигнутые метафизические сущности вне исторического процесса их становления, гносеолог-рационалист в своем стремлении обосновать достоверность познания мог опереться только на разум, продуцирующий идеи-истины из собственных недр в силу одной только самодеятельности.

Важно заметить, что та же самая логика анализа в свое время привела Декарта к признанию «врожденных идей» как особых форм сверхчувственного знания, достоверность которых предзадана и не нуждается в обосновании. Спиноза отвергает врожденность идей, очевидно понимая, что с их допущением в реальный арсенал познавательных средств обрывается необходимая зависимость «порядка и связи идей» от «порядка и связи вещей», зависимость, с признанием которой и связан монистический идеал его философии. Спиноза, в отличие от Декарта, до конца остался верен этому идеалу. Однако созерцательный характер его философии с присущими ему чертами – натуралистическим пониманием объекта познания и внеисторическим пониманием субъекта – не позволили нидерландскому философу возвыситься до понимания единства и взаимообусловленности чувственного и рационального в познании и роли социокультурных факторов в его обосновании.

Односторонне-рационалистическая методология Спинозы в сочетании с некоторыми мистическими сторонами его учения шла вразрез с материалистическими истоками его мировоззрения, грозила «отрывом разума от его земной, материальной основы» (К. Маркс). Не случайно в истории философии ему приписывали самые различные – порой взаимоисключающие – философские предикаты. Необходимо было либо укрепить эту основу, найдя в ней рациональное объяснение важнейших теоретико-познавательных проблем, либо сделать шаг в сторону окончательного отторжения «истин разума» от действительности, представив их как продукт самопорождающего рафинированного интеллекта.

Этот шаг и был предпринят Г.Лейбницем.

§3. «Истины разума» и предустановленная гармония (Г.Лейбниц)

Лейбница не случайно сравнивают с Аристотелем²⁸. Основанием для подобного сравнения служит не столько близость теоретических позиций двух великих мыслителей (по целому ряду важнейших философских проблем Лейбниц, как известно, высказывал точку зрения, отличную от Аристотелевой), сколько общая для обоих мотивация творчества, проявляющаяся в жажде целостности, в стремлении к синтетическому охвату всего богатства предшествующего развития и созданию «универсальной науки» на основе единого принципа.

Применительно к эпистемологической проблематике Лейбница во стремление к универсализации выразилось в попытке преодоления основной теоретической контроверзы эмпиризма и рационализма, полюсы которой были представлены Локком и Декартом, в создании целостной логико-гносеологической концепции, позволяющей непротиворечивым образом объяснить феномен достоверного знания с позиций некоторых основополагающих принципов.

Лейбницу в конечном счете не удалось примирить рационализм с эмпиризмом. Более того, вся его теоретическая философия явилась образцом еще более рафинированного рационализма и обнаружила самые глубинные истоки расхождения этих направлений в понимании сущности, возможностей и пределов человеческого познания.

Уже в критике Локковой концепции источника познания, принятой Лейбницем в «Новых опытах о человеческом разуме», в полной мере выражается сущность рационалистической программы автора.

Исходным пунктом сенсуалистической теории знания Локка была, как известно, мысль о том, что весь наличный материал нашего знания имеет своим источником чувственный опыт, из которого душа индуктивным путем черпает свое содержание. На этой предпосылке покоилась и Локкова теория души (*tabula rasa*), призванная определить априорный статус последней и стать тем самым эпистемологической антитезой рационалистической теории врожденных идей.

Отмечая преемственность взглядов Локка, восходящих к Аристотелю, Лейбниц задается вопросом, «действительно ли душа сама по себе совершенно чиста подобно доске, на которой еще ничего не написали... и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта, или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом»²⁹.

Уже в самой постановке вопроса здесь улавливается стремление к примирению эмпиризма с рационализмом. Лейбниц вовсе не отрицает за опытом определенной познавательной значимости в формировании знания, он лишь пытается установить степень этой значимости применительно к тому идеалу научного знания, который сложился в философии Нового времени задолго до него и безоговорочно признавался представителями обоих направлений. Речь, стало быть, идет о том, обладает ли опытное знание признаком всеобщности и необходимости и может ли оно в силу этого стать надежной основой достоверного познания?

Анализ опыта укрепляет Лейбница в мысли, что хотя «опыты необходимы, чтобы установить известные факты», и с помощью чувств мы получаем материал для мышления, однако «по отношению ко всеобщим и вечным истинам основа нашей достоверности»³⁰ не в них, а в разуме. Это прежде всего обусловлено тем, что опыт имеет дело с так называемыми чувственными качествами, или «смутными представлениями», источник которых - предметы и явления внешнего мира, вследствие чего они, составляя область «*истин факта*», всегда случайны и не обладают общезначимостью. «Ибо чувства, - пишет Лейбниц, - могут до некоторой степени показать нам то, что есть, но не дают нам знать того, что должно быть или не может быть иначе»³¹. Поэтому все фактуальные истины (*verites de faits*), как бы необходимы они ни были для научного познания, в конечном счете сообщают нам лишь сведения о существовании вещей (их можно было бы назвать экзистенциальными в отличие от эссенциальных) и не содержат в себе «метафизической достоверности».

Но если опыт не может быть источником достоверного знания, то, стало быть, им является разум, - заключает Лейбниц, - истины которого (*verites de raison*) вовсе не зависят от опыта и чувств. К такому, согласно ему, прежде всего относятся все рефлексивные понятия, то есть логические функции и их содержание, составляющие достояние и монополию «чистого разума».

Принимая знаменитую аксиому Локка: «Нет ничего в интеллекте, чего бы не было раньше в чувствах», - Лейбниц добавляет: «За исключением самого интеллекта»³². Отсюда следует, что все «простые идеи», такие как идеи бытия, сущности, единства и др. являются чистыми идеями разума, без которых из опыта никогда не могло бы возникнуть знание. Это «врожденные идеи», исходные понятия, которые, подобно божественным «вспышкам света скрыты внутри нас и обнаруживаются при столкновениях с чувствами»³³.

Лейбниц, как видно, и здесь пытается установить связь между разумом и чувственностью, найти «место встречи» идей разума и чувственных представлений. Во всяком случае «естественный свет разума» у него предстает не таким стерильно чистым, не замутненным примесями чувственности и «плоской эмпирии», как это было у Декарта. Чувства хоть и не могут быть источником изначальных врожденных принципов, но тем не менее они составляют сферу обнаружения последних, без них они оказались бы «вещью в себе», не проявляющейся во вне, и потому всегда лишь потенциальной способностью, а не актуальным знанием с признаком всеобщности и достоверности, каковыми и предстают в системе Лейбница «истины разума».

Следует подчеркнуть, что сходство взглядов Лейбница и Декарта на природу «врожденных идей» имеет больше формальный характер и свидетельствует лишь об общности исходных рационалистических позиций в решении основной гносеологической контроверзы. В своем конкретном содержании Лейбницев вариант теории «врожденных идей» имеет ряд особенностей, отличающих ее от картезианской.

Прежде всего, если Декарт причисляет к врожденным лишь некоторые идеи, то у Лейбница все изначальные абстрактные принципы - врожденные. Этот вывод с необходимостью вытекает из «Монадологии» Лейбница, согласно которой всякая познающая монада как замкнутая «субстанциональная форма»³⁴ имплицитно содержит в себе ряд спонтанно развивающихся перцепций, в совокупности охватывающих все знание о мире. Это обусловлено тем, что монады «не имеют окон», через которые к ним извне могла бы проникнуть какая-либо информация. Поэтому ряд идей и исходных принципов, без которых невозможен акт познания, предзадан познающему разуму в виде потенциальных способностей, а не готовых, сформировавшихся знаний. «Идеи и истины, - замечает Лейбниц, - врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям (virtualites), а не подобно действиям, хотя эти потенции всегда сопровождаются соответствующими... действиями»³⁵. Отсюда - сравнение души с глыбой мрамора (в отличие от Локковой *tabula rasa*), в прожилках которого уже намечены контуры будущей статуи, и в этом смысле фигура заключена в мраморе еще до того, как его подвергли обработке.

Другая и, на наш взгляд, наиболее важная особенность Лейбница понимания врожденных идей связана с той функцией, которую они выполняют в общей логико-гносеологической концепции философа. У Декарта, как известно, теория врожденности была предназначена к тому, чтобы заполнить «логический вакуум», образовавшийся в сис-

теме обоснования знания, и в известной мере компенсировала этот недостаток. Тем самым принцип врожденности вклинивался в самую сердцевину гносеологического обоснования в качестве метафизического основания необходимости и достоверности познания.

Лейбниц, в отличие от Декарта, не придавал этому принципу столь важного значения, вслед за Локком полагая, что врожденность идей и принципов связана с вопросом о происхождении наших знаний и ничего не говорит об их достоверности и адекватности. Последнее находит подтверждение не в генезисе знания, а в соблюдении законов «логического следования», а, стало быть, в применении в ходе познания правильных научных методов, позволяющих связать наши представления в стройную, взаимообусловленную систему. Положение о врожденности идей в теории познания Лейбница приобретало значимость лишь постольку, поскольку позволяло квалифицировать достоверное знание как априорное достояние разума, результат чистой самодеятельности интеллекта, что, по мысли Лейбница, определяет его природу вообще, т.е. а priori. В этом смысле вся арифметика и геометрия врождены нам именно потому, что «эти науки можно создать в своем кабинете с закрытыми глазами»³⁶.

Лейбницева модификация теории врожденных идей избавляла автора от ряда трудностей, возникающих в связи с попытками обоснования знания путем непосредственного включения принципа врожденности «виртуального знания» в общий гносеологический контекст. Кроме того, этот принцип хорошо «уживался» и с некоторыми другими положениями его системы, и, в частности, с теорией монадной репрезентации и преформистской концепцией развития. Но все же она не избавляла от ответа на самый главный вопрос, который должен был интересовать Лейбница как последовательного рационалиста: в какой мере имманентному содержанию разума соответствует трансцендентное содержание бытия, где гарантия того, что «порядок и связь идей» адекватно воспроизводят «порядок и связь вещей»?

Известно, что в поисках ответа на этот кардинальный вопрос теории познания Декарт вынужден был апеллировать к «правдивости бога». Аргумент от правдивости не устраивает Лейбница: достоверность знания, согласно его убеждению, должна иметь гносеологическое оправдание, не нуждающееся в допущении существования некоего существа, которое гарантирует нас от ошибок и внушает знания, соответствующие природе вещей. Следовательно, указанное соответствие должно быть установлено только логическими средствами, и только в этом случае оно приобретает статус «метафизической достоверности».

Но возможно ли логическое обоснование соответствия наших имманентных представлений о вещах их действительной природе? Отрицательный ответ на этот вопрос во многом превосхищает взгляды Юма и Канта. Более того, Лейбниц даже считает, что принципиально нет никакой возможности доказать, что «предметы наших чувств и простых идей находятся вне нас»³⁷ и, следовательно, могут считаться реально существующими. Но там, где логика оказывается беспомощной, вступает в свои права повседневный опыт, который внушает нам склонность доверять своим чувствам, когда им сопутствует в нашей повседневной деятельности практический успех.

Апелляция к опыту, носящему случайный характер и не обладающему признаком всеобщности и необходимости, не могла, однако, в полной мере удовлетворить требованиям философского анализа³⁸, тем более при решении такой важной гносеологической проблемы, какой явилась для всей новоевропейской философии проблема достоверного знания.

Лейбниц понимал, что обращение к опыту и к успешной практической деятельности не снимает с рассмотрения вопрос о том, в чем причина адекватности субъективных представлений объективному содержанию реальности, коль скоро как сама возможность адекватного познания, так и возможность существования предметов наших чувств вне нас не вызывает у философа сомнения. Поэтому окончательный ответ на этот вопрос таков: в конечном счете адекватность знания трансцендентному предмету предустановлена Богом и не нуждается в логическом обосновании. Бог есть достаточное основание, причина этого соответствия.

Выше мы указывали на неудовлетворенность Лейбница аргументом от правдивости Бога как средством гносеологического обоснования знания, ибо с точки зрения автора «Новых опытов...» познание есть сфера деятельности разума, призванного дать ответ на вопрос: каков мир и каковы наши представления о нем, - и при решении этой задачи наш разум может и должен опираться на себя, не прибегая к помощи Бога. Но вопросы: *почему мир таков, как он есть*, или *почему наши субъективные представления находятся в строгом соответствии с вещами вне нас* - не могут иметь рационального решения и по существу выходят за пределы компетенции гносеологии. Они вопрошают о *предельных основаниях* бытия и познания и тем самым как бы «замыкают» горизонт познания, расчищая место Богу³⁹. Мир таков, потому что так он предустановлен Богом, избравшим самый совершенный из всех возможных миров. Наши врожденные идеи и логические принципы находятся в соответствии с природой мира потому, что

Бог с самого начала устроил их соответствующим образом. Но истинность логических принципов возможна лишь постольку, - замечает Лейбниц, - поскольку сам Бог, их установивший, есть ничто иное, как высший и истиннейший логический принцип. Он - предельное понятие логики, логический разум «*in absoluto*». Отсюда, в противоположность Дунсу Скоту, Лейбниц заключает о примате божественного разума над божественной волей.

Таким образом, теория предустановленности мирового порядка, элементом которого является и человеческий разум, была создана Лейбницем вовсе не из потребности дать своей гносеологии теологическое оправдание. Напротив того, постулат предопределенности совершенно не нуждается в идее Бога и может быть выведен из двух основополагающих принципов Лейбницевой онтологии - принципа аналогии и принципа всеобщей связи - и по существу замещает в ней принцип каузальности. Его предназначение иное. Коль скоро достоверность наших знаний о мире не может быть обусловлена фактом причинного воздействия предметов и явлений внешнего мира на наши органы чувств и коль скоро весь наличный материал знания в своих высших проявлениях - идеи, истины, принципы - представляет собой имманентный продукт разума (точка зрения рационализма), то функция теории предустановленной гармонии в гносеологии Лейбница состояла в том, чтобы показать, каким образом содержание нашего знания, всегда оставаясь субъективным феноменом сознания, тем не менее (в силу предустановленности) имеет объективные основания своей достоверности. Можно сказать, что в более широком смысле предустановленная гармония означает в системе Лейбница предустановленность тождества бытия и мышления, субъекта и объекта, и в этом значении представляет собой попытку объективно-идеалистического разрешения самой кардинальной для всего рационализма проблемы путем изъятия из гносеологии вопроса о критериях предметной истинности мышления, а точнее - о конечных основаниях истинности последнего. Что же касается так называемого «демонстративного» познания, осуществляемого разумом в полном согласии с имманентными законами собственной деятельности, то здесь, по мысли Лейбница, субъективные результаты познания могут и должны иметь строгие объективные критерии своей достоверности, установление которых составляет наиболее оригинальную и значимую часть Лейбницевой теории истины.

Определяя истину как соответствие «между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь»⁴⁰, Лейбниц при установлении критерия истинности исходит из введенного им различия между необходимыми и вечными «истинами разума» и случайны-

ми и конечными «истинами факта». Истинность первых обусловлена соответствием субъекта и предиката суждения и имеет в качестве критерия закон противоречия, истинность вторых - соответствием субъекта объекту, и критерием этого соответствия выступает закон достаточного основания.

В этой дистинкции рациональных и фактуальных истин нетрудно усмотреть прецедент различения логической и гносеологической истинности. «Истины разума» репрезентируют идеи, которые в действительном мире не имеют референтов, и потому истинность их гарантирована для всех возможных миров, а не только для действительного мира. Поскольку же связь между субъектом и предикатом носит аналитический характер (субъект имплицитно содержит в себе все предикаты), то тем самым «истины разума» приобретают статус метафизической необходимости и безусловной всеобщности - они обязательны даже для Бога.

В отличие от «истин разума», «истины факта» имеют дело с идеями, репрезентирующими чувственные объекты, и устанавливаются путем опыта и индукции, вследствие чего связь между субъектом и объектом в них носит синтетический характер и вовсе не обладает метафизической необходимостью, хотя и обладает достаточной «моральной достоверностью»⁴¹. Отсюда Лейбниц делает вывод, что, в отличие от аналитических законов логики, все законы природы синтетичны⁴².

Лейбниц вслед за Декартом приходит к выводу, что цепь опосредованного выводного знания должна в конечном счете восходить к некоторым исходным, интуитивно постигаемым истинам, не нуждающимся в обосновании в силу своей самоочевидности. Это интуиции разума и опыта и соответствующие им первоначальные фактические и рациональные истины, критерий самоочевидности которых - тождество субъекта и объекта (для фактуальных истин), субъекта и предиката (для рациональных истин). Когда субъект и объект непосредственно тождественны и между ними нет ничего третьего, то мы имеем дело с *«первыми истинами факта»*. Непосредственно тождественную связь субъекта и предиката суждения Лейбниц характеризует как *«первые истины разума»*. И те, и другие в силу своей непосредственности есть простые идеи, неразложимые далее на составные части, и потому «их нельзя доказать при помощи чего-нибудь более достоверного»⁴³. Напротив того, любая сложная идея может быть доказана путем разложения ее на первоначальные простые идеи, истинность которых самоочевидна. Но если по отношению к идеям разума такая редукция возможна в силу их строгой логической необходимости, обусловленной аналитической связью субъекта и предиката, то по отношению к фактиче-

ским истинам она привела бы к «регрессу в бесконечность», так как эти последние случаи (контингентны) и репрезентируют бесконечное множество объектов действительности. Наш разум не в состоянии извлекать следствия из бесконечного числа посылок, для этого нужен бесконечный разум, каковым у Лейбница предстает *Бог как предельное понятие логики*. Это приводит Лейбница к мысли о том, что в основе синтетических «истин факта» должны лежать некие абсолютные принципы, а priori определяющие условия достоверности последних и делающие необходимыми все возможные опыты.

Это последнее замечание проливает свет на существо Лейбница понимания соотношения эмпирического и рационального в познании. Не отрицая за опытными данными определенной познавательной значимости, Лейбниц, тем не менее, в основе их достоверности усматривает некие априорные конститутивные принципы существования, без которых познавательная ценность опытного знания была бы весьма гипотетичной. В сущности всякое знание, по Лейбницу, априорно (по крайней мере в своих конечных основаниях). И этот вывод следовал из предикативной теории суждения, «хорошо согласовывающейся», в свою очередь, с теорией предустановленности и теорией врожденных идей, и по существу ознаменовал собой несостоятельность попыток философа найти компромиссное решение дилеммы эмпиризма и рационализма и его окончательный отход на позиции строгого и последовательного рационализма объективно-идеалистической ориентации. Однако осознание необходимости синтеза чувственного и рационального для создания целостной логико-гносеологической концепции познания, стремление преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма красной нитью проходят через всю теоретическую философию немецкого мыслителя и составляют его величайшую заслугу в истории философской мысли, во многом предопределившую ее дальнейшее развитие.

Другим достоянием Лейбницево́й философии была созданная им теория деятельной субстанции, обладающей имманентной способностью к саморазвитию, и понимание субъекта познания как активного, творчески-созидающего существа, что и послужило отправным пунктом в создании концепции «деятельной стороны» процесса познания представителями немецкой классической философии от Канта до Гегеля.

Наследница великих европейских интеллектуальных традиций, философская система Лейбница, реконструированная и переосмысленная в духе мировоззренческих стандартов эпохи, оказалась плодот-

творной и для современной науки, став теоретической основой эпистемологии постмодернизма⁴⁴.

§ 4. Ограниченность гносеологизма и концепция «деятельной стороны» процесса познания (И.Кант и Г.Гегель)

Прежде чем перейти к рассмотрению концепции «деятельной стороны» процесса познания, разработанной Кантом и Гегелем, кратко воспроизведем панораму развития докантовского эмпиризма и рационализма, наметив основные черты, сущность и причины их ограниченности в решении проблемы достоверного знания.

Эмпиризм, возникший как реакция на средневековую схоластику и идеалистический рационализм платоновской ориентации с его учением о сверхчувственном мире, поставил перед собой задачу объяснить феномен знания путем нахождения его источника в объективной действительности, в чувственном «мире вещей», в чем и усматривал единственную и надежную гарантию его достоверности. Так зародилась материалистическая линия в гносеологии эмпиризма, объявившая источником наших знаний о мире опыт в широком понимании слова и усматривающая назначение познания в изучении естественных причинных связей явлений «путем индукции и размышления» (Ф. Бэкон).

В борьбе против рационализма эмпиризм стремился доказать, что разум не может быть самостоятельным источником знания, продуцирующим его из собственных недр в результате одной только самодеятельности, что достоверное знание добывается при помощи чувственных восприятий, получаемых нами от внешних предметов в результате их воздействия на нас, и что нет ничего в интеллекте, чего бы не было предварительно в чувствах. Роль разума в познании не отрицается, но ограничивается исключительно функцией обработки материала, доставляемого чувствами.

У Дж. Локка эмпиризм принимает форму сенсуализма, что соответственно выражается в трансформации эмпирического опыта в опыт сенсуалистический, рассматриваемый как совокупность чувственных констатаций.

Переосмысление опыта Локком в духе сенсуализма хотя и имело в своей основе материалистическое мировоззрение (чувственные восприятия вызываются в нас в результате воздействия предметов и явлений внешнего мира), однако при определенном подходе таило в себе возможность феноменалистских и субъективно-идеалистических

интерпретаций. Реализация этой возможности (Д. Беркли, Д. Юм) была вызвана неспособностью локковской гносеологии обосновать достоверность и объективную значимость познания на основе опыта, ибо последний всегда связан с единичными чувственными данными, не обладающими всеобщностью и необходимостью, и по существу привела эмпирическую гносеологию к самоотрицанию. Юм завершил этот процесс тем, что разрушил последний оплот эмпиризма - уверенность в объективности и всеобщности каузальных отношений, объявив последние привычной связью ассоциаций и поставив под сомнение не только возможность адекватного познания, но и само существование внешнего мира.

Таким образом, не найдя в опыте необходимых критериев истинности и достоверности научного познания, эмпиризм пришел к феноменализму и скептицизму, чем вступил в противоречие со своим исходным основоположением. Этот конечный противоречивый результат эмпирической гносеологии можно представить следующей формулой: *объективное по происхождению знание субъективно по своему содержанию*⁴⁵.

Сформулированное противоречие эмпиризма в значительной степени было предопределено уже исходной методологической предпосылкой, согласно которой знание квалифицировалось как пассивный результат опыта, а разум - как некая «рациональная надстройка» над чувственностью, не обладающая самостоятельной продуктивностью. В более широком контексте рассмотрения субъект-объектного отношения указанное противоречие было результатом безоговорочного принятия тезиса о непосредственной эмпирической данности объекта субъекту, последовательно-логические экспликации которого ведут к субъективизму, феноменализму, закрывая путь от ощущения субъекта к объективно существующим вещам.

Рационализм начинает с того, чем завершается эмпиризм: с отрицания объективной значимости познания на основе опыта, понимаемого в полном согласии с эмпирической традицией как результат причинного воздействия внешнего мира на познающего индивида. Поэтому задача рационализма состояла в том, чтобы отыскать иной, отличный от опыта, источник знания, на основе которого единственно и возможно выносить всеобщие и необходимые суждения о мире. Признав определяющую роль разума в возникновении и развитии достоверного знания, рационализм в попытке обосновать имманентную продуктивную способность разума приходит к идее частичной (Декарт) или полной (Лейбниц) врожденности знания познающему субъекту.

Эмпирической концепции непосредственной данности объекта субъекту рационализм противопоставил принцип изначальной данности субъекту некоторых врожденных идей и принципов, из которых разум дедуктивно выводит цепь опосредованных понятий, выражающих природу объекта. Гипостазированное «Cogito» Декарта (изначальная данность субъекта самому себе в актах самосознания), впоследствии возведенное рационалистической гносеологией в принцип самодостаточности «чистого разума», хоть и избавляло от антиномий, связанных с признанием тезиса об эмпирической данности объекта познающему субъекту, однако оказалось в плену другой антиномии: если знание возникает в результате дедуктивного опосредствования из некоторых исходных и непосредственно данных субъекту идей и принципов, то, стало быть, вся цепочка дедуцированных понятий и вообще говоря все наше знание будет истинным при условии, что истинны исходные его положения - врожденные идеи. Но где гарантия того, что сами эти идеи истинны и в какой мере логической связи понятий соответствует реальная связь явлений? При решении этого вопроса рационализм, как известно, воспользовался «теологическим костылем». Истинность априорных основоположений разума находит оправдание в «правдивости бога» (Декарт), в совпадении «ordo rerum» и «ordo idearum» в субстанции (Спиноза) или в «предустановленной гармонии» (Лейбниц).

В соответствии с этим все системы рационализма, включая и спинозовскую, формулируют субъективный критерий истинности (у Декарта - ясность и отчетливость, у Спинозы - непосредственность интуитивного усмотрения, у Лейбница - логическая тождественность).

Конечный результат эволюции докантовского рационализма, особенно наглядно проявившийся в логико-феноменалистской и априористской теории познания Лейбница, внутренне противоречив и может быть представлен формулой: *субъективное по происхождению знание объективно по содержанию*.

Противоречивость каждой из этих противоположных гносеологических концепций является следствием абсолютизации «одной стороны» процесса познания и имеет общую для обоих направлений основу: противоречие здесь обусловлено столкновением понятий субъекта и объекта, взятых в своей абстрактной противоположности и принципиальной несовместимости.

Наибольшей поляризации эта тенденция достигает в гносеологических концепциях материалистического эмпиризма и рационализма идеалистической ориентации. «Абстрактной чувственности» созерцательного материализма идеализм противопоставляет принцип абст-

рактной деятельности внеисторического субъекта, положив тем самым начало анализу «деятельной стороны» человеческого отношения к миру. Но этот принцип схватывал лишь одну сторону указанного отношения - что объект не дан субъекту непосредственно и адекватным образом, оставляя в тени другую, не менее важную сторону - что «не дан самому себе непосредственно и сам субъект»⁴⁶. Он становится себе данным, осознает себя в результате творческой, активной деятельности в созданном им предметном мире культуры. Субъект, стало быть, лишь постольку является таковым, что объективирует себя, выходит «во вне», реально погружается в объект, и через это внешнее обнаружение своих «сущностных сил» он и предстает как действительный субъект деятельности (в том числе и познавательной). Но до понимания этого как раз и не смогла дойти созерцательная гносеология, исходящая из дихотомической противоположности субъекта и объекта. Вот почему рационалистическое преодоление принципа эмпирической данности объекта познающему субъекту путем замены его принципом деятельности «чистого разума» в конечном счете (в силу абстрактного понимания деятельности) обернулось воссозданием принципа непосредственной данности (но уже субъекта) на противоположном полюсе - в контексте рационалистической гносеологии.

Не случайно, что все системы докантовского рационализма при решении вопроса о достоверности основоположений разума апеллировали к интеллектуальной интуиции, т.е. к способности нашего ума непосредственно, минуя данные чувств, «схватывать» всеобщие и необходимые связи, фиксируя их в логике понятий. Источник происхождения самой этой способности, равно как и ее самопродуцируемых феноменов - изначальных логических форм - при этом так и оставался не выявленным.

Однако при всей противоположности своих теоретических основоположений оба направления имеют общие истоки ограниченности, что позволяет квалифицировать их как философские концепции абстрактно - гносеологической ориентации.

Ограниченность указанных направлений покоится на общей методологической основе: «расщеплении» целостности человеческой деятельности и сведении последней к одной ее стороне - познавательной деятельности, в результате чего познание возводится в высший, а главное - в единственный способ отношения человека к миру, а «действительный человек» низводится до «гносеологического субъекта», к тому же взятого вне «культурно-исторического поля», изолированного от предметных форм знания, а потому являющегося своеобразным «гносеологическим робинзоном».

Гносеологистское «сужение» человеческой деятельности своим результатом имело не только разрушение целостности «действительного человека». В конечном счете оно обернулось сужением возможностей самой этой «рафинированной» гносеологии в объяснении феномена достоверного знания, ибо оказалось, что с указанных позиций невозможно обосновать имманентный познавательный процесс ни с точки зрения его начала (исходных основоположений), ни с точки зрения его результатов (системы опосредованных понятий, адекватно отражающих природу объекта). Достоверность априорных основоположений разума классического рационализма, так же как и достоверность непосредственных чувственных констатаций эмпиризма повисала в воздухе и в конечном счете постулировалась.

Это и стало прологом великой «агностической трагедии» философии Нового времени, трагедии, для преодоления которой был только один путь: *воссоздать целостность человеческой деятельности и включить индивидуального субъекта во всеобщую взаимосвязь.*

В истории философии Кант, пожалуй, был первым, кто в полной мере осознал ограниченность гносеологизма и необходимость его расширения интерпретацией целостности человеческой деятельности. Этому способствовало предпринятое Кантом критическое переосмысление основных теоретических посылок предшествующего ему эмпиризма и рационализма и попытка преодоления их односторонности путем синтеза чувственности и мышления.

Кант подвергает «кризисному эксперименту» как «чистый опыт», так и «чистый разум» для обнаружения их познавательных «притязаний», и прежде всего в деле формирования общезначимых суждений о мире, обладающих признаком достоверности. Ни «чистый опыт», ни «чистый разум» не отвечают указанным требованиям: познание через опыт всегда имеет дело с единичными явлениями, из которых невозможно вывести общезначимые характеристики, а всеобщие основоположения разума не обладают чувственной достоверностью. Кант «перекидывает мост» от чувственного к рациональному введением третьего звена - *продуктивного воображения*, опосредующего переход от единичных чувственных данных к общим понятиям. Он пишет: «Так как всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве. Следовательно, у нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем воображением; его деятельность, направленную непосредственно на восприятие, я называю схватыванием»⁴⁷.

Раскрывая сущность «схватывания», Кант решительно отмежевывается как от рационалистической интеллектуальной интуиции, так и от сенсуалистической концепции происхождения общего из единичных чувственных данных. Деятельность продуктивного воображения порождает содержательный априорный синтез чувственного многообразия элементов реального опыта, в результате которого воображение «доставляет понятию образ». Но это уже не единичный чувственный образ, а *чувственное всеобщее, понятие-схема*, в котором «в общезначимой форме коллективного представления закреплён способ целесообразной деятельности с предметом»⁴⁸.

Значение этого открытия Канта для всей последующей философии трудно переоценить. Сам Кант приравнивал его к «коперниканскому перевороту в астрономии». В более широкой интерпретации оно открывало перспективу для содержательного анализа субъект-объектных отношений и в значительной степени преодолевало трудности, возникающие в связи с принятием тезиса о непосредственной данности объекта субъекту в русле эмпирической гносеологии и напротив - в связи с тенденцией картезианской гносеологии к «очищению» субъекта до «чистого интеллекта», данного самому себе в акте самосознания. Между субъектом и объектом, по мысли Канта, лежит сфера предметного опосредования, в формах которого объект и становится данным для субъекта. Объект, таким образом, - это не вещь, трансцендентная субъекту, внеположная ему, а форма деятельности субъекта, сфера его объективации, и вне этой активной деятельности субъекта нет и не может быть объекта, как не может быть и самого субъекта вне познаваемых им объектов.

Кант, казалось бы, обнаружил чрезвычайно обширную предметную область, анализ которой давал возможность выявить объективные истоки происхождения категориальных форм и самого синтезирующего «механизма» продуктивного воображения. Однако способ реализации этой возможности в системе Канта оказался «ниже» поставленной проблемы. Объявив продуктивное воображение априорным свойством нашей души и ограничив его действенную силу миром явлений, Кант фактически перекрыл путь к расширению анализа человеческой деятельности до ее действительных, предметно-практических основ. В системе Канта идея о практике как предметной основе познания лишь «маячила на горизонте»

Тем не менее идеи Канта во многом предопределили дальнейший путь поисков предметной основы познания и получили свое развитие в философии Гегеля.

Критицизм Канта значительно пошатнул уверенность классического рационализма в самодостаточности «чистого разума», но достиг этого ценой отхода к агностицизму. И этот конечный результат Кантовой гносеологии примечателен тем, что по существу совпадает с результатом развития эмпиризма в его субъективно-идеалистической модификации.

Кант как бы с другого конца приходит к тому же, к чему в свое время привела Юма попытка кардинального «очищения» опыта и создания модели последовательного эмпиризма. Поэтому дальнейшее развитие философской мысли в направлении разрешения указанной проблематики было возможно только на путях преодоления кантовского агностицизма с сохранением одного из важнейших достижений его гносеологии - принципа активности субъекта в процессе познания.

Диалектическая концепция Гегеля и представляет собой радикальную попытку преодоления дуализма и агностицизма Канта с позиций «более последовательного идеализма». Гегель отсекает этот «больной орган» Кантовой философии - непознаваемую «вещь в себе», постулируя принцип абсолютного изначального тождества бытия и мышления, в коем отличие мышления от бытия для «абсолютного субъекта» упразднено и имеет смысл лишь для «действительного субъекта» (человека), которому оно является в форме теоретико-познавательного отношения сознания к предмету.

Сужение отношения «человек – мир» до теоретического отношения «сознание – предмет» явилось результатом гносеологической ориентации гегелевской философии, однако анализ этого последнего с позиций того высокого историзма, который в целом был характерен для всего мировосприятия Гегеля, позволил философу внутри самого «теоретического отношения» обнаружить его предметно-практические истоки и в полном объеме поставить вопрос о диалектической природе взаимосвязи этих двух форм человеческого отношения к миру в процессе достижения «всеобщего, обладающего достоинством непосредственной действительности». И такой природой обладает, по мысли Гегеля, предметный мир культуры как результат совокупной деятельности людей, правда, репрезентированной деятельностью Абсолютно духа.

Гегель унаследовал одно важное достижение немецкой классической философии - мысль о том, что непосредственной сферой жизнедеятельности человека является не природа как таковая, а культура - объективированный результат человеческого труда. Однако в отличие от своих предшественников Гегель рассматривает культуру не только в плане ее непосредственной данности человеческому индивиду в про-

цессе его социализации, но и предпринимает попытку включить анализ формообразований культуры в «живую ткань» процесса познания, соединив культурно-исторический объем исследования человеческой деятельности с гносеологическим. Эта тенденция дала весьма ощутимые результаты и прежде всего в деле анализа процесса познания с точки зрения генезиса его формообразований и «спонтанного механизма» развития, необходимость выявления которых для обоснования достоверности знания была осознана уже в эмпирической и рационалистической гносеологии Нового времени. Причем уже здесь наметились две тенденции в понимании сущности обоснования: а) знание обосновано, если определен источник его происхождения (генетическая концепция знания - Локк, Юм) и б) указание на источник происхождения знания не гарантирует его достоверности, которая должна быть оправдана и развитием мысли «по законам логического следования» (Лейбниц, Кант).

Обе тенденции столкнулись с известными трудностями в построении теоретической модели достоверного знания, и заслугой Гегеля было то, что он соединил «проблему генезиса» с «проблемой развития», усмотрев достоверность в «диалектической целостности процесса», где результат содержит в себе и начало⁴⁹.

Плодотворность такого содержательного синтеза очевидна: он позволяет в поступательной смене форм знания, все более адекватно отражающих природу объекта, «удержать» источник их возникновения, рассмотреть основу и обоснованное как моменты целостного процесса обоснования. Но на этом пути достижения истинного знания познание проходит ряд опосредствующих этапов, раскрытие содержания которых весьма важно для понимания роли практики в познавательном процессе.

В целом необходимость практики в познании природы, по Гегелю, обусловлена тем, что последняя всегда по существу есть лишь момент в самопознании духа, для осуществления которого он так же необходимо «полагает себя во вне» (возникновение природы как объекта познания), как необходимо и «снимает» это отчуждение⁵⁰. Ряд последовательно сменяющихся этапов опредмечивания и распредмечивания характеризует процесс восхождения духа к абсолютному знанию, в коем «предметная форма истины и знающей самости»⁵¹ выступают в непосредственном единстве, и такой спецификой, по мысли Гегеля, обладает научное знание. В контексте отношения «сознание – предмет» этому соответствует ряд последовательно сменяющихся формаций сознания, ведущих к преодолению чужеродности предмета сознанию и осознанию их тождественности.

Познание, по Гегелю, начинается с фиксации некоторого непосредственного и абстрактного содержания, представляющего перед сознанием как его предмет, - нечто известное, но не познанное, ибо «известное вообще - от того, что оно известно, еще не познано»⁵². Это обусловлено тем, что деятельности познания субъекта предшествует деятельность мирового духа, осуществляющего «первую негацию предметности».

В спекулятивно-идеалистической форме здесь Гегелем «угада-на» реальная диалектика взаимосвязи общественного и индивидуального сознания в процессе образования индивида, приобщения его к миру человеческой культуры. Деятельность познания в том и состоит, чтобы снять эту форму известности с предмета, развернуть все богатство его «сущностных сил» и постичь таким, каков он есть по своей истине. На этом пути сознание обнаруживает несоответствие предмету (того, что он есть «в себе», от того, что он есть «для сознания»). И это потому, что «сознание есть, с одной стороны, сознание предмета, а с другой стороны, - осознание самого себя ... сознание своего знания об этом»⁵³.

Первая сторона сознания есть по сути дела отражение (явление предмета для сознания) и свидетельствует об объективности сознания, ибо полагает предмет существующим не только для сознания, но также и вне этого отношения, или «в себе».

Вторая сторона - рефлексия сознания относительно собственного знания предмета, результатом чего является установление сознанием своего отличия от предмета на основе некоторого критерия проверки соответствия знания предмету.

Три момента здесь обращают на себя внимание:

1. Познание начинается не с «чистого ничто», абсолютного незнания, а с фиксации некоторого определенного содержания (знания). Такая постановка вопроса несомненно возвышает диалектика Гегеля над метафизическими материалистами XVIII в., исходящими в решении этого вопроса из антиисторической концепции души - «чистой доски», изначального «нулевого» познавательного содержания сознания, восполняемого в процессе дальнейшего образования индивида. Гегель же подходит к вопросу в духе историзма, трактуя знание как продукт духовно - исторического развития общества, феномен культуры.

С другой стороны, эта позиция позволяла обойти трудности, связанные с необходимостью выведения знания из «чистой стихии» незнания, и выдвигала такое понимание начала познания, которое, будучи чем-то первым и непосредственным, столь же и опосредовано.

2. Источником познавательной активности сознания, обеспечивающим имманентный процесс развития научного мышления от одних форм определенностей мыслей к другим, все более адекватно отражающим природу объекта, является не эта «покоящаяся», всегда тождественная самой себе форма знания, а различие и отрицательность, несоответствие знания своему предмету, обнаруживаемое сознанием при их сопоставлении. Отсюда - такое понимание заблуждения, когда последнее выступает необходимым моментом истины как процесса.

3. Включенность индивидуального субъекта во всеобщую взаимосвязь, в общественно-исторический процесс духовного освоения мира.

Таким образом, рефлексия сознания относительно собственного знания предмета имеет результатом обнаружение несоответствия, что и становится основой перехода к новой «форме сознания», соответствующей предмету.

На первый взгляд кажется, что эта вновь возникающая форма знания представляет собой такое определение предмета, в котором отличие мысли от предмета устранено путем установления некоторого критерия соответствия старого знания предмету. На самом деле, как показывает Гегель, с изменением знания изменяется и сам предмет, «ибо он по существу принадлежал этому знанию»⁵⁴. Но так как изменение предмета происходит одновременно с изменением знания о нем, то получается, что критерием неистинности старого знания и истинности нового как раз и выступает этот вновь возникший предмет. Отсюда Гегель заключает, что «проверка есть проверка не только знания, но и его критерия»⁵⁵.

Новая форма знания, возникшая в результате «обращения сознания», относится к своему предмету так же, как старая форма: соизмеряет себя с предметом и вновь находит сущность несовпадающей с явлением, предмет со знанием. Последовательный ряд «опытов сознания» находит свое завершение в «абсолютном знании», науке, где противоположность мысли предмету снята, упразднена, и мысль определяет себя не по отношению к предмету, а к другой мысли, выступающей по отношению к первой как ее отрицание и «внутренний предел» (Понятие метода у Гегеля⁵⁶).

Таким образом, новый предмет в изображенном Гегелем диалектическом процессе формообразования сознания возникает в результате «двойной негации» предметности: сначала предмет перемещается в «стихию сознания», а затем сознание отчуждает от себя уже новый предмет. Соответственно каждая новая форма знания представляет собой результат двойного отрицания и по существу нечто «отри-

цательное в себе», положенное к дальнейшему самодвижению через полный ряд форм, по прохождении которых «естественное сознание» возвышается до уровня науки. Восхождение по феноменологической «лестнице» завершается становлением науки как понятийной формы знания. В ней Абсолютный дух окончательно преодолевает свое отчуждение в форме природы и естественной истории и обретает «покой и свободу». И все, что в результате этого остается духу - это... воспоминание и опыт пройденного пути. Они и составляют «его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола...»⁵⁷.

Из предшествующего анализа формообразований сознания видно, что, согласно Гегелю, переход к новой форме сознания опосредуется обнаружением несоответствия сознания предмету и становлением нового предмета. Вот этот-то момент самосознания Гегель и истолковывает в духе своего идеализма как процесс возникновения объекта из мысли, а в более широком смысле - как создание природы духом в качестве объекта познания (Практика в объективно-идеалистическом понимании).

Гносеологический источник подобной мистификации реального процесса достаточно отчетливо показан К. Марксом и состоит в том, что для Гегеля «предмет сознания есть не что иное, как самосознание, или что предмет есть лишь опредмеченное самосознание»⁵⁸. В результате такой гносеологизации объективного процесса (выступающей у Гегеля в форме панлогизма) действительная чувственно-предметная деятельность подменяется абстрактно-духовной деятельностью, в силу чего практика рассматривается Гегелем только как внешняя форма обнаружения мышления, как фаза теоретического процесса, проверочная инстанция для мышления, функционирующего вне и совершенно независимо от реальной практики.

Анализ процесса познания, однако, обнаруживает в нем противоречия, разрешение которых не представляется возможным с позиций панлогизма, ибо оказывается, что исходя из чистого гносеологического отношения субъекта к объекту (в гегелевском варианте - знания к предмету) невозможно рационально решить ни проблему *начала познания* (переход от незнания к знанию), ни проблему *развития познания* (переход от старого знания к новому).

Из гегелевского анализа процесса познания как системы спонтанно разворачивающихся логических форм определенностей мысли следовал важный вывод, свидетельствующий о внутренней противоречивости этого процесса: познание фактически начинается с момента, когда *знание уже возникло* (Парадокс «начала познания»), что уже направляет мысль на обнаружение источника возникновения этого зна-

ния вне самого процесса познания. Трудность истолкования возникшего таким образом знания Гегель преодолевает тем, что «помещает» его в «культурно-историческое поле», рассматривая каждый предлежащий сознанию феномен знания как результат прошлой познавательной деятельности исторического субъекта.

Высокая методологическая значимость такого подхода не нуждается в комментариях. Однако, отмеченный в целом глубоким историческим чутьем, этот подход к решению проблемы начала познания таил в себе один изъян, проистекающий из специфики панлогистского его истолкования: Гегель фактически растворяет проблему реального *генезиса* знания в проблеме *развития* знания, обходя стороной «пограничные» вопросы и прежде всего вопрос о «предельных основаниях» познания. Каков источник возникновения знания до познания? Откуда возникла сама эта способность к познанию, мышлению и каков действительный критерий предметной истинности мышления? Логически состоятельные ответы на эти вопросы требовали выхода за узкие рамки «гносеологического отношения» и воспроизведения целостности практики как единой чувственно-предметной основы человеческой жизнедеятельности.

Попыткой такого кардинального переосмысления классической дилеммы в историко-философском контексте и стала Марксова концепция практики и ее последующие диалектико-материалистические экспликации.

Глава III

Переход к неклассическим моделям теории познания

§1. «Деятельностный подход» в теории познания диалектического материализма*

Исторический опыт развития новоевропейских гносеологических концепций показал, что признания факта существования наряду с теоретико-познавательной также и практической деятельности субъекта еще недостаточно для преодоления гносеологизма, так как это не выводит за пределы иллюзии «разумных» и «волевых» начал. Действительное преодоление этого дуализма могло быть достигнуто лишь на путях определения практики как основы *всей* человеческой жизнедеятельности, ибо «допускать одну основу для жизни, а другую - для науки - это значит с самого начала допускать ложь»⁵⁹.

Признанием практики как всеобщей основы человеческой жизнедеятельности и исторического детерминанта познания диалектический материализм открыл еще одну страницу в судьбе старой дилеммы, предприняв попытку ее разрешения на основе некоей «сплавающей» модели, сочетающей в себе признаки классического и неклассического образа познания. Отметим некоторые особенности этой модели.

1. Продолжая традиции классической философии в развитии «деятельной стороны» процесса познания, диалектический материализм рассматривает практику как процесс очеловечивания природы деятельной активностью субъекта, в результате которого формируется предметный мир культуры.

В аспекте формообразований культуры, этого «предметно развернутого богатства человеческой сущности» (К.Маркс), практика обнаруживает себя как особая форма объективного процесса, новый уровень объективности (так называемой *социальной объективности*), с экспликацией которого и связана специфика Марксовой интерпретации проблемы субъекта и объекта. Суть ее состоит в том, что дихотомическое отношене «*субъект – объект*» классической теории познания здесь предстает как триадическое «*субъект – субъективированный*

* Диалектико-материалистическая концепция практики не является единственным вариантом деятельностного подхода в гносеологии. О его модификациях см. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001, с. 78.

объект – объект», где средний член обозначает продукт активной деятельности субъекта, сферу его объективации.

То, что здесь предлежит субъекту, - это не природный предмет в его непосредственной определенности, а «человеческий предмет», предмет культуры - кристаллизация человеческого труда. Его определенность как бы уже «вынесена» на поверхность, очерчена формами деятельности субъекта. В своем наличном бытии он есть то, чем его сделала целесообразная воля, проторившая себе путь к действительности предмета через множество нереализованных возможностей. Поэтому содержание такого предмета «есть уже стертая до возможности действительность, обузданная непосредственность, а формообразование сведено к своей аббревиатуре, к простому определению в мысли»⁶⁰, т. е. к такому определению, которое уже вначале имелось в представлении человека (как «образ потребного будущего»).

Таким образом, предмет познания – это результат теоретической реконструкции объекта, схематизации предметных отношений практики.

2. Сам процесс познания при этом предстает как отражение и обобщение схем предметного взаимодействия, в развитии которого можно выделить три уровня обобщения практики, соответствующих определенной типологии форм деятельности и познания:

а. Обобщение на уровне *стихийно-эмпирического* познания, непосредственно сопровождающего индивидуальный опыт повседневного преобразования. Результаты деятельности здесь фиксируются вне процесса их становления, как совокупность готовых, преднайденных значений вещи, отражающих объект под углом зрения частных практически значимых его свойств (утилитарно-прагматический тип деятельности). Общее на этом уровне рефлексии дано в нераздельном единстве с его материальным носителем, в системе «вещь-свойство-отношение».

б Обобщение на уровне *научно-эмпирического* познания, опирающегося на эксперимент и практику «онаученного» производства. Результаты деятельности здесь берутся в единстве с процессом их становления (распредмечивающий тип деятельности), что позволяет (при многократном повторении опытов одного и того же класса) вычленивать необходимые, повторяющиеся связи взаимодействующих в практике фрагментов действительности и установить эмпирические зависимости, обобщающие схемы целого класса практических ситуаций (статистический инвариант). Общность, которая сообщается предмету на этом уровне рассудочной рефлексии, - это абстрактная общность, данная в противоположность особенному.

в. Обобщение на уровне развитого теоретического познания, в фундаменте которого лежат эмпирические схемы практики и первичные модели их теоретического объяснения - идеализированные объекты. Практика здесь рассматривается в широком общественно-историческом контексте как система опосредованных деятельностей, фиксированные результаты которых выражают определенную меру освоения предмета.

В соответствии с этим теоретическая система представляет собой иерархию уровней знания, отражающих сущности определенного порядка и объединенных общностью предмета исследования (единый идеализированный объект). Вычленив инвариантное содержание исходных идеализаций и их корреляций (динамический инвариант), теоретическое познание осуществляет «концентрированное обобщение практики» (Степин В.С.) и в многообразных отношениях предметов выявляет определяющее их единство - основу (конкретно-всеобщее).

В методологическом плане в научном исследовании выделяются два способа получения знания, которые с большой точностью отражают типологию технологических форм практики.

Экстенсификационной форме развития практики (использование сложившихся технологических структур для освоения новых фрагментов действительности) в научном исследовании соответствует *объективация знания*, при которой готовые, уже сложившиеся формы мысли используются для ассимиляции нового эмпирического материала. Здесь и форма, и содержание мысли заданы познающему субъекту, а познавательная процедура сводится к подведению внешнего чувственного материала под наличную форму.

Интенсификационной форме развития практики (создание конструктивно новых типов техники и технологии производства) соответствует познавательная процедура *совершенствования, развития концептуального аппарата* науки, ее исходных, базисных положений, открывающая «новые горизонты» теоретического освоения действительности.

3. В свете такого понимания специфики познания становится возможным по-новому рассмотреть и самую главную проблему классической гносеологии – проблему истины.

Структуру критерия истины можно представить следующей схемой: О-----П-----З, где О - объект, П - предмет познания, выявленный в результате практического взаимодействия с объектом и определенным образом концептуализированный, З - теоретическое знание, полученное в результате обобщения и схематизации предметных отношений практики.

Как известно, в поисках критерия истины домарксовская гносеология прошла долгий и сложный путь от наивно-реалистических попыток непосредственного соотнесения познавательных феноменов с действительностью самой по себе («статус рерум») до полного отрицания возможности нахождения объективного критерия истинности и признания самореферентности теоретических конструктов, что и составляет основной пафос современной позитивистской и постпозитивистской гносеологии. Введение критерия практики в теорию познания позволяет сохранить классическую концепцию истины как соответствия мысли действительности и в то же время в значительной мере преодолеть трудности, связанные с ее созерцательной трактовкой. Истина, согласно этой концепции, конечно, всегда есть соответствие мысли действительности, но то, с чем *непосредственно сопоставимы* наши знания, - это не объекты действительности сами по себе, а их функционально выделенные и концептуализированные свойства, составляющие *предмет* научного познания.

Область истинных оценок теоретических утверждений - это область соответствия знания предмету, устанавливаемого в процессе эмпирического обоснования теории. Эта область определяет *предметную истинность* знания. Статус *объективной истины* они обретают в той мере, в какой *предметная область* совпадает с *объектной*⁶¹. А это уже сфера практического взаимодействия, и поскольку предмет познания репрезентирует лишь те свойства объекта, которые непосредственно выявлены исторически определенной формой практики, то это значит, что объективная истинность знания всегда зависит от того, какого уровня достигла практика.

Так, если в основе стихийно-эмпирических критериев истины лежала практика «рутинного» производства, обобщенная в форме повседневного опыта отдельных индивидов, а в основе научно-эмпирических критериев - строгий эксперимент и практика технически оснащенного производства, то развитое теоретическое познание базируется уже на всей общественно-исторической практике, включающей в себя и результаты развития науки.

Использование результатов науки в производстве приводит к интенсивному расширению сферы практического взаимодействия субъекта с объектом, а это, в свою очередь, сопровождается расширением предметной основы познания и наращиванием объективности знания.

В результате круг замыкается: наука, будучи результатом совокупной практической деятельности людей, приобретает в случае своего применения значение непосредственной практической силы и в

качестве таковой она все более увеличивает и свою теоретическую, идеальную мощь, расширенно воспроизводя основу своего собственного развития как формы сознания.

Таким образом, превращение науки в непосредственную производительную силу предполагает в качестве обязательного условия превращение результатов познавательной деятельности в средства деятельности практической. Это обращение теоретического отношения в практическое имеет свои объективные основания в самой структуре теоретического отношения, специфика которого для «высших этажей» научного знания состоит в том, что здесь определенные технологические процессы, имеющие место в данной практике, начинают рассматриваться как обычные природные процессы, а сама картина природы - как обобщенная практика. Конструируя недостающие звенья этого процесса, создавая идеализированные схемы предметного взаимодействия, в которых отношение «субъект - объект» замещено отношением «объект - объект», наука непосредственно служит целям практики - замене человеческих производственных функций функциями технических средств. Изменение соотношения личностных и вещественных компонентов материальной деятельности выступает главным критерием развития практического фундамента науки.

Таким образом, отказавшись от бинарности (жесткой дихотомии субъекта и объекта), от четкой демаркации проблемных областей и разрабарывая гносеологическую проблематику «на стыке» с социально-философской («Философия на границах философии» - Ж. Деррида), марксистская теория познания все же во многом сохранила черты старого классического образа познания, что прежде всего проявилось в признании а) общезначимости и необходимости познания и его результатов; б) возможности полного и законченного знания, представленного в понятии абсолютной истины, что в сочетании с предшествующим пунктом свидетельствовало о «линейности» в понимании развития познания; в) идеала гносеологического оптимизма, связанного с теорией отражения, а точнее с отражательными возможностями познавательного акта.

Это говорит о том, что диалектико-материалистическая теория познания скорее всего представляет собой некоторую переходную модель от классической к неклассической и постнеклассической моделям познания.

§ 2. Социокультурная парадигма философствования и проблемы теории познания

Тематическая устойчивость локковской гносеологической проблематики с ее вот уже трехвековой традицией в последнее время подверглась серьезным испытаниям, и прежде всего по части попыток пересмотра ее основополагающих начал, онтологических предпосылок.

Новые веяния и установки делегированы в современной философии познания множеством различных школ и направлений, объединенных при всей своей несхожести общим стремлением «бегства» от классических образцов философствования, от «рационалистического одичания» традиционной науки и философии в поисках новых базовых ценностей и эталонов, призванных сформировать образ многомерного, гуманитарного познания.

«Парадигмальную мутацию» современной теории познания, ее антирационалистические установки вряд ли можно объяснить «капризами незрелого или унижаемого разума» (Д.Деннет). Они явились следствием кризиса старой сциентической эпистемологии, господство которой ознаменовалось тем, что истинное знание и наука на категориальном языке стали восприниматься как синонимы. Все остальные возможные формы знания явно или неявно причислялись к низшему, обыденному, якобы неполноценному с познавательной точки зрения уровню сознания. В качестве альтернативы этому в сфере профессионального гносеологического анализа в последнее время все чаще выдвигается идея о том, что «наукоемкое» философское сознание неадекватно некоторым измерениям человеческого существования, что оно оставляет «за чертой оседлости» огромные пласты «жизненного мира» (Э.Гуссерль), ценностно-смыслового универсума, семантического поля культуры и что человеческое познание реализуется не в «чистой стихии» научного мышления, а в смысловом пространстве архетипов культурно-исторического процесса⁶². Экспликация этих внерациональных смыслопорождающих структур сознания, укорененных в непосредственном бытии людей, выявление их познавательной значимости и составляет ближайшую задачу философии знания, свободной от узких рационалистических стандартов. Для этого, правда, гносеология должна трансформироваться в некое подобие онтологии знания, что по сути дела и стало лейтмотивом всей постклассической когнитивистики от Кьеркегора до Гадамера, обусловив собой возврат к метафизике.

Смена парадигмы философствования, смещение его системообразующего центра в область социокультурных реалий человеческого

бытия открыли новые проблемные поля философского осмысления познания, его сути и назначения, структуры и понятийного состава.

Собственно говоря, идея социокультурной обусловленности познания – идея не новая в философии. Как уже говорилось, в свое время Гегель, развивая традиции немецкой классической философии, предпринял попытку включить анализ формообразований культуры в «живую ткань» процесса познания. Однако при всей своей концептуальной значимости гегелевское истолкование культуры оставалось в рамках классических рационалистических образцов, к тому же отягощенных панлогизмом. Культура у Гегеля насквозь логоцентрична. Это область духовной свободы человека, лежащая за пределами его природного и социального бытия. Между тем, одно из важнейших требований постклассической философии заключается в признании культуры как необходимого условия и пространства существования человека. Человек в своей жизнедеятельности включен и растворен в «предметном теле культуры» как в доме своего непосредственного бытия. «Бытие - в – культуре» постклассической философии антропоцентрично (а в постмодернистских модификациях даже телоцентрично)⁶³. Оно имманентно несет в себе человека, порождается им и нуждается в его деятельности, которая придает ему смысл и значение. Поэтому культурный акт своеобразно вбирает в себя и акт мысли (*cogito*), и акт действия (*praxis*), и акт существования (*existenz*). Поэтому и познание культуры должно отличаться от познания бытия в его классическом понимании. Из процесса описания и объяснения закономерностей изучаемого объекта, внеположенного субъекту, познание в рамках социокультурной парадигмы трансформируется в процесс «смыслопридания и смыслопротчения»⁶⁴. Но как рождается смысл ?

Классический рационализм исходил из того, что смысл в той или иной форме изначально присутствует либо в мире идей (Платон), либо в априорных механизмах разума (Кант). Задача научного познания при этом сводилась к тому, чтобы с помощью методологических процедур вычленить смысл и зафиксировать его в общезначимых понятийных структурах мышления. Но такая (хотя и несколько упрощенная) схема познавательного акта применима лишь к статичному бытию. Бытие же культурных феноменов – это становящееся бытие, притом при непосредственном участии самого человека. Мир культуры не состоит из стационарных объектов как вещей, обладающих актуально данными свойствами. Он, скорее, набор потенциальных возможностей, лишь часть которых может актуализироваться в процессе культурно-исторического освоения мира человеком. Какие из этих потенциальных возможностей актуализируются – это во многом зави-

сит от жизненных установок субъектов, их опыта и навыков, целей и предпочтений, ценностно-экзистенциальных ориентаций.

Отвечая на поставленный выше вопрос о существовании смысла, можно сказать, что изначально смысл не существует нигде – ни в вещах, ни в априорных структурах разума, ни в платоновских идеях. Он формируется как внешний результат коммуникации субъекта со средой и располагается как бы над процессом познания в форме неявного, неартикулируемого знания, проявляющегося во вспышках интуиции, в непредсказуемых сдвигах исследовательских установок. Можно сказать, что смысл обнаруживается в «местах разрыва» цепочки рационализаций, когда объект не схватывается в абстрактно-общих схемах канонизированного научного мышления или превращается в свою «редуцированную тень». И тогда осмысление объекта требует переориентации познавательной установки с общезначимых форм фиксации объекта на его самобытность. Однако в бытийном контексте культуры эта самобытность объекта выступает формой реализации самобытности самого человека, его «сущностных сил», что выдвигает на первый план роль личностных усилий субъекта, субъектную детерминацию объекта. Ориентация на логику вещей здесь сменяется ориентацией на логику индивидуального бытия людей (как деятельностного бытия)⁶⁵. Какой должна быть эта логика – предмет особого рассмотрения. Можно лишь предположить, что поскольку становящийся мир культуры включает в себя как бытие, так и небытие, где каждое явление как символическое уже заключает в себе противоречие чувственного и сверхчувственного, то логика философии культуры, чтобы дойти до ее оснований – архетипов, ментальностей или эпистем (в духе М.Фуко) – должна быть генеративной логикой, логикой порождения мира культуры.

С другой стороны, указанная выше переориентация на логику индивидуального бытия в корне меняет и субъект-объектную структуру познавательной деятельности. Интерес неклассической гносеологии к невербальным структурам сознания, к неявным, личностным формам знания тем и обусловлен, что традиционный, «бедный» образ познания с его одномерной субъект-объектной оппозицией не покрывает собой пространства смыслового многообразия человеческой жизнедеятельности, что анализ интересубъективных смысловых ресурсов «жизненного мира» шире и глубже познавательной деятельности как известного рода абстракции от прочих измерений жизни и требует новых установок, методологических подходов. Не случайно многие исследователи исходят из того, что понимание имеет структуру *субъект-субъектного* взаимодействия. Этот подход вряд ли можно считать бес-

спорным, но так или иначе он составляет одну из прерогатив постмодернистской эпистемологии.

Таким образом, смена парадигмы философствования ознаменовалась новыми концептуальными подходами к сущности и структуре познавательной деятельности и вместе с тем поставила на повестку дня ряд новых, нерешенных проблем, требующих всестороннего исследования. В рамках настоящего пособия мы лишь кратко обозначим те из них, которые, на наш взгляд, являются наиболее значимыми для современной философии познания.

1. Как видно из предшествующего анализа, современная эпистемология базируется на принципах плюрализма и индивидуализации знания. Методологической основой эпистемологического плюрализма выступает возрожденная лейбницева идея о множественности миров, лапидарная формулировка которой дана Н. Гудменом в тезисе «У мира множество путей»⁶⁶. В соответствии с этим (в качестве гносеологического коррелята этой онтологической предпосылки) и выдвигается идея гетерогенности познания и плюрализма истины. Однако возникает вопрос, не приведет ли этот плюрализм в теории познания к приватизации знания, к утрате всеобщности, опытной проверяемости и как согласовать факт множественности миров с задачей познания единой действительности? По признанию Г.Кюнга, это фундаментальная философская проблема современности⁶⁷.

2. Заменяя присущий классической гносеологии принцип элиминации субъекта из результатов познания принципом элиминации объекта из структуры «смыслопонимания» и представив это последнее как сферу субъект-субъектного взаимодействия, современная философия знания оказалась перед необходимостью либо вовсе отказаться от идеи объективности знания (и соответственно - его истинности), либо в поисках критериев этой объективности разработать новую онтологию, опираясь на которую можно будет отличить иллюзорное знание от достоверного. Если выбор первого пути (П.Фейерабенд, Р.Рорти) ведет к «гносеологическому анархизму» и по признанию самих же представителей постмодернизма «перехватывает через край»⁶⁸, то выбор второго пути – создание новой онтологии, - по которому пошли Н.Гудмен, У.Куайн и др., пока еще не ознаменовался сколько-нибудь заметными результатами, поскольку предлагаемые ими так называемые «truth maker»-онтологии («того, что делает истинным») по сути дела являются искусственными конструктами, а не онтологиями в классическом понимании⁶⁹.

3. Диалогическая природа субъект-субъектного взаимодействия в контексте понимания выдвигает определенные требования к участ-

никам когнитивного процесса. Субъект по меньшей мере должен обладать способностью отделять себя от мира в качестве автономной целостности, быть творческой личностью, утверждающей свое «Я» через диалог, через «Другого»⁷⁰. Но это значит, что он изначально должен обладать человеческим потенциалом (индивидуальным и социальным), в том числе и познавательным. Но где и каким образом он обрел этот потенциал и не возвращает ли это нас к старой дилемме сенсуализма и рационализма, а вслед за тем и к теории отражения, так рьяно отрицаемой сторонниками новой гносеологии ?

4. И, наконец, если сведение всего богатства человеческой сущности к абстракции гносеологического субъекта в классической новоевропейской философии XVII-XVIII вв показало свою бесплодность, став основой скептицизма и агностицизма, то ведь не менее бесплодной может оказаться (или уже оказалась) и чрезмерная натурализация субъекта, сведение его природы к совокупности чувственно-телесных функций в некоторых концепциях ультрамодернистского толка⁷¹. Будет ли способен такой субъект к реализации диалога как процесса творчества, к восприятию ценностно-смысловых реалий собственного бытия?

Высказанные здесь сомнения вовсе не свидетельствуют о бесперспективности разработки проблем теории познания в русле новых парадигм, концептуальных подходов. Они лишь свидетельствуют о том, что современная гносеология находится на перепутье. Найдет ли она решение старых и новых проблем, станет ли она теоретической основой осмысления «жизненного мира» или обернется банальностями очередного релятивизма и скептицизма – покажет время.

Примечания

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. // Соч: в 6-и томах. Т.3, М., 1964, с.694.
- ² Бэкон Ф. Новый органон. // Соч. Т. 2. М.,1972. с. 77.
- ³ Там же, с.19.
- ⁴ Там же, с. 68.
- ⁵ Гоббс Т. // Избранные сочинения. М.,1926, с. 160.
- ⁶ Локк Д. Опыт о человеческом разуме. // Избранные философские произведения.Т.1. М.,1960, с.128.
- ⁷ Там же, с.514.
- ⁸ Там же, с. 561.
- ⁹ Согласно так называемой теории репрезентативного мышления Д. Беркли, столь высоко оцененной Д. Юмом, нет и не может быть абстрактных общих идей, а могут быть только частные идеи, репрезентирующие другие идеи подобного рода, где общее выступает как слово-знак, символ, замещающий собой группу единичных сходных идей. Беркли здесь развивает концепцию крайнего номинализма.
- ¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. // Соч. Т.1. М., 1965, с. 106.
- ¹¹ Там же, с. 89. Следует учитывать, что понятие перцепции у Юма полисемантически: оно трактуется им и как содержание акта, сам акт и как объект акта одновременно. Именно отсутствием строгой дистинкции между представлением и предметом представления и обусловлена психологическая направленность юмовской гносеологии и в конечном счете его отход к субъективизму.
- ¹² Юм Д. Исследование о человеческом познании. // Соч. Т.2. М.,1965, с. 155.
- ¹³ Там же, с. 156.
- ¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. // Соч. Т.1. М., 1965, с. 384.
- ¹⁵ Декарт Р. Метафизические размышления.// Избранные произведения. М., 1950, с. 22.
- ¹⁶ Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953, с.60.
- ¹⁷ Декарт Р. Метафизические размышления, с. 28.
- ¹⁸ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 445.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Асмус В.Ф. Очерки истории диалектики в новой философии.М.-Л.,1929, с.11.
- ²¹ Декарт Р. Избранные произведения, с.376-377.
- ²² Спиноза Б. Избранные произведения. Т.1, М., 1957, с.340.
- ²³ Там же, с.324.
- ²⁴ Там же, 442.
- ²⁵ Там же, 421.
- ²⁶ Спиноза Б. Избранные произведения. Т.1, с.325.
- ²⁷ Там же, с.440.
- ²⁸ Майоров Г.Г. Теоретическая философия Г.Лейбница. М., 1973, с. 81. Лейбниц Г.Ф. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936, с. 46.
- ²⁹ Лейбниц Г.Ф. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936, с. 46.
- ³⁰ Там же, с. 345.
- ³¹ Там же, с. 47.

³² Это добавление, свидетельствующее о том, что интеллект и его деятельность предшествуют опыту, впоследствии легло в основу кантианской концепции трансцендентального.

³³ Там же, с. 46.

³⁴ Гегель указывает на сходство Лейбницевой монады с «энтелехией» Аристотеля. См.: Гегель. Г.В.Ф. Соч., 11. М.-Л. 1935, с. 314.

³⁵ Лейбниц Г.ф. Новые опыты о человеческом разуме, с.49.

³⁶ Там же, с. 72. .

³⁷ Там же, с.258.

³⁸ Лейбниц считал, что проблема достоверного знания составляет компетенцию исключительно философии, занимающейся объяснением причин или оснований бытия. Для практической же деятельности и эмпирических наук вопрос о достоверности не имеет никакого значения. Здесь гносеологический критерий достоверности замещается прагматическим критерием полезности и успешности действий.

³⁹ В связи с этим Гегель замечает: «Бог играет в новой философии куда более значительную роль, чем у античных философов, потому что теперь главным требованием является постижение абсолютной противоположности мышления и бытия. Сколь далеко простирается у Лейбница движение мысли, столь далеко простирается вселенная; там, где прекращается понимание, прекращается вселенная и начинается бог, так что позднее стали даже принимать, что понимание наносит ущерб богу, потому что он тогда низводится в область конечного». (Гегель Г.В.Ф. Соч., т. 11,с. 358.)

⁴⁰ Лейбниц Г.Ф., там же, с. 350.

⁴¹ Метафизическая необходимость, согласно Лейбницу, реализуется тогда, когда любой другой выбор невозможен из-за своей противоречивости. В отличие от него моральная достоверность - это воплощение самого большого блага и максимального совершенства.

⁴² Нетрудно заметить, что различие между аналитическими и синтетическими суждениями у Лейбница является чисто антропологическим: ведь для бесконечного (божественного) разума даже эмпирические истины («синтетические законы» природы) необходимо истинны, то есть аналитичны, поскольку суть формы бесконечных предикаций Бога. Синтетичны они только для конечного (человеческого) разума, не способного извлекать следствия из бесконечного числа посылок.

⁴³ Там же, с. 322-323.

⁴⁴ См.: Терещенко Н.А., Шагунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования. Санкт-Петербург, 2003, с. 79.

⁴⁵ Лосский Н.О. Введение в философию. Петроград., 1918, с.141-142.

⁴⁶ Лекторский В.А. Субъект. // Философская энциклопедия. Т.5, с 155.

⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума, с.713.

⁴⁸ Бородай Ю.М. Воображение и теория познания, М. Высшая школа, 1966, с.100.

⁴⁹ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. //Сочинения. М.:1959, т.4, с.10-11.

⁵⁰ Там же, с.19.

⁵¹ Там же, с.432.

⁵² Там же, с.16.

⁵³ Там же, с.48.

⁵⁴ Там же, с.47.

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, с.48.

⁵⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики.Т.3. М., 1972, с.288-310

⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, с.434.

⁵⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с.627.

⁵⁹ Там же, с.595.

⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, с.15-16.

⁶¹ Мы согласны с А.И.Ракитовым в том, что понятие «предметная истина» не покрывает содержания понятия «объективная истина», которая «есть результат диалектического развития, углубления и обобщения концептуального содержания первой и экстраполяции ее определенных характеристик на неограниченно широкий класс объектов» (Эпистемологическая природа и логическая структура истины // Философские науки, 1983, N 2, с.66).

⁶² См.Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процес са // Вопросы философии, 1998, N 4, с. 42.

⁶³ Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи, эссе, диалоги. М., 1995, с. 71.

⁶⁴ См. Polanyi M. Sense-giving and sense-reading. – in: «Knowing and being» . London, 1969, p. 186.

⁶⁵ Если культура есть выражение индивидуального начала каждого социума, а цивилизация – общезначимого, стабильно-нормативного (см. Ракитов А.И. Цивилизация, культура, технология и рынок // Вопросы философии,1992. N 5, с.7), то смену парадигмы философствования (переход с общезначимых форм фиксации объекта к самобытным) можно представить как переход с цивилизационных аспектов миропонимания к социокультурным.

⁶⁶ Goodman N. The way the world is. – Review of *Metaphysics*, 14(1960) p.107.

⁶⁷ Кюннг Г. Когнитивные науки на историческом фоне // Вопросы философии, 1992, N 1, с.47.

⁶⁸ Имеется в виду тезис П.Фейерабенда «Все дозволено» и характерные, сами за себя говорящие заголовки Венских лекций Р. Рорти: «Истина без соответствия реальности», «Мир без субстанции и сущности» и др. (См. : Философский прагматизм Р.Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 82). Сюда же следует отнести и типичные для большинства постмодернистов сетования по поводу диктата истины – этого «реликтового принципа», «метадискурса», навязанного эпистемологии классической традицией, и, как следствие этого, постулирование принципа «равноправия дискурсов», «тотального либерализма» в их выборе и производстве.(См. Дубровский Д.И. Постмодернистская мода. // Вопросы философии, 2001, N 8, с.42)

⁶⁹ Кюннг Г. Когнитивные науки на историческом фоне, с.50.

⁷⁰ Бытие «Другого» как соучастника диалога может иметь как личностную форму воплощения, так и вещную, выступающую как предметно-воплощенный результат индивидуальной деятельности. В этом последнем случае диалог приобретает характер распрямления, «смыслопрочтения», в ходе которого

познающее «Я», считывая смыслы, сокрытые в «предметном теле» культуры, через этот замещающий объект коммуницирует с «Другим». В постмодернистской методологии этому служат процедуры деконструкции и герменевтического анализа.

⁷¹ В своем стремлении к тотальной деконструкции эпистемологического дискурса наиболее радикальные последователи постмодернизма заговорили даже о «смерти субъекта» (М.Фуко). Комментируя этот экстравагантный посыл, Б.Парамонов пишет: «Уничтожен «гносеологический субъект», носитель нормативного сознания, картезианского *cogito*, то есть как раз конструктор всяческих общеобязательных истин, творец стилей...»

(Парамонов Б. Конец стиля. М.-СПб., 1997, с.14-15).

Компьютерная верстка – компьютерный центр ЕГЛУ им. В.Я.Брюсова
(руководитель - доцент В.В.Варданян)

Операторы: Н.М.Элчакян
С.В.Аракелян

Подписано к печати:
Сдано в печать:

Тираж

Издательство “Лингва”
Ереванский государственный лингвистический университет им. В.Я.Брюсова
Адрес: Ереван, Туманяна 42
Тел: 53-05-52
Web: <http://www.brusov.am>
E-mail: yslu@brusov.am