ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

О НЕКОТОРЫХ ПОДХОДАХ К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ В СОВРЕМЕННОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

М.Е. Соболева

Известно, что в истории философии XX век знаменателен, помимо прочего, сменой господствующей научной парадигмы и утверждением – после так называемого лингвистического поворота – философии языка в качестве prima philosophia[1]. Привнесенные ею новые принципы философствования оказали влияние на все отрасли философского знания, включая теорию познания и онтологию.

На место различных традиционных вариантов онтологии, представляющих собой в целом разновидности "субстанциальной онтологии", встает онтология, не связанная более жестко с бытием предметов[2], а начинающая с размышлений о смысле и значении понятий и высказываний. Таким образом, заданный еще Аристотелем способ постановки онтологических вопросов, ориентированный на исследование "сущего как сущего" (в отношении соответствующего ему предиката бытия и отдельных родов сущего, в отношении присущих им способов бытия) заменяется на новый, исходящий из того, что многие проблемы онтологии, по существу, обусловлены языком или связаны с ним[3]. Как отмечает Л.Б. Пунтель: "Новый подход к онтологии основывается на понимании, согласно которому она может быть разработана только на базе семантики: семантика и онтология – это две стороны одной медали"[4].

Одно из обоснований возможности обсуждения онтологической проблематики с позиций формальной семантики было предложено немецким философом Эрнстом Тугендхатом.

---

[1] *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a.M., 1973. Bd. 2. S. 311.

[2] Шпехт говорит в связи с этим, что онтологические высказывания являются "свободными от Dasein" (daseinfrei): *Specht E.K.* Sprache und Sein. Frankfurt a.M., 1967. S. 147; Пунтель отмечает, что на место субстанциальной онтологии встает онтология без субстанций и субстратов: *Puntel L.B.* Der Wahrheritsbegriff // Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 6: 889.

[3] См. напр.: Eike von Savigny. Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt a.M., 1993. S. 224.

[4] *Puntel L.B.* Op. cit. S. 889.

ЭРНСТ ТУГЕНДХАТ О ПРОЕКТЕ КОНЦЕПЦИИ ОНТОЛОГИИ КАК ФОРМАЛЬНОЙ СЕМАНТИКИ

В своем курсе лекций "Введение в аналитическую философию" Тугендхат предложил вариант трансформации онтологии Аристотеля с позиций аналитической философии языка. При этом он постарался сохранить в ней (онтологии Аристотеля) два подхода, которые, по его мнению, были присущи аристотелевской концепции философии, разработанной в виде онтологии, а именно всеобщность и априорность. По мнению Тугендхата, уже в определении онтологии как науки, тематизирующей "сущее как сущее", содержится идея формальной универсальной науки, которая отличается от конкретных наук, поскольку исследует то, "из чего все остальные науки исходят как из своей формальной предпосылки"[5]. Выделенную еще Аристотелем область формального Тугендхат характеризует как область априорного, аналитического познания, поскольку ее понятия не выводятся индуктивно, эмпирически посредством абстракции, а могут быть получены единственно в результате рефлексии над языковыми выражениями. В ней используются такие понятия, как "предмет", "понятие", "классификация", "предикат" и т.д., т.е. те же, которыми оперирует любая другая наука, прояснить же их смысл призвана формальная семантика – законная наследница онтологии.

Условия возможной трансформации онтологии в формальную семантику связаны, по мнению Тугендхата, с различной интерпретацией глагола "быть". Его можно использовать, во-первых, как простой самостоятельный предикат в выражениях типа «нечто (или "вот это") есть». В этом случае образуются экзистенциальные высказывания. Соответствующее этому глаголу субстантивированное выражение позволяет говорить о "сущем" как о "существующем". Во-вторых, глагол "быть" можно использовать в связке "есть" в предикативном предложении, на что в первую очередь ориентируется Аристотель[6] и соответственно чему сущее представляет собой определенное предикатом, и означает "сущее определенным образом" или, по выражению Тугендхата, "так-сущее-бытие (So-seiend-Sein) предмета"[7]. В-третьих, глагол "есть" можно ставить перед выражениями вида "что р" с целью образования высказываний, в которых

---

[5] *Tugendhat E.* Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie. Frankfurt a.M., 1976. S. 39.

[6] Ср.: *Фохт Б.А.* Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе) // Историко-философский ежегодник'97. М., 1999. С. 49; *Zimmermann R.* Der "Skandal der Philosophie" und die Semantik: kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie. Freiburg; München, 1981. C. 21.

[7] *Tugendhat E.* Op. cit. S. 44.

речь идет о том, что нечто является истинным или ложным. Примерами таких выражений служат: "(это есть) случай, что p" или (что то же самое) "(это есть) истинно, что p" (вместо просто "p"). Этот смысл бытия Аристотель обозначает как "einai hos to alethes" – и вслед за ним Тугендхат говорит о "веритативном бытии" (das veritative Sein) или веритативном "есть", которое позволяет рассматривать бытие в отношении истины.

Ориентация на экзистенциальное использование глагола "есть" и на его субстантивированную форму "сущее" приводит к пониманию онтологии как теории предмета[8] или как "субстанциальной" онтологии. Причем "субстанция" понимается в данном случае как "субстрат", т.е. как некий X, который определяет свойства и отношения. Как полагает Тугендхат, онтология, тематизирующая "сущее как сущее", отталкиваясь от самых вещей, получает все возможные его определения за счет процесса "генерализации". Понятие генерализации он заимствует у Гуссерля[9] и характеризует его как процесс прогрессивной абстракции: подведение предметов под понятия, а понятий – под более общие классификационные понятия, которым в языке соответствуют общие термины или предикаты[10].

Ориентация на веритативное "есть" открывает возможность разработать онтологию в форме формальной семантики. Веритативное бытие также представляет собой бытие предметов, но предметов особого рода, а именно обозначающихся выражением "что p". Такие предметы представляют собой содержание, утверждаемое ассерторическим предложением, и, следовательно, то, что может быть истинным или ложным, а в случае его истинности представляет собой факт. Веритативное "есть" Тугендхат предлагает интерпретировать как особую форму экзистенции, а именно как "существование обстояния дел" (das Bestehen eines Sachverhaltes)[11]. В истории философии ей можно найти соответствия в виде "пропозиций" стоиков, "предложений в себе" Больцано, "мыслей" Фреге, "обстояний дел" Витгенштейна, "сущностей" Поппера.

Если допустить, что онтология имеет дело с содержанием высказываний, то перед ней встает целый ряд вопросов, на которые она должна ответить. Одним из важнейших является вопрос: каким образом язык устанавливает отношение к предметам. Причем именно этот вопрос, по мнению Тугендхата, определяет специфически онтологическую тематику. Предлагаемый им ответ состоит в том,

---

[8] См.: Ibid. S. 46.

[9] О понятиях генерализации и формализации у Гуссерля см.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. I. § 13.

[10] См.: *Tugendhat E.* Op. cit. S. 40.

[11] См.: Ibid. S. 63.

что это происходит при помощи выражений, которые служат для обозначения предметов и называются единичными терминами.

Выражение "X" дефинируется как единичный термин в том случае, если оно удовлетворяет двум критериям: во-первых, если – после дополнения его другим выражением до целостного утвердительного предложения – из этого предложения можно вывести другое, в котором "X" может быть заменено на "нечто" или "некто"[12]. Во-вторых, если оно может находиться на одной или другой стороне идентифицирующего выражения "есть то же самое, что"[13]. Из формулировки этих критериев видно, что применение единичных терминов связано с системой местоимений, которые могут использоваться вместо них. Местоимения и выражения "это", "нечто", "некто", "то же самое" могут заменять понятие "предмет".

Заметим в связи с этим, что слово "предмет" – там, где оно грамматически выступает как предикат – является, по мнению Тугендхата, псевдопредикатом, поскольку оно не способно отграничить один класс предметов от других. Выражение "предмет" есть предикат, стоящий ближе всего к словам, которые по своим функциям не являются предикатами, а относятся к выражениям, дополняющим предикаты, т.е. к единичным терминам или соответствующим им местоимениям. Поэтому при помощи слова "предмет" невозможно прояснить то, что подразумевается под этим понятием. Отсюда следует, что прояснение смысла выражения "единичный термин обозначает предмет" включает в себя исследование того, как использование единичных терминов связано с использованием определенных и неопределенных местоимений, и того, как на этом основании осуществляется спецификация и идентификация предмета. Только анализ использования единичных терминов и местоимений, т.е. рефлексия по поводу применения языковых выражений, дает, по мнению Тугендхата, возможность получить ответ на вопрос: что значит быть предметом, т.е. дать формальное философское определение "предмета как предмета".

Специфическая позиция аналитической философии состоит, таким образом, в том, что для объяснения своих понятий она выбирает стратегию "формализации" т.е. путь рефлексии о способах применения выражений. При этом "формализация" нацелена на объяснение предикатов, которые используются для характеристики не предметов, а самих предикатов. Например, для объяснения значения термина "понятие", в смысле классифицирующего выражения, она обращается к анализу использования предикатов; а того, что обозначается как "предмет", – к анализу формального значения единичных терминов.

Противопоставляя "генерализацию" "формализации" исходя из перспективы философии языка, Тугендхат противопоставляет содержательную семантику формальной семантике. Его интересует

---

[12] См.: Ibid. S. 37.
[13] Ibid. S. 38.

не значение отдельных понятий, а вопрос о том, что значит вообще определить отношение к предмету и что значит вообще говорить о предмете, т.е. что есть предметность как таковая. Последовательный ответ на эти вопросы требует формализации конкретных содержательных вопросов о значении тех или иных понятий с целью анализа структуры выражений и семантики различных языковых форм. Тогда "предметная формализация обретает свой смысл в семантической формализации"[14].

При этом важно учитывать, что сами единичные термины приобретают значение только в контексте целого предложения. Целое определяет здесь значение своих частей. "Формализация" подразумевает деление выражений на семантические классы в зависимости от их вклада в значение целостного высказывания (предложения) и объяснение значения предложений, исходя из их семантической структуры. Философская семантика приобретает тем самым вид семантической теории определенных языковых форм. Формальное понятие о предмете, который можно определить через единичный термин, приобретает в этом случае функциональный смысл, поскольку зависит от значения высказывания.

Как полагает Тугендхат, предпосылки перехода от онтологии, понимаемой как субстанциальная теория предмета, к онтологии, понимаемой как формальная семантика, содержатся уже в аристотелевском учении о бытии. В последнем с самого начала существовало внутреннее напряжение в связи с ориентацией, с одной стороны, на предметную формулу "сущего как сущего", а с другой – на форму глагола "быть" в тех случаях, когда речь шла не о бытии в смысле "экзистенции" и не о "есть" в смысле "есть" сущего[15]. По его мнению, при объяснении значения предикатов и в своей теории о форме предикативных предложений, в особенности при анализе предложений, формулирующих основные логические законы (противоречия и об исключенном третьем)[16], Аристотель был близок к тому, чтобы осуществить этот переход. Однако вследствие того, что формула "сущее как сущее" оставалась определяющей в его учении, а также из-за отсутствия соответствующей понятийной базы рефлексия о значении выражений и высказываний сводилась у Аристотеля к их предметному объяснению. "Аристотелевская онтология переходит границы формальной теории предметности в направлении формальной семантики, но особым образом: при недостатке осознания семантического измерения обнаруженное интерпретируется неверно, если иметь в виду перспективу теории предмета"[17].

---

[14] Ibid. S. 43.

[15] См.: Ibid. S. 53.

[16] Тугендхат утверждает, что "внутреннее напряжение его (Аристотеля. – *М.С.*) онтологии между теорией предмета и формальной семантикой достигает здесь наибольшей силы" (Ibid. S. 57).

[17] Ibid. S. 46.

В качестве философского учения формальная семантика сосредоточивается на анализе предложений как первичных носителях значения. В этом случае ее основной вопрос аналогичен основному вопросу онтологии о "сущем как сущем", и Тугендхат формулирует его так: что значит – понимать предложение?[18] К этой общей формулировке основного вопроса формальной семантики он приходит на основании следующего рассуждения: сначала вопрос о "сущем как сущем" получает вид: "Что значит говорить о сущем или о предмете?" На поставленный в такой форме вопрос можно ответить, если сначала ответить на вопрос, каким образом языковые выражения устанавливают отношение к предмету. Этот вопрос в свою очередь приводит еще к одному вопросу: в чем состоит значение единичного термина? Для того чтобы избежать предметной интерпретации значения, последний вопрос можно переформулировать: "Что значит понимать единичный термин?" А чтобы расширить область формальной тематики за пределы одного семантического класса выражений, можно поставить данный вопрос в более общей форме, а именно: "Что значит понимать выражение данной семантической формы?" или "Что значит понимать форму такого выражения?" Тугендхат предлагает интерпретировать последний вопрос как формализованный вопрос о значении. По его мнению, он относится к вопросу о значении или понимании некоего конкретного выражения определенной формы так же, как рассмотрение "сущего как сущего" "ведет себя" по отношению к вопросу о единичном сущем[19]. На этом основании его можно рассматривать в качестве основного вопроса семантики, соответствующего основному вопросу онтологии о "сущем как сущем". Поскольку же в дальнейшем проблему понимания конкретных форм выражений следует увязать с проблематикой понимания речи или языка вообще, то основной вопрос формальной семантики превращается в следующий вопрос: что значит понимать предложение?

Таким образом, если субстанциальная онтология задается вопросом о "что-бытии" некоего предмета, то формальная семантика – вопросом о структурах понимания и о возможности существования общей формы всех предложений. Исследуя последний вопрос, Тугендхат рассматривает прежде всего повествовательные предложения и их свойство веритативности. Критерием для выделения повествовательных предложений в особую группу служит их способность быть истинными или ложными. Для того чтобы охарактеризовать содержание предложения "p" как истинное или ложное, его трансформируют в форму "что p" и дополняют выражением "есть истинно" или "есть ложно", так что получаются высказывания формы: "(есть) истинно/ложно, что p". В этом случае особый предмет,

---

[18] См.: Ibid. S. 56.
[19] См.: Ibid. S. 54.

который Тугендхат определяет как "существование обстояния дел" и который обозначается при помощи единичного термина "что р", существует, если истинно "что р".

Здесь важно отметить два момента. Во-первых, проблема отношения к предметам посредством языковых выражений рассматривается как часть проблемы верифицируемости предикативных высказываний, которые делаются об этих предметах. Особенность подхода Тугендхата к проблеме верификации суждений состоит в том, что их истинность может быть установлена в контексте языка и подтверждена или опровергнута ссылкой на другие, уже акцептированные предложения. Для того чтобы верифицировать ассерторическое предложение, необходимо знать правила применения и верификации его составных частей, т.е. в случае элементарного предикативного предложения – предикатов и единичных терминов[20]. Верификационные правила утверждения, сделанного посредством предикативного предложения "Fa", основываются на том, что известно, как устанавливается, для какого предмета произвольной предикации используется данный единичный термин "а"; известно также, как устанавливается, что предикат "F" соответствует некоему предмету. При этом логика предлагаемого Тугендхатом объяснения заключается в утверждении: применение выражений одного типа требует понимания, т.е. умения применять выражения другого типа. Предикаты и единичные термины комплиментарны таким образом, что если соответствие предиката предмету, который обозначается единичным термином, дает условие истинности предикативного предложения, то следует предположить, что объяснение правил применения предикатов имеет своей предпосылкой понимание правил применения единичных терминов, и наоборот. Объяснение правил применения предикатов и единичных терминов в свою очередь ведет к пониманию правил применения предикативного предложения и в конечном итоге – объясняет выражение "быть истинным" применительно к элементарному предикативному предложению. Тугендхат исходит из того, что высказывание "Fa" является истинным в случае, когда предикат "F" правильно применяется в ситуации, идентифицированной с помощью "а"[21].

Во-вторых, веритативное "есть" служит оператором и помогает вскрыть структуру повествовательного предложения и проложить путь к пониманию предложений вообще. Тугендхат приводит ряд эквивалентности для следующих выражений: (1) "положение дел, что р, существует" = (2) "что р – есть факт" = (3) "(это есть) случай, что р" = (4) "что р – истинно" = (5) "р"[22]. Затем делаются следующие вы-

---

[20] Заметим, что в данном случае условия истинности или правила верификации касаются не самого предложения, а утверждаемого, т.е. его содержания.

[21] См.: *Tugendhat E.* Op. cit. S. 486.

[22] См.: Ibid. S. 64.

воды: прежде всего из эквивалентности предложений (4) и (5) следует, что значение предложения "p" состоит из пропозиционального содержания и момента утверждения, причем пропозициональное содержание этого предложения соответствует тому, что выражается в номинализированной форме "что p". Далее, из того, что веритативное "есть" (в ряду эквивалентности выражение 3) эквивалентно выражению "это (есть) истинно", следует, что оно также выражает момент утверждения и что его (этот момент) следует понимать как претензию на истинность[23]. Веритативное "есть" соответствует, таким образом, утвердительным предложениям. Отсюда можно сделать вывод, что ключом к пониманию повествовательных предложений служит то обстоятельство, что по своей форме они суть утверждения, которым свойственна претензия на истинность. Лишь поскольку они предъявляют такую претензию, постольку они могут быть истинными или ложными.

Это правило распространяется и на понимание отрицательных предложений, которые представляют собой случаи веритативного "небытия": "это не есть случай, что p". Важно, что отрицание Тугендхат рассматривает не как свойство, которое соответствует предложению как таковому, а как операцию. Это позволяет ему классифицировать отрицательные предложения как подгруппу утвердительных предложений, так как, по его мнению, любому пропозициональному содержанию "p" можно противопоставить "не-p". Тогда, если утверждать "не-p", то это действие можно рассматривать как отрицание утверждения пропозиционального содержания "p". На этом основании Тугендхат интерпретирует отрицание как утверждение противоположного пропозиционального содержания, которое можно противопоставить другому утверждению[24]. В свете данного объяснения отрицания выявляется важное свойство утвердительных предложений, существенное для понимания повествовательных предложений вообще: они, так же как и отрицательные, выражают отношение к противоположному утверждению, т.е. имплицируют "Да/Нет-позицию" говорящего, которая в данном случае не выражается открыто.

Особенность разрешения противоречия между бытием и небытием, предложенного Тугендхатом, состоит в том, что оно предпринимается под углом зрения "веритативного бытия". Область рефлексии в данном случае ограничивается задачей формально охарактеризовать ассерторические предложения. Общий результат, к которому приходит Тугендхат, таков: понимание предложения состоит в понимании структур вида "⊢*p*" и "⊢*не-p*" или в понимании момента утверждения, пропозиционального содержания и оператора "не"[25].

---

[23] См.: Ibid. S. 65.
[24] См.: Ibid. S. 68.
[25] См.: Ibid. S. 70.

Если в рассуждениях руководствоваться идеей аристотелевской онтологии как формальной универсальной науки, исследующей формальные предпосылки всех отдельных наук, то с разработкой формальной семантики ассерторических предложений данная цель была бы достигнута, поскольку в науке встречаются преимущественно предложения этого типа[26]. Однако идея веритативного бытия, или в терминологии Тугендхата "Der-Fall-Sein", позволяет прояснить понимание не только одного типа предложений – повествовательных, но и таких форм предложений, как императив, вопрос, интенциональное предложение. Принудительное ограничение области исследования формальной семантики ассерторическими предложениями не согласовывалось бы, по мнению Тугендхата, с ее претензией на универсальность. Поэтому следующим его шагом стала попытка определить тематику формальной и универсальной науки не с точки зрения ее отношения к отдельным наукам, а с позиции понимания языковых выражений вообще.

В результате формализации императивных предложений и предложений, выражающих желание (формализации аналогичной процедуре номинализации повествовательных предложений), открывается их структура, которая также включает в себя момент утверждения и пропозициональное содержание, выражаемое формулой "что p". При этом возможны случаи, когда одно и то же пропозициональное содержание выражается при помощи различных неассерторических модусов (приказ, пожелание, вопрос). Аналогичным образом, так же как и в случае ассерторических предложений, решается проблема отрицания для этих типов предложений. Тугендхат приходит к следующему выводу: понимание языковых выражений можно редуцировать к пониманию образований формы "M*p*", где M – переменная, которую можно заменить символами для различных модусов[27]. Вопросительные предложения – исключение из этого правила, поскольку, во-первых, как в положительном, так и в отрицательном вопросе спрашивается об одном и том же предмете; во-вторых, вопросительные предложения являются не утвердительными, а скорее – требованиями к высказыванию собственной позиции. Однако вопросительные предложения не препятствуют формулировке основного вопроса формальной семантики в следующем виде: «Как следует понимать, что наше языковое понимание в целом имеет структуру "Да/Нет-позиции", характерной для любых модусов, по отношению к пропозициональным содержаниям»[28]. Область философской рефлексии ограничивается в этом случае прояснением общих структур понимания, которые имеют место при любых отдельных выражениях.

---

[26] См.: Ibid. S. 73.
[27] См.: Ibid. S. 74.
[28] Ibid. S. 77.

Таким образом, предложенная Тугендхатом трансформация аристотелевской онтологии в формальную семантику берет свое начало в тематизации "предмета как предмета", затем, руководствуясь идеей "веритативного бытия", переходит к вопросу о значении ассерторических предложений и, наконец, ставит вопрос о понимании форм языка вообще. Расширение тематики сопровождается движением от субстанциального понимания онтологии к формально-логическому анализу языка. Такое новое понимание онтологической проблематики, несомненно, выигрывает с точки зрения универсальности постановки проблемы, но выдвигает на повестку дня новые вопросы. Это, например, проблема обусловленности семантики прагматикой, которая в свою очередь поднимает вопрос о том, возможна ли онтология как учение о категориях, если эти категории толкуются не как обусловленные языком и социокультурными условиями жизни формы понимания, а как собственные структуры действительности. Под вопрос ставится, таким образом, объективность и универсальность онтологической категориальной сети, реконструируемой посредством формального анализа языка. В ответе на эти и подобные вопросы заключается возможное развитие онтологической тематики аналитической философии.

ПОДХОД К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ, ПРЕДЛАГАЕМЫЙ К.-О. АПЕЛЕМ

В своем подходе к онтологии Апель, как и Тугендхат, исходит из онтологического примата логически-языковых структур. Однако, в отличие от последнего, сосредоточивающего свои усилия на семантическом анализе отдельных предложений, Апель считает, что языковая семантика обусловлена общественной практикой взаимопонимания и понимания и что для анализа значений выражений необходимо учитывать как лингвистический, так и экстралингвистический контекст, в который они включены. Идея "веритативного бытия" в апелевской интерпретации разрабатывается с позиции герменевтики, в которой не вещь, а единство смысла при интерсубъективной интерпретации и понимании вещей и событий становится основной онтологической категорией.

Предлагаемый Апелем подход концентрируется на вопросе, каким образом возможно конституирование предметности, понятой как единство значения. Он основывается при этом на традиционной теории познания, также занятой решением подобной проблемы, но требует ее расширения в направлении "антропологии познания"[29]. Это означает, что кантовский вопрос об условиях возможности познания должен быть поставлен таким образом, чтобы были выявлены условия не только возможности формирования объективных

[29] *Apel K.-O.* Op. cit. Bd. 2. S. 96.

представлений о мире "сознанием вообще", но и рациональной научной постановки вопросов с учетом изменяющегося контекста познания. К условиям возможности научного знания (наряду с субъективными условиями, т.е. категориальным синтезом представлений и единством апперцепции) относятся, по мнению Апеля, язык как интерсубъективное условие возможности конституирования понятия о предмете, познавательные интересы, определяющие направление формирования смысла, возможность инструментальной верификации утверждений (гипотез, теорий)[30].

Особую роль в трансформации классической теории познания, основывающейся на критике сознания, Апель отводит языку[31]. Осмысление языка как трансцендентального фактора, как apriori конституирующего значение предмета, требует дополнения синтаксиса и семантики языка прагматикой. Причем прагматика должна быть, по Апелю, осмыслена не как эмпирическая дисциплина, а как трансцендентальная, которая понимает язык – аналогично кантовским категориям сознания – как синтезирующую деятельность, позволяющую состояться предмету как таковому. Цель трансцендентальной прагматики заключается в выявлении общих и необходимых субъективно-интерсубъективных нормативных условий взаимопонимания, касающегося смысла (Sinn-Verständigung), и формирования консенсуса (Konsens-Bildung) – в идеальном случае – в неограниченном сообществе интепретаторов[32]. Основное ее понятие – "идеальная языковая игра", т.е. трансцендентальная форма коммуникации, создающая условия образования смысла. Итак, Апель придает важное значение трансцендентальной прагматике языка, что подчеркивается следующим обстоятельством: он воспринимает прагматику как преемницу теории познания, как современный вариант prima philosophia[33].

Особенность рассуждений Апеля о проблеме конституирования предметности состоит в том, что эпистемология и онтология оказываются у него тесно связанными друг с другом. Он подчеркивает взаимообусловленность эпистемических актов и когнитивной функции языка, а также увязывает между собой понятие опыта, эпистемологические и онтологические категории. Они оказываются неразделимы: и в самом деле, конкретный культурно-исторический опыт жизни социума формирует особенности языка и влияет на протекание и результат познавательных процессов. Субъективность социума вы-

---

[30] См.: Ibid. S. 100.

[31] См.: *Соболева М.Е.* "Трансцендентальный прагматизм" К.-О. Апеля. Проблема языка // Вопр. философии. 2000.

[32] *Apel K.-O.* Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik // Ders., Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt a.M., 1998. S. 46. (Далее: Letztbegründung).

[33] См.: *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 2. S. 311.

ражается в характере его языка, который в свою очередь сказывается на характере познания. "Сущее", или "предмет", определяется в его бытии и, следовательно, идентифицируется и индивидуализируется посредством эпистемических актов, связанных с языком. Отсюда следует, что эпистемические акты, с одной стороны, конституируют "сущее", а с другой – сами онтически обоснованы в способе бытия социума и, значит, в его онтологических структурах. Важным аспектом бытия, конституированного за счет прагматической деятельности субъекта, является его отношение к истине.

Тематизирование языка как одного из априорных условий познания продолжает аристотелевскую традицию понимания онтологии как формальной и трансцендентальной дисциплины, служащей для обоснования предпосылок, на которых основываются конкретные науки. Однако трансцендентальная прагматика отказывается от "субстанциального" понимания онтологии и предлагает понимать ее как "всеохватывающую герменевтику возможного понимания бытия"[34], а также принципиально руководствуется идеей "веритативного бытия" и рассматривает бытие (смысл, понимание, представления о действительности – в интерпретации Апеля) с точки зрения его истинностного значения. Такая стратегия приводит к необходимости опереть онтологию на прочный фундамент – на трансцендентальный опыт, которому приписывается статус очевидности.

Использование идеи очевидности в качестве эпистемического принципа для обоснования познания имеет давнюю традицию. На эту традицию опиралась теория познания классического рационализма, однако, как считает Апель, она ограничивала очевидности, на которых могло бы основываться познание, интуитивной очевидностью для отдельного сознания. А поскольку язык игнорировался, то традиционная теория познания не сумела показать, как от таких очевидностей – например, от очевидности суждений как соединений представлений в одном сознании – можно перейти к проблеме интерсубъективной значимости сформулированных в языке высказываний[35].

Предлагаемый Апелем вариант обоснования возможности научного познания основан на том, что очевидности для сознания (в форме либо чувственного, либо интеллектуального созерцания) и интерсубъективная значимость сформулированных с помощью языка аргументов (а значит, и априорные интерсубъективные правила аргументативного дискурса) представляют собой несводимые друг к другу инстанции, от которых зависит истина, и как таковые – всегда своеобразным образом – уже переплетены друг с другом в языковой игре науки[36].

---

[34] *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 1. Frankfurt a.M., 1973. S. 183.
[35] См.: *Apel K.-O.* Letztbegründung. S. 43.
[36] См.: *Apel K.-O.* Letztbegründung. S. 51; ср. S. 59–60.

Здесь важно учитывать, что, с одной стороны, очевидность чего-то для конкретного сознания (Bewußtseins-Evidenz) не может быть приравнена к интерсубъективной значимости аргументов. Причина этого лежит, по мнению Апеля, в опосредующей функции языка как трансцендентального условия возможности интерсубъективно значимой интерпретации мира. Одно из следствий этой посреднической функции заключается в том, что "уже суждения восприятия (Wahrnehmungs-Urteile) – в той мере, в какой они обладают сообщаемым объективным содержанием, интерпретативно трансцендирующим обосновывающие их субъективные чувственные данные, – подлежат возможной критике в смысле возможной реинтерпретации самих по себе несомненных очевидностей восприятия"[37]. Отсюда следует, что проблема интерсубъективной значимости познания не может решаться единственно путем апелляции к очевидным для сознания феноменам, поскольку они зависят от языковой интерпретации, а требует установления консенсуса в результате аргументативного дискурса в "интерпретационном сообществе"[38].

С другой стороны, образование консенсуса нельзя мыслить без обращения к обосновывающим научную аргументацию очевидностям (Erkenntnis-Evidenz), которые в конце концов должны стать очевидными для каждого отдельного сознания.

С учетом этих двух обстоятельств Апель предлагает рассматривать только те очевидности для сознания, интерпретация которых получила интерсубъективное признание. Такие очевидности он определяет как "парадигматические". Они "переплетены" с использованием языка и с жизнедеятельностью познающих субъектов в витгенштейновском смысле переплетенности познания, использования языка и жизненной практики в квазиинституциональных языковых играх или формах жизни – и в этом заключается их специфика.

Различным видам языковых игр свойственны свои "парадигматические очевидности". На донаучном уровне они функционируют как собственно "очевидности для сознания" (Bewußtseins-Evidenz), т.е. принимаются всеми в качестве таковых. Каждая наука имеет свои собственные "парадигматические очевидности", иногда не очевидные для тех, кто к ней не принадлежит. Научный теоретический дискурс требует, таким образом, опоры на свои "очевидности познания" (Erkenntnis-Evidenz), под которыми Апель понимает очевидности, признаваемые конкретными науками в рамках определенной

---

[37] *Apel K.-O.* Letztbegründung. S. 60.

[38] Очевидно, что здесь Апель придерживается теории Витгенштейна о невозможности "частного языка". Если бы не существовал язык, то о внутренних ощущениях и восприятиях невозможно было бы не только говорить, но даже их называть.

научной теории и непосредственно подтверждаемые эмпирически-экспериментальным путем[39].

Концепция познания, разработанная как теория аргументативного дискурса и основывающаяся на «аргументативном обосновании утверждаемых высказываний при помощи "очевидностей познания"», предлагает восхождение от "парадигматических очевидностей", типичных для конкретной формы жизни, к теоретическим утверждениям посредством "очевидностей познания", свойственных данной науке[40]. Ее базисом служит триада, включающая в себя додискурсивные условия опыта, условия дискурса и условия опыта, относящиеся к дискурсу (diskursbezogene Erfahrungsbedingungen)[41]. Примечательно, что в этой системе дискурс должен не просто апеллировать к опыту жизненного мира, чтобы обосновать претендующие на истинность высказывания, а получить необходимую опытную очевидность (Erfahrungsevidenz) путем экспериментов в рамках определенной теории.

Заметим, что многоуровневость теоретических построений, где теорию высшего уровня обосновывает теория нижнего уровня, более тесно связанная с опытом (основывающаяся на предложениях наблюдения, на данных измерений), должна, с одной стороны, застраховать апелевскую теорию истины как консенсуса от "лингвистического идеализма". С другой стороны, то обстоятельство, что любая научная теория входит в более широкий контекст сложившегося в данной культуре языкового дискурса, приводит к необходимости учитывать, что "очевидности познания", на которых строятся базисные предложения и которые лежат в основе научного опыта, в свою очередь не свободны от языка. "Очевидности познания" суть продукт языковой игры науки, характерной для данной формы жизни на данный момент времени.

С концепцией познания Апеля тесно связаны его онтологические рассуждения. Переход от теории познания к онтологии позволяет ему предложить понимание онтологической проблематики как проблематики "миропорядка" (Welt-Ordnung), тематизирующей от-

---

[39] См.: *Apel K.-O.* Letztbegründung. S. 61–62. Очевидности познания, на которых основываются научные теории, могут не обладать характером непосредственно усматриваемой очевидности. Например, очевидность, на которой базируется теория относительности, – римановское пространство. Но «в этом случае физическая теория должна быть подтверждена эмпирически с помощью измерительных приборов, которые со своей стороны в отношении их функции и их производства предполагают очевидности в смысле идеального пространства, из которой исходит "протофизическая" языковая игра эвклидовой геометрии» (Ibid. S. 62).

[40] Ibid. S. 48.

[41] См.: *Apel K.-O.* Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung // Ders., Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt a.M., 1998. S. 125.

ношения между языком и открывающимися в нем и посредством него структурами действительности[42]. Как он полагает, упорядывающая, или структурирующая, функция имманентно присуща языку и связана с его "мирооткрывающей" функцией. Представления о действительности, формирующиеся в ходе языковой игры, характерной для данной формы жизни, образуют первый – донаучный – уровень конституирования объективного мира. Отличительной чертой этого уровня является наличие большого количества разнообразных интерпретаций мира, присущих различным типам культур. Именно вследствие этого проблему "онтологического миропорядка" нельзя решить благодаря одной лишь философской критике языка, редуцирующей это проблему к исследованию того, как "учреждение" порядка происходит в конкретных языках. Язык, как полагает Апель, есть medium quo познания[43].

Представления о мире, сформированные на уровне прагматического измерения языка, ограниченного конкретной формой жизни, корректируются на научном уровне. Можно даже предположить, что онто-семантика обыденного языка "in the long run" (в отдаленной перспективе) снимается на этом втором уровне семантикой, сформированной на базе научных теорий, как отражающей более адекватное и универсальное понимание мира. Однако все равно оба эти качественно различающихся уровня всегда будут сосуществовать, поскольку речь здесь идет о различных способах открытия мира. Относительная автономность научных представлений от обыденных – идеал универсального дискурса и объективного знания в глазах Апеля.

Поскольку конституирование мира объективного опыта происходит из разных начальных условий, различными способами и по различным направлениям, онтология, по мнению Апеля, должна быть разработана на базе "критически-герменевтического овладения аспектами мира ситуаций (Situationswelt), открывающимися в различных языковых играх"[44]. Онтология, следовательно, – это философская рефлексия о значимости вариантов интерпретации мира, предлагаемых различными языковыми играми, которая осуществляется в форме аргументативного дискурса и позволяет выявить то общезначимое, т.е. объективное, что выходит за пределы полагаемого таковым в рамках отдельных языковых игр. Для того чтобы выполнять функцию обоснования предпосылок, на которых базируется научное познание, онтология должна постоянно проблематизировать свои собственные основания в форме трансцендентальной критики языка. Только на таком фундаменте она может функционировать как герменевтическая теория "понимания бытия".

---

[42] Об этом см.: *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 1. S. 174–184.
[43] См.: Ibid. S. 183.
[44] Ibid.

ОТ ЖИЗНЕННОГО МИРА К ОБЪЕКТИВНОМУ МИРУ. ПОДХОД Ю. ХАБЕРМАСА К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ

В качестве основных вопросов теоретической философии Хабермас выделяет два: "онтологический вопрос натурализма" и "вопрос реализма теории познания"[45]. Первый вопрос – о том, каким образом можно совместить представление о нормативности структурированного при помощи языка жизненного мира (в котором каждый уже пребывает в качестве способного к языку и действию субъекта) с представлением о естественно-историческом развитии социокультурных форм жизни. Этот вопрос имеет и другую, методологическую формулировку: каким образом можно преодолеть дуализм между "позицией участника", устанавливающего отношение к реальности с точки зрения своего жизненного мира, и "позицией независимого наблюдателя", дающего причинные объяснения процессов объективного мира. Другими словами, "онтологический вопрос натурализма" звучит так: каким образом можно совместить нормативность и развитие, нормативность и объективность познания?

С этим вопросом связан и "вопрос реализма теории познания": как можно согласовать допущение о существовании (независимого от всех описаний и идентичного для всех наблюдателей) мира с точки зрения философии языка, согласно которой невозможно установить прямой, не опосредованный языком, доступ к реальности.

Поставив эти вопросы и отвечая на них, Хабермас вводит два фундаментальных понятия – жизненного мира и объективного мира. Последний определяется им как "мир, существующий независимо от познающего его субъекта"[46], как "совокупность вещей, фактов"[47], как "идентичный для всех мир"[48]. Жизненный мир – это, во-первых, сфера жизни и деятельности субъекта, во-вторых, артикулированное в разговорном языке обыденное миропонимание, в-третьих, трансцендентальное условие конституирования представлений об объективном мире[49]. Жизненный мир и объективный мир находятся друг с другом в "комплементарных", т.е. взаимодополнительных отношениях, однако между ними всегда сохраняется друг с другом трансцендентальное различие, которое Хабермас характеризует как "различие между [самим] миром и тем, что внутри мира"[50].

---

[45] *Habermas J.* Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M., 1999. S. 7–8. (Далее: Wahrheit...)

[46] Ibid. S. 17.

[47] Ibid. S. 41.

[48] *Habermas J.* Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001. S. 17. (Далее: Kommunikatives Handeln...)

[49] См.: *Habermas J.* Wahrheit... S. 28; *Idem.* Kommunikatives Handeln... S. 11–12.

[50] *Habermas J.* Wahrheit... S. 37, 39.

Определить отношение к объективному миру возможно только из горизонта жизненного мира в ходе опыта, складывающегося в результате целенаправленных действий по освоению природы и формированию опытных знаний. Прагматически понятый опыт познания складывается прежде всего из преодоления проблем и учебы на ошибках. Это – интерсубъективный опыт кооперативной жизнедеятельности, формы которого определяются условиями жизненного мира. В результате опыта возникает представление о действительности. Причем действительность – это не то, что отображается сознанием, а то, что открывается в виде "целого уже переработанных и еще ожидаемых сопротивлений"[51]. Понятие действительности имеет, таким образом, "когнитивно-оперативный" смысл. Действительность, открывающаяся в пределах конкретного жизненного мира, – это всегда только срез объективного мира; то, что можно сказать о предметах на основании опыта практического взаимодействия с ними.

Каким образом в таком случае можно говорить об объективности познания? Хабермас предлагает в связи с этим теорию "эволюционного обучения". Он исходит из предположения, что процессы обучения, возможные в рамках определенных форм жизни, являются продолжением эволюционных процессов обучения, которые со своей стороны привели к возникновению уже действующих структур жизненного мира. Каждая форма жизни представляет собой результат усложняющихся процессов обучения и в свою очередь предоставляет более широкие возможности для познания мира. Каждая форма жизни имеет, таким образом, свое "когнитивное содержание"[52]. Из сказанного следует, что, с одной стороны, допущение о ступенчатом характере эволюции процессов обучения объясняет сохранение трансцендентального различия между миром и тем, что внутри мира. С другой стороны, трансцендентальные условия познания, предоставляемые определенной формой жизни, в свете хабермасовской интерпретации теории эволюционного обучения не случайны, а отражают определенные закономерности развития, и в этом смысле обусловленное ими познание может претендовать на объективность.

Представляемая Хабермасом позиция "слабого натурализма" по онтологическому вопросу формулируется так: как органическое устройство, так и культурные способы жизни Homo sapiens имеют естественное происхождение и могут быть объяснены с точки зрения теории эволюции. Такая позиция позволяет, по его мнению, совместить позицию наблюдателя с позицией участника, о чем говорилось выше, а значит – совместить причинное объяснение возможности развития познания с "понимающим" объяснением его нормати-

---

[51] Ibid. S. 37.
[52] Ibid. S. 38, 39.

ного характера, обусловленного встроенностью познания в контекст определенной формы жизни на каждой эволюционной ступени.

Понятие жизненного мира в последних работах Хабермаса раскрывается прежде всего как онтология "детрансцендентализованного разума", как онтология фактичности, которая должна обосновать возможности объективного научного познания. Это подразумевает, что источник эволюционного развития знания должен находиться внутри самой формы жизни. Такое понимание жизненного мира приводит к разделению его на коммуникативное действие и дискурс. Коммуникативное действие, реализующееся в форме ансамбля основополагающих практик, осуществляется целиком в пределах соответствующей формы жизни. Для него характерно признание всех ценностей, стандартов и норм, в том числе технологических и когнитивных, и "вера" в правильность соответствующей языку "картины мира". В качестве ключа к пониманию функционирования жизненного мира Хабермас использует концепцию Витгенштейна о "следовании некоему правилу" и понятие "самосубститутивных порядков" Н. Лумана. В соответствии с ними, экзистенция и воспроизводство основных структур жизненного мира основываются на имплицитном знании его правил и приобретении специфических навыков.

Как только привычные правила и навыки утрачивают свою эффективность в контексте целенаправленных практических действий, содержание опыта начинает подвергаться сомнению, что приводит в действие механизм "аргументативного дискурса". Инструмент дискурса должен выработать новые знания, соответствующие возникшей практической ситуации. Как замечает Хабермас, уже предложенная Пирсом модель "belief-doubt" (веры-сомнения) подчеркивает эпистемологическое значение "действий, контролируемых их успехом" (erfolgskontrollierte Handeln)[53]. Описывая механизм смены коммуникативного действия и дискурса, Хабермас по принципиальным соображениям продолжает следовать этой модели.

Различию между коммуникативным действием и дискурсом также соответствует онтологическое различие между "тем, что внутри мира", и самим "миром", т.е. по Хабермасу, между "действительностью", которая включает в себя все, что может быть представлено в истинных высказываниях, и поэтому является коррелятом человеческого познания, и независимо от человека существующим объективным миром вещей, на познание которого направлена человеческая активность[54].

То, что понятия "объективный мир", "действительность" можно вкладывать различное содержание, вызывает к жизни второй существенный теоретический вопрос: как следует понимать реализм?

---

[53] Ibid. S. 20.

[54] См.: *Habermas J.* Kommunikatives Handeln... S. 19.

Сложность здесь заключается в том, что понятие объективного мира является концептом, который в зависимости от "имплицитной онтологической" позиции исследователя (в куайновском смысле) получает различные интерпретации. Свою позицию относительно понимания объективного мира Хабермас обозначает как "трансцендентально-прагматический реализм"[55]. Это означает, что постулат: объективный мир состоит из вещей, следует понимать не в обычном смысле – мир состоит из конкретных вещей, каждая из которых имеет свое неизменное смысловое определение, – а как "формальное допущение", не нагруженное содержательными коннотациями. Объективный мир вещей – это формальный концепт, неопределенная и неограниченная "сумма познаваемого", которая в зависимости от вида описания приобретает то или иное содержание. Реализм Хабермаса отличается от классического понятия о реализме, сложившегося после "лингвистического поворота", а именно он, по его собственным словам, оказывается "реализмом без репрезентации"[56].

Данное Хабермасом формальное понятие объективного мира проясняет связь между онтологической позицией "слабого натурализма" и позицией "трансцендентального прагматизма" теории познания: из допущения о генетическом примате природы по отношению к культуре следует, что только существование интерсубъективно доступного объективного мира может объяснить, каким образом "эпистемический приоритет" артикулированного в языке горизонта жизненного мира может сочетаться с "онтологическим приоритетом" независимой от языка реальности, налагающей ограничения на жизненную практику социума[57].

При этом тезис о существовании независимого от человека внешнего мира допускает различные трактовки: мир может состоять из предметов или из пропозиций. Эти две противоположные точки зрения на данный вопрос Хабермас, исходя из перспективы жизненного мира и из перспективы научного дискурса, тематизирует как противоречие между реализмом и номинализмом в отношении понятий.

Современная теория познания исходит из того, что способность человека к познанию невозможно анализировать независимо от его способности к языку и действию, так как познающий субъект всегда уже включен в контекст практик жизненного мира, "ситуирован" в мире. Признание того факта, что язык и реальность неразделимы, проникают друг в друга и что любой опыт обусловлен языком, так что доступ к реальности вне языка оказывается невозможным, дает "сильный мотив для того, чтобы интерсубъективным условиям язы-

---

[55] *Habermas J.* Wahrheit... S. 13.

[56] Ibid. S. 40. Хабермас исходит из того, что "классический реализм" основывается на репрезентативной модели познания и теории истины, понимаемой как соответствие между предложениями и фактами. Об этом см.: Ibid. 17–18.

[57] См.: Ibid. S. 41.

ковой интерпретации и взаимопонимания приписать трансцендентальную роль"[58]. Даже "слабая версия трансцендентализма", представителем которой является Хабермас, исходит из того, что если мир вообще познаваем, то он неизбежно подчиняется структурам человеческого духа. Трансцендентальные ограничения, которые согласно классической (кантовской) теории познания дух налагает на мир познаваемых предметов, трансформируется в рамках предлагаемой Хабермасом концепции в трансцендентальные черты локальных, ситуированных в пространстве и времени форм жизни, которые благодаря присущим им социопсихологическим особенностям, интересам, ценностям, способам действия формируют соответствующие модусы возможного опыта. Причем для (принадлежащих к конкретному жизненному миру) людей действительность, которая раскрывается перед ними на основе языка и прочих трансцендентальных структур их конкретного жизненного мира, является истинной, реальной действительностью в духе понятийного реализма, а трансцендентальные черты, свойственные данной форме жизни, получают статус необходимых эпистемических предпосылок, на которых основывается все познание. Принадлежность к определенному жизненному миру, включенность в него не позволяет сказать, насколько точным оказывается онтологическое соответствие между действительностью, отражающей трансцендентальные особенности конкретной социокультурной формы жизни, и миром как таковым. Это обстоятельство порождает скепсис по поводу возможности объективного познания[59].

Архитектонике "жизненного мира" и "объективного мира" соответствует "методический дуализм между пониманием и наблюдением"[60]. Позиция наблюдателя, объективирующего то, что ему "внутримирно" встречается, или позиция ученого, который выдвигает гипотезы и предлагает причинное объяснение явлений и событий мира, близка взглядам номинализма на проблемы семантики. Предположению понятийного реализма о пропозициональном членении самого мира противопоставляется релятивистский взгляд на реальность как систему, обозначающую мир, но отличную от него. Объективный мир состоит для номиналиста из идентифицируемых в пространстве и времени предметов, а не из языковых фактов. Адекватное понимание объективного мира с позиций наблюдателя имплицирует, что структура высказываний, с помощью которых нечто описывается в мире, не тождественна структуре самого бытия. С точки зрения универсальной прагматики значение знаков (в том числе языковых) поливалентно и зависит от множества способов их фактического и возможного использования.

---

[58] Ibid.
[59] См.: Ibid. S. 28–29.
[60] Ibid. S. 25.

Серьезной онтологической проблемой в случае как понятийного реализма, так и номинализма является определение, каким способом язык устанавливает отношение к предметам объективного мира. С точки зрения понятийного реализма, типичным современным представителем которой является Тугендхат, отношение к предметам устанавливается при помощи единичных терминов. При этом о существовании положений дел, которым присуще "веритативное бытие", можно говорить на основе анализа истинности ассерторических предложений[61]. Как полагает Хабермас вслед за Х. Патнэмом: "Понятие референции должно объяснить, как онтологический приоритет номиналистически понятого объективного мира можно согласовать с эпистемическим приоритетом артикулированного в языке жизненного мира"[62].

Заметим, что идентичность предмета представляет собой регулятивную идею при создании объективных представлений о реальности. Посредством референции идентичность предмета устанавливается как соответствие между онтологическим понятием о нем, которое предполагает его индивидуализируемость, идентифицируемость и его существование в пространстве и времени, и семантическим понятием о нем, которое возникает в результате производимых над ним познавательных действий. Условием возможности установления такого соответствия является, согласно Хабермасу, концептуализация мира с позиций формальной прагматики как совокупности вещей, а не фактов, как независимого от любых описаний "синтетического apriori" любой науки. Множество способов установления отношений к одному и тому же предмету показывает различие между онтологическим и семантическим взглядом на него и одновременно гарантирует возможность их соединения.

Проблема референции приобретает особое значение, когда речь идет о возможности объяснения того, каким образом, – несмотря на наблюдаемую смену научных парадигм, сопровождающуюся новой интерпретацией основополагающих понятий одной теории в рамках другой, – возможен прогресс в познании[63]. Без допущения любой опытной наукой пространственно-временны́х предметов, существующих независимо от способов описаний, такое объяснение было бы невозможно. Основываясь на этом допущении, расширение знания можно представить как взаимодействие между основными теоретическими понятиями, открывающими мир и соотносящимися с объективным миром процессами обучения, протекающими на их основе. Исходные теоретические рамки выполняют в этом случае трансцендентальную функцию, так как они делают возможным процессы

---

[61] Хабермас критикует Тугендхата в связи с этим, указывая, что существование таких предметов, как "положение (обстояние) дел", невозможно вне языка (Ibid. S. 42).

[62] Ibid. S. 44, ср. S. 41.

[63] См.: Ibid. S. 45–48.

обучения в определенном направлении, но остаются при этом доступными изменению, поскольку процессы обучения могут привести к реинтерпретации их основополагающих понятий[64].

Процесс накопления знаний в рамках определенной формы жизни Хабермас тематизирует как взаимодействие между знаниями, аккумулированными в языке (Sprachwissen), и знаниями о мире, добываемыми в результате целенаправленной практической деятельности (Weltwissen), которые по отношению к первым обладают ревизующей силой и могут привести к их пересмотру[65]. Возможность такого обмена обеспечивается за счет того, что одному и тому же предмету могут соответствовать различные теоретические описания. Здесь важно снова подчеркнуть: поскольку как первичные знания, усваиваемые вместе с языком, так и знания, приобретенные в ходе практически-познавательной деятельности, опосредованы прагматическим измерением (т.е. понятие о предмете формируется в результате производимых с ним действий), то разрыв между онтологическим понятием о предмете и семантическим, т.е. операционально-конструктивным, преодолевается за счет того, что онтология образует абстрактный формальный момент конструктивного отношения к миру. Так что установку на допущение объективного мира можно проинтерпретировать как трансцендентный реализм, а факт связанности с жизненным миром, который структурирован действующим субъектом и изнутри которого происходит взаимодействие с объективным миром, – как имманентный реализм.

В заключение отметим, что онтологические представления Хабермаса конфронтируют, во-первых, с традиционным реализмом, основывающимся на фундаментальном представлении о прямом соответствии между вещью и понятием (на теории отражения); во-вторых, с идеализмом семантических теорий, ограничивающихся в своем обосновании науки формальным анализом языка без учета его прагматического измерения; в-третьих, с "сильным натурализмом", сводящим все признание к эмпирическому. "Слабый натурализм" в сочетании с "трансцендентальным прагматизмом" должны предоставить онтологии фундамент в виде допущения первичности объективного мира, состоящего из чувственно-воспринимаемых вещей и процессов, который, однако, предпослан лишь как формальный концепт. Содержание этого концепта является функцией трансцендентально-прагматически понятого опыта, осуществляемого в границах эволюционирующих форм жизни. Понятия о предметах опыта конституируются на базе квазитрансцендентальных условий поз-

---

[64] Принцип фаллибилизма впервые был сформулирован Ч. Пирсом. Используя этот принцип, К. Поппер в работе "Логика исследования" выдвигает в своей программе "критического рационализма" тезис о невозможности философского "последнего обоснования" познания.

[65] См.: *Habermas J.* Wahrheit... S. 47; *Idem.* Kommunikatives Handeln... S. 76.

нания в ходе конструктивной деятельности и в зависимости от контекста действий и интересов приобретают различную семантику. Постоянное взаимодействие между теоретическим дискурсом и практически-ориентированным действием должно обеспечить истинность суждений познания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные позиции, несмотря на содержательные различия, обладают существенным сходством: все они в различной мере онтологизируют язык и рассматривают его в качестве трансцендентального фактора, на базе которого происходит формирование представлений о реальности. Такое восприятие языка содержит в себе следствия, важные для понимания онтологии и выбора методов решения онтологических проблем.

Тугендхат считает, что современная онтология возможна только в виде формальной семантики естественного языка. Такую точку зрения критикуют – как Апель, так и Хабермас – за невнимание к прагматическому аспекту языка. По мнению Апеля, логическая семантика ограничивается "аксиоматической системой дедукции предложений из предложений" и поэтому может дать только "косвенное" прояснение аргументации, но не вскрывает ее трансцендентальное значение для формирования значений[66]. Хабермас считает, что "строгий контекстуализм семантически-дедуктивного решения" Тугендхата невозможно совместить ни с основной предпосылкой, из которой исходит реализм – о допущении объективного мира как формального концепта; ни с постулатом о ревизующей силе процессов обучения, изменяющих изнутри свой контекст; ни с универсалистским смыслом тех претензий познавательных высказываний на истину, которые выходят за пределы конкретного контекста[67].

Подчеркивая значение прагматики для конституирования смысла предметов, Апель предлагает понимать ее как трансцендентальную дисциплину. При этом он исходит из онтологического приоритета коммуникации (в форме идеальной языковой игры) неограниченного коммуникативного сообщества как трансцендентальной смыслопорождающей структуры. Онтология в этом случае интерпретируется как "герменевтическое понимание бытия", достигаемое в ходе философского дискурса, который должен согласовать между собой и включить в "общий разговор истории" то, что достигнуто в этой области конкретными языковыми играми[68].

Хабермас рассматривает онтологию как формальное допущение о существовании объективного мира вещей, которое в виде

---

[66] См.: *Apel K.-O.* Letztbegründung. S. 68.
[67] См.: *Habermas J.* Wahrheit... S. 48.
[68] См.: *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 1. S. 183.

"синтетического a priori" должно гарантировать истинность семантики. Базой для формирования семантики "трансцендентальный прагматизм" Хабермаса признает "квазитрансцендентальные" структуры жизненного мира.

Все три подхода методологически характеризует их выбор стратегии – "от значения к вещи", а не "от вещи к значению". Это приводит к тому, что проблемы онтологии оказываются тесно переплетенными с проблемами теории познания. Мысль, что бытие и артикулированное в языке познание связаны друг с другом, выражает концепт "веритативного бытия". Уже простейшее предложение, имеющее субъект-предикатную структуру, имплицирует, что при помощи глагола-связки совершается категориальный синтез. Бытие творится в языке, а вопрос об отношении конституирования действительности при участии языка к возможным инвариантным структурам мира-в-себе выражает "синдром веритативного"[69]. Основным здесь оказывается понятие истины.

Тугендхат решает проблему верифицируемости высказываний, предлагая версию семантического холизма. Согласно ей вопрос об истинности предложения должен быть увязан с вопросом о понимании языка вообще. Это значит, что к такому пониманию нельзя подойти, если не учитывать включенность рассматриваемого предложения в систему языка, поскольку его истинность всегда зависит от истинности других, когерентных ему предложений. Верификация предложений связана с верификацией их составных частей (единичных терминов и предикатов), а последняя в свою очередь связана с верификацией поддерживающих их предложений. В отличие от Тугендхата, Апель и Хабермас отстаивают теорию истины как консенсуса. Эта теория предполагает соотнесенность познавательных высказываний с независимой от языка реальностью. Хабермас считает, что сила дискурсивных аргументов, мотивирующая установление консенсуса, должна опираться непосредственно на опыт жизненного мира, а Апель вводит для обоснования теоретических высказываний промежуточную инстанцию, а именно понятие об опыте, относящемся непосредственно к данной теории, и в этом заключается основное различие между теориями Хабермаса и Апеля. Теория истины, считает Апель, должна включать в качестве своих составных элементов понятия истины как соответствия (Korrespondenz-Begriff der Wahrheit) классической онтологии и понятия истины как очевидности для сознания (Evidenz-Begriff der Wahrheit), характерной для теории познания нового времени и феноменологии познания[70].

---

[69] Термин заимствован, см.: *Koch A.F.* Philosophie und Metaphysik // Von Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt a.M., 1998. S. 86.

[70] *Apel K.-O.* Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik // Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie / Hg. J. Simon. Freiburg; München, 1974. S. 317.

Основной теоретический вопрос "субстанциальной" онтологии о "сущем как сущем" трансформируется "после лингвистического поворота", в случае Тугендхата, в вопрос, как можно при помощи средств формальной семантики дать определение "предмета как предмета"; в случае Апеля – в практически-теоретический вопрос, как возможно установление взаимопонимания относительно смысла вещей; в случае Хабермаса – в вопрос о сочетании нормативности и объективности в познании и в возникающем благодаря ему представлении о действительности.

ВИТГЕНШТЕЙН И ХАЙДЕГГЕР: ОДИН ЭПИЗОД[1]

В.В. Бибихин

Прямых упоминаний друг о друге у обоих философов немного, и они недалеки от тривиальности. Образование и окружение Витгенштейна ни в Вене, ни в Кембридже не могло его расположить внимательно к фрейбургскому ученику Гуссерля. Характерно суждение о Хайдеггере сэра Альфреда Айера, "главного британского интерпретатора" Венского кружка[2]. До окончательного решения ориентироваться на кембриджского философа, эмпирика Джорджа Мура, говорит Айер,

> я находился под влиянием витгенштейновского *Трактата* и, что касается собственно меня, продукции Венской школы.

От Витгенштейна старый Айер сохранил убеждение, что метафизические высказывания даже не ложны, они бессмысленны.

> Буквально бессмысленны многие произведения Гегеля, не говоря уже об излияниях таких новейших шарлатанов, как Хайдеггер и Деррида. Мне очень грустно узнавать, что их чушь становится популярной в нашей стране, нравясь тем, кто ошибочно принимает темноту за глубину и находит серьезную работу таких первоклассных американских философов, как Куайн, Гудмен, Патнем и Дэвидсон, слишком трудной[3].

Витгенштейн называет метафизику Unsinn и читает ее, Альфред Айер называет ее nonsensical и не читает. Unsinnig значит среди про-

---

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 03-03-00241а: "Единство философской мысли".

[2] См.: *Пассмор Дж.* Сто лет философии. М., 1998. С. 285.

[3] I [...] had been influenced by Wittgenstein's *Tractatus* and, in my own case, by the productions of the Vienna Circle [...] metaphysical utterances [...] being not even false but [...] literally nonsensical [...] is true of much of Hegel's [...] work, not to speak of the outpourings of such modern charlatans as Heidegger and Derrida. It makes me very sad to learn that their rubbish is acquiring popularity in this country, appealing to those who mistake obscurity for profundity, and find the serious work of such first-rate American philosophers as Quine, Goodman, Putnam and Davidson too difficult. (*Ayer A.* A defence of empiricism. 1988).