

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

Григорий Гутнер

РИСК И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ
СУБЪЕКТА
КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ



Григорий Борисович Гутнер

Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25579430

*Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. / Гутнер Г.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт; Москва; 2008
ISBN 578-5-89100-081-0*

Аннотация

Книга посвящена разработке концепции социального субъекта. Рассмотрены два способа описания социума: как бессубъектной среды, рождающей коммуникативные события, и как сообщества субъектов, способных к совершению коммуникативного действия. Это противопоставление связано с двумя стратегиями следования правилу. Одна из них строго связана с системой институтов и техник коммуникации, распространенных в социальной среде. Другая стратегия основана на рефлексии, подразумевает альтернативные правила коммуникации и ответственный выбор со стороны субъекта. Существенным аспектом деятельности такого субъекта является рациональность, поскольку включает обоснование выбора.

В качестве принципа обоснования в работе рассмотрено требование универсальности правила. Это требование представляет собой коммуникативный аналог категорического императива. Книга предназначена для всех интересующихся социальной философией, социологией, этикой, философией науки.

Содержание

Введение	6
1. Трансцендентальный анализ понятия субъективности	12
1.1. Вопрос о субъекте	13
1.2. Основные характеристики картезианского субъекта	17
1.2.1. Универсальность	17
1.2.2 Противопоставление объекту	19
1.2.3 Субъект как предмет знания	20
1.2.4 Субстанциальность	22
1.2.5 Трансцендентальный анализ и интроспекция	23
1.2.6 Субъект и действие	26
1.3 Достоверность и трансцендентальные условия познания	30
1.4 Трансцендентальные условия и трансцендентная реальность	37
1.5 Субъект как условие знания	42
1.5.1 Актуальность формы и трансцендентность материи познания	42
Конец ознакомительного фрагмента.	45

Григорий Гутнер
Риск и ответственность
субъекта
КОММУНИКАТИВНОГО
ДЕЙСТВИЯ

Исследование осуществлено при поддержке
Российского Гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 07-03-00228а

Рецензенты:

доктор философских наук А.П. Огурцов

доктор философских наук А.Н. Кричевец

На обложке: Владимир Янкилевский. Из цикла «Город»,
1993 (фрагмент)

Введение

Идея субъекта – порождение эпохи модерна. Она разрабатывалась как основание эпистемологии вплоть до середины XX века. Во всяком случае от Декарта до логического позитивизма в философии доминировало противопоставление познающего субъекта и познаваемой реальности. Теория познания, основанная на такой концепции, озабочена преимущественно вопросом об адекватном отражении реальности в сознании. Впрочем, еще во времена Декарта подобная адекватность выглядела проблематичной, поскольку исходный дуализм не позволял понять, как вообще возможна связь между мыслящим и познающим субъектом и подлежащей познанию материальной природой. Уже в более позднее время эта проблема породила в аналитической философии так называемую *mind-body problem* [58].

Важно, однако, что в философии модерна концепция субъекта всегда имела не только эпистемологическое, но и этическое измерение. Субъект представал как источник морального действия, способный взять на себя ответственность за свои поступки. Он обладает свободой выбора, причем эта свобода находится в известной корреляции с эпистемологическим дуализмом. Будучи отделен от подлежащей познанию реальности, субъект не зависит от природных детерминаций. Он не подчинен материальным силам, действующим

в познаваемых объектах. Это обстоятельство позволяет ему поступать ответственно и рационально. Он автономен и подчинен только Разуму. Более того, он выступает как носитель Разума, способный реализовать его требования в неразумном мире. Такой субъект существует вне сообществ и вне истории. Его моральные решения, как и его познавательные акты, носят безусловный и универсальный характер.

Пересмотр понятия субъектности, предпринятый во второй половине XX века, связан во многом с разочарованием в идеалах модерна. Кроме того, этому пересмотру во многом способствовало включение в поле внимания философии двух взаимосвязанных сфер: языка и коммуникации. В эпистемологии последних десятилетий можно видеть стремление избавиться, наконец, от картезианского дуализма, и это стремление реализуется в попытках представить познание как коммуникативную деятельность. Можно указать три взаимосвязанных тенденции философии последних десятилетий.

(1) Преимущественный интерес к коммуникативным аспектам познания. Если исходно «лингвистический поворот» в философии привел к доминированию семантико-синтаксической парадигмы, проявившейся, в частности, в работах Рассела, раннего Витгенштейна и в логическом позитивизме, то в дальнейшем интерес философов явно сместился к языковой прагматике. Эпистемология и философия науки в значительной мере ориентированы на исследование комму-

никативных и социальных сторон познания. В этом смысле интересно развитие новой дисциплины, известной как социальная эпистемология (см. [38]), а также заметное сближение исследовательских интересов философов и социологов¹.

(2) Холистический подход к познанию. Всякое знание, в том числе всякое суждение о реальности, возможно лишь в рамках целостной картины, концептуальной схемы, разделяемой сообществом. Важно, что эта концептуальная схема обоснована прежде всего прагматически, поскольку является парадигмой общения, служит основанием для взаимного понимания членов сообщества. Всякое отношение человека к миру и к другому человеку принципиально опосредовано системой концептуальных средств. Такой подход был заложен еще Пирсом, а затем развит Куайном, Гудменом, Дэвидсоном, Патнэмом.

(3) Релятивизм. Зависимость знания от концептуальной схемы приводит к множественности картин мира. Разнообразие языков, культур, парадигм общения порождает, с одной стороны, разнообразие онтологий, а с другой – плюрализм принципов поведения. Важнейшим шагом в этом направлении следует считать гипотезу лингвистической относительности, предложенную Сепиром, а также концепцию онтологической относительности Куайна. Немаловажно, что

¹ Примером такого сближения могут служить многочисленные работы, посвященные проблеме следования правилу, которая обсуждается далее и в этой работе.

плюрализм норм коммуникации коррелятивен плюрализму в сфере морали.

Реализация указанных тенденций предполагает отказ от идеалов модерна. Прежде всего, несостоятельными оказываются в рамках указанных представлений всякие универсалистские претензии. Кроме того, сама идея субъекта едва ли способна выжить при таком подходе. Если рассматривать его эпистемологический аспект, то знание будет не следствием познавательных усилий субъекта, а результатом деятельности сообщества, вырабатывающего принципы своей жизни. Субъект же вообще может быть «вынесен за скобки», поскольку как познание, так и мораль сводятся к безличным процессам, проходящим в коммуникативной среде. Это вполне эффективно показано, например, Луманом [48], а также Фуко [78].

Тем не менее, можно видеть и обратное движение, связанное если не с реабилитацией идей модерна, то с более глубоким вниманием к темам универсальности, с одной стороны, и субъектности, с другой. Различные варианты универсализма разрабатываются в последние годы как в философии языка², так и в этике³. В то же время, обращение к теме субъектности также приобретает популярность. В этом смысле

² Тема универсальности является центральной для сравнительно недавних работ А. Вежбицкой [97].

³ Дискуссия об универсализме в этике представлена в статье Ф. Даллмара [28]. Интересный пример универсализма в этике дает швейцарский богослов Г. Кюнн [45], [89].

знаковой является позиция, высказанная в поздних работах Фуко [72], [78], а также попытки нового определения субъекта в рамках постмодернизма [32], [41].

Наиболее существенным проявлением рассматриваемой тенденции являются концепции, развиваемые Апелем и Хабермасом. Они напрямую обращаются к традиции модерна, тем не менее пересматривая ее, опираясь на анализ коммуникативной деятельности. Пытаясь восстановить этический универсализм, рациональность и ответственность субъекта, они пытаются учесть ту критику модерна, которая была развита в последние десятилетия. Субъект, представленный обоими исследователями, – это прежде всего субъект коммуникативной деятельности, способный к рациональной аргументации в сообществе других таких же субъектов.

Идеи Апеля и Хабермаса служат отправной точкой для нашего исследования. Необходимо отметить, впрочем, что, на мой взгляд, оба немецких философа не в полной мере смогли учесть ту критику принципов модерна, которая была развита философией XX века. Рациональность, даже понятая как коммуникативная, составляет лишь аспект человеческого общения. Предлагая рациональность и ответственность как основание действий субъекта, необходимо еще показать место этих принципов в коммуникативной деятельности. Свобода, ответственность и рациональность субъекта коммуникации не является необходимой составляющей социальной жизни, проходящей преимущественно в рамках

социальных стереотипов и иррациональных привычек. Более того, как раз эти привычки, представляющие собой глубокий пласт «неявного знания» (Полани), являются необходимым условием коммуникации. Последняя оказывается преимущественно иррациональной и бессубъектной. Чтобы обоснованно вернуться к идеалам модерна, необходимо еще обосновать саму возможность ответственного рационального действия. Поэтому задачей нашего исследования будет поиск границы сферы иррационального в общении. Похожую задачу решал в свое время Кант, обосновывая возможность морального поведения ограниченностью сферы природной детерминации субъекта.

Будучи достижением эпохи модерна, концепция субъекта не утратила своего значения. По-видимому, философия этой эпохи все же смогла раскрыть такие понятия, влияние которых не утрачивается и по ее завершении. Но философам новых эпох необходимо заново продумывать эти понятия в рамках иных культур и традиций.

1. Трансцендентальный анализ понятия субъективности

Настоящая глава формально сводится к рассмотрению нескольких эпизодов из истории философии нового времени. В ней пойдет речь о представлении концепции субъективности у Декарта, Канта и некоторых более поздних мыслителей. Цель проводимого рассуждения, однако, является не исторической, а собственно философской. Оно посвящено поиску предельных оснований человеческого познания и попытке понять, какие мыслительные ходы приводят нас к необходимости говорить о бытии субъекта, как одном из таких оснований. В том смысле, что нас интересуют именно предельные основания, в этой главе идет речь о трансцендентальной философии и трансцендентальном анализе. Под последним понимается такой анализ, который обнаруживает исходные условия какой-либо деятельности, те условия, без которых указанная деятельность не может осуществляться. Говоря, в частности, о трансцендентальных условиях познания, мы неизбежно приходим к пределу познаваемого. Трансцендентальный анализ понятия субъективности приводит поэтому к вопросу о границе познавательных способностей субъекта и его столкновении с трансцендентной сферой.

1.1. Вопрос о субъекте

Прежде всего мы обратимся к той концепции субъективности, которая была разработана Декартом. Его представление о субъекте, основанное на представлении о мыслящем *ego*, возникло отчасти в качестве ответа на исторически обусловленный вопрос о природе научного знания⁴. Впрочем, сам этот вопрос, возможно, не ограничивается современной Декарту ситуацией, а сохраняет значение и до сих пор. Поэтому имеет смысл обратить внимание на те обстоятельства, в которых разрабатывалась концепция субъекта. Имеется в виду самоопределение науки как особой жизненной сферы. Такое самоопределение подразумевает попытку демаркации с иными сферами интеллектуальной деятельности и осознанное противопоставление себя им. По-видимому, в данном случае нужно говорить главным образом о магии. В дальнейшем мы обнаружим, что сопоставление этих двух типов деятельности чрезвычайно важно, поскольку оно коррелятивно сопоставлению двух разных типов коммуникации (см. главу 6). Вопрос о связи науки и магии исследован в настоящее время очень тщательно. При этом большое

⁴ Историческая обусловленность вопроса не обязана имплицировать аналогичный статус ответа. Говоря о трансцендентальном анализе, мы обязаны допускать ситуацию, когда исторические обстоятельства заставляют лишь эксплицировать формы, всегда уже присутствующие во всякой мыслительной деятельности.

внимание уделялось их исходной близости, и вполне обоснованным представляется утверждение о генетической связи между двумя указанными областями. Однако, на наш взгляд, чрезвычайно важен именно момент демаркации: в известной ситуации наука оказывается противопоставлена магии. Для наших целей достаточно указать лишь на одну особенность науки, позволяющую отличить ее от целого ряда исходно близких с ней культурных феноменов. Эта особенность состоит в ее *публичности*⁵. Научное знание предьявляется по возможности максимально широкому кругу, тогда как магия – это тайное знание, доступное лишь немногим. Указанное обстоятельство заставляет менять стандарты убедительности. Достоянием гласности становится не только результат исследования, но и метод его получения. И этот метод должен быть таков, чтобы любой желающий мог сам удостовериться в истинности результата. Научное исследование в идеале должно быть контролируемым на каждом шаге⁶. Поэтому весьма насущной становится потребность сведения любого суждения к предельной очевидности. Осуществимость подобного сведения на протяжении столетий являлась едва ли не главной проблемой философии науки. Для Декарта редукция к очевидности есть не только способ обоснования знания, но и метод его получения. Знание обосновано тогда, когда выводится из не вызывающих ни малейше-

⁵ См., например, [II, с. 88–89].

⁶ О связи контролируемости мышления с научной рациональностью см. [66].

го сомнения первых принципов.

Однако наряду с вопросом о редуцируемости знания к очевидности возникает и вопрос о субъекте. Естественно спросить: *кому* это должно быть очевидно и кто способен проконтролировать процедуру получения научного результата? Отвечая на этот вопрос, хотелось бы по возможности застраховаться от случайности. Реальная ситуация научного исследования вроде бы требует от исследователя особой подготовки, достаточно высокого уровня образованности, индивидуальных природных способностей. Если достоверность научного результата ставится в зависимость от подобных факторов, то она должна быть признана весьма условной. Подобное признание, конечно, не вызовет ни малейшего смущения у многих современных философов науки, но именно от нее стремился избавиться Декарт.

Итак, обоснованность знания и прозрачность метода его получения ставят две проблемы: проблему очевидности и проблему субъекта. Декартовский подход к этим проблемам специфичен, на мой взгляд, тем, что для обеих им предложено одно и то же решение. Это решение и состоит в главном картезианском тезисе. Самое очевидное суждение – это суждение о своем существовании в качестве мыслящего. Субъект познания оказывается конституирован благодаря очевидности его знания о самом себе. Подобное совмещение, однако, едва ли можно оценивать как удачную находку Декарта. Я думаю, что в нем содержится неправомерное сме-

шение понятий, приведшее впоследствии ко многим недоразумениям. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим более подробно основные характеристики картезианского субъекта, а также некоторые критические замечания в адрес основного тезиса Декарта.

1.2. Основные характеристики картезианского субъекта

1.2.1. Универсальность

Прежде всего обратим внимание на один важный, хотя и явно не декларируемый аспект проводимой Декартом процедуры радикального сомнения. Его задача состоит не только в достижении абсолютно достоверного начала, но и в конституировании субъекта знания. При этом Декарт как раз достигает требуемого исключения случайности. Тот, кто мыслит, оказывается не эмпирическим индивидом, нагруженным множеством склонностей, предпочтений и предрассудков, а чистым мыслящим «я». До этого «я» Декарт докапывается, отстраняя от себя все индивидуальное. В самом деле, заявив о сомнительности знания, исходящего от авторитетов, он абстрагирует себя от своей собственной историчности, от того знания, которое обуславливает его в качестве индивида, живущего в конкретное время, в конкретном обществе, воспитанном сообразно определенным правилам и т. п. Декарт не раз указывал на необходимость устранения «бесчисленных ложных мыслей», навязанных обществом⁷. Но та-

⁷ См., например, [31].

кое устранение означает отчуждение от себя весьма значимой части собственной личности, избавление от того, что, возможно, на протяжении многих лет определяло мою собственную жизнь.

Однако такой шаг представляется Декарту недостаточно радикальным, и он настаивает также и на отказе от всего, что дано с помощью чувств. Тем самым он отстраняет от себя еще один значимый пласт собственной индивидуальности. Устраняется не только все видимое, слышимое, осязаемое. Устраняется сама телесность. Радикальное сомнение требует избавиться от того, что составляет вроде бы основу индивидуального бытия человека.

Еще один шаг радикального сомнения – отказ в доверии основным положениям математики и логики – вроде бы не сильно меняет уже сложившуюся картину. Этот шаг принципиально важен в ином аспекте – редукции всякого знания к абсолютной очевидности. Что же касается отстранения всего индивидуального, то и здесь можно все же усмотреть попытку поставить последнюю точку и изъять из рассмотрения все, что может иметь хоть какое-то отношение к личному опыту человека, например, к его образованию или предшествующим интеллектуальным занятиям.

Доведя до конца описываемую процедуру, мы, похоже, остаемся с таким остатком, в котором нет ничего, имеющего отношение к кому-либо лично. Все, что может делать такой субъект, должно быть универсальным, не обусловлен-

ным никакими случайными обстоятельствами. Поэтому радикальное сомнение Декарта есть доведенное до предела требование публичности знания. Я, открывшийся себе в результате всех описанных действий, ничем не отличаюсь ни от какого другого мыслящего существа. Поэтому все, что смогу счесть достоверным я, будет столь же достоверно и для него.

Важно, кстати, что конституирующий себя таким способом субъект оказывается по существу вечным. Поскольку он изъят из истории, ни одно его суждение не обусловлено исторической случайностью. Все, что делает такой субъект, носит вневременной характер.

1.2.2 Противопоставление объекту

Итак, радикальное сомнение есть метод конституирования субъекта. Одной из главных особенностей этой процедуры является предельный ответ на вопрос «кто?» всякий раз, когда речь должна идти об осуществлении методической деятельности, связанной с приобретением знания и контролем его достоверности. Заметим, что наряду с предельной универсальностью, о которой мы говорили выше, определенный таким образом субъект обладает еще одной характеристикой. Субъект не может быть объективирован ни при каких обстоятельствах. В процедуре радикального сомнения я обнаруживаю себя только как познающего. Все, что я считал самим собой в обыденном представлении, оказывается объ-

ективировано и, следовательно, отчуждено от меня. То, что ставится под сомнение, необходимо является предметом моего размышления. Важно, что верно и обратное: существование любого предмета размышления может быть поставлено под сомнение. Кроме одного. Но этот предмет особый – сам размышляющий. Однако сам размышляющий, строго говоря, не предмет. Он не может быть представлен перед собой и отчужден от самого себя. Эта неотчуждаемость и кладет предел сомнению. Нельзя усомниться в том, что невозможно отстранить, объективировать, на что нельзя взглянуть со стороны. Я могу сомневаться в чем угодно: в своей включенности в социум, в существовании своего тела, в своих самых тщательно продуманных логических конструкциях. В принципе список возможных объектов сомнения можно продолжить. Важно, что любой из них именно объект. Это что-то, о чем я думаю, но не я сам. Таким образом, субъект конституируется в результате противопоставления объекту.

1.2.3 Субъект как предмет знания

Обратимся теперь к той интерпретации радикального сомнения, которая проговорена явно. Сам Декарт затевает все предприятие с ясной целью: найти такое знание, в достоверности которого не было бы ни малейшего сомнения. И он находит его в своем замечательном тезисе. Ясно, что утверждение собственного существования не самоцель. Это лишь

отправная точка для последующего методического исследования. Декарт действует в полном соответствии с выдвинутым ранее требованием к любому методу познания: начинать с самого простого и очевидного, а затем переходить к более сложному и менее очевидному. В тезисе «Мыслю, следовательно, существую» он находит предельно простое и предельно очевидное знание. Именно такое знание должно лежать в основании любого метода, от него следует переходить к иным, более сложным суждениям. В «Правилах для руководства ума» намечена целая иерархия истин, в основе которой лежит различие абсолютного и относительного. Абсолютная истина усматривается сама, ее познание не требует ничего, кроме непосредственного интуитивного схватывания. Нескончаемый ряд относительных истин, уходящих все далее от первоначала, строится с опорой на ранее открытое. Тезис «Мыслю, следовательно, существую» лежит в начале указанного ряда.

Здесь важно заметить, что иерархии истин соответствует иерархия предметов. Они могут быть более простыми и более сложными. В таком случае «я» есть первый из предметов в этой иерархии, тот предмет, знание которого являет собой абсолютную истину. Он открывается в самом непосредственном, самом ясном и отчетливом постижении. Он является предельно простым предметом. Конечно, «я» – особый предмет, но все же предмет. Конечно знание о нем – особое знание, но все же знание.

В рамках этой интерпретации концепция чистой субъективности, развитая в результате абсолютного противопоставления субъекта и объекта, явно размывается.

1.2.4 Субстанциальность

Обратим теперь внимание на тот термин, который использует сам Декарт для обозначения субъекта. Он, как известно, вовсе не пользуется словом «субъект» (в рассматриваемом здесь смысле), а говорит о «мыслящей субстанции». Это выражение довольно точно отражает логику рассуждения, приводящего к знанию о себе самом. Субстанцией Декарт называет вещь, которая не нуждается ни в чем для своего существования, но которая познается не на том основании, что существует, а благодаря какому-либо атрибуту [29, с. 335]. Если, однако, мы в состоянии обнаружить некий атрибут, то легко заключаем о существовании субстанции. Декарт обосновывает такое заключение «аксиомой» о том, что «у небытия не может быть свойств» (там же). Именно такую логику можно увидеть и в суждении «я мыслю, следовательно, существую». Процедура радикального сомнения не позволяет усомниться в факте сомнения. Но раз обнаруживается сомнение (т. е. свойство), значит, должна быть и вещь, обладающая таким свойством. Если выразить эту же мысль в более общей форме, то нужно будет сказать так: обнаружив мышление как некий атрибут, мы обязаны утверждать и су-

ществование мыслящей субстанции.

В этом пункте Декарт оказывается не вполне последователен. Если его сомнение действительно радикально, то он не должен принимать и упомянутую выше аксиому. Апеллируя к его же собственному аргументу, можно спросить: не внушена ли эта аксиома неким могущественным обманщиком? Этому аргументу можно придать и менее экзотический характер: идея субстанции как обязательно присутствующего основания для воспринимаемого свойства действительно внушена определенной языковой структурой. Но обязательно ли давать онтологическую интерпретацию любой грамматической или логической категории? Указанный поворот лежит в центре критических аргументов, выдвинутых против Декарта Гильбертом Райлом [59].

1.2.5 Трансцендентальный анализ и интроспекция

Особого рассмотрения заслуживает тот способ, который использует Декарт при обнаружении мыслящего «я». Его можно охарактеризовать как методическое самонаблюдение. Предполагается, что наряду с каждым мыслительным актом совершается еще один, интроспективный акт, позволяющий удостовериться в наличии первого акта. Таким образом, например, сомневаясь, я знаю, что я сомневаюсь. При этом содержание интроспективного акта оказывается данным непо-

средственно и не может вызывать сомнений. Я не могу усомниться в том, что я сомневаюсь.

Важно заметить, что интроспекция, которую осуществляет здесь Декарт, имеет также предельный характер. Речь во все не идет о наблюдении за своими ментальными состояниями. Несомненность факта сомнения определяется не тем, что он открывается как факт моей внутренней жизни, в отличие от фактов внешнего мира. Он несомненен только потому, что сомнение в нем абсурдно. Речь идет о выполнении элементарных условий, делающих возможным какое-либо мышление. Сомневаясь, я мыслю и тем самым делаю бессмысленным (а не просто ложным) утверждение о несуществовании мышления. Существование мышления есть условие, без которого не может быть высказано никакое суждение, в частности, и суждение, отрицающее существование мышления.

Коль скоро речь у Декарта идет о поиске условий возможности всякого мышления вообще, его рассуждение можно назвать трансцендентальным. Но для такого рассуждения можно обойтись и без интроспекции. Однако Декарт без нее не обходится.

Строго трансцендентальная интерпретация радикального сомнения должна приводить к существованию чистого мышления. Именно так понимает Декарта, например, Ст. Прист. Он, во всяком случае, полагает, что можно принять тезис Декарта в виде «мышление существует» [58, с. 42]. Однако

остаётся подвешенным вопрос о «я». Прист замечает, что мышление без «я» – нечто не сообразное здравому смыслу, но тут же добавляет, что ссылка на здравый смысл не соответствует идее радикального сомнения. Сам Декарт, как мы видели, в качестве одного из главных аргументов использует ссылку на субстанциальную онтологию. Но и эта ссылка не может быть убедительной. Тем не менее, тезис «я мыслю» обладает исключительной убедительностью.

Дело в том, что эта убедительность едва ли нуждается в дополнительных подтверждениях. Такова прежде всего логика самого Декарта. Он ведь ищет нечто абсолютно достоверное, т. е. не зависящее в своей достоверности ни от каких других положений. Если утверждению «я мыслю» придается именно такой статус, то оно не нуждается в опоре на какие-либо онтологические допущения, равно как и на опыт и здравый смысл. Оно очевидно само по себе. И эта очевидность возникает благодаря интроспекции. Я наблюдаю себя сам и мне ясно, что мыслю именно я. У меня нет колебаний при ответе на вопрос «кто мыслит?». Ответ для меня совершенно очевиден.

Однако интроспекция, приводящая меня к суждению «я мыслю», все же обнаруживает трансцендентальный характер этого суждения. Сказав «мне очевидно, что мыслю именно я», я тут же «подставляюсь». Мне, конечно же, могут возразить, что это мое частное суждение, которое вовсе не обязательно принимать: мало ли чего кому очевидно; тебе оче-

видно, а мне нет.

Но этот контраргумент оказывается несостоятелен в самой своей форме. Указание на то, что очевидность самонаблюдения не является универсальной, есть указание на ее *субъективность*. При такой попытке опровергнуть Декарта как раз важен вопрос: *кому* очевидно? (или неочевидно). И неизбежен ответ: *мне*. Таким образом, существование субъекта мысли оказывается необходимым условием ее осуществления. Интроспективная очевидность того, что мыслю именно я, оказывается универсальной в силу своей субъективности. Иными словами, очевидность рассматриваемого факта самонаблюдения не является случайной. Это не просто частное обстоятельство психической жизни некоего индивида. Таковой, возможно, могла бы быть сочтена любая другая очевидность. Но сознание себя мыслящим оказывается формальным условием мысли – формальным потому, что любая попытка его отрицания по своей форме строится так, что неизбежно приводит к его утверждению.

1.2.6 Субъект и действие

Все сказанное указывает на абсолютную неразрывность «я» и «мыслю». Одно не может существовать без другого. Это, собственно, одна из главных идей Декарта. Сам он прямо заявляет, что «я существую столько, сколько мыслю»⁸.

⁸ Декарт очень энергично высказывает эту мысль: «Я есмь, я существую – это

Отношение «я» с мыслью носит характер обоюдной обусловленности. С одной стороны, мышление не осуществляется без субъекта. Но важно обратить внимание и на обратное: субъект (т. е. «я») существует только в мышлении. Тот факт, что меня нет, когда я не мыслю, может показаться странным. Опыт нормальной человеческой жизни вроде бы показывает, что мышление составляет лишь некоторый ее эпизод. Здесь, однако, важно помнить, как именно Декарт обнаруживает «я». Он приходит к нему не путем исследования психических или физиологических аспектов жизни, а лишь в результате анализа условий мысли. Следовательно, у нас нет никаких шансов обнаружить «я» (обнаружить себя) помимо мышления. Я сознаю себя и, соответственно, открываю себя как субъекта и как формальное условие мысли только в самой мысли, т. е. когда занят этим самым делом – мышлением. Мое существование помимо мышления есть, следовательно, результат некоторой экстраполяции. Я предполагаю себя существующим во сне или в обмороке, мысленно заполняя лакуны своего самосознания. Но достоверных свидетельств собственного существования в подобных состояниях у меня нет. Я в такие периоды не существую именно в качестве «я». Проще сказать, что существует тело, существует комплекс переживаний или еще какие-нибудь физи-

очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» [30, с. 23].

ческие или психические объекты, но не я.

Получается, что связь «я» и мышления не описывается в должной мере как связь субстанции со своим атрибутом. Ясно, во всяком случае, что это отношение совершенно иного рода, чем отношение тела и протяженности. Последняя приписывается телу как свойство, пусть даже свойство неотъемлемое и определяющее. Но мышление не есть свойство, определяющее меня, оно есть действие, которое я совершаю и в котором я сам себя открываю (возможно, даже порожаю). Поэтому для описания «я» уместно использовать не те термины, которыми воспользовался сам Декарт: «мыслящая субстанции» или «мыслящая вещь». Субъект скорее представляет собой чистое действие: не субстанцию, которой свойственно мыслить, но сам акт мысли. Не исключено, что уместными для его описания были бы понятия «чистого акта» (Фома Аквинский) или «энергии» Аристотеля. Впрочем, здесь нужны дополнительные исследования текстов указанных авторов⁹.

Субъект, описанный Декартом, есть по существу тот *трансцендентальный субъект*, который в последующем оказывается центральным персонажем для философии науки. Знание, приобретаемое таким субъектом, является абсолютным по определению. Впрочем, вопрос о методе приобретения знания остался после Декарта неразрешенным,

⁹ Некоторые соображения по этому поводу можно найти в [24].

несмотря на то, что именно этот вопрос был для него центральным. Радикальное очищение сознания от всего недоверного оказалось по сути опустошительным, а *ego*, обнаруженное Декартом, очень бедным – даже если принять все рассуждения Декарта о наличии у этого *ego* врожденных идей. Мир, открываемый наукой, намного превосходит возможности картезианского субъекта, вооруженного понятием протяженной субстанции.

1.3 Достоверность и трансцендентальные условия познания

Впрочем, обращаясь еще раз к анализу картезианской концепции, обратим внимание на двойственность решаемой Декартом задачи. С одной стороны, он намерен определить условия получения абсолютно достоверного знания, а с другой – выяснить условия, при которых это знание вообще возможно. Таким образом, декартовский тезис оказывается ответом сразу на два вопроса. Для Декарта кажется, по-видимому, очевидным, что обе эти задачи, во-первых, имеют решения, а во-вторых, что их решения должны быть одинаковы. Он убежден, что одни и те же условия обеспечивают как возможность, так и достоверность приобретаемого знания. Однако сложности, связанные с картезианской программой, заставляют в этом усомниться. Для последующего анализа поэтому имеет смысл обратиться к философии Канта, который попытался показать, что две указанные задачи должны иметь различные решения.

Заметим прежде всего, что обе поставленные задачи требуют трансцендентального исследования. Это значит, что речь идет не о каких-либо частных условиях, а об условиях предельных, нарушение которых приводит к разрушению

как знания, так и мышления вообще.

Кант, как известно, ставил вопрос о возможности познания *a priori*. Подобная постановка обычно связывается с представлением о незыблемом фундаменте науки, который составляют априорные синтетические суждения. На них основан весь корпус математики и классической механики. Задача состоит в том, чтобы установить условия возможности этих суждений.

Здесь, впрочем, необходимо ясно отличить само знание от его формальных условий. Дело в том, что тексты Канта изобилуют указаниями на априорное знание, которое (именно в силу априорности) должно быть необходимо истинным. Априорность означает в этом случае независимость от опыта, который вносит в знание нечто случайное и тем самым лишает его аподиктичности. Следовательно, пытаясь выделить сферу синтетических суждений *a priori*, Кант как будто решает ту же задачу, что и Декарт. Последний, как мы видели, также искал возможность достижения абсолютной достоверности познания, пытаясь устранить из него все случайное. Но если Декарт нашел в конечном счете единственное условие возможности такого познания, то Кант разворачивает целую систему условий. Весь корпус априорного знания – то, что Кант называет «чистой математикой» и «чистым естествознанием» – создается в фиксированных формальных рамках, составляющих правила деятельности рассудка. Априорные условия создают возможность априорно-

го знания.

Канта в принципе можно упрекнуть в абсолютизации той науки, которая существовала в его время. Сам он, похоже, не сомневается в том, что ньютоновская механика и евклидова геометрия как раз и представляют собой априорное знание. Согласно замыслу, вполне совпадающему с декартовским, оно универсально, т. к. при его получении отсутствует все, что связано с частными обстоятельствами. Оно не зависит ни от исторической ситуации, ни от способностей или ошибок отдельного человека. Такую независимость и призваны гарантировать априорные условия.

Однако в поисках условий такого знания Кант нашел нечто большее. Описанные им категории рассудка – это не условия априорного знания, а условия любого знания вообще. Чтобы прояснить это обстоятельство, укажем еще на одно важное различие, которое следует отнести не только к кантовскому априоризму, но и к рассмотренной выше картезианской концепции субъекта. Это различие между универсальностью и достоверностью. Декарт, как мы видели, в поисках оснований абсолютно достоверного знания описал субъекта этого знания так, что любой его познавательный акт имеет универсальный характер. Невозможно познавать иначе, чем познает такой субъект. Для Декарта при этом важно, что любое знание, приобретаемое таким субъектом, необходимо истинно.

Причем истинность понимается строго реалистически:

это знание точно соответствует реальности, независимой от субъекта, т. е. абсолютно достоверно. Для Декарта, таким образом, достоверность эквивалентна универсальности. Между тем если из (гипотетически предположенной) достоверности и в самом деле следует универсальность, то обратное утверждать невозможно. Если невозможно познавать иначе, чем это делает описанный Декартом субъект, то еще нет никаких оснований полагать, что результатом познания будет точное представление о существующем самом по себе объекте.

Этот факт ясно осознан Кантом. Те условия познания, которые он ищет, не позволяют открывать «подлинную реальность». Они представляют собой систему формальных схем, в рамках которых конструируется всякое возможное знание. Они (согласно замыслу Канта) действительно универсальны. И эта универсальность обеспечена их априорным характером. Однако смысл термина *a priori* здесь меняется. Указание на простую независимость от опыта, страхующее нас от всякого рода случайности (и тем гарантирующее универсальность), явно недостаточно для понимания кантовского замысла. Он ищет те формы мысли, которые являются условиями всякого возможного (в том числе и эмпирического) знания. Они априорны, следовательно, не только потому, что не зависят от опыта, а еще и потому, что без них никакого опыта просто нет. Они не могут взяться из опыта, потому что сам опыт осуществляется благодаря им. Поэтому термин

«априорный» в кантовской философии синонимичен термину «трансцендентальный». Априорные условия знания составляют его трансцендентальные условия, т. е. такие, которые обеспечивают саму возможность знания. Заметим – любого, а не «априорного» или абсолютно достоверного. К вопросу о достоверности в реалистическом смысле мы вернемся ниже, а сейчас заметим, что разговор об априорном знании может быть при такой постановке вообще излишним. Знание может быть эмпирическим от начала до конца, будучи, однако, сконструировано в рамках априорных условий. Кант, конечно, никогда бы не согласился с подобным выводом, однако проведенное им рассуждение об условиях возможного опыта делает его вполне допустимым. Так или иначе, ценность кантовской философии вовсе не в обосновании «всеобщего и необходимого» знания, а в обнаружении априорных (т. е. трансцендентальных) условий любого знания.

Сам характер априорных условий знания требует особых методов для их обнаружения. Найти их можно в ходе трансцендентального исследования, которое не может походить на научное познание. Прежде всего нужно заметить, что невозможно никакое знание об условиях знания. Они входят в определение знания и встроены в любое познавательное действие. Поскольку они востребованы всякий раз, когда предпринимается попытка познать что-либо, знание о них самих неизбежно оказывается циркулярным. Один из спосо-

бов трансцендентального исследования может состоять в демонстрации того, что при отказе от того или иного условия знание становится в принципе невозможным. Примером такого исследования является, как мы видели, декартовская аргументация необходимости существования *ego*. Кант действует иначе. Он исходит из того, что всякий познавательный акт выражается в суждении, и рассматривает именно формы суждения в качестве условия знания. Кант убежден, что анализ форм суждения является именно трансцендентальным. Это оправдано тем, что никакое знание не существует помимо суждений. Следовательно, всякое знание может существовать только сообразно той форме, которая организует суждение.

Несомненно, проведенный Кантом анализ может вызвать много сомнений. Нигде не доказывается, что формы суждений, обнаруженные им, необходимы в любом познавательном акте. Позднейшие исследования в сфере формальной логики раскрывают такое разнообразие логических форм, что те, на которые ориентируется Кант, похоже, представляют лишь некую частность в человеческом познании. Однако путь, намеченный Кантом, выводит трансцендентальный анализ в сферу языка (хотя сам он ничего о языке и не говорит). Форма суждения, принятая им за исходный путь рассуждения, есть также и форма языкового высказывания. Учитывая современное развитие философии языка, поиск априорных условий знания на пути исследования языковых

форм представляется весьма перспективным.

1.4 Трансцендентальные условия и трансцендентная реальность

Наиболее существенный из таких фактов состоит в том, что знание, построенное в рамках трансцендентальных условий, имеет четко установленную границу. Раз наше познание осуществляется в рамках *a priori* заданных правил, то мы не можем знать ничего, не соответствующего этим правилам. Принципы деятельности рассудка превращаются в законы природы. Реальность познается лишь в той мере, в какой она сообразна человеческим способностям познания. Иными словами, сами трансцендентальные условия и обозначают (демаркируют) границу знания.

Идея границы с необходимостью полагает понятие о трансцендентном, т. е. лежащем за ней. В самом общем виде это понятие можно выразить словами «сама реальность», т. е. нечто, существующего безотносительно к нашим способностям познания. Однако Кант стремится конкретизировать его (понятие), указав на три трансцендентальные идеи: мир, «я», Бог. В этой работе мы оставим в стороне теологическую и этическую проблематику, сосредоточив внимание прежде всего на первом из рассматриваемых Кантом «номинальных» понятий, понятии мира как целого.

Трансцендентность мира означает, что сколь бы далеко ни продвинулось наше познание, ему всегда придется сталки-

ваться с чем-то ему принципиально чуждым. Мир как целое лежит за границей нашего знания. В этой констатации не следует усматривать простое утверждение бесконечности мира и конечности познания в каждый фиксированный исторический момент. Дело не только в том, что мы не можем знать всё. Дело еще и в том, что наше знание принципиально субъективно, т. е. сконструировано в рамках априорных условий. Однако оно имеет отношение к реальности. Мы не живем в мире, от начала и до конца построенном нашими собственными усилиями. Конструируя знание о мире, мы не конструируем мир. Можно сказать, что, указывая на трансцендентность мира, Кант отводит от себя обвинение в идеализме. Тот факт, что познанные нами вещи вовсе не таковы, каковы они «на самом деле», не означает, что этого «на самом деле» вообще не существует. Мир, пребывающий за трансцендентальной границей, выступает как источник нового знания. Но в поле зрения познающего субъекта он входит лишь будучи преломлен через призму априорных форм.

Интересен тот факт, что Кант называет понятие о мире (наряду с понятиями о душе и о Боге) *трансцендентальной* идеей. Иными словами, для характеристики понятия о непознаваемом используется тот же термин, что и для описания предельных условий познания. Этот терминологический казус нуждается в особом комментарии. Приводимое ниже рассуждение будет относиться к идее мира, однако оно сохраняет силу и для других идей разума. Здесь важно прежде

всего заметить, что мышление у Канта не совпадает с познанием. Мыслить можно о том, чего невозможно познать. На это указывает сам статус трансцендентальных идей, как *понятий о непознаваемом*. Обращаясь к идее мира, мы мыслим этот мир, но не познаем его. Такая мысль необходима нам, чтобы придать реальный смысл нашему познанию и не оставить нас наедине с нашими собственными конструкциями. Однако эта мысль не имеет никакого основания в познании, она не обусловлена теми трансцендентальными схемами, в рамках которых это познание существует. Более того, она даже не обуславливает (подобно трансцендентальным схемам) содержание сознания. В принципе познание могло бы быть тем же самым и без идеи о мире. Эта последняя отнюдь не является условием познания. Однако ее можно назвать условием *осмысленности познания*. Благодаря идее мира мы сознаем, что имеем дело с независимой от нас реальностью, а не громоздим вокруг себя внутренне согласованные (выстроенные сообразно схемам рассудка) иллюзии.

Именно поэтому идеи разума также названы трансцендентальными. Их эпистемологический статус таков, что они также составляют предельные условия познания. Однако с их стороны познание обусловлено особым образом, *неконститутивно*. От них зависит не содержание и структура знания, а место объекта познания в нашем мышлении. Принципиальное отличие идей от категорий состоит еще и в том, что последние сами не имеют никакого предмета. Они со-

ставляют лишь правила конституирования предмета. Идеи же важны тем, что указывают на некий предмет, который, не будучи предметом познания, тем не менее является предметом мышления.

Подведем промежуточный итог. Можно, по-видимому, согласиться с тем, что Кант не решает задачи поиска условий абсолютной достоверности знания. Независимо от того, ставил он сам подобную задачу или нет, он нашел нечто иное – трансцендентальные условия всякого возможного знания. Каким бы ни было знание с точки зрения его достоверности или универсальности, оно, будучи знанием человеческим, никогда не может быть построено иначе, чем в определенных априорных рамках. Однако для оценки смысла полученного знания Кант указывает на иной ряд трансцендентальных понятий – идей. Последние обуславливают рефлексивную позицию мышления по отношению к знанию и оказываются, таким образом, условиями самого мышления. Мышление, отличаемое от познания и способное соотнести его результат с трансцендентной реальностью, возможно благодаря имеющимся у него понятиям о трансцендентных предметах. Следует заметить, что упомянутое соотнесение не является, конечно же, установлением соответствия или оценкой достоверности. Подобное невозможно в силу трансцендентности той реальности, с которой происходит соотнесение. Речь идет лишь о фиксации объективного смысла зна-

ния. Такая фиксация возможна только при условии существования трансцендентного мира.

1.5 Субъект как условие знания

Пока что мы рассмотрели лишь один ряд описанных Кантом трансцендентальных условий. Категории рассудка, как априорные формы знания, определяют его структуру, равно как и структуру познанной реальности. Идея мира определяет условие объективности знания. Но сам характер познания, осуществляемого в рамках рассмотренных условий, таков, что требует еще одного существенного условия. Это условие, также являющееся априорным (в указанном выше смысле), состоит в существовании субъекта знания.

1.5.1 Актуальность формы и трансцендентность материи познания

Чтобы увидеть, как Кант приходит к идее субъекта, заметим для начала, что трансцендентальные понятия, конституирующие познаваемую реальность, суть схемы, сообразно которым эта реальность продуцируется. Иными словами, познание есть синтез. Категории рассудка задают структуру познанной реальности, потому что последняя сконструирована по правилам, заданным этими категориями. Представление знания как результата конструирования включает два существенных момента: оно обязательно предполагает, во-первых, действие, а во-вторых, единство. Кант описывает

познание как установление связи в исходном многообразии наглядного представления. Иными словами, познание следует рассматривать как собирание, как синтезирующее усилие, вводящее некий неоформленный субстрат в рамки категориальных схем. Ход мысли Канта неожиданно сближается здесь с античным представлением о бытии как оформленной материи, только то, что в античной философии было отнесено к бытию, Кант относит к знанию.

Конструктивная модель познания требует присутствия подлежащего оформлению материала, который, по мысли Канта, поставляется чувствами. Категории, таким образом, выступают в качестве форм. Подобно тому, как у Аристотеля формы не существуют без материи (т. е. имеют свое бытие посредством единичных и воспринимаемых чувствами вещей), кантовские категории не имеют иного применения, кроме оформления чувственного содержания. Аналогия с Аристотелем здесь более глубокая, чем может показаться на первый взгляд. Аристотелевская концепция формы включает представление о действительности, точнее о действии или *деле*. Форма есть действительность вещи в том смысле, что она действует, приводя к единству и определенности материи. Форма обладает бытием в деле, чем и обусловлено использование термина *euerueia* переведенного с греческого как «действительность». Ранее мы обнаружили, что этот термин вполне уместен при описании картезианского *ego*. Ниже мы убедимся, что его (термина) появление при анализе кан-

товских категорий есть нечто большее, чем совпадение.

В аристотелевской философии действие есть способ бытия формы. Точно то же можно сказать и о кантовских категориях. Они существуют только в синтезирующем акте и не обнаруживаются помимо него. Вне деятельности, состоящей в конструировании знания, их нет. Не следует предполагать их бытия в качестве идеальных объектов или платоновских идей. Точно так же не обнаруживаются они как материальные структуры, укорененные в мозге или в нервной системе. Будучи чистым действием, они не пребывают без дела.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.