

З.А.Сокулер

Э.Гуссерль о геометрической традиции: к смене парадигм в теории познания

Философия науки играла весьма значительную роль в философской мысли XX в. Она заменила собой теорию познания, став гносеологией нашего столетия. Она привлекала своим критическим, чуть ли не революционным запалом, динамизмом, ростом содержания. Однако все это, похоже, в прошлом. Уже четверть века, как философия науки перестала быть «точкой роста» философской мысли. По-видимому, это явление не случайно. Оно связано с общим изменением отношения к науке, начавшимся в конце прошлого века и особенно характерным для века нынешнего. Макс Вебер еще в 1918 г., размышляя над ценностью научного познания как средства постижения истины, отмечал, что «сегодня как раз у молодежи появилось скорее противоположное чувство, а именно, что мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. ...«Наука как путь к природе» — для молодежи это звучит кощунством»¹. Подобное изменение отношения к науке стало предметом серьезных раздумий для Э.Гуссерля, который описал его как «кризис европейских наук». Это «сдвиг, произошедший в последние столетия, во всеобщей оценке науки. Он относится не только к научности, но и к тому значению, которое наука имеет и может иметь вообще для чело-

веческого существования. Исключительное — таков эпитет, характеризующий, начиная со второй половины XIX в., влияние позитивных наук на мировоззрение современного человека. Это завораживающее влияние растет вместе с «благосостоянием», зависящим от позитивных наук. Вместе с тем констатация этого влияния влечет за собой равнодушное самоотречение от вопросов, действительно решающих для всего человечества. ...Переворот в общественной оценке науки был неизбежен; особенно после окончания первой мировой войны. Как известно, молодое поколение прониклось прямо-таки враждебным отношением. Наука — и это постоянно можно слышать — ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования»². Представляется, что приведенные высказывания нельзя рассматривать просто как свидетельства умонастроения, распространившегося между двумя мировыми войнами. Нет, речь идет о гораздо более длительных и глубоких тенденциях. Одним из свидетельств этого является происходящий на наших глазах разительный спад интереса к философии науки. Собственно, об истоках этих тенденций и пойдет речь ниже.

При этом путеводной нитью наших размышлений будет служить маленький текст Гуссерля, идейно и по времени примыкающий к «Кризису европейских наук» и опубликованный после его смерти под названием «Начало геометрии». Здесь Гуссерль предпринимает попытку анализа того, как в развитии геометрии происходила утрата изначальных смыслов математических понятий. Нижеследующее является не столько анализом концепции Гуссерля, сколько попыткой вступить с ним в диалог, который уведет нас от текста Гуссерля к тенденциям современной философии и к формулированию гипотезы о том, где еще можно было бы искать истоки кризиса европейских наук, помимо истоков, исследуемых Гуссерлем в «Кризисе европейских наук».

1

Как же подходит Гуссерль к рассмотрению геометрической традиции? Размышляя над историческим развитием геометрии, он задает встречный этому временному потоку «вопрос об изна-

чальном смысле «той самой [die], остающейся действительной, но вместе с тем и далее развивающейся геометрии»³. Интересна сама гуссерлевская постановка вопроса. Она является логичным развитием континуалистского видения истории науки, в данном случае — геометрии, «именем которой мы обозначаем для краткости все дисциплины, занимающиеся формами, математически существующими в чистом пространстве-времени» (НГ, с. 211). В самом деле, если геометрия (с определенным артиклем единственного числа) в своем историческом развитии не претерпевала разрывов и революций, сохраняла свою единственную и определенную сущность, оставалась все той же самой геометрией, значит, то, что и делало ее единственной и определенной, нечто самождественное, существовало на протяжении всей ее истории и должно было сложиться одновременно с возникновением геометрии как таковой, там и тогда, когда возникла геометрия.

При этом, как поясняет Гуссерль, «пусть вопрос об истоке геометрии... не будет здесь понят как филологически-исторический вопрос, а значит, не как поиск первых геометров, в самом деле впервые высказавших чистые геометрические теоремы, доказательства, теории, или поиск определенных теорем, ими открытых, и т.п. Нас будет интересовать скорее встречное вопрошание об изначальнейшем смысле, в котором геометрия некогда возникла и с тех пор существовала в своей тысячелетней традиции, еще существует и для нас и находится в живой дальнейшей переработке; мы спрашиваем о том смысле, в котором она впервые вступила в историю, — должна была вступить, хотя мы и ничего не знаем о первых ее творцах, да вовсе и не задаемся вопросом об этом» (НГ, с. 211-212). Показательно в этом объяснении Гуссерля прямое признание, что его интересует не то, как геометрия возникла, но то, как она «должна была» возникнуть. Такая установка тоже вытекает из континуалистского образа истории геометрии. В самом деле, эмпирическая история геометрии сообщит нам, что слово «геометрия» в переводе с греческого означает «измерение земли», упомянет о том, как много геометрических соотношений и теорем знали уже египетские жрецы в связи с необходимостью заново размечать границы земельных участков после разливов Нила и пр. Но ничто из этого не интересует Гуссерля, и тут он вполне последователен.

В самом деле, если допустить, что определенности определенного артикля соответствует единая определенная сущность геометрии как таковой, сохраняющаяся на протяжении веков, то можно поставить вопрос о ее возникновении. При этом мы вовсе не обязаны делать такое сильное допущение, что сущность геометрии на протяжении веков не изменялась. Но это изменение рассматривается только как непрерывное (в смысле — не знающее разрывов и революционных изменений значений) развитие, т.е. как обогащение, приращение той же самой сущности. Приращение происходит, но сущность не изменяется: это означает, что приращение и развитие происходит в рамках априорных возможностей, определяемых самоидентифицирующей сущностью геометрии. Поэтому Гуссерль объясняет далее: «Исходя из того, что мы знаем, исходя из нашей геометрии или из донесенных геометрией старых форм (таких, как Евклидова геометрия), задается встречный вопрос о погребенных самых первых началах геометрии, какими они в качестве «учреждающих» необходимо должны быть» (НГ, с. 212).

Итак, если есть непрерывная, сохраняющая самоидентифицирующую сущность история, то должен быть и первый акт, «учреждающий» ее как таковую. О нем нет нужды узнавать из реальной истории. Он должен быть, так как его существование вытекает из принятых предпосылок, и все последующее развитие геометрии является разворачиванием конституированных в нем априорных возможностей.

Где же, в каком пространстве произошел изначальный учреждающий акт? По мнению Гуссерля, он мог произойти только в сознании: «очевидно, геометрия должна была возникнуть из *первого* достижения, из первой творческой активности» (НГ, с. 213). В сознании прото-геометра явилось первичное геометрическое переживание очевидности. «Это намеченное и удавшееся осуществление происходит исключительно *внутри субъекта* изобретателя, и исключительно в духовном пространстве, так сказать, лежит затем и наличный *originaliter* смысл со всем своим содержанием» (НГ, с. 214).

Ответ на вопрос о том, как именно происходил изначальный конституирующий акт, Гуссерль ищет на пути анализа того, каким образом сознанию прото-геометра была дана первичная аподиктичность пространственно-временных форм, и как, исходя из опыта внешнего мира, конституируются идеальные объекты. При этом утверждается, что: «уже заранее ясно, что новое

будет продуктом, вырастающим из идеализирующей духовной деятельности, из «чистого» мышления, находящего в описанных общих данностях этого фактического человечества и человеческого окружения свой материал и производящего из них «идеальные предметности».

И далее Гуссерль выделяет то, что ему представляется задачей трансцендентальной феноменологической философии по отношению к современной науке, находящейся в состоянии ценностного кризиса: *«Проблема теперь заключается в том, чтобы, обращаясь к сущностному истории, открыть исторический смысл изначальности, который мог бы и должен был бы придать всему становлению геометрии свойственный ему устойчивый истинностный смысл»* (НГ, с. 212). Т.е. речь идет о том, чтобы реактивировать тот первоначальный смысл и связь с жизненным миром, который присутствовал в сознании первого геометра.

Вся геометрия, «как систематическое, бесконечно растущее ступенчатое строение идеальностей» должна была бы «удерживать в живой реактивируемости свою изначальную осмысленность...» (НГ, с. 224). Возможность же передачи и сохранения этого изначального смысла лежит в структуре сознания каждого субъекта, более конкретно, в изначальных структурах его пространственно-временного опыта, в способности субъекта сохранять и активизировать первоначальные переживания, в возможности передавать их благодаря способности вчувствования, и наконец, в языке: «Лишь в той мере, в какой при идеализации учитывается аподиктически всеобщее содержание пространственно-временной сферы, инвариантное во всех мыслимых вариациях, может возникнуть идеальное образование, которое в любом будущем и для всех грядущих поколений будет понятно и в таком виде будет передаваемо традицией и воспроизводимо в идентичном межсубъектном смысле» (НГ, с. 243).

Замысел Гуссерля относительно геометрии является последовательным выражением континуалистского понимания истории науки. Гуссерль не подвергает сомнению посылку о том, что изначальный смысл геометрии *не должен был* измениться в ходе исторического развития геометрии (фактически он, конечно, изменился. Но с этим Гуссерль и собирается бороться, о чем подробнее ниже). Гуссерль говорит, что «геометрия необходимо обладает ...соответствующим горизонтом геометрического будущего; такой она выступает для каждого геометра, наделенного сознанием (устойчивым, имплицитным знанием) ее как посту-

пи и познавательного прогресса, встраивающего в этот горизонт» (НГ, с. 213). Гуссерль прямо начинает, как с совершенно очевидного, с очень сильного утверждения: любое геометрическое развитие, любой прогресс этой науки изначально вписаны в определенные рамки, в определенный горизонт. Это и означает, что данный горизонт существует априорно по отношению к реальной истории геометрии.

Откуда проистекает знание о существовании такого горизонта и о том, как именно он определяет будущее развитие геометрии? Представляется, что предположения об этом горизонте конституируются *апостериори*, исходя из реально совершившегося исторического развития геометрии (на это указывает и Деррида в своем комментарии).

Но действительно ли Гуссерль делает такую тривиальную ошибку? Не обстоит ли дело гораздо сложнее? В самом деле: чем определяется то, что некоторая новация признается развитием именно геометрии? Например, Декарт и Гильберт делали в своей жизни много разных вещей и написали много разных сочинений, в том числе и по философским вопросам. Только некоторые из сделанных ими вещей признаются развитием именно геометрии. Например, координатный метод Декарта, но не его метафизические рассуждения. Признавая все это, тем самым мы вынуждены допустить, что развитие геометрии действительно вписано в некоторый горизонт априорных возможностей: не все что угодно может быть геометрией.

В свете этих соображений понятно, каким особым значением наполнен акт первого геометра, «учредившего» геометрию: он не только сделал нечто определенное и конкретное, идентифицируемое в историко-научном описании, (например, доказал такую-то теорему), но и открыл априорный горизонт возможности бытия геометрии как таковой.

Но когда и где произошел этот акт учреждения априорного горизонта возможности? Такой вопрос на первый взгляд покажется конкретно-историческим. *Однако на самом деле он таковым не является.*

Исторический факт, который можно привести в ответ на исторический вопрос, состоит в том, что в конкретном месте в конкретное время конкретный человек сделал то-то. Однако действия одного определенного человека еще не могут предопределить действия людей, входящих в длинную цепь последующих поколений. Разве можно было бы на основании одних только

действий прото-геометра говорить об акте «учреждения», априорно предопределяющем будущее развитие? Представим себе, что мы ничего не знаем о последующей истории, не знаем, существовала ли в ней геометрическая наука, а только прочли описание действий прото-геометра? Тогда мы не могли бы говорить о том, было ли тут что-то учреждено или нет. Так где же и когда же состоялся «учреждающий» акт в полном смысле слова? Задумавшись над этим, мы поймем, что предпринимаемое Гуссерлем исследование действительно стоит в очень сложных отношениях с реальной историей. Оно связано с историей в том смысле, что предполагает ее. Если бы после действий первого геометра не сложилась определенная традиция, говорить было бы не о чем. Однако данное исследование не интересуется конкретными перипетиями истории геометрии. Тут нет ничего удивительного, ибо, как ни пытайся, но изначальный учреждающий акт нельзя связать с каким-то одним определенным событием в истории науки. Ибо обсуждаемый акт представляет собой, конечно, действие первого геометра, но *увиденное сквозь призму* последующей исторической традиции как то, что конституировало именно *эту* традицию. Такая постановка вопроса уже выходит за пределы истории. Сам Гуссерль говорит, что он рассматривает *априорные условия возможности* реальной истории геометрии.

Попробуем задать такой неуклюжий вопрос: что именно является субстратом этой возможности? Например, возможность проехать из пункта А в пункт В на метро существует потому, что между А и В существует ветка метро. Что же из реально и постоянно существующего является условием существования описываемой Гуссерлем априорной возможности? Конечно, это наличие геометрической традиции, людей, занимающихся геометрией и передающих соответствующие навыки следующим поколениям. *Но этого мало.* Ибо совокупность людей всегда конечна и ограничена, а горизонт возможности открыт и ничем не ограничен (в том смысле, что ему должны были бы принадлежать действия бесконечного множества поколений геометров). Представим себе, что развитие геометрии закончилось бы в классической Греции, а с тех пор человечество не удостоивало бы геометрию своего внимания. Стал ли бы от этого другим «учреждающий акт», учредивший априорный горизонт возможного развития геометрии? А если ее развитие прекратится после 2000 г., то учреждающий акт тоже окажется другим? Надо согласиться, что учреждающий акт, по смыслу гуссерлевского рассуждения, должен в этих случаях оказываться иным.

Однако отсюда следует, что этот якобы априорный горизонт возможностей не является априорным. Он есть результат опровергивания на некоторую точку прошлого всей последующей истории.

Гуссерль в своем рассуждении исходит из наличия самооткровенной сущности геометрии. В чем она состоит? Не является ли она просто результатом последовательных *решений*, которые принимались в конкретных исторических ситуациях, и только *задним* числом стали выглядеть как необходимые и единственно возможные.

Итак, в чем же состоит самооткровенная сущность геометрии? Может быть, она определяется тем, что геометрия есть наука о формах в пространстве? Таким, в самом деле, изначально был предмет геометрии, на что указывает и этимология. Но если так, то многие современные геометрические представления (например, многомерные пространства) не укладываются в такое понимание геометрии. Хотя Гуссерль избегает конкретизации пространственно-временных координат изначально акта, конституировавшего геометрию, можно все же понять, что он, говоря об истоке геометрии, думает о древнегреческой геометрии. Однако последняя не полагала такого горизонта, в котором были бы возможны неевклидовы геометрии или многомерные пространства. Если она и полагала какой-либо горизонт возможного развития, то этот горизонт, напротив, исключал подобное развитие геометрии. Горизонт греческой математики классического периода исключал также что-то подобное аналитической геометрии, начало которой было положено трудами Р. Декарта, ибо этот горизонт существенно ограничивал применение арифметических методов для решения геометрических проблем. Такая установка зафиксирована Аристотелем, который, излагая свою теорию силлогизма, которая для него являлась теорией научного вывода, замечает: «Нельзя... вести доказательство, переходя из одного рода в другой, как, например, нельзя геометрическое доказать при помощи арифметики»⁴. С точки зрения античного геометра труд Декарта, в котором он излагает свой координатный метод, столь же не относится к геометрии, как, с нашей точки зрения, к ней не относятся метафизические рассуждения Декарта. Представим себе, что к середине будущего века, под влиянием каких-то глубоких мировоззренческих сдвигов, люди придут к убеждению, что античные геометры были правы, и отбросят очень многое в теоретических построениях XVII—XX вв. как бессмыслицу. Не правда ли, под воздействием такого события

изменится и представление о горизонте априорных возможностей, в котором лежало развитие европейской науки? Этот воображаемый пример опять-таки указывает на то, что априорный горизонт возможностей развития суть просто опрокидывание на прошлое событий реальной истории, в результате чего то, что есть, начинает выглядеть как то, что *необходимо* есть и не могло быть иначе.

К такому же выводу мы приходим и в том случае, если самоидентичность геометрии будем искать не в исследовании пространственных форм, абстрагированных от зримых тел, а в *дедуктивном методе*. Такое определение сущности геометрии представляет собой *решение*, принятое с определенных позиций определенным научным сообществом. Данное решение отлучает от геометрии геометрические знания, которыми обладали египетские и вавилонские жрецы. Но все равно остается вопрос, какой именно горизонт возможностей открывает дедуктивный метод. Ведь его можно понимать по-разному. Так, для Аристотеля научное знание — это знание, выводимое из необходимых и истинных посылок. Отсюда ясно, что для него дедуктивный метод в науке есть вывод из истинных посылок. Аристотель выражает представления современной ему науки. Такое понимание разделяла и греческая геометрия. Поэтому в том конституирован ли дедуктивной науки, которое имело место в Древней Греции, вовсе *не* был открыт априорный горизонт возможности построения дедуктивных систем, основанных на произвольных аксиомах. Античная наука, и геометрия в частности, не мыслила выводы ни из каких других аксиом, кроме истинных. Полной противоположностью такой установке звучат слова А. Пуанкаре: «Если теперь мы обратимся к вопросу, является ли евклидова геометрия истинной, то найдем, что он не имеет смысла. Никакая геометрия не может быть более истинна, чем другая; та или иная геометрия может быть только более удобной»⁵. Разница в отношении к аксиомам геометрии очевидна, даже если отвлечься от различий в понимании истинности геометрии у античных геометров и философов и у Пуанкаре. Г. Кантор утверждал, что «математика полностью свободна в своем развитии; ее понятия связаны только необходимостью быть непротиворечивыми и согласованными с понятиями, введенными ранее посредством точных определений»⁶.

Д. Гильберт в своей «Геометрии» пишет: «Мы мыслим три различные системы вещей: вещи *первой* системы мы называем *точками*...; вещи *второй* системы мы называем *прямыми*...; вещи

третьей системы мы называем *плоскостями ...*». Но эти названия, по мнению Гильберта, совершенно произвольны. Дело вовсе не в том, какие идеи связаны у нас с точками, линиями и плоскостями, какие утверждения о них истинны, а какие — ложны. Для построения геометрической теории важно, чтобы все то, что мы собираемся принимать во внимание, было явно сформулировано в аксиомах, и выводы осуществлялись бы исключительно из принятых аксиом, без привлечения какой бы то ни было другой информации. Н.Бурбаки, комментируя эту позицию Гильберта, упоминают, что «согласно известному анекдоту, Гильберт охотно выражал эту идею, говоря, что можно было бы, ничего не меняя в геометрии, слова «точка», «прямая» и «плоскость» заменить словами «стол», «стул» и «пивная кружка»⁷.

Это совершенно несовместимо с методологическими ориентирами древнегреческой геометрии. Например, Евклид, приводя определения точки: «Точка есть то, что не имеет частей» (Книга 1, определение 1) или единицы «Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым» (Книга 7, определение 1), дает формулировки, которые не употребляются и не могут употребляться в математических доказательствах. Очевидно, что цель их — совсем иная. Евклид *формулирует сущность* данных умопостигаемых объектов. И ясно, что это делается с намерением говорить *истину* о данных объектах.

Разумеется, Гуссерль знает о гильбертовском подходе к геометрии. Для него подобный формалистический подход оказывается тем негативным явлением забвения изначального смысла, с которым он и собирается бороться. Он считает недопустимым, когда «смешивается «пространство» с «евклидовым многообразием», чисто *формально* определяемым, *действительная аксиома* (в традиционном смысле слова), понимаемая как очевидность, присущая геометрическому или чисто логическому мышлению, постигающему безусловную значимость идеальных норм, смешивается с *«неподлинными аксиомами»* — термин, которым в учении о многообразии обозначают... формы предложений как составные части дефиниции «многообразия», формально конструируемого в своей внутренней непротиворечивости»⁸. Так что наши возражения Гуссерль парирует утверждением, что с конца XIX в. математика стала пользоваться «неподлинными» аксиомами, тогда как подлинные аксиомы — это только очевидно истинные утверждения. Такая позиция естественно вытекает из установок Гуссерля. Если сущность геометрии признается неизменной, а ее история — кон-

тинуальной, то все, носящее характер научных революций, очень хочется объявить неподлинным и тем самым устранить из рассмотрения сущности геометрии. Однако при этом произвольно принимается именно то, что требуется доказать.

Нам же представляется неизбежным вывод, что дедуктивный метод геометрии не является самотождественной сущностью, на протяжении веков лишь разворачивающей априорный горизонт своих возможностей. Характер этого метода менялся с разными эпохами и разными культурами, и вообще не является каким-то единым методом, но имеет много разновидностей. Сейчас на наших глазах добавляется еще одна: компьютерные доказательства. Математическое сообщество начинает признавать легитимность компьютерных доказательств (таково доказательство теоремы о четырех красках), слишком громоздких, чтобы быть обозримыми для человеческого восприятия. Можно ли сомневаться в том, что возможность таких доказательств вовсе не была предзадана в эпоху, когда древнегреческие математики начали пользоваться дедуктивным методом, и что она определяется *решением*, которое принимается современным математическим сообществом: признавать такие доказательства настоящими доказательствами или нет.

Поэтому не стоит придавать слишком глубокое метафизическое значение наличию единого термина «геометрия», обнимающего все это многообразное развитие. Давайте посмотрим на слово «геометрия» как, например, на слово «число». Натуральные числа изначально были предназначены для счета. Однако потом, исходя из внутренних потребностей математики, создавались новые математические объекты, тоже получавшие название «чисел», например «мнимых чисел», потому что некоторые их функции соответствовали некоторым функциям объектов, ранее названных числами (быть корнями уравнений), но которые для счета не предназначены. Очевидно, что у чисел нет никакого «изначального смысла», который должен был бы реактивироваться во всем разнообразии видов чисел.

Если таким образом посмотреть на геометрию, то теряют убедительность и поиски Гуссерлем изначального смысла геометрии, который должен быть реактивирован во всех ее современных построениях.

Гуссерлевское рассмотрение истории геометрии является существенно телеологическим: история оказывается *направленной на* разворачивание горизонта априорных возможностей, кон-

ституированных изначальным учреждающим актом. Допущение внутренней телеологичности истории науки влечет за собой определенную перспективу *всей человеческой истории*. Размышления над учреждающим истоком геометрии дополнялись и сочетались у Гуссерля с размышлениями над «понятием Европы в смысле исторической телеологии бесконечных целей разума»⁹; «нашему европейскому человечеству, — говорит Гуссерль, — присуща определенная энтелехия, которая пронизывает любые изменения облика Европы, сообщая ему единонаправленность развития в стремлении к идеальному образу жизни и бытия как вечному полюсу»¹⁰. «Духовный телос европейского человечества, включая в себя частный телос отдельных народов и индивидов, принадлежит бесконечности, это — бесконечная идея, к которой, так сказать, затаенно стремится все духовное становление. Осознаваясь в процессе развития, телос с необходимостью становится практическим как цель воли, и тем самым начинается новая, более высокая стадия развития, стоящая под знаком норм, нормативных идей»¹¹. Выше мы задавались вопросом, каков субстрат априорных возможностей реальной истории геометрии. Теперь мы получили ответ: это само европейское человечество как духовное явление и его внутренний телос, побуждающий его, в частности, к безграничному разворачиванию априорных возможностей дедуктивного метода. Таков ответ на наши риторические вопросы о том, насколько убедительно будут выглядеть гуссерлевские рассуждения об априорном горизонте возможного развития, если в XXI в. человечество перестанет развивать геометрию или станет это делать совсем по-другому. Оказывается, человечество не должно так поступать, потому что это будет предательством его внутреннего телоса и высокой миссии.

Вопрос о том, действительно ли европейскому человечеству присуща определенная телеология, заслуживает, конечно, специального обсуждения. Гуссерлю это представлялось достаточно очевидным. В нашу эпоху это не может представляться таковым. И тут, возможно, лежат глубинные корни дискуссий о континуалистской и разрывной истории науки и причина критики континуализма в постпозитивистской и постмодернистской истории науки.

2

Идея изначального акта, конституирующего геометрию, дополняется у Гуссерля анализом геометрической традиции. Этот анализ глубоко оригинален и заслуживает самого внимательного рассмотрения.

Очевидно, что в традициях протекает чуть ли не любая человеческая деятельность; с ними связано большинство наших социальных институтов. Религия, мистика, врачевание, демократия и монархия, приготовление пищи и вскармливание младенцев — все эти разнообразные грани человеческого существования протекают в рамках традиций. Традиция есть способ сохранения и передачи того же самого (содержания, образцов). Традиция сохраняет, сберегает и передает дальше (ср.: мистическая традиция, традиционная медицина, народные традиции). Так проходят сквозь тысячелетия определенные учения и практики.

С точки зрения Гуссерля, традиция, разумеется, является механизмом передачи содержания, которым владели предшествующие поколения. Однако она устроена так, что **в принципе передает не все это содержание. Она передает лишь внешнее, отчуждаемое, формальное:** формулировки аксиом, методы доказательств, построенные конструкции, доказанные теоремы. Но не то, что предшествующие поколения переживали как смысл этих формальных построений. Геометрическая традиция, подчеркивает Гуссерль, не передает изначальный смысл и изначальное переживание очевидности геометрического положения. Такое переживание не может стать традицией потому, что инструментом передачи является язык, а не непосредственное вчувствование. Причем средством передачи геометрического содержания оказывается не просто язык, но письменная фиксация выражения, что «делает возможным сообщения без непосредственного или опосредованного личного обращения ... Тем самым поднимается на новую ступень объединение человечества» (НГ, с. 220). Письменная фиксация и передача сообщений, открывая возможность, с одной стороны, «устойчивого существования «идеальных предметов» (там же), а с другой — поднимая на новую ступень объединение человечества, собственно, и обуславливает возможность складывания геометрической традиции.

Но тут, как показывает Гуссерль, таятся не только новые возможности, но и особая опасность. Дело в том, что языковые знаки способны, даже в отсутствие непосредственного личного общения, вызывать у реципиента соответствующие значения. Однако **реципиент при этом остается пассивным.** «Таким образом, вызванное значение дается пассивно, равно как и любая иная погруженная в тьму активность, будучи вызвана ассоциативно, сначала возникает **пассивно**, как более или менее ясное воспоминание. Как в нем, так и в пассивности, имеющейся здесь

в виду, пассивно вызванное должно, так сказать, опять превратиться в соответствующую активность: это и есть изначально присущая каждому человеку как говорящему существу способность реактивации. Затем посредством записи осуществляется некоторое превращение исходного модуса бытия смыслового образа, т.е., в сфере геометрии, очевидности нашедшего свое выражение геометрического образа. Он оседает, так сказать. Но читающий может вновь сделать его очевидным, реактивировать очевидность» (НГ, с. 221).

Гуссерль различает пассивное понимание выражения и понимание, в котором реципиент переживает весь его смысл и очевидность. Такое понимание реактивирует смысл, изначально заложенный в выражении. Это означает, что «имеются возможности некоторого способа активности, некоторого мышления в чисто рецептивно воспринятой пассивности, которое имеет дело исключительно с пассивно понятыми и перенятыми значениями, безо всякой очевидности изначально активности» (НГ, с. 221–222). Подобная опасная возможность, создаваемая языком и особенно его письменной фиксацией, реализуется в истории западной культуры, как показывает Гуссерль, во все большей и большей степени. Культура впадает в искушение языком. Результаты работы духа оседают «в форме окаменевших языковых приобретений, которые теперь могут быть переняты кем бы то ни было только пассивно» (НГ, с. 222). Это и демонстрирует, по мнению Гуссерля, история геометрии.

Вообще, наука существует только как традиция, объединяющая работу цепи поколений: «только на основе уже достигнутых результатов научное мышление достигает новых, которые в свою очередь лежат в основе еще более новых результатов и т. д., — в единстве распространения, традирующего смысл» (НГ, с. 223). Возможность активной реактивации исходных смыслов и очевидностей при этом постоянно предполагается, однако, учитывая стремительный рост такой науки как геометрия, подобная реактивация становится все менее и менее возможной. В самом деле, разве может современный математик, «если он делает актуальную передовую работу, сначала пробегать всю гигантскую цепь обоснований вплоть до перво-предпосылок и все это реактивировать? Ясно, что такая наука, как наша современная геометрия, была бы в этом случае невозможна» (НГ, с. 223–224), несмотря на то, что в геометрии как таковой любой позднейший смысл зиждется на более ранних. Но активировать

все цепи опирающихся друг на друга смыслов и очевидностей уже невозможно: «Как может она (т.е. геометрия) как систематическое, бесконечно растущее ступенчатое строение идеальностей удерживать в живой реактивируемости свою изначальную осмысленность, если ее познающее мышление должно производить новое, не будучи в состоянии реактивировать все предшествующие познавательные ступени вплоть до самых нижних? Даже если бы это и было выполнимо при более примитивном состоянии геометрии, то соответствующая способность изнурилась бы в усилиях по деланию очевидным и была бы вынуждена отказаться от более высокой производительности» (НГ, с. 224).

По мнению Гуссерля, реальная геометрическая традиция не осуществляла действительную реактивацию истинностных смыслов передаваемых ею предложений. От поколения к поколению передавался некий «осевший», окаменевший, переставший быть внятными смысл. В результате, как считает Гуссерль, геометрическая традиция реально функционировала так, что эта наука на протяжении веков интенсивно развивалась, оставаясь тем не менее «неподлинной» (НГ, с. 229) в том смысле, что она забыла, упустила смысл своих первоначал, которые являются необходимыми источниками смысла всех последующих ее конструкций. «Таким образом вообще лишенная смысла математика могла разрастаться при постоянном дальнейшем логическом конструировании, как и методика технического приложения. Чрезвычайно далеко простирающаяся полезность стала сама по себе главным мотивом поддержки и оценки этих наук. Само собой разумеется, поэтому, что так мало ощущалась утрата изначального смысла истины и что лишь теперь нужно было впервые открыть подлинный смысл соответствующего встречного вопрошания» (НГ, с. 231).

С точки зрения Гуссерля, для преодоления сложившейся в современных дедуктивных науках ситуации необходимо возвращение «к перво-материалам первого смыслообразования, так сказать, к перво-предпосылкам, лежащим в донаучном культурном мире» (НГ, с. 232), чтобы, реактивируя и заново переживая смысл этих предпосылок, оживить смыслы, надстроенные над первоначальными в историческом развитии геометрии. Мы не будем здесь обсуждать гуссерлевскую идею обоснования наук из очевидностей жизненного мира и донаучного опыта. Сейчас в фокусе нашего внимания лежит вопрос о научных традициях. Обратим внимание на оригинальность гуссерлевской трактовки научной традиции — конкретно, традиции в дедуктивной науке.

Традиция всегда рассматривалась как механизм сохранения и передачи того же самого содержания. Гуссерль же показывает, что она скорее выступает как механизм *трансформации* передаваемого содержания.

3

Итак, Гуссерль описывает функционирование традиции как механизм, «осаждающий» изначальное содержание переживания достоверности некоего геометрического знания. Этим переживанием обладает индивидуальное сознание, а традиция как механизм социальной передачи знания отсекает данное переживание как интимно-индивидуальное и потому не наследуемое через традицию и передает только его формальное выражение в виде некоего признаваемого геометрического предложения.

Конечно, такое понимание традиции имеет смысл в рамках основных предположений феноменологии о характере знания и природе истины. Однако представляется, что гуссерлевское понимание научной традиции может быть очень плодотворным и вне таких предположений. Оно проливает свет на некоторые действительно принципиальные черты научной традиции, вследствие которых научная традиция отличается от любых других. В самом деле, научная традиция нацелена на постоянное приращение знания, и потому она неизбежно должна функционировать как механизм упрощения, сокращения, сворачивания традируемого содержания. Научная традиция отчуждает полученный результат от его создателя или создателей; он начинает обращаться в научном сообществе, и это обращение постепенно стирает в нем следы сугубо индивидуального, прежде всего, мотивацию исследователя, систему его ценностей и т.п.

У Гуссерля оказались четко разведенными *производство знания как индивидуальный процесс и его передача традицией как социальный процесс*. Традиция выступает у Гуссерля как социальное измерение бытия науки. И как таковая она противопоставлена наполненным смыслом и очевидностью актам, протекавшим в сознании прото-геометра.

Гуссерлевское обращение к проблеме научной традиции можно рассматривать как симптом глубоких изменений в понимании науки, происходивших в философии с конца прошлого века. В ней начинает осознаваться и постепенно выходить на

первый план социальное измерение науки. Концепция Гуссерля интересна тем, что показывает, каким образом социальное бытие научного знания влияет даже на его содержание.

Симптоматично, что в трактовке Гуссерля традиция как выражение момента социальности науки ответственна за *утерю* смысла, «выпадение его в осадок». Гуссерль резко противопоставляет творческий акт и передачу его результата в научной традиции. «Правила научной игры» допускают пассивную позицию субъекта при восприятии сообщений, при которой не происходит реактивация изначального смысла.

В рассуждениях Гуссерля акты, происходящие в сознании индивида-творца, оцениваются со знаком «плюс», как подлинная и полноценная наука, а то, что происходит в социальном измерении бытия науки — со знаком «минус». Данный момент мне представляется наиболее интересным и симптоматичным во всех гуссерлевских рассуждениях о традиции. В них запечатлелся момент столкновения классической философской мысли и выявляющейся со все большей очевидностью социальной природы науки. Гуссерлевские рассуждения заставляют осознать, до какой степени признание социальной природы науки несовместимо с классической философской традицией.

В самом деле, эта традиция, как в эмпиристском, так и в рационалистическом варианте, рассматривала в качестве модели познающего субъекта индивид. Фундаментом знания при этом выступали либо чувственные созерцания индивида, либо его рациональная интуиция, но в обоих случаях — то, что дано сознанию индивида с наибольшей непосредственностью и очевидностью. Разумеется, эта непосредственность и очевидность потеряются, когда знание будет передаваться другим субъектам. Они не могут переживать ту же самую очевидность. Очевидность, данная в их переживаниях, не может по определению быть той же самой. Она может быть лишь похожей. Насколько похожей? Чем это гарантировано? Изначальной человеческой природой. Т.е. гарантия мыслилась опять-таки в индивиду, а не в социальном взаимодействии, не в социальной практике.

Гуссерль по своим интенциям принадлежит этой классической традиции, однако является человеком другой эпохи. За его плечами — «век историзма». Поэтому он явно ставит вопрос о социальной и исторической природе науки. Однако по-прежнему мыслит ее истинность, достоверность, осмысленность в процессах, протекающих в сознании индивида.

Классическая традиция не обсуждает, каким образом очевидность, данная субъекту, превращается в интересубъективное знание. Но Гуссерль чувствует и обсуждает эту проблему, получая неутешительный результат: идентичное переживание смыслов и очевидностей не только ничем не гарантировано, но, наоборот, наименее вероятно. Социальные механизмы функционирования научного знания в традиции и письменном языке делают более вероятным противоположный исход — «осаждение» этих смыслов при передаче.

В гуссерлевском обсуждении проблемы геометрической традиции можно увидеть указание на глубочайшие трудности, с которыми должен был бы столкнуться рационалистическое сведение фундамента научного знания к рациональной интуиции. Ибо даже если некоторое утверждение было получено на основе рациональной интуиции ученого, оно поступает в сообщество и сохраняется в нем, передаваясь традицией, по законам, свойственным традиции, которая передает только то, что можно оформить в языке. Переживание интуитивной очевидности может при этом и не актуализироваться, что постепенно приводит к изменению характера передаваемого содержания.

Что касается эмпиризма, то неприменимость классической эмпиристской традиции к анализу научного знания начала осознаваться во втором позитивизме, например, П. Дюэмом. Позитивисты противопоставляли себя философской традиции, и в таком противопоставлении был определенный смысл: они были ближе к научной практике и чувствовали, что философская традиция говорит на каком-то другом языке, а обсуждаемые гносеологией проблемы относятся не к науке как реально функционирующему институту, а к чему-то другому. Например, П. Дюэм подчеркивает отличие физического эксперимента от обычного наблюдения: «Результат физического эксперимента не обладает той достоверностью, какой обладает факт, констатированный ненаучными методами — здоровым телом и душой человеком на основании одних показаний своих чувств»¹². Проблему достоверности, стоявшую в центре классической философской традиции, Дюэм, как мы видим, просто отбрасывает сразу. **Физический эксперимент не может претендовать на ту достоверность, о которой беспокоились философы**, ибо он имеет совершенно особую структуру, отличающую его от чувственного опыта: он неразрывно связан с физическими теориями, а его результаты выражаются на количественном языке. «Чтобы понять, в чем

ценность данного эксперимента, — говорит Дюэм, — нам нужно очень старательно познакомиться с теориями, которые принимает физик и которыми он пользуется для истолкования констатированных им фактов. Не зная этих теорий, мы не можем понять смысла, который он вкладывает в собственные свои заявления» (Там же, с. 190). Один и тот же экспериментальный результат признают в качестве некоего определенного факта только те физики, которые признают одни и те же физические теории. Поэтому, подчеркивает Дюэм, физические эксперименты, в отличие от обычного чувственного опыта, можно критиковать и пересматривать.

Полемика по поводу «протокольных предложений» между ведущими членами Венского кружка привела в конце концов Карнапа и Нейрата к признанию неустранимого конвенционального элемента этих предложений¹³. Признание конвенциональности эмпирического базиса науки стало впоследствии одним из принципиальных тезисов постпозитивистской философии науки. А данный тезис уже предполагает признание социального характера научной деятельности. Одновременно он означает окончательный разрыв с традиционной эмпирической моделью познания, которая рассматривала познающего субъекта как индивида, а деятельность познания — как работу его индивидуальных познавательных способностей. Эмпирический базис науки — это не то, что непосредственным и достоверным образом дано в индивидуальном чувственном опыте индивида, но то, что признается компетентным сообществом на основании учета ряда факторов, в число которых входят и признаваемые теории, и технические возможности реализации эксперимента, и признанный статус определенных экспериментаторов и лабораторий.

Что касается математического аппарата научных теорий, то со второй половины XIX в. распространяется признание того, что он тоже конвенционален, а не обусловлен рациональной интуицией субъекта и не вытекает из врожденных ему истин.

Таким образом, мы видим, что у Гуссерля в «Начале геометрии», и во втором и третьем позитивизме, а затем в постпозитивизме, имеются рассуждения, которые являются симптомом признания социального характера научной деятельности. Рассматривая проблемы познания, необходимо отказаться от модели субъекта познания как индивидуального сознания. Надо учитывать, что это есть деятельность сообщества, и процессы коммуникации в этом сообществе играют определяющую роль в признании некоторого содержания как научного знания и сохранении его в соответствующей научной традиции.

Такая констатация означает разрыв с традициями классического эмпиризма и рационализма. Для этих традиций основным был вопрос о *достоверном и совершенно надежном фундаменте познания* и о том, чтобы вывести из него — или свести к нему — все наличное знание, дав тем самым его философское обоснование. Ибо со времен Аристотеля и до нашего века господствовало убеждение в том, что наука — это бесспорно и достоверно установленное знание. Этот вопрос оказывался центральным для классической философской традиции, ибо основной формой отношения индивида к миру признавалось именно отношение познания.

Субъект классической философии — это прежде всего гносеологический субъект. Этот факт общепризнан. Однако остается вопрос о понимании этого обстоятельства. Очень часто это толкуют так, что для классической философии субъект был тощей абстракцией, что она отвлекалась от целостной человеческой личности, забывала о ее проблемах во имя идеала чистого, достоверного объективного знания. Говорят, что классическая философия сводила человека к гносеологическому субъекту, что она, сосредоточиваясь на проблемах познания, упускала из виду кардинальные проблемы человеческого существования. Но дело обстоит гораздо сложнее. Скорее, классическая философия стремилась поднять человека до чистого гносеологического субъекта, ибо видела в этом путь к решению кардинальных проблем человеческого существования.

Так, с точки зрения Декарта, разум в силу собственной своей природы обладает некоторыми ясными и отчетливыми идеями, которые Декарт называет врожденными, ибо они присущи самой природе разума. Они вложены в разум Богом, в отличие от тех неясных и спутанных идей, которым учат философская и теологическая традиции, являющиеся ареной непрерывных споров. Только опираясь на ясные и отчетливые идеи, человек, по Декарту, постигает сущность своего «Я» как мыслящей субстанции, постигает Бога и свою зависимость от него, а также устройство Вселенной. Неадекватные представления о мире столь тесно связаны с неадекватными представлениями о Боге, что Декарт не согласился бы сделать ни малейшей уступки в своем требовании, чтобы основанием познания были только ясные и отчетливые идеи и чтобы все остальное выводилось бы из них методично и строго дедуктивно. Для Декарта было бы совершенно неприемлемо проникновение в основание знания каких-

либо «конвенциональных» либо «высоковероятных» или «достаточно обоснованных» элементов вместо абсолютно истинных. «Ибо само правило, принятое мною, а именно, что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное по той причине, что они причастны небытию»¹⁴. Итак, надо опираться только на те идеи, которые вложены в душу Богом, и тут не может быть места никаким компромиссам или «более реалистической точке зрения на познания», которые бы позволяли по возможности опираться на совершенное знание, но в случае необходимости использовать и иное знание, происходящее, по Декарту, не от Бога, но от свободной и потому способной впадать в грех человеческой воли.

Решительный отказ от любого знания, кроме того, которое вытекает из ясных и отчетливых идей, заложенных в душе человека, был связан у Декарта также и с отрицательной оценкой традиции. Традиция, с его точки зрения, передавая неясное и неотчетливое знание и навязывая его силой авторитета, вмешивается в то, что должно быть глубоко внутренним делом: познанием Бога, ибо с этим, само собой разумеется, связано решение самых кардинальных проблем человеческого существования. Например, рассуждает Декарт, человек «в этот мир приходит невежественным, и, поскольку ранние его познания основываются лишь на неразвитом чувственном восприятии и на авторитете его наставников, почти невозможно, чтобы воображение его не оказалось в плену бесчисленных ложных мыслей до того, как его разум примет на себя руководящую роль»¹⁵. Потому-то Декарт и решает «пролить свет на истинные богатства наших душ и указать каждому человеку средства для отыскания в самом себе, без заимствований у других, всего того знания, какое необходимо ему для правильного жизненного поведения и для последующего достижения — с помощью самостоятельных занятий — всех тех самых интересных знаний, какими может располагать человеческий разум» (Там же).

Чтобы понять, почему классическая философская традиция превратила субъекта в гносеологический субъект и почему гносеология превратилась в центральную философскую дисциплину, нужно вспомнить, какие ожидания связывали интеллектуалы эпоху Возрождения и раннего Нового времени с познанием природы. Они верили, что Книга Природы — это тоже Откровение, данное самим Богом, и более подлинное, нежели записанные людьми книги Откровения. Книга Природы открывала новый путь к Богу в то время, когда теология и традиционная философия в значительной мере дискредитировали себя как предвзятые мнения и арена борьбы пристрастий. Невозмутимая и беспристрастная, Природа открывает внимательным глазам свою Книгу, в которой записана Истина, и благодаря этому в Книге Природы в конечном счете можно будет вычитать новый путь к спасению. Такого рода надежды воодушевляли людей XVI—XVII вв., обратившихся к изучению природы. М.Вебер так писал о том, чего ожидали от науки в эпоху возникновения точного естествознания: «Если вы вспомните высказывание Сваммердама: «Я докажу вам существование божественного провидения, анатомируя вошь», то вы увидите, что собственной задачей научной деятельности, находившейся под косвенным влиянием протестантизма и пуританства, считали открытие пути к Богу. В то время его больше не находили у философов с их понятиями и дедукциями; что Бога невозможно найти на том пути, на котором его искало средневековье, — в этом была убеждена вся пиетистская теология того времени... Бог сокрыт, его пути — не наши пути, его мысли — не наши мысли. Но в точных естественных науках, где творения Бога физически осязаемы, были надежды напасть на след его намерений относительно мира»¹⁶. К этой емкой формулировке можно добавить только то, что даже в странах, в которых католицизм сохранил свое полное господство, существовало недовольство средневековой теологией и чаяние религиозного обновления, поэтому к ним тоже применима данная формулировка Вебера.

Учтя это, мы поймем, что превращение субъекта в гносеологический субъект обусловлено не уходом от проблем, связанных со смыслом человеческого существования, но поисками нового пути к решению таких проблем. На этом пути кардинальное значение имели: освобождение от наследия традиции и аскетическое довольствование исключительно надежным и очевидным для субъекта знанием.

Необходимо особенно подчеркнуть, что разница между требованием абсолютно достоверного знания или требованием «высоковероятного» знания является не количественной, а качественной. В требовании опираться только на абсолютно достоверное и надежное основание знания заложена идея, что только такое знание идет от Бога и потому может привести к нему. В классической рационалистической гносеологии познание рассматривается как своего рода причащение божественному. Знание вероятное, пусть даже высоковероятное, принципиально не может служить такой цели. У него другой источник — чисто человеческий. Как показала последующая история науки, такое знание может быть полезным, вести к практическому успеху. Но это не имело существенного значения для классической гносеологии, ибо, приобретая такое знание, человек уже не может решать кардинальные вопросы своего бытия.

Эта ситуация весьма симптоматичным образом меняется у Канта. Он показывает, что всеобщее и необходимое знание, коренящееся в самой природе человеческого разума, т.е. именно то знание, о котором размышляли, пытаясь понять его природу, Декарт и Лейбниц, указывает, что человек в каком-то смысле сам является творцом материального мира, ибо пространственно-временная и законосообразная структуры мира привносятся в него познающим субъектом. И в этом мире нет Бога, а одна лишь природная необходимость.

Надо отметить, что такая связь проблем достоверного основания знания с коренными проблемами человеческого существования в его отношении к Богу характерна не только для рационалистической, но и для эмпиристской традиции. Чтобы убедиться в этом, посмотрим, например, на рассуждения Дж.Локка. Локк отмечает, что «среди тех, кто признает необходимость как-то осознать нашу жизнь и верит в существование того, что заслуживает называться добродетелью или пороком, не найдется ни одного, кто бы не пришел к убеждению в существовании Бога»¹⁷. Бог предписал всему во вселенной свой закон. Поэтому естественно возникает вопрос: «Неужели же только человек — вне закона, совершенно независим, неужели он явился в мир совершенно бессмысленно, без закона, без каких-либо норм своей жизни?» (Там же). Отвечая на этот вопрос, Локк доказывает, что существует такой закон природы, являющийся проявлением божественной воли, который указывает человеку, *что* согласуется и *что* не согласуется с разумной человеческой приро-

дой. Локк убежден, что есть предписанный человеку Богом закон. Для решения кардинальных проблем человеческого существования человеку, конечно, необходимо узнать этот закон. В этом Локк и видит главную проблему. Поскольку он убежден, что не существует врожденного знания, то остается рассмотреть, происходит ли знание этого закона из традиции или из чувств. Локк выражает большие сомнения в ценности традиции как источника знания завещанного человеку Богом закона природы: «Если мы должны узнавать закон природы из традиции, то это скорее вера, чем познание, ибо зависит больше от авторитета говорящих, а не от очевидности самих фактов, и таким образом это скорее закон заимствованный, чем естественный» (Там же, с. 13). К тому же, указывает Локк, «при огромном разнообразии противоречащих друг другу традиций невозможно установить, что есть закон природы, и очень трудно судить, что — правда, а что — ложь; что есть закон, а что — мнение, что диктует природа, а что — выгода, в чем убеждает разум, а в чем — политика» (Там же, с. 12-13). Да и сама традиция должна иметь какой-то источник. Поэтому Локк приходит к выводу, что «существует такого рода истина, к познанию которой человек может прийти сам, без чьей-либо помощи, если он правильно использует те способности, которыми наделен от природы» (Там же, с. 10). К познанию закона природы, с точки зрения Локка, разум приходит через чувственное восприятие. Именно таким путем человек познает, что этот мир сотворен мудрым и могущественным Творцом «не напрасно и не случайно» и что «Бог хочет от человека, чтобы тот что-то делал» (Там же, с. 25). Согласимся, что такое знание необходимо для решения кардинальных вопросов человеческого существования. Но, чтобы прийти к такому знанию, человек, по Локку, должен стать «чистой восковой дощечкой, свободной от каких-либо письмен», т.е. чистым гносеологическим субъектом. Это нужно, чтобы человек освободился от власти довлеющей над ним традиции. Традиций слишком много. В них закон, предписанный человеку Богом, трактуется по-разному. В ситуации ожесточенных конфессиональных и политических споров, доходящих до кровопролития, человеку совершенно необходим незамутненный источник знания, полагаясь на который он сможет решить сам, где правда, а где — ложь. Очень важно, чтобы этот источник был чистым, незамутненным, т.е. свободным от авторитетов и традиций, и принадлежал целиком индивиду, потому что ему надлежит перед своей совестью и перед Богом держать ответ за соблюдение этого закона.

Как мы видим, для Локка, возвыситься до чистого гносеологического субъекта — это и значит найти путь к решению кардинальных вопросов человеческого существования. Если бы Локк мог столкнуться с рассуждениями о конвенционально принимаемом эмпирическом базисе знания, он отбросил бы такую идею как абсолютно неприемлемую. Ибо тут основание знания ставится в зависимость от общего согласия, а о нем Локк придерживался невысокого мнения, о чем можно судить по следующему его рассуждению: «Глас народа — глас божий» — сколь неверно, сколь лживо это утверждение, какими несчастьями чревато оно, с какими партийными пристрастиями, с каким жестоким умыслом бросали в толпу эту зловещую поговорку еще совсем недавно, мы, во всяком случае, убедились на слишком несчастных примерах, так что, если бы мы захотели прислушаться к этому гласу как к глашатаю божественного закона, мы в результате потеряли бы веру в существование бога» (Там же, с. 26).

4

Наш экскурс в историю рационализма и эмпиризма был предпринят, чтобы показать: признание конвенционального характера эмпирического базиса науки, вероятности, но не достоверности признаваемых в науке утверждений, их временного и предположительного характера, сопровождаемое признанием социального характера научного познания, признанием роли научных традиций, влияния отношений авторитета и власти на признание научным сообществом тех или иных теорий и гипотез — все это не просто дополняет, уточняет или развивает классическую гносеологию, но полностью ее разрушает. Проблема обоснования знания путем сведения его к абсолютно достоверному основанию, которая была центральной для классической гносеологии, теряет смысл. Это изменение влечет настоящую перестройку всех постановок вопросов и ориентиров исследования в гносеологии. В частности, радикально меняется представление о смысле и цели занятий наукой. Это, конечно, вызвано не только изменением парадигмы философствования о познании. Скорее последнее само является моментом более общих процессов, затрагивающих как роль и место науки в обществе и связываемые с нею ожидания, так и организацию научных исследований.

Вопросы, обсуждаемые современной философией науки, касающиеся, например, характера конвенций, определяющих эмпирический базис или теоретические языки, сложных взаимодействий и переплетений интересов, вовлекаемых в признании той или иной гипотезы и теории, роли вненаучных ценностей и ориентиров, социальных факторов и т.п. , — такого рода вопросы также не могут рассматриваться как обогащение классической гносеологии. Они предполагают полную «деконструкцию» последней, чем и занималась философия науки, начиная со второго позитивизма, и особенно активно постпозитивизм.

Эти процессы, происходящие в философии, являются отражением сложных процессов, происходящих в науке и в обществе. Научные теории получают признание в научном сообществе, несмотря на сомнения в их истинности, потому что оказываются во многих отношениях удобными.

Соответственно главная функция науки видится в том, чтобы служить руководством для технологических, экономических, политических и пр. решений, ориентиром для социальных действий, но не для решения кардинальных проблем человеческого существования и не для восстановления связи индивида с Абсолютом. Можно было бы сказать, что современное общество, как оно конституировалось после эпохи Просвещения, замыкается на себя. Не жаждет обретения связи с Трансцендентным. Соответственно переопределяется роль и назначение науки. Наука становится социальным институтом в ряду прочих институтов. Она имеет определенную социальную функцию и более или менее успешно выполняет ее. Но, по сравнению с парадигмой классической гносеологии, ее роль оказывается гораздо менее значимой.

В философии науки эти процессы проявляются в том, что снижается проблема обоснования знания, встает вопрос о функционировании науки как социального института, восстанавливается в своих правах значение познавательных традиций и появляется проблема «кризиса западноевропейской науки». Этот кризис, как объясняет Гуссерль, возник, несмотря на то, что успехи науки впечатляющи, а ее строгость не ставится под сомнение, потому, что наука теряет то значение, которое она имела для человеческого бытия. Размышляя над причинами и истоками этого кризиса, Гуссерль пытается заново осмыслить научные свершения Галилея и прояснить возникновение духа Нового времени. По этому же пути следует и большинство авторов, рассуждающих о природе современной науки. Кажется очевидным,

что она в своей самотождественной сущности сформировалась в научной революции XVII в., поэтому именно там лежит ключ к пониманию ее сущности и ее современных гносеологических или мировоззренческих проблем. Выше мы пытались показать, что картина является более сложной. Формировавшаяся в научной революции XVII в. наука имела глубокую внутреннюю связь с кардинальными проблемами человеческого существования. Ее целью была достоверная Истина, а не возможность делать предсказания. Поэтому представляется, что истоки мировоззренческого кризиса, связанного с наукой, надо искать не здесь, а несколько позднее, в XVIII—XIX вв., когда происходили события, до сих пор ускользавшие от внимания философов, однако имевшие огромное значение для развития науки. Главным патроном науки стало государство. Оно видело в науке прежде всего средство для укрепления своей мощи и престижа. В XIX в. научно-исследовательская деятельность стала профессией, способом зарабатывания средств к существованию, а ученые получили статус государственных служащих высокого ранга.

5

Наше рассуждение, следуя за Гуссерлем, затронуло процессы, происходившие в европейской цивилизации в новейшее время. Они имели экономические, социальные, мировоззренческие и теоретические аспекты. Однако в настоящей работе мы говорим только об одной частной проекции этих процессов — изменении парадигмы гносеологии и места гносеологии в философии. В качестве характерного выражения этих изменений я хочу обратить внимание на то, что в творчестве двух крупнейших философов XX в. — Витгенштейна и Хайдеггера — настойчиво звучит тема примата *непознавательного отношения* к действительности и связанного с этим стремления снять озабоченность проблемой достоверного основания знания.

Для Хайдеггера, фундаментальной характеристикой бытия-в-мире является связь с этим миром, которая не нуждается ни в каком гносеологическом обосновании и первична по отношению к нему. Человеческое бытие-в-мире он описывает как «озабоченно-деятельное бытие при сподручно-находящемся в распоряжении»¹⁸. Таким образом, изначальным, экзистенциально фундаментальным оказывается положение человека не в Кос-

мосе, но среди, так сказать, одомашненного мира, мира, являющегося продуктом человеческой деятельности или привычным объектом использования. Мир, о котором рассуждает Хайдеггер, напоминает пространство личного хозяйства. Симптоматично, что ранний Хайдеггер смело утверждает такое отношение к миру, и оно у него самодостаточно и не нуждается ни в поддержке, ни в опоре, ни в дополнении отношением к миру в целом или Абсолюту, трансцендирующему мир. Как тут не вспомнить слова М.Бубера, что в современную эпоху «бездомности» человек уже не может больше жить в Космосе как в своем «доме»¹⁹! И хайдеггеровское «бытие-в-мире» — это есть бытие не в Космосе, а в приближенном к человеку фрагменте цивилизованного и одомашненного мира. В мире как личном подсобном хозяйстве с любым действием неразрывно связано понимание как всей ситуации в целом, так и входящих в нее предметов: понимание того, «для чего» все они служат. Хайдеггер и описывает понимание как понимание того, «для чего» предназначено все это. Первичным, экзистенциально изначальным является не некое «объективное», «адекватное» отражение в сознании вещи как она есть, но понимание того, для чего эта вещь. Восприятие молотка — как молотка, двери — как двери, дома — как дома есть понимание того, для чего они, что делают со всеми этими предметами.

Интересно, что описываемая Хайдеггером структура понимания насквозь телеологична, и в этом подобна парадигмам античной и средневековой науки. Правда, эти науки говорили обо всем Космосе, а Хайдеггер говорит об окрестности обычного, привычного, человеческого действия. Классическая наука с первых своих шагов заявила об отказе от телеологической картины мира. Хайдеггер же считает описываемое им понимание окружающего мира как сподручно-находящегося в распоряжении первичным и изначальным. Любое нетелеологическое рассмотрение мира, свободное от такой телеологичности понимания, является, по его мнению, *производным*, надстраиваясь над подобным телеологическим пониманием как над самым базисным способом человеческого понимания и существования.

Когда вещи окружающей ситуации понимаются, это значит — понимается, для чего они, т.е. каждая вещь понимается как нечто, служащее для такой-то цели. Хайдеггер настаивает, что такое понимание является первичным, нерасчленимым. Его экзистенциальный анализ противопоставляется, например, ана-

лизу восприятия в сенсуалистической традиции, согласно которой субъект прежде всего имеет чувственные восприятия — например, тяжелого, серого, шершавого, которые являются бесспорными и достоверными. Далее относительно них выносится суждение: данное восприятие есть восприятие молотка. Такое суждение, по мнению сенсуалистов, надстраивается над бесспорным чувственным базисом. Оно уже может быть спорным, что и представлялось главной проблемой для сенсуалистических теорий познания. Хайдеггер же доказывает, что дело обстоит противоположным образом. Первичным является озабоченное, деятельное, осмотрительное и предусмотрительное понимание того, что среди прочих вещей вот эта — молоток, чтобы забивать гвозди. Установка чистого восприятия, свободного от такого понимания, является, с точки зрения Хайдеггера, производной и искусственной. Скептические сомнения возникают при такой, производной, искусственной теоретической установке, которая занимается наличным сущим и его свойствами. Условием этого является отмена установки изначального понимания, вследствие чего «подручное как подручное застилается пеленой»²⁰, а предметы, относительно которых формулируются суждения, вырываются из исходной ситуации и исходной осмысленности. Хайдеггер рассматривает в качестве примера высказывание, гласящее, что «вещь — молот — обладает свойством тяжести. В озабоченно-деятельной осмотрительности таких высказываний «ближайшим образом», в первую очередь, вовсе нет. Но, конечно, у нее есть свои специфические способы истолкования, которые, если соотнобразовываться с приведенным «теоретическим суждением», могут гласить: «Молоток слишком тяжелый», или же, что еще вероятнее, — «Слишком тяжелый», «Давай другой!» Изначальное совершение истолкования заключено не в теоретическом суждении, а в осмотрительно-озабоченном откладывании в сторону, в замене неподходящего инструмента, на что вовсе «не тратят слов». Если слов нет, то отсюда отнюдь нельзя заключать, что нет и истолкования» (Там же).

Итак, речь идет о том, что человеческое бытие-в-мире есть в то же время понимание. Понимание — неотъемлемая и невыделимая компонента пребывания в мире и действия в нем. Человек обладает большим массивом пониманий такого рода. Например, глядя на нечто, он понимает, что это — дом, в нем живут люди, в нем есть мебель, посуда и все остальное, используемое людьми в своем жилье. Все понимания такого рода со-

вершенно достоверны и неопровержимы. Они — часть человеческого существования. Однако данная достоверность является не познавательной, а экзистенциальной. Она, с одной стороны, позволяет опровергнуть рассуждения солипсистов и скептиков. Но, с другой стороны, трудно себе представить, как на таком базисе можно построить систему научного знания, да Хайдеггер и не стремится ни к чему подобному. Здесь можно увидеть яркое проявление того, что для проблем человеческого существования научное знание и его обоснование перестали быть значимыми.

Витгенштейн — мыслитель, принципиально отличающийся от Хайдеггера, принадлежащий иному течению мысли, ставивший перед собой иные задачи. Тем показательнее, что у него есть рассуждения, близкие рассмотренным рассуждениям Хайдеггера. Свидетельством тому являются заметки, опубликованные под заголовком «О достоверности». Непосредственным поводом для этих заметок явилась попытка Дж. Мура опровергнуть скептицизм указанием на то, что есть много вещей, которые я на самом деле знаю и которые обладают для меня такой достоверностью, что ее не в состоянии поколебать самые изощренные философские аргументы скептиков. Что за достоверное и неопровержимое знание имел в виду Мур? Знание того, что существует внешний мир, что существовали люди до моего рождения, что у меня есть рука. Мур стремился привести примеры утверждений, вызывающих непосредственное переживание достоверности выражаемого в них знания, и таким образом победить аргументы скептиков и защитить веру в существование внешнего мира.

Витгенштейн же доказывает, что в подобных случаях бессмысленно говорить о вере и знании, что перед нами — явления другого рода. О знании, как полагает Витгенштейн, имеет смысл говорить только тогда, когда имеются надлежащие основания для утверждения «Я знаю, что...», когда можно спрашивать, откуда человек это знает, когда он это узнал, чем оправдано или подтверждено это знание. Но такие вопросы становятся абсурдными в случаях, приводимых в пример Муром. Откуда, в самом деле, я знаю, что существует внешний мир? Как и когда мне это стало известно? Чем это подтверждается? Чтобы ни было приведено в подтверждение утверждения «Я знаю, что существует внешний мир» — все будет звучать нелепо и являться менее достоверным, чем само утверждение. «Верит ли новорожденный в то, что молоко существует? Или он знает, что молоко существу-

ет? Знает ли кошка, что существует мышь?» — задает Витгенштейн встречные вопросы²¹ — «Должны ли мы сказать: знание о том, что физические объекты существуют, является очень ранним или очень поздним?» (Там же). Тут нет знания или веры, но есть *деятельность, которая делает невозможной отрицание подобных предпосылок*. «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т.д., и т.д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т. д.» (Там же).

Веру в существование внешнего мира невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, потому что она не является знанием или убеждением. В ответ на рассуждения скептика можно лишь дать описание различных видов научной и практической деятельности, и тогда станет понятно, что признание существования физических объектов вне и независимо от нашего сознания неразрывно связано с этими видами деятельности и с языком, так что если от него отказать, то соответствующие виды деятельности будут нарушены.

Достоверность, как показывает Витгенштейн, реально присутствует там, где разыгрывается какая-то языковая игра. Достоверность — не предельная точка, к которой можно стремиться, увеличивая количество подтверждающих свидетельств, уменьшая вероятность ошибки, опираясь только на абсолютно достоверные свидетельства. Идея Витгенштейна состоит в том, что достоверность никак не связана с количеством аргументов и верификаций или с возможностью ошибки. Ошибаться можно в чем угодно: в арифметических выкладках, в том, что субъект не спит и не подвержен галлюцинациям, что у него нет провалов в памяти. Но Витгенштейн ставит вопрос о достоверности и возможности ошибки по-другому. С его точки зрения, достоверность присутствует там, где невозможно ошибаться, но не потому, что удастся абсолютно достоверно опровергнуть все возможные сомнения, а потому, что иначе невозможно было бы продолжать определенную деятельность. «Надежно то свидетельство, — говорит Витгенштейн, — которое мы принимаем за безусловно надежное, следуя которому мы с полной уверенностью и без сомнения действуем» (Там же, с. 347). Например, нельзя серьезно заниматься историческими исследованиями и в то же время сомневаться в том, что Земля существовала до моего рождения; невозможно, стараясь правильно построить свои отношения с другими людьми или занимаясь воспитанием детей, в то же время сомневаться в том, что другие люди тоже наделены

сознанием, а не являются манекенами или автоматами. Витгенштейн постоянно подчеркивает, что убеждения, принимаемые как достоверные, отличаются не тем, что их сопровождают слова типа: «Я знаю», «Я совершенно уверен», но тем, что люди соответствующим образом действуют. ««Я полагаю, что он страдает». — *Полагаю* ли я к тому же, что он не автомат? Лишь с известным внутренним сопротивлением я могу произнести это слово в таких двух контекстах. (Или же дело обстоит так: я полагаю, что он страдает; я уверен, что он не автомат? Бессмыслица!)... Мое отношение к нему — это отношение к (его) душе. Я не придерживаюсь мнения, что он имеет душу»²².

Основания системы убеждений, как стремится показать Витгенштейн, не поддерживают эту систему на манер фундамента, но сами поддерживаются ею. Это значит, что надежность оснований лежит не в них самих по себе, а в том, что на их основе может существовать целая языковая игра. Очень важно, что языковая игра — это не совокупность предложений и убеждений, но определенный вид деятельности, в который включаются предложения и убеждения. Поэтому и основания языковых игр поддерживаются в конечном счете деятельностью. «Однако обоснование, оправдание свидетельства приходит к какому-то концу; но этот конец не в том, что определенные предложения являются в качестве непосредственно истинных для нас; то есть не в некоторого рода усмотрении с нашей стороны, а в нашем действии, которое лежит в основе языковой игры». И Витгенштейн повторяет слова Гёте: «В начале было дело». Достоверность связана с тем, что мы «крепко держимся» за какие-то утверждения и убеждения, делая их основаниями нашей деятельности и, более широко, формы жизни.

«Крепко держимся» в определенной языковой игре, используя некоторые убеждения как (явные или неявные) правила игры. А языковые игры — это социальное явление. И деятельность следования правилу, как специально разъясняет Витгенштейн, есть определенная практика, социальный институт. Нельзя в одиночку, приватно следовать правилу.

Витгенштейн ставит перед собой цель преодолеть традиционный философский скептицизм относительно достоверности нашего познания, в частности нашего знания о существовании внешнего мира. Он решает эту задачу, показывая, что скептицизм в вопросе, например, о существовании внешнего мира неуместен, потому что это — вовсе не «знание» и даже не убежде-

ние, а основания многообразной человеческой деятельности, от которой мы все равно не откажемся. Таким образом, достоверность, этот идеал классической гносеологии, оказывается простой, близкой и не просто достижимой, но уже достигнутой. Дело, однако, в том, что это — непознавательная достоверность, неразрывно связанная с социальным бытием человека. И она на самом деле ничего не дает для обоснования знания в собственном смысле слова.

Рассуждения Витгенштейна не решают проблем, над которыми билась классическая гносеология. Они ничего не дают для ответа на вопросы типа: в какой мере экспериментальные данные могут обосновывать истинность гипотезы, какими соображениями и системами ценностей мотивируется принятие научным сообществом той или иной гипотезы и пр. Однако из рассуждений Витгенштейна становится ясно, что все эти нерешенные проблемы не затрагивают огромный массив человеческих практик и видов деятельности. Они ничуть не нуждаются в том, чтобы опираться на обоснованное знание, напротив, сами составляют условие возможного обоснования. Они имеют свои собственные достоверные основания, причем Витгенштейн, как и Хайдеггер, подчеркивает, что эти основания обычно даже не выражаются словами и не формулируются специально, но проявляют себя в образе действий.

Таким образом, в рассуждениях Хайдеггера и Витгенштейна мы видим проявление того, что гносеологическая проблематика утрачивает в современной философии свое значение.

Если достоверность присутствует там, где осуществляется какая-то человеческая деятельность, то, с одной стороны, можно заниматься этой деятельностью, не беспокоясь о сомнениях, формулируемых философами-скептиками. Но, с другой стороны, такая достоверность не выводит человека за пределы очерченного круга принятых языковых игр или видов поведения в окружающем мире и использования стандартных окружающих предметов. Такая достоверность не обеспечивает причастности Абсолюту, к чему стремились творцы научной революции и энтузиасты науки Возрождения и раннего Нового времени.

Аналогичные процессы можно наблюдать и в современной философии науки. Она рассматривает оценку и принятие научным сообществом теорий или фактов, обсуждает вопросы рациональности таких оценок, влияния на них социокультурных факторов, традиций, в которых работают ученые, отношений

власти и авторитета и пр. Рассматриваются, таким образом, действия и решения *сообщества*. При этом современная философия науки перестает обсуждать вопросы того, позволяют ли решения сообщества трансцендировать его и соответствовать независимой от его решений и конструкторов реальности. Распространяется молчаливое согласие насчет того, что скорее всего этого не происходит, что в научных теориях и фактах мы имеем дело с построенными научным сообществом конструкциями. На реальность смотрят как на несоизмеримую с человеческими способностями познания. Достаточно вспомнить К.Поппера: «Мы не можем найти какие-либо позитивные основания тому, чтобы считать наши теории истинными. Более того, я утверждаю, что вера в то, что мы можем найти такие основания и что нам следует их искать, не является сама по себе ни рациональной, ни истинной, но верой, которая, как может быть показано, есть вера без достоинства»²³. Как это далеко от убеждения классической гносеологии в том, что реальность и наши познавательные способности сотворены Богом соответствующими друг другу! Философия науки со времен второго позитивизма осознала, что научные теории не подсказываются опытом и не выводятся из него, но содержат произвольные конструкции, обусловленные активностью познающего разума и оценивающиеся по критерию удобства. Они оставляют познающих в рамках своей собственной социально организованной познавательной деятельности и не открывают перспектив трансцендирования в сторону подлинной реальности или созерцания Абсолюта.

Таким образом, мы видим, что и философия науки, и философия, которую можно было бы отнести к антисциентистской (это очевидно в отношении Хайдеггера, но может быть высказано и в отношении Витгенштейна), следуют в одном и том же русле.

Когда-то М.Бубер назвал современную эпоху эпохой бездомности человека, и задавался вопросом о том, какой новый дом сможет выстроить для себя человек, если разрушен конечный гармоничный космос античности и средневековья, а также система традиционных социальных связей. Рассмотренные выше рассуждения Хайдеггера и Витгенштейна можно понять как ответ на этот вопрос: достоверность, свободная от беспокойства скептических сомнений, существует в основаниях языковых игр, т.е. в (по большей части невысказываемых) основаниях правилосообразной деятельности, принятой в обществе и передаваемой традициями от поколения к поколению; человеческое бы

тие-в-мире — это бытие среди привычного, обустроенного мира используемых человеком для своих целей вещей. Т.е. новый дом для человека — это социум и принятые в нем «правила игр», смыслы и понимания. Все это передается в обучении и традиции. Социум в современной философии замыкается сам на себя.

И тем не менее тема трансцендирования звучит. Однако со специфическими обертонами. Так, Витгенштейн говорит об особом опыте, первичном по отношению к логике: опыте того, что «нечто *есть*. Но это как раз *не* является опытом» («Логико-философский трактат», 5.552). «Мистическое — не то, *как* мир есть, но то, что он *есть*» (6.44). Эту тему Витгенштейн подробнее развивает в «Лекции об этике». Он пытается объяснить слушателям, что он имеет в виду, говоря об «абсолютном добре» и «абсолютной ценности» и для этого описывает одно свое переживание, для описания которого были бы уместны данные выражения. «Полагаю, что лучшим способом описать опыт было бы сказать, что когда он имеет место, *я удивляюсь существованию мира*. Я тогда склоняюсь к использованию фраз: «Как необычно, что нечто должно существовать» или: «Как необычно, что мир должен существовать». Витгенштейн далее объясняет, что данная фраза бессмысленна и что опыт, который он имеет в виду, на самом деле невыразим в языке, как и религиозный опыт. «Бессмысленно говорить, будто я удивляюсь существованию мира, ибо я не могу вообразить его несуществующим».

В буквальном смысле я, конечно, не могу вообразить себе мир несуществующим, ибо в акте воображения буду примысливать себя, т.е. нечто существующее. Но интересен не буквальный смысл, а то, что, как мне кажется, Витгенштейн пытается этим высказать. Это — попытка обновить переживание бытия, независящего от пределов круга, очерченного социумом и его «языковыми играми», пережить хрупкость, бесценность бытия. И для того, чтобы обновить это переживание, чтобы разомкнуть пределы данного круга, нужно *подумать о том, что бытия могло бы и не быть, представить себе вместо нечто — ничто*. Витгенштейн, как кажется, пытается оживить переживание бытия как дара.

Тема бытия и ничто служит специальной темой обсуждения Хайдеггера. В статье «Что такое метафизика?» он пытается сформулировать образцовый метафизический вопрос. Традиционно таковым считался вопрос о бытии, о его сущности и отличительных чертах. Хайдеггер же формулирует *вопрос о ничто*. Ничто приоткрывается человеку в «фундаментальном настроении

ужаса»²⁴. Ужас, в отличие от страха, не имеет конкретного предмета и повода. «Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это «ничто» ...Ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом» (Там же, с. 21). Хайдеггер говорит о Ничто на пути к ответу на вопрос о бытии, о человеческом бытии. И оказывается, что для этого необходимо Ничто с его «ничтожащей силой». Ничто показывает нам бытие как то, чего могло бы не быть. Оно лишает бытие привычной видимости необходимости, безусловности.

Согласно представлениям XVI—XVII вв., познание может открывать душе настоящий путь к Абсолюту. Для того, чтобы этот путь был правильным и гарантированным, классическая гносеология искала абсолютно достоверный фундамент знания. Ныне философия признала, что знание не может иметь подобного фундамента, да и не открывает перед душой никакого пути. И у совершенно разных философов, в разных контекстах и по разным поводам появляется тема Ничто.

Примечания

- ¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 715, 717.
- ² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М., 1994. С. 53.
- ³ Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. С. 210. Ссылки на эту работу далее в тексте будут иметь вид: (НГ, с.).
- ⁴ Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 270-271.
- ⁵ Пуанкаре А. Наука и гипотеза // Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 41.
- ⁶ Цит. по: Бурбаки Н. Теория множеств. М., 1965. С. 321.
- ⁷ Там же. С. 321, примеч. 1.
- ⁸ Гуссерль. Кризис европейских наук... С. 92.
- ⁹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Общество. Культура. Философия. Материалы к XVII Всемир. филос. конгр. М., 1983. С. 54.
- ¹⁰ Там же. С. 22.
- ¹¹ Там же. С. 23.
- ¹² Дюем П. Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910. С. 194.

-
- ¹³ См. подробнее: Uebel T.E. Anti-foundationalism and the Vienna Circle's revolution in philosophy // *British j. for the philosophy of science*. Aberdeen, 1996. Vol. 47, № 3.
- ¹⁴ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 272.
- ¹⁵ Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Там же. С. 154.
- ¹⁶ Вебер М. Цит. соч. С. 717.
- ¹⁷ Локк Дж. Опыты о законе природы // Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. С. 3.
- ¹⁸ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 10.
- ¹⁹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992.
- ²⁰ Хайдеггер М. Цит. соч. С. 20.
- ²¹ Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. I. М., 1994. С. 380.
- ²² Витгенштейн Л. Философские исследования // Там же. С. 263.
- ²³ Поппер К. Реализм и цель науки // Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1996. С. 93.
- ²⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 20.