

УДК 165.023.1

Павленко И. В., Павленко I. B., Pavlenko I. V.

ДОСТОВЕРНОСТЬ И МНЕНИЕ: КОНТЕКСТ ВИТГЕНШТЕЙНА

ДОСТОВІРНІСТЬ І ПРИВАТНИЙ ПОГЛЯД: КОНТЕКСТ ВІТГЕНШТЕЙНА

CERTAINTY AND OPINION: WITTMENSTEIN'S CONTEXT

В статье рассматриваются основания семантики достоверности Л. Витгенштейна, базирующейся на анализе структуры предложений естественного языка.

Ключевые слова: достоверность, истина, предложение, язык, контекст, референция, семантика, конвенция.

У статті розглядаються основні засади семантики достовірності Л. Вітгенштейна, що базується на аналізі структури речень природної мови.

Ключові слова: достовірність, істина, речення, мова, контекст, референція, семантика, конвенція.

In article is considered the bases of semantics of the certainty L. Wittgenstein's, which is based on the analysis the structure of the offers of a natural language.

Key words: certainty, truth, proposition, language, context, references, semantics, convention.

Статья посвящена рассмотрению работы Л. Витгенштейна «О достоверности»¹, – своего рода завещанию философа, учитывая, что заключительные семь параграфов-фрагментов своего труда Витгенштейн записывает 27 апреля 1951 г., то есть, за два дня до смерти.

Этот текст Витгенштейна, как я постараюсь показать, представляет собой почти идеальный материал для теоретического рассмотрения ключевых проблем эпистемологии и антропологии, или же, более точно, – эпистемологии, прочитанной как антропология. Тем самым, опровергается чрезмерно распространенная точка зрения о том, что Витгенштейн, следуя собственной максиме «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [3, с. 218], именно «умалчивал» о важнейших антропологических и экзистенциальных проблемах, предпочитая заниматься логикой, языком и вопросами познания.

Это не совсем так. Скорее можно говорить об особом способе представления человеческой ситуации, конечно, не столь обнаженно, как в

текстах философов экзистенциального направления, однако, вполне узнаваемо, если принимать во внимание контекст его поздних философских работ.

Витгенштейн, как обычно, разбивает свою работу о достоверности на небольшие по объему сегменты (всего 676), посвященные нескольким ключевым темам. Он не утруждает себя преамбулами и объяснениями, первая же фраза, как и в «Трактате», является одновременно и продуктивной и провокационной. Философ с порога заявляет о намерении говорить об архитектонике нашего знания, причем, не только в его научной или наукообразной форме, но также о знании и его достоверности в антропологическом смысле, претендуя на эпистемологический универсализм. Витгенштейн отсылает нас к известному аргументу Дж. Э. Мура в защиту реальности внешнего мира:

«1. Если ты знаешь, что вот это рука², то мы согласны с тобой и во всем прочем.³

(Если предложение нельзя доказать, то это конечно не значит, что его нельзя выводить из других; любое предложение можно выводить из других. Но эти другие не могут быть надежнее [sicherer], чем оно само)» [4, с. 119].

Первый пункт – своеобразная аналитическая реминисценция кантовского «что я могу знать?» Точнее, у Витгенштейна этот вопрос звучит как «Знаю ли я что-либо вообще?» т.е. с некоторым избыточным скептическим пафосом. Один из вариантов ответа, формулируемый скорее интуитивно, может звучать так: *если ты знаешь хоть что-нибудь (или только думаешь, что знаешь это), то ты знаешь еще многое сверх того*. Если вообще возможно знать что-либо, то нельзя знать только «вот это» и более ничего. Если некто, никогда не изучавший геометрию, заявит «я знаю, что сумма углов треугольника равна 180° », то действительно ли он *знает* это? Ведь он не знает, что такое «градус». А если все-таки знает? Скажем ли мы тогда, что он говорит *со знанием* дела? А как звучала бы фраза: «я догадываюсь, что сумма углов треугольника равна 180° » или «интуиция подсказывает мне, что $2 \times 2 = 4$ », или «я верю, что на ноль делить нельзя». Несмотря на операторы с «подмоченной» репутацией – «догадываюсь», «верю» и т.п., я все же могу решить, что говорящий *знает* о чем говорит, причем, конечно, знает не только это.

Любая крупица знания, подлинного или мнимого, немедленно продуцирует некую сумму, универсум знания, в который сама же и входит. Если я говорю «я знаю, что это рука», то я знаю не только, что такое «рука», но и что такое «знать», в отличие, скажем, от «верить» или «догадываться». В своей основе знание всегда тотально и возможно поэтому обязательно и неотвратимо.

Понимаемое широко, знание – не привилегия и не результат мучительных усилий и поисков. Мы и без них обречены знать о мире *все*, но не в смысле его

нескончаемой фактуальности, а в смысле данности нам, открытости для нас некоторой ситуации, в которую мы погружены с детства и которая есть одновременно наша экзистенциальная ситуация, наша точка на карте мировых событий, условие нашего пребывания в мире. Несмотря на сложность и многообразие последнего, человек каким-то особым образом *знает* этот мир и может вполне гармонично вписываться в мировой порядок в качестве одного из его элементов.

Любой человек, архаичный или современный, обладает целостной картиной мира, хотя бы в силу особенностей своей психической организации, при этом совершенно неважно, насколько «научны», верифицируемы или обоснованы его представления. Будем ли мы считать это спорным суждением или парадоксом, ведь придется объяснять, почему знание дикаря или ребенка столь же или даже более целостно, чем знание современного взрослого образованного человека.

Вероятно, «целостный» не означает здесь чего-то полного или завершенного, но, скорее говорит о *целостности*, внутренней упорядоченности, гармонизации. Как раз многознание современного человека редко бывает в этом смысле *цельным* и представляет собой простую осведомленность, конгломерат разнородных сведений, в котором трудно угадать некую систему.

Следуя Витгенштейну, можно сказать, что любой человек *знает* и *понимает* мир, в котором он родился и вырос или, по крайней мере, живет достаточно долго. Эта привычность, узнаваемость и понятность сущего прекрасно схвачена Хайдеггером как «Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis ...» – «усредненная, смутная понятность бытия...» [2, с. 6]. Или же «среднее, неопределенное понимание сущего».

Подобное словосочетание звучит очень хорошо и веско. Это – интуитивно достоверный или по крайней мере – внятный антропологический факт. Кажется неплохо согласуется с обсуждаемым здесь § 1 Über Gewißheit – мы знаем о мире все, что следует знать, знание любого человека в известном смысле полно и достоверно в своей основе. Более того, мы отдаем себе отчет в том, что знаем это.

При этом *смутность* нашего знания – это не какой-то недостаток, который подлежит простому устранению с помощью жизненного опыта, науки, образования и пр. Эта смутность как раз и есть то, что, возможно, требует своего сохранения даже для наиболее образованного человека.

Полнота и целостность нашего знания о мире, с одной стороны, и смутность понимания мира и собственного пребывания в нем, с другой, – две антропологические и эпистемологические константы, которые должны быть сохранены в любом рассмотрении человека.

Немаловажно добавить – *каждого* человека, т.е. каждого, которого мы вообще собираемся рассматривать. Здесь некий условный эпистемологический «плюс» (полнота и целостность) и столь же условный «минус» (смутность и неотчетливость) являются также характеристиками как самой нашей ментальности, так и тех способов, с помощью которых наши ментальные миры взаимодействуют (язык).

Вот вкратце и ответ аналитикам на вопрос, почему наш язык, в том числе и философский, так противится «прояснению» и почему, по Витгенштейну, мы как зачарованные вновь и вновь возвращаемся к своим «ошибкам». Сам человек (*весь* человек или *целое* человека), как особое существование, которое предполагает его разумность, что бы мы под этим не понимали, – существо неопределенное и неограниченное и потому не может быть определен и ограничен, не может быть подвергнут никаким верификационным или иным техническим процедурам.

Таковы все наши проявления, таков и наш язык. Все усилия аналитиков остаются внешними по отношению к реальным людям, поскольку полагают последних недоразвитыми и требующими исправления (редукции) или предполагают, что в отношении человека возможна полная ясность и определенность. И то и другое слишком заносчиво и даже нелепо, но именно такие чрезмерные претензии как раз показывают действительную избыточность человека, то, с чем связана, как его полнота и целостность, так и его неопределенность и смутность.

Разумеется, различие между аналитикой Витгенштейна и аналитикой Dasein Хайдеггера более чем очевидно и рассмотрено последним при определении онтологических оснований антропологии, психологии и биологии: «... эти онтологические основания никогда не могут быть впоследствии [задним числом] гипотетически выведены из эмпирического материала, что они напротив всегда уже есть “здесь”, когда эмпирический материал только еще *собирается*. <...> ‘Априоризм’ есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследование априори требует правильной подготовки феноменальной почвы. Ближайший горизонт, который должен быть создан готовым для аналитики Dasein, лежит в его средней повседневности [обыденности – durchschnittlichen Alltäglichkeit]» [2, с. 50].

Принципиальное заявление. Априорное постулирование необходимости априоризма может вызвать неудовольствие эмпирика, но разве Витгенштейн не ориентирован также на рассмотрение человека в горизонте его средней повседневности? И разве в «Über Gewißheit» и особенно в «Philosophische Untersuchungen» не прослеживается глубинная неудовлетворенность эмпиризмом, его принципиальной недостаточностью? Разве сама возможность

опыта, возможность знать, что это рука и, тем более, что есть «все остальное», не является априорным постулатом?

Собственно, вопрос может быть поставлен так: *существует ли аксиоматика для нашего опыта* так же, как, например, в логике и математике или же в каком-либо ином смысле? То есть то, что определяет наш опыт, не являясь самим опытом. Хайдеггер уверен, что существует и находит его в самом Dasein, в его расположенности-в-мире. Это (наше) Dasein разлеглось (или просто лежит) посреди мира и являет собой изначальную (априорную) данность, не подлежащую никаким верификационным (шире – эпистемологическим) процедурам. Именно этот факт является у Хайдеггера исходным пунктом философии, да еще и «научной».

У Витгенштейна эта рас-простертость Dasein, как и нашего знания об этом – следствие опыта, эмпирическая данность и потому, казалось бы, подверженная скептической атаке, однако, именно в этом месте он останавливается и начинает сомневаться в возможности сомнения в отношении Dasein. Забегая вперед, посмотрим: «122. Не нуждаются ли наши сомнения в основаниях?» [4, с.145]; или «449. Нечто должно быть преподано нам как основа» [4, с. 209]. «450. <...> Сомнение, которое сомневалось бы во всем, не было бы никаким сомнением» [4, с. 209]. И так далее. Это конечно еще не априоризм в духе Хайдеггера, но явное движение в этом направлении. Тем более, что *a priori* последнего – это не трансцендентальное и тем более не абсолютное Эго, а простой постулат экзистенции – сам факт наличия Dasein.

Итак, знание человека тяготеет к целостности и полноте и прежде всего в силу особенностей формирования психического образа, шире, – ментальной картины мира. За пределами рассмотрения остается любимый вопрос скептиков и когнитивистов: как изменился бы наш «целостный» образ реальности, если бы мы обладали нетипичными для людей способностями: видеть в инфракрасном диапазоне, различать запахи так же хорошо, как это делают некоторые животные и т.п.? Более того, мы не просто лишены возможности воспринимать значительную часть мира и его свойств, но даже то, что нам удается воспринимать, часто искажено или просто неверно. «Поскольку мы воспринимаем реальность через такие ограниченные (часто искажающие) каналы, то вынуждены заключить, что все, что нам известно, на самом деле неверно. <...> ... реальность нашего непосредственного мира гораздо более разнообразна, чем мы можем ощутить» [1, с. 99].

Трудно не признать известную правоту подобных утверждений, иначе как объяснить тот факт, что мы используем множество приборов для регистрации и измерения свойств реальности. Но если мы столь ограничены в своих познавательных возможностях, то в каком же смысле мы знаем о реальности *все*, как уже было заявлено? Не является ли это ментальной иллюзией полноты

и целостности, скрывающей наши недостатки? Может быть это просто адаптивный механизм, позволяющий нам не только воспринимать, но и *принимать* доступный человеку сегмент реальности. Люди простодушно экстраполируют свои несовершенные представления об этом сегменте на весь универсум и сами же называют это целостным образом мира. Но, возможно, здесь нет противоречия или затруднения, ведь речь идет прежде всего о функциональном, или операциональном единстве наших представлений о мире, а с этим, я думаю, согласится большинство скептиков.

Целостность и полнота в данном случае не говорят ничего о количестве информации, которой владеет тот или иной человек. Речь идет о способе ее организации. Нехватка информации в каком-то одном сегменте интерпретации немедленно замещается данными из другого отдела, даже если они не соответствуют критериям здравого смысла, не говоря уже о научности. Достаточно вспомнить, какие небылицы сочиняют дети, пытаясь объяснить непонятные для себя вещи. Но и взрослые весьма к этому склонны, заполняя пробелы в своих познаниях всем, что подворачивается под руку.

Мы можем согласиться с тем, что видим руку и связать с этим тот или иной образ реальности, но этот образ еще не гарантия ее существования, он не гарантирует, что положение дел действительно таково.

«2. Если мне – или всем – так *кажется*, из этого не следует, что это так и *есть*. Но задайся вопросом, можно ли осмысленно [рационально] в этом сомневаться».

«3. Заяви, например, кто-нибудь: “Я не знаю, рука ли это”, – ему можно было бы ответить “Рассмотри получше”. – Такая возможность самосвидетельствования [Sichüberzeugens] принадлежит языковой игре. Это одна из ее существенных черт» [4, с. 119].

«4. “Я знаю, что я человек”. Для того чтобы понять, насколько неясен [туманен, unklar] смысл данного предложения, рассмотри его отрицание. По крайней мере его можно было бы истолковать так: “Я знаю, что я имею человеческие органы”. (Например, головной мозг, хотя его тоже еще никто не видел). А как быть с таким предложением, как “Я знаю, что у меня есть головной мозг”? Могу ли я в нем сомневаться? Для *сомнения* отсутствуют основания! ‘Все говорит в его [предложения] пользу и ничего против.’ Тем не менее можно представить, что после операции мой череп окажется пустым» [4, с. 119-120].

Если языковые конвенции вообще существуют, то сомнение в их правильности или необходимости возможно и оправдано, более того, такое сомнение предполагается. Если возможность самоубеждения в правильности того или иного высказывания принципиальна для наших языковых игр, то не менее важна возможность отрицания очевидного. Вопреки здравому смыслу,

люди это делают часто, хотя с раннего детства вольно или невольно присоединяются к языковой общности, *как бы* обязуясь употреблять язык определенным способом.

Можно ли *на самом деле* сомневаться в вещах очевидных и что способствует появлению такого сомнения? Мы можем сомневаться в чем угодно хотя бы из вредности, как это делают дети, или использовать такое сомнение в качестве методологической процедуры, следуя ряду философских школ, но и в том и в другом случае сомнение не будет убедительным, не выйдет за рамки языковой игры под названием «игра в сомнение». В отличие от нее можно иметь еще некое настроение сомнения, своего рода психическое расстройство, когда видишь что-то или все не так, как раньше или не так, как видят другие. Язык и настроение, по сути, лежат в основе сомнения в том, что очевидно и в обычных обстоятельствах не подлежит верификации.

В представлении и настроении, в аномальном восприятии, а также в языке мы имеем достойную удивления возможность сомневаться в чем угодно и что угодно себе воображать, например, что череп при вскрытии окажется вовсе не пустым, а содержащим некий механизм или какого-нибудь зверька, или книгу на неизвестном языке.

Наша способность производить иллюзии, причем некоторые из них полагать существующими поистине, – это гносеологический факт. Если придать этому обстоятельству онтологическое звучание, то можно решить, что вещи, окружающие нас, недостаточно надежны, в любой момент с ними может произойти все, что угодно и это «все, что угодно» мы в состоянии себе вообразить.

Нетрудно заметить, что Витгенштейн старается говорить о проверке вещей эмпирических (рука, мозг, боль). А как быть с Я, Богом, вещью в себе, причинностью? Могу ли я представить себе такую проверку, в результате которой что-либо из перечисленного оказалось бы несуществующим? Едва ли, поскольку не могу представить и обратной процедуры. Я могу сомневаться в факте наличия у меня мозга, могу представить, что при вскрытии, то есть «на деле», мой череп окажется пустым. Это хоть и фантастично, но вполне представимо. А вот как *на деле* усомниться в существовании собственного Я. Похоже, здесь разум нас покидает и это весьма гуманный акт. Трудно проверить наличие субъекта здесь и теперь, если само «здесь и теперь» появляется лишь вместе с субъектом и лишь в качестве фона для его развертывания.

Так или иначе, уж если не онтологической, то эстетической значимостью наши фантазии безусловно обладают, а потому в дальнейшем я буду рассматривать продукты нашей психической и языковой активности как

эстетические и смысловые феномены, не настаивая на их «полном» онтологическом статусе.

Для каждого предложения, которое я могу произнести или помыслить, существует своя мера языковой (коммуникативной) и личностной убежденности в его истинности. «5. Окажется ли в дальнейшем предложение ложным [ошибочным], связано с тем, для какой цели я это предложения предназначил» [4, с. 120].

Эта мера – сугубо индивидуальный показатель и если она достаточно велика, то я использую выражения типа «я знаю», «я уверен», «я убежден» и наоборот. Удостовериться же в чем-либо безотносительно ко всяким критериям, то-есть, в абсолютном смысле, нельзя, равно как и разувериться в чем-либо в абсолютном смысле. Это означало бы выход за пределы знания, настроения, языка, что очевидно невозможно, хотя и саму эту невозможность следует понимать условно, поскольку ее также нелегко представить себе в абсолютном смысле.

Любое предложение можно застраховать от фальсификации, последовательно выводя его за рамки контекстов, в которых оно может оказаться ложным. Не исключено также, что любое предложение можно сделать истинным, найдя условия, при которых оно становится таковым.

О чем говорит Витгенштейн? «Для какой цели я его предназначил». Какие критерии истинности мы признаём для данного предложения или предложений? Будет ли это соответствие «действительному положению дел» или соответствие моему мнению, настроению, моей вере или соответствие предложения некоторой языковой норме. Вопрос, команда, просьба, гипотетические конструкции, различного рода экспрессивные речевые акты и т.д. – все подобные предложения могут быть правильно построены с точки зрения грамматики, но определять их мы должны без помощи какой бы то ни было теории истинности. Можно предположить, что и с т.н. констативами, к которым, казалось бы применимы указанные критерии, также не все так просто. Возможно, свойство предложения быть истинным или ложным, что бы это не означало, присуще лишь определенному классу наших высказываний, да и то с целым рядом оговорок.

Например, критерий истинности неприменим к констативам в своей полной форме, т.е. истинностная оценка того или иного высказывания подвержена целому ряду градаций.

Сравним высказывания: (α) «У меня болит зуб» и
(β) «Мне приснилось, что у меня болит зуб»

Я могу усомниться в правдивости говорящего и в первом и во втором случае, но в случае (β) почему-то меньше или, во всяком случае, как-то иначе. Все что относится к сновидениям, фантазиям и т.п. каким-то образом снижает жесткость наших истинностных требований и оценок. Мало ли что может присниться, это еще не повод бежать к дантисту. Какая правдивость или «истинность» требуется от рассказывающего о собственном сновидении? А какая истинность требуется от высказывания, произнесенного в самом сновидении? Если мой онирический герой произносит фразу: «У меня болит зуб», должен ли я ему *верить*? И каким образом я мог бы проверить его утверждение, как бы я мог узнать, что он лжет? Здесь можно спорить о понятности или непонятности предложения, т.е. о доступности самой языковой формы, но никак не об истинности. В конце концов, именно в сновидении можно встретить нынешнего короля Франции, золотую гору или кентавра. Как можно отрицать истинность высказывания о кентаврах, увиденных во сне, если они *действительно* там присутствовали. Что следует «признать определяющим» для таких предложений? Ведь это и есть область их действительного предназначения и применения.

Характерно, что в своем сне я могу встретить или думать, что встретил, нынешнего короля Франции или человека-насекомое, но могу ли я в сновидении хоть как-то обосновать тезис, что сумма углов треугольника равна 240° ? Разве это зависит от моей фантазии, от моей способности к представлению? Но ведь я могу в своем сновидении *думать*, что сумма углов треугольника равна 240° . Будет ли у меня для этого во сне больше оснований, чем наяву? Оснований, пожалуй, нет, но убежденность может быть. В таком случае, нельзя ли просто сказать, что во сне я *неадекватен* и могу быть уверен в чем-либо без всяких на то оснований. Да и наяву всегда ли я подыскиваю основания для своей уверенности? Чаше я просто полагаюсь на свою интуицию, привычку или же думаю, что вовсе не важно, насколько обоснована моя уверенность.

В этой статье за пределами рассмотрения остается вопрос о субъективных установках говорящего, которые также можно рассматривать в качестве критерия истинности и которые трансформируют все прочие критерии. Например, очевидно, что референциальная достаточность в каждом конкретном случае определяется не только языковым сообществом (конвенционально), но и любым носителем языка с учетом его собственных представлений, убеждений, привычек. Однако эта специфическая «правда» говорящего заключается не столько в установлении им собственных критериев истинности, обязательно отличных от общепринятых, сколько в неизбежной ментальной окраске любых возможных критериев.

Очевидно, что большинство критериев достоверности могут быть сформулированы только в общем виде, поскольку языковые нормы сами по себе достаточно размыты, вариативны, подвержены трансформациям.

Поэтому в отношении сказанного можно сформулировать тезис, которого интуитивно придерживаются все носители языка: *условия истинности для большинства предложений естественного языка не могут быть сформулированы четко и однозначно*. В конце концов, не с этим ли выводом сталкивается Витгенштейн, равно как и последующие аналитики языка, пытающиеся очистить наш язык от двусмысленностей и избыточно субъективных форм.

Так, например, возможны разнообразные отклонения от норм и просто ошибки в построении предложений ребенком или иностранцем, однако, до определенной степени мы все же понимаем, о чем они говорят. Верно и то, что это лишь подчеркивает значение критерия, сформулированного в пункте (а), ведь если отклонения от стандартного (нормативного) синтаксиса значительны, то об истинности предложения просто не может идти речь.

Помимо сугубо лингвистических связей и отношений существуют определенные логические, историко-культурные и эстетические нормы и устойчивые (типические) соответствия, которые также характеризуют предложение с точки зрения его истинности. В этих случаях речь идет как правило о семантическом взаимодействии с внеязыковым окружением – жизненным миром, некоторым онтологическим контекстом. Это относится не только к «реальным» объектам, но и к разного рода виртуальным сущностям, которые прочно обосновались в современной философской литературе.

Наконец, референциальная достаточность предполагает возможность формулировать истинные предложения в отношении мнимостей, фантазий и симуляций при условии, что последние рассматриваются в соответствующем контексте.

Контекст Витгенштейна состоит в признании основных составляющих как нашей убежденности в чем-либо, так и нашего скепсиса в отношении любой реальности. Две такие составляющие: *язык и настроение* показывают возможность некоего переживания как экзистенциальной компоненты мирозерцания и возможность выражения своего состояния. Последнее традиционно кристаллизуется в феномене языка и языковом взаимодействии.

Третья компонента – *концепт, или логическая форма знания* часто фигурирует в работах Витгенштейна, что роднит его позицию с представителями других школ, например, гумбольдтианцами и даже с теориями представителей генеративного направления в современной лингвистике.

Сочетание трех указанных составляющих в каждом конкретном случае, по сути, в любой познавательной, коммуникативной или экзистенциальной

ситуации позволяет говорить о формировании целостной картины мира, которую мы называем *первичной онтологией*, но с равным основанием можно было бы применить эпитеты: наивная, примитивная, ментальная, археологическая, психологическая и т.п.

Что представляет собой первичная онтология? Целостное мироощущение, общее впечатление от жизни, некие квази-логические и экзистенциальные предощущения, вместе с их проговариванием или иным выражением. Личная картина мира, свой план или карта сущего, собственная трактовка мировых событий и главного из них – своего появления посреди мира, трактовка человеческого удела. Здесь же расположена и личная логика, оценка достоверности данных опыта, элементы веры и знания и т.п. Насколько обязательна вербальная форма для первичной онтологии? Хочется сказать, что обязательна, но возможно это не так, хотя, во всяком случае, вне языка или вне *всякого* языка полноценное свидетельство невозможно. Все остальное – лишь иллюстрации, «слабые репродукции».

Выделенные здесь три составляющих *Язык – Настроение – Концепт*, понимаемые достаточно широко, вполне исчерпывают нашу способность принимать что-либо как достоверное свидетельство или, напротив, сомневаться в реальности некоторого факта или события.

За пределами этой модели остался еще один канал связи с миром – наша способность восприятия, основанная на известных перцептивных механизмах. Безусловно, информация, получаемая нами с помощью последних, лежит в основе формирования любого образа реальности, однако, в ней самой еще не содержится оценка событий как достоверных или недостоверных, равно как и возможности усомниться в такой оценке. Данные наших анализаторов – это ценный строительный материал для всех наших оценок, но строится из него нечто совершенно иное. Так же как и груды кирпичей еще не являются домом.

Первичная онтология – логическая форма мироощущения, описанная более или менее корректно, настроение, лежащее в основе отношения к миропорядку и свидетельство, существующее в языке и его окрестностях. Первичная онтология может быть «прочитана» у каждого человека, независимо от всех прочих условий.

Разумеется, логическая форма есть и у поэзии, равно как и любой концепт по сути – ничто, без своего вербального воплощения. Вся эта схема в действительности не имеет такого застывшего вида. Она постоянно видоизменяется от одного акта мысли к другому, области размываются, трансформируются и перетекают друг в друга. Почти всегда можно обнаружить превалирование одной из них над остальными.

Напрашивается вопрос, *что* такого есть в философии как профессиональной деятельности сверх этой схемы? Иначе говоря, чем

онтология Гегеля, как философа, отличается от первичной онтологии Гегеля, как обывателя? Или, чем любая философия отличается от первичной онтологии? У обывателя доминирует настроение, логическая форма лишь светится где-то в глубине, на до-рефлексивном уровне. Речь обывателя, как правило, темна и смутна даже для него самого, это язык человека, неискушенного в речевой практике, речь как физиологический процесс.

В большинстве классических философских учений превалирует логическая форма и отточенная терминологическая речь. Разумеется, в философии всегда хватало и «настроения». Марк Аврелий, Августин, Паскаль, Кьеркегор, Ницше и др. Можно сказать, что в настоящее время в философии даже слишком много настроения. То же можно сказать и о языке. Поворот к языку привел к диктатуре языка, диктатуре дискурса, язык превратился в самоцель даже у критиков языка. Язык из инструмента для разрешения философских проблем, сам стал по существу единственной проблемой философии. Возможно, в каком-то смысле это и справедливо, но интуитивно достоверно, что люди занялись философией все же не для того, чтобы узнать больше о своем языке. Все-таки принципиальным является не само по себе говорение о жизни, смерти и бессмертии, а *действительное* прояснение наших перспектив в подобных вопросах. То, *как* мы говорим о чем-либо, не должно заслонять того, *что* мы при этом говорим и уж конечно наше проговаривание не должно отменять это *нечто*.

¹ Перевод цитируемых фрагментов выполнен по изданию: Wittgenstein L. Über Gewißheit. Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8. – Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. – S. 113-257. В дальнейшем все ссылки осуществляются на это издание.

См. также рус. пер.: Витгенштейн Л. О достоверности / Пер. с нем. Ю.А. Асеева, М.С. Козловой // Вопросы философии, № 2, 1991. – С. 67-120. Также в кн.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994. – С. 321-405.

Конечно, die Gewißheit – это также и *уверенность*; см. gewiß – верный, неминуемый, определенный. Кроме того, стоит взять на заметку: das Gewissen – совесть.

² Здесь примечание Витгенштейна: “S.G.E. Moore, »Proof of an External World«, in *Proceedings of the British Academy* 1939; »A Defence of Common Sense« in *Contemporary British Philosophy, 2nd Series*; J. H. Muirhead Herausg. 1925. Beide Schriften sind auch zu finden in Moores *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin 1959. *Herausg.*”

³ В оригинале первая фраза выглядит так: “Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu.”

Литература:

1. Солсо Р. Когнитивная психология [Текст] / Пер. с англ. 6-е изд. / Р. Солсо. – СПб.: Питер, 2011. – 589 с.
2. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, 445 s.
3. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. – Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-85.
4. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.