

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ ОНТОЭПИСТЕМОЛОГИИ АДАМА СМИТА В КОНТЕКСТЕ КАРТЕЗИАНСКОГО СКЕПТИЦИЗМА И АГНОСТИЦИЗМА ЮМА

Адам Смит не написал ни одной большой работы, специально посвященной вопросам эпистемологии, т. к. главные интересы его лежали скорее в области практической, нежели теоретической философии. Однако его труды пронизаны эпистемологической проблематикой, пусть и не выступавшей на переднем плане, а его «Эссе на философские темы» (*Essays on Philosophical Subjects – EPS*)¹ можно считать программной попыткой внести ясность в некоторые вопросы современной эпистемологии. Потребность в осмыслении современной эпистемологии для Смита, как и для Канта, была продиктована вызовом, который был брошен обществу распространением картезианского скептицизма и агностицизма Юма. Однако Смит выбирает совершенно другой путь к решению проблемы. В этом исследовании я намерен рассмотреть эпистемологию Смита, во-первых, в контексте декартовского скепсиса относительно значимости чувственного восприятия для теории познания и, во-вторых, в контексте агностицизма Юма, отрицавшего существование врожденных идей. Цель данной работы – представить основные эпистемологические принципы Смита.

1. Теория чувственного восприятия Смита, направленная против оснований картезианского скептицизма

Один из вопросов, который интересует Декарта в «Размышлениях», касается проблемы происхождения знания. Здесь он формулирует важные положения критики философии здравого смысла, исходя из способов ее представления, предложенных Аристотелем в работе «О душе». Аристотель показывает, как внешние и внутренние чувства могут служить развитию чувства реальности, и таким образом создает теорию восприятия, которую можно назвать теорией восприятия здравого смысла, исследующей проблему включения чувственного восприятия в теорию познания. Декарт выступил с критикой эпистемологического проекта Аристотеля по двум взаимосвязанным направлениям: первое относится к чувственному восприятию, второе – к значимости вторичных качеств для эпистемологии. Его критика достигает высшей точки, когда он предлагает считать врожденные идеи источником всех идей, предшествующими любому возможному опыту. Представляется, что своей эпистемологической теорией Смит отвечает на оба эти критические положения и стремится разработать новый подход к априоризму.

¹ Smith A. *Essays on Philosophical Subjects* / Eds.: W.P.D.Wightman, L.G.Bryc. Liberty Fund: Indianapolis, 1982.

1.1. Декартова критика теории восприятия здравого смысла

Достигнув в своих размышлениях уровня «мыслящего “я”», Декарт приходит к заключению, что разум (и его интуиция) является единственным надежным источником знания. Он применяет этот принцип к «телам, которых мы касаемся и которые мы видим»². Рассмотрим, говорит он, не «тела вообще, так как восприятие общего является более сложным случаем», рассмотрим конкретное тело из воска. Когда воск свеж, он сладок на вкус и пахнет цветами; его цвет, форма и размер – определены; его тело – холодное и жесткое; и, если воск в таком состоянии проскальзывает между пальцами, то он производит звук. Теперь поднесите его к огню: вкус его теряется, запах улетучивается, меняется его цвет, его форма и размеры, и, в конечном итоге, он разрушается. И это уже теперь не жесткий и холодный кусок воска, а теплая жидкая масса, которую в руках держать трудно и которая, если и застревает между пальцами, то никакого звука уже не издает. Теперь скажите мне: тот ли это самый кусок воска?»³ – спрашивает Декарт. И отвечает: да, это тот же самый кусок воска. А что теперь можно сказать о его формах и качествах, которые мы только что ощущали нашими внешними чувствами (обычно определяемыми как первичные и вторичные качества)? Они все изменились, но тем не менее воск остался воском. Если мы рассмотрим внимательно воск, прошедший через определенные изменения, и абстрагируемся от всех тех внешних качеств, которые ему не принадлежат, останется только «нечто легко растягивающееся, гибкое, легко поддающееся воздействию»⁴.

А что значит быть «гибким» и «изменяющимся»? Что теперь возникает в моем воображении? Так ли, что теперь мне кажется, что данный кусок воска может менять форму из шарообразной в квадратную, из квадратной – в треугольную? Ничего подобного. Я начинаю понимать, что воск способен на бесчисленное количество изменений, однако мое воображение не в состоянии определить это самое бесчисленное множество возможных изменений. Из чего следует, что это также и вне моего воображения – пытаться определить гибкость или пределы изменяемости воска⁵.

«А что означает быть растянутым? – продолжает Декарт. – Известны ли мне пределы растяжения, если способность к растяжению возрастает по мере его плавления и еще увеличивается при его кипении, то есть от воздействия на него теплом? Я был бы неспособен прийти к определенному выводу, предположив, что растяжение воска возможно еще и во многих других направлениях, пути к которым моему воображению уже совсем неизвестны. Таким образом, я должен согласиться с тем, что и моему воображению познание природы этого куска воска также недоступно, и единственное, что в состоянии это познать – это только мой разум»⁶.

В этих двух цитатах в суммированном виде представлена аргументация Декарта против философии здравого смысла. По его мнению, нельзя утверждать, что наши внешние чувства воспринимают нечто, т. к. они доставляют нам только изменчивые и ненадежные данные. Кроме того, и воображению,

² *Descartes R. Meditations // The Philosophical Writings of Descartes. Cambridge, 1984. Vol. 2, 20. § 30.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid. § 3.*

⁵ *Ibid. 20/1. § 31.*

⁶ *Ibid; «тело из воска», заимствовано из работы Аристотеля «О душе» (ср. например: Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Ф.Асмус. Т. 1.М., 1975. II, 412b 5–10; также: Descartes R. Meditations. Vol. 59. § 86 и 59n.*

также описываемому как общее чувство, нельзя приписать способность восприятия, т. к. оно допускает бесконечное количество сходных изменений. Наше «*inspecto*» (интуиция разума), таким образом, есть то единственное, о чем можно сказать, что оно обладает восприятием⁷, и где до всякого опыта обнаруживаются общие идеи вещей.

1.2. Ответ Смита на картезианскую критику чувственного восприятия

В своей эпистемологической теории Смит отправляется от чувственного восприятия. Он проводит различия между внешними и внутренними чувствами. При помощи внешних чувств мы воспринимаем внешние предметы, в то время как наши внутренние чувства нам помогают, с одной стороны, обработать данные, доставленные внешними чувствами, а с другой – воспринимать себя в отношении внешних воспринимаемых объектов. Такая позиция сближает Смита с теорией восприятия Аристотеля, разворачивающейся на сновании широкого и узкого понятия жизни. Чтобы провести различие между этими понятиями, Аристотель говорит, с одной стороны, о способности к питанию, с другой стороны, об ощущении и утверждает, что способность к питанию⁸ является условием поддержания жизни как таковой, и способностью этой обладают как растения, так и животные. А вот осязание свойственно только животным. «Одни животные, – заявляет он, – обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание»⁹.

Подобно Аристотелю и в отличие, например, от Томаса Рида, Смит признает осязание неотъемлемым качеством живой природы. И Рид придавал осязанию важную роль, но самым «благородным» из пяти чувств считал зрение¹⁰. Смит же полагал, что ощущение не связано с каким-либо определенным органом, но скорее «распределяется по всем частям тела, исключая волосы, ногти на пальцах рук и ног»¹¹. И в отличие от Рида Смит делает вывод, что именно ощущение «сущностно характеризует живую природу и существование и неотделимо от нее»¹².

По мнению Смита, между нашими внешними и внутренними чувствами существует важное различие. Внешние чувственные восприятия всегда сопровождаются внутренними. Таким образом, если мы вдыхаем, видим, прикасаемся к предмету или ощущаем его вкус, мы осознаем этот предмет. Но это наше осознание предмета есть в то же время самовосприятие и самосознание. Так, если мы вдыхаем приятный запах, в нас пробуждается аппетит. И, реагируя на такой сигнал извне, наше внутреннее чувство ведет нас в направлении к нужному нам объекту. Поэтому, говорит Смит, запах не только возбуждает аппетит, но ведет к объекту, который только и может этот аппетит вознаградить¹³. То есть наши внешние чувства и ощущения всегда сопровождаются внутренними и потому направляют их.

⁷ *Descartes R. Meditations. Vol. 21–23. § 30–34.*

⁸ См.: *Аристотель. О душе. 413a20–413b5.*

⁹ Там же. 414a 1–5.

¹⁰ *Reid Th. Philosophical Works / Ed. W.Hamilton. Edinburgh, 1895 (reprinted Hildesheim, 1967. Vol. 1. P. 132.*

¹¹ *Smith A. Of the External Senses // EPS. 135. § 2.*

¹² *Ibid. 150. § 49.*

¹³ *Ibid. 165. § 80.*

Однако этого нельзя сказать о наших внутренних ощущениях, ибо они не нуждаются в том, чтобы их сопровождали. Они могут влиять, формировать и направлять наши внешние чувства, но не должны ими сопровождаться. Когда мы голодны, например, нам едва ли удастся воспринимать и тот объект или объекты, которые могут удовлетворить наше чувство голода.

Такая асимметрия между внешними и внутренними чувствами происходит оттого, что внутренние ощущения являются прежде всего скорее самовосприятиями, чем восприятием внешнего объекта. Смит обращает на это внимание, когда говорит, что «слово чувство (*feeling*), которым мы часто пользуемся как синонимом *ощущения*, имеет на самом деле значительно более широкое значение и часто употребляется для того, чтобы определить как наши внутренние, так и внешние чувства (*affections*). Мы чувствуем голод и жажду, мы чувствуем радость или печаль, мы чувствуем любовь или ненависть»¹⁴.

Таким образом, если мы, например, чувствуем голод или жажду, то мы ощущаем наше тело в определенном состоянии, действующем на наше сознание, но мы не обязательно воспринимаем в то же самое время какие-либо внешние объекты; эти внутренние чувства могут направлять нас к внешним объектам, но мы не испытываем ни чувства голода, ни жажду оттого, что воспринимаем внешние объекты. Действительно, «запах приятной пищи», например, может «вызвать или отвратить аппетит»¹⁵, но мы не испытываем чувство голода оттого, что мы чувствуем запах приятной пищи. Мы голодны лишь потому, что «желудок пуст»¹⁶. Тот же самый принцип используется в приложении к высоким чувствам: если мы чувствуем потребность в радости или любви, то чувствуем, что наше сознание в определенном состоянии оказывает воздействие на тело. Но если мы испытываем потребность в удовлетворении таких наших внутренних желаний, мы никогда не воспринимаем «объекты», которые могли бы удовлетворить эти наши чувства.

1.3. Реакция Смита на отрицание Декартом вторичных качеств

Вопрос деления на первичные и вторичные качества всегда был предметом противоречивых дебатов. Смит в этом вопросе в основном остается нейтральным, хотя среди его высказываний по этому поводу можно найти некоторые критические замечания. Он не отрицает разделения на первичные и вторичные качества в явной форме, но и не развивает аргументы в пользу того или другого. Однако поскольку это различие предполагает оценочность суждения от того, что вторичные качества не так важны, как первичные, он склонен полагать, что подходить к данному разделению следует с ценностно нейтральной позиции и «говорить» о вторичных качествах «более точно», как об иных «классах ощущений»¹⁷. Это могло быть одной из причин, по которой Декарт отказался признать за вторичными качествами какую-либо важность.

Смит считает, что вторичные качества не менее важны, чем первичные. И в своей эпистемологической теории он критикует и упрощенность феноменологического подхода Юма, и чистый универсализм Декарта. Его целью было разработать диалектическую теорию эпистемологии, которая приняла бы в расчет как универсальный, так и феноменологический аспекты. Поэто-

¹⁴ *Smith A.* Of the External Senses. 140. § 19.

¹⁵ *Ibid.* 164. § 78.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* 144. § 25.

му, проводя различие между первичными и вторичными качествами, он указывает, что первичные качества «в действительности неотделимы от идеи или понятия, и цельную субстанцию невозможно было бы представить без них. Никакие другие качества или атрибуты, похоже, не могут быть включены тем же способом в эту нашу идею или понятие твердости»¹⁸. Однако в то же самое время он говорит и о том, что «было бы поспешным утверждать, что твердая материя как таковая не обладает иными качествами или атрибутами. Но именно такой поспешный вывод был сделан, и на нем настаивали как на аксиоме философы с весьма высокой репутацией»¹⁹. Первая из этих фраз Смита кажется направленной против чисто феноменологического подхода Юма, а вторая – критикой универсализма Декарта. Согласно же позиции Смита, нельзя утверждать, что вторичные качества не относятся к качествам субстанции. Скорее, разумная эпистемологическая теория должна признавать их важность наравне с важностью первичных качеств.

1.4. Подход Смита к априоризму с позиций теории здравого смысла

Один из решающих и самых противоречивых вопросов в эпистемологической теории относится к спорам об априоризме, и во внутреннем, и внешнем вариантах. Нужны ли какие-либо предпосылки эпистемологической теории? И если да, то как они должны выглядеть? Так как Смита довольно часто ошибочно относят к эмпирической традиции, то можно было бы ожидать отрицания им любой формы априоризма. Однако Смит, отрицая традиционные подходы к априоризму, предлагает рассматривать априоризм в его двух формах: через полагание априорности внешних объектов, с одной стороны, а с другой – в инстинктивном ощущении как самоощущении. Дэви утверждает, что «шотландская демократия развивается на базе двусоставного взгляда на человека как на существо, чьи познавательные способности зависят от определенного баланса между инстинктивным *a priori*, обнаруживающимся путем интроспекции и рефлексии над известным и неизвестным, и фактами *a posteriori*, обнаруженными в результате систематического наблюдения и экспериментов над другими»²⁰. Отношение Дэви к «инстинктивному *a priori*» как «познавательному инструменту» указывает на то, что я называю внутренним априоризмом, а его точкой зрения на «факты *a posteriori*, обнаруженные в результате систематического наблюдения и экспериментов» обозначено то, что я называю внешним априоризмом. Можно спорить о том, распространяется ли обобщение, произведенное Дэви, на всю шотландскую философию, но позиция Смита в отношении априоризма оно соответствует.

1.4.1. Подход Смита к внешнему априоризму

Если следовать Смицу, то мы воспринимаем внешние объекты как внешние нам и не зависящие от нас. Нашим осязанием, органами вкуса и зрения мы ощущаем формы, силу, цвет и вкус внешних тел. При помощи чувства прикосновения и вкуса мы можем ощутить характер поверхности внешних объектов, их жесткость или мягкость, твердость или жидкость; при взгляде на предмет мы можем определить основные черты поверхности

¹⁸ Smith A. Of the External Senses. 137. § 13.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Davie G.E.. The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense // The Scottish Enlightenment and Other Essays. Edinburgh, 1991. P. 63.

предмета; однако для того, чтобы обнаружить, каковы предметы в ощущении (how they really feel), мы должны к ним прикоснуться. Так по вкусу мы определяем кислоту или горечь предмета, его сладость, или его терпкость. При взгляде на внешний предмет и прикоснувшись к нему, мы можем приблизительно обозначить его размеры – согласно Смиту чувство осязание трехмерно, а нашему зрению доступно только два измерения. Более того, при помощи зрения мы ощущаем «цвет и его изменения»²¹, отражающиеся поверхностью внешних объектов, также можем определить наше положение, т. е. перспективу или дистанцию до объектов нашего внимания. Неясную информацию о перспективе и направлении к объектам мы можем получить и благодаря слуху и обонянию, ощущению запахов, но до той поры, пока мы не воспользуемся зрением, информация будет оставаться для нас неясной. Но что бы мы ни воспринимали нашими внешними органами чувств, мы все равно ощущаем внешние объекты как «все постороннее нам, понимая их как независимое от нас»²².

1.4.2. Подход Смита к внутреннему априоризму

Обсуждение вопросов внутреннего априоризма обычно ведется под рубриками «врожденные идеи» и «*tabula rasa*». Первое означает веру в то, что «врожденные идеи» (идеи, предворяющие рождение и опыт) заложены в уме человека и лишь вспоминаются им при столкновении с соответствующими тем воспоминаниям объектами. Вторым (*tabula rasa*) утверждает обратное, а именно, что таких идей в уме нет, и он похож скорее на чистый лист бумаги и образует идеи от внешних объектов.

Смит ищет возможные пути к созданию новой модели для рассмотрения вопроса внутреннего априоризма. Он отклоняет обе указанные теории, потому что обе они хотя и исходят из противоположных предпосылок, но равным образом сводят прояснение вопросов эпистемологии к исследованию ума, а познающих субъектов превращают в пассивную воспринимающую сторону: первая тем, что признает установленные *a priori* категории, предворяющие восприятие; вторая тем, что отвергает факт некоторой заинтересованности познающих субъектов в объекте, к которому они подходят. Оспаривая обе вышеизложенные теории, Смит, с одной стороны, обращает внимание на тот факт, что познающие субъекты, направляясь к объекту своего внимания, никогда не бывают наивными, а с другой, стремится показать, что исследование вопросов, касающихся внутреннего априоризма, не может быть сведено к исследованию ума. Обсуждая вопрос о существовании категорий *a priori*, «предпонятий» в его терминологии, Смит рассматривает человеческое существо в целом, со всеми его функциями и возможностями, обсуждает этот вопрос в связи со внешними и внутренними чувствами, в связи с интеллектуальными и телесными способностями. Он не ограничивает свое обсуждение только примерами взрослых людей или только наблюдениями за человеческими существами, как это обычно имело место в теориях эпистемологии. И избирая такой путь исследования, Смит приглашает нас к дискуссии о сравнительном сходстве и различиях между человеческими существами и животными (включая и «молодое» животное, и дитя человеческое)²³. И, естественно, при таком подходе к анализу внутреннего априоризма Смит не может согласиться

²¹ Smith A. Of the External Senses. 149. § 47.

²² Ibid. 136. § 8; ср. также: 142 и 143. § 22, 23 и 24.

²³ См.: Ibid. 161–165. § 70–80.

ни с концепцией «врожденных идей», ни с теорией «*tabula rasa*». В своей эпистемологической теории он учитывает всю сложность организации человека и его состояний.

В своей теории восприятия Смит проводит различие между удаленными и контактными ощущениями. Такое деление является решающим и проистекает из природы этих ощущений. Объекты, которые воспринимаются удаленно, становятся нам доступными посредством света и воздуха, в то время как в контактных ощущениях объекты воспринимаются при непосредственном соприкосновении. Прикосновение и вкус, например, – производное прямого контакта. Но нельзя сказать, что контактное восприятие инстинктивно или оперирует «предпонятиями», как Смит называет их.

И поэтому постижение, отталкивающееся от прямого контакта, может быть и неполным, но оно не является также инстинктивным восприятием и не оперирует «предпонятиями». На этом основании Смит отказывается приписать осязанию или вкусу какое-либо инстинктивное восприятие. Смит не приемлет априорные категории, но готов приписать удаленным чувствам (зрению, обонянию и слуху) нечто вроде «инстинктивного восприятия» – предчувствия²⁴ или «неясной идеи»²⁵, или даже «предпонятия» «какой-нибудь внешней вещи или места, которые явились причиной возникновения соответствующих ощущений»²⁶.

Отрицая концепцию Декарта, Смит не находит места для «предпонятия» в уме человека, а относит ее в определенном смысле к состоянию человеческого тела в целом. И это позволяет ему сказать, что «все желания, которые рождаются от определенного состояния тела, ищут своего удовлетворения задолго до опыта, с волнением или предпонятием ожидания удовольствия при их возможном удовлетворении»²⁷. Но когда Смит приписывает человеку «волнение» или «предпонятие», возникающие «задолго до опыта» или «предшествующие всем опытам»²⁸, он, похоже, базируется на довольно узком понимании опыта, связанного только с опытом внешних объектов. Тем не менее его концепция опыта, безусловно, намного шире, ибо включает в себя и личный опыт человека. Так, например, если мы ощущаем, что наш «желудок пуст», отмечает Смит, это означает, что у нас есть опыт нашего желудка в таком вот его определенном состоянии. Таким образом, под «волнением» или «предпонятием» «задолго до опыта» Смит, похоже, имеет в виду «предпонятие», *a posteriori* прошлого опыта пустого желудка до опыта его удовлетворения. Это и является тем самым определенным состоянием тела, что заставляет человека направиться в поисках определенного, нужного ему объекта.

Поэтому, если человек и направляется к какому-то отдаленному объекту, значит, он уже имеет некую «неясную идею», «инстинктивное предощущение» или «предпонятие». А потому назвать его «наивным» никак нельзя. Скорее всего, можно связать их с определенными ожиданиями, предвкушениями, предпонятиями.

²⁴ Smith A. Of the External Senses. 161. § 69.

²⁵ Ibid. § 85.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. 165. § 70 (выделено. – Д.Г.).

²⁸ Ibid. 161–162. § 70.

2. Эпистемология здравого смысла Смита и агностицизм Юма

2.1. Агностицизм Юма как вызов современной эпистемологии

Ответ Смита картезианскому «чистому» универсализму не следует помещать в рамки критики Юма. Благодаря тесной интеллектуальной связи с Юмом Смит часто использует те же термины и понятия, что и Юм. Но трактовка этих терминов и понятий часто противоположна и своей критикой чистого картезианского универсализма Смит также дает ответ и критическим посылам Юма. Агностицизм Юма в отношении универсального построен на двух фундаментальных предположениях. Первое отсылает к атомизму, предполагающему, что во внешнем мире нет субстанции, ни в форме материальной субстанции, ни в форме духовной субстанции. Это направление Юм развивает в критическом анализе перипатетической философии²⁹. Второе говорит о его неприятии всеобщих идей, которые, по мнению Юма, «сами по себе на самом деле индивидуальны» и «могут стать общими только в результате их репрезентации»³⁰. На основании этих двух предположений Юм делает вывод о том, что «любое качество, являющееся отличным от другого, может быть задумано как самостоятельное и способно существовать не только в отрыве от другого качества, но и от всей этой невразумительной химеры материи»³¹.

В «Трактате» Юм называет источником общих идей в явной форме привычку, а подспудно – принцип ассоциации идей. Абстрактные или всеобщие идеи, уверен Юм, являются продуктом привычки. «Стоит нам обнаружить сходство между несколькими предметами, что случается довольно часто, – говорит он, – и мы им всем даем одно и то же название, невзирая на различия между ними ни в их размерах или количестве, ни в степенях их качеств, с которыми мы сталкиваемся уже в самом процессе исследования. С отработанной привычкой такого сорта нам достаточно только услышать название объекта, как идея одного из них уже воплотилась в нашем воображении со всеми, уже заранее предписанными ей обстоятельствами и пропорциями»³². Однако в «Исследовании» привычка рассматривается Юмом уже косвенно, в то время как ассоциации идей кажутся ему безусловными. Но несмотря на такое движение собственной аргументации, Юм остается верен своей позиции агностика.

Смит и Кант были двумя философами, которые приняли вызов Юма исключительно серьезно. Оба они искали возможность синтезировать эмпирическую и рационалистическую философии, и для них исключительно важно было преодолеть эпистемологический агностицизм Юма. Но выбор путей, какими должно пойти развитие синтеза эмпирической и рационалистической философии, и поиск ответа на вопрос, как преодолевать агностицизм Юма, для Смита и Канта были совершенно различны. Кант следует трансцендентальным путем, в то время как Смит предпочитает отвечать с позиции философии здравого смысла. Подход Смита к вопросам, касающимся познания и знания, – онтологический, в то время как Кант заменяет онтологию «критикой чистого разума». Соответственно, их ответы на философскую задачу,

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: 2 т. / Под общ. ред., вступ. ст. и примеч. И.С.Нарского. М., 1965. С. 43.

³⁰ Ibid. 20; cf. Hume D. Enquiries / Introduction and Analytical Index by L.A.Selby-Bigge, with text revised and notes by P.H.Nidditch. Oxford, 1989. § 123–125.

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 222.

³² Там же.

сформулированную выше, кардинально отличаются друг от друга. Кант не ставит под сомнение атомистическую теорию природы Юма³³ и рассматривает вызов агностика лишь на уровне познающего субъекта. И, следуя, таким образом, за Декартом, Кант стремился подтвердить, что в уме существуют общие априорные идеи или понятия. Смит же, в противоположность Канту, критикуя оба постулата Юма, избирает методологическое средство, которое можно назвать *связующим подходом*.

2.2. Ответ Смита на агностический вызов Юма на уровне объекта

Обсуждение вопросов, касающихся взаимоотношений между «материей» и «формами вещей», известными нам как «первоматерия» (или «вещество») и «сущность», Смит ведет, опираясь на Аристотеля. Соответственно вопрос «первоматерии» рассматривается Смитом как принадлежащий к широкому, а «сущность» – к узкому пониманию универсального. Некоторые из главных вопросов, касающиеся взаимоотношений между широким и узким пониманием универсального, Смит обсуждает в своем эссе «Старая логика и метафизика» (*Ancient Logic and Metaphysics*). На страницах этой работы он критикует Платона за его «плохо выстроенное основание»³⁴ теории идей. Смит предполагает, что «то, что направило этих ранних философов по ложному пути, было представлением [...] о том, что вещи, из которых состоит какой-либо предмет, должны существовать самостоятельно, в отрыве от объекта, составной частью которого они когда-то в прошлом являлись»³⁵. Поэтому Платон и многие другие древнегреческие философы приписали универсальной материи и уникальной сущности «существование отделенной от вечности»³⁶. Смит объясняет выбор данного вида гипотезы (априоризм) Платоном и другими древнегреческими философами «первыми лучами восхода науки»³⁷. Но он отказывается понять, каким образом «спустя более чем две тысячи лет»³⁸ такой философ, как Локк, например, может рассматривать универсальное как внешнее по отношению к индивидуальному, или как Мальбранш, который был «картезианским философом»³⁹, может «размышлять с энтузиазмом о таком невразумительном предположении, как тайный союз человеческого ума с божественным», жить «этакой странной фантазией»⁴⁰. Интересно, что в этом критическом замечании Смит упоминает и философа-рационалиста и философа-эмпирика одновременно. Возможно, подразумеваемая и рационалистическую, и эмпирическую формы дуализма и юмовского агностицизма, Смит говорит о том, что и по сей день «объяснение природы, происхождение всеобщих идей является величайшей сложностью для абстрактной философии»⁴¹. Смит рассматривает материю всегда уже связанной с конкретной сущностью и утверждает, что «вещи, из которых, как представляется, состоят все конкретные объекты, являются веществом или материей этих объектов равно как их формой или специфической сущностью, которые

³³ Сомнение Канта в «третьем» говорит об атомистической теории природы, см.: Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О.Лосского. М., 1999. С. 263–264.

³⁴ Smith A. Ancient Logic and Metaphysics // ESP. 125. § 5.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. 126. § 6.

³⁷ Ibid. 125. § 5.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. 123n.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

и определяют их к тому или другому классу вещей»⁴². Отвергнув агностицизм, а с ним и все древние и современные формы дуалистического подхода к теории объекта, Смит вновь обращается к Аристотелю, утверждавшему невозможность постижения универсальной материи и материи данного вида как форм, существующих раздельно. Согласно Смицу, Аристотель утверждал, что «все чувственно воспринимаемые объекты имеют в своей основе два принципа, материю и конкретную сущность»⁴³. Смит прочитывает Аристотеля таким образом, что материя вообще не может существовать «не будучи определенной какой-либо сущностью, отнесенной к определенному классу вещей, равно как и любая сущность не может существовать без овеществления в определенной материи»⁴⁴. Универсальное всегда скрыто в частном; никогда не существует вне, а только исключительно в связи с ним⁴⁵.

Этот диалектический подход Смита к объекту как к единству индивидуального и неиндивидуального приводит к очень важным выводам или последствиям как для его теории объекта, так и для его познания природы в целом. Так, в отличие от Юма и Канта, Смит не обязан иметь дело с объектами в их изолированности; скорее он заинтересован в рассмотрении частного и универсального в их внутренних и внешних взаимоотношениях друг с другом. Смит заинтересован в том, чтобы узнать сущностные стороны объектов. И критикует, напротив, только сущностный или только феноменологический подходы к знанию. Смит считает оппозицию между эссенциализмом и релятивизмом, так же как между онтологией и феноменологией, искусственной. И ставит перед собой задачу свести воедино оба эти принципа в осмысленную теорию эпистемологии и разработать трехуровневую теорию объекта: общая идея (*general essence*), специфическая сущность (форма) и феноменологические качества.

Смит определяет объект как «твердое тело, или вещь», которая обладает силой и качеством сопротивления, что «мы» и именуем «твердостью». «Мы называем это субстанцией, или вещью, которая существует благодаря своей силе и существует независимо (не только от нас, но также от нас. — Д.Г.) от других вещей»⁴⁶. Субстанция дана в пространстве в формах газа, жидкости, твердых тел, света, и в пространстве она занимает определенное место. Смит приходит к выводу, что все, с чем мы сталкиваемся в пространстве, обладает твердостью, но это и есть именно то, что нам еще предстоит открыть. Наши знания о субстанции всегда исторически обусловлены. «Было время, — говорит Смит, — о котором можно прочесть у Аристотеля и Лукреция, когда требовались определенные философские знания для убеждения в том, что воздух обладает свойствами твердых тел, способен к давлению и сопротивлению. То, что в древние времена, в вульгарном понимании, ставилось под сомнение в отношении воздуха, сегодня продолжает подвергаться сомнениям в определении свойств света»⁴⁷. Такой же принцип до Архимеда распространялся и на свойства воды⁴⁸. Поэтому, хотя и кажется, что такие субстанции, как воздух или вода, будто бы и не обладают качествами субстанции (только потому что «в том же самом месте что-то другое твердое сопротивляется это-

⁴² *Smith A.* Ancient Logic and Metaphysics. 125–126.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* 127.

⁴⁵ *Смит А.* Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В.Мееровского. Подгот. текста, коммент. А.Ф.Грязнова. М., 1997. § 8.

⁴⁶ *Smith A.* Of the External Senses. 136. § 8.

⁴⁷ *Ibid.* 138. § 8.

⁴⁸ *Smith A.* Ancient Physics // ESP. 108–109.

му содержанию»⁴⁹, не удаляя его, однако, с его места при помощи чего-либо третьего), однако и то и другое имеют свои качества субстанции, что может быть продемонстрировано путем экспериментов. Пустоты в пространстве нет. И пространство заполнено конкретными сущностями, находящимися в постоянной и тесной связи между собой.

Смит проводит различия между внешними и внутренними качествами субстанций. Первые он относит к конкретным и случайным качествам, тогда как вторые указывают на общее. Как и Аристотель, Смит использует универсалии и в широком, и в узком смысле. В первом случае универсалии отсылают к качествам, общим для всех субстанций, – Смит называет это «веществом» или «первоматерией»⁵⁰. Второй случай он называет «конкретной сущностью» и рассматривает здесь качества, которые кажутся одинаковыми и потому по признакам их схожести должны быть отнесены к *определенному* виду субстанций.

В отношении внешних качеств Смит проводит различие между первичными и вторичными качествами. О первых он говорит предположительно, в то время как вторые у него не вызывают сомнений. Первичными качествами являются «протяженность, делимость, внешний вид и подвижность или способность к движению и покою»⁵¹. Эти *четыре* качества являются существенными для всех твердых тел и поэтому «по необходимости составляют идею или понятие твердого тела»⁵². К вторичным качествам относятся тепло, холод, вкус, запах, звук и цвет⁵³.

Теорию объекта Смита не следует воспринимать как схематическую. Его классификация не подразумевает статичности. Напротив, он рассматривает природу как нечто динамическое. И его позиция говорит лишь о том, что он заимствует теорию природы Аристотеля вообще и теорию объекта в частности, чтобы противостоять основаниям естественнонаучных представлений о природе. Не удивительно, что Смит находит, например, идею «перводвигателя» или «неподвижного двигателя» Аристотеля с его предполагаемой «безразмерностью»⁵⁴ загадочной и «действительно мрачной, невразумительной в высочайшей степени»⁵⁵. И когда Смит разрабатывает свое понятие объекта, он опирается на такие категории Аристотеля, как потенциальность, актуальность и нехватка, которыми обосновывается динамическое понимание природы. «В познании системы универсума, – говорит Смит, – при всем том несовершенстве знаний, которыми мы обладаем, самая большая сложность заключается в том, что мы не можем обнаружить громадные массы материи в движении, а находим лишь ее мельчайшие частицы в состоянии покоя по отношению к окружающим их телам»⁵⁶.

Суммируя сказанное выше, выступлением против агностицизма Юма (в действительности – против любого дуалистического подхода к связи между универсальным и частным) Смит утверждает, что каждая малая частица универсальна; всякое универсальное непостижимо *без* рассмотрения его как частного, и всякое частное непостижимо без его рассмотрения как универсального.

⁴⁹ Smith A. Of the External Senses. 139. § 13.

⁵⁰ Ibid. 118. § 1.

⁵¹ Ibid. 137. § 13.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. 144. § 25.

⁵⁴ Аристотель. Физика. 267b 15–20.

⁵⁵ Smith A. Ancient Logic. 115. § 10; ср. замечание ред.

⁵⁶ Smith A. Of the External Senses. 137. § 12.

2.3. Ответ Смита на агностицистский вызов Юма на уровне познающего субъекта

Самый прямой ответ Смита на агностицизм Юма на уровне познающего субъекта находится в его философии языка. Согласно Смит, происхождение и развитие языка, как и происхождение общих идей, берут свое начало в происхождении и развитии общества.

Позвольте сделать здесь несколько предварительных методологических замечаний.

2.3.1. «Функциональный подход» Смита к философии как «связующему принципу»

Отвечая Юму, Смит использует реалистический подход. И если теория объекта Юма предполагает отсутствие универсального, то Смит, как уже отмечалось, проводит различие между универсальным в узком и широком смысле. При этом он рассматривает всеобщую материю как всегда присутствующую в одинаковой форме во всех специфических сущностях. Если все конкретные сущности обладают некоторыми общими качествами, то задачей философии является выяснение того, в какой связи между собой эти качества находятся. Смит определяет философию как «науку о взаимосвязях принципов природы»⁵⁷. Иными словами, «философия, вскрывая незримые цепи, связывающие, казалось бы, ничем не связанные объекты, ищет пути для установления порядка в хаосе дрожащих и диссонирующих явлений»⁵⁸. Эта его формулировка принципиального отношения к природе не должна быть ни в коем случае прочитана в узком ее понимании. Ибо, с точки зрения Смита, только такой взаимосвязующий подход является универсальным принципом. Это подтверждается его словами: «открытие связующей цепи взаимосвязанных явлений»⁵⁹ станет обозрением «великих революций универсума»⁶⁰.

2.3.2. Социологический подход Смита к эпистемологическим вопросам

На уровне познающего субъекта, по мнению Смита, философия имеет дело со знанием, отражающим социальные отношения. Представить знание об обществе в определенный период означает реконструировать и некоторые общие социальные связи. Тогда ограничения абстрактного понятия «я» (что является центральной категорией методологического индивидуализма) будут в конечном итоге преодолены. Цитата из его эссе «О формировании языка» («*Considerations Concerning the First Formation of Languages*») может помочь понять суть этой его мысли, где он предлагает вообще избегать использования категории «я» как категории, которая «не имеет ничего общего с именем особи и, наоборот, когда бы ни употреблялась, всегда отрицает определенную индивидуальность, ту определенную личность, от имени которой говорит»⁶¹. Размышляя в этом направлении, Смит приходит к созданию концепции трех личностей, в основе которой заложены реально существующие «микро-социальные отношения». Схема концепции такова: предполагается,

⁵⁷ Smith A. The Principle which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy // ESP. 45. § 12.

⁵⁸ Ibid. 45–46. § 12.

⁵⁹ Ibid. 42–43. § 9.

⁶⁰ Ibid. 45–47. § 12.

⁶¹ Smith A. Considerations Concerning the First Formation of Languages (*Languages*) // Smith A. Lectures on Rhetoric and Belles Letters (LRBL). Oxford, 1983. 219 § 32.

что двое из троих – два реальных человека, в то время как «третий» – лицо воображаемое. Этот воображаемый «третий» иногда не существует реально как конкретный индивидуум, но как бы присутствует во всех intersubjectивных коммуникационных ситуациях. Таким «третьим» может быть и реально присутствующий человек, обзоревающий, оценивающий ситуацию, как бы судящий других, активно занятых в процессе коммуникации.

Различие между исходной точкой в прежних традициях, пользующихся абстрактным понятием «я» и концепцией Смита, заключается в следующем: в то время как в прежних традициях процесс размышления продолжает оставаться в рамках абстрактной важности «я» (лишенного всех его/ее социальных связей), концепция Смита, переходя от абстрактно-конкретного к конкретному миру, имеет своей целью постепенное развитие мышления, ведущего к более сложным социальным отношениям.

2.3.3. Использование Смитом в эпистемологии понятия труда

Согласно Канту, эпистемология имеет дело с «субъект-объектными» отношениями, где эпистемологической целью субъекта является присвоение объекта. В результате такой эпистемологической активности субъект должен быть в состоянии сказать: «*этот объект существует для меня*». Эпистемология Смита основывается на том же принципе. Однако, поскольку подход Смита intersubjectивен, можно сказать о результате эпистемологической активности, что «*этот объект существует для нас*».

Иными словами, эпистемологию интересуют предварительные условия для присвоения субъектом объекта. Вопрос об общих понятиях возникает как раз в этом контексте, и он соотносится с вопросом о том, есть ли нечто, что мы можем назвать вещью в себе и может ли она быть познанной? В отличие от Юма и Канта Смит полагал, что существует то, что можно назвать вещью в себе (первичная материя) и она познаваема посредством присвоения. Но какими средствами пользуется субъект для присвоения объекта? Кант, например, как и многие философы XVIII столетия, в поисках ответа на этот вопрос апеллирует к воображению как к опосредующему *третьему*⁶². Смит, похоже, высказывает серьезные опасения по поводу такого универсального использования воображения в эпистемологии. Он соглашается с привлечением воображения как посредника между субъектом и объектом в качестве *третьего* только с ограничениями. Однако, помимо других категорий, воображение как опосредующее *третье* все же занимает центральное место как в моральной философии Смита, так и в его социальной и политической теории и в его теории истории. Вопреки Декарту, но в согласии с Кантом, Смит все же отдает должное возможностям воображения и считает его во многих случаях незаменимым. Так, в своем эссе «История астрономии» Смит определяет воображение как мотивировку к познанию. Воображение отличается от восприятия, если способность восприятия остается в границах того, что есть, способность воображения обладает потенциальной возможностью выхода за пределы «*есть*» в «*возможное*».

Однако, вопреки Канту, Смит считает, что *вещь в себе* при помощи воображения познана быть не может. Ибо в теориях восприятия и воображения мы имеем дело исключительно с познанием внешних качеств, таких, как цвет и форма, или с их пространственными отношениями, а не со знанием того, «что видимо само по себе», т. е. ни с тем, что скрыто за «цветами предме-

⁶² Кант И. Критика чистого разума. С. 176–177.

та», ни с тем, что является и причиной самой видимости, которую эти цвета «приводят в движение»⁶³. Это ясно и из следующих размышлений: субъект-объектные отношения непременно являются формами действия и испытывания воздействия⁶⁴, как и было предложено Аристотелем, когда объект оказывает воздействие на субъекта, а субъект действует в отношении объекта. В теориях восприятия и воображения мы можем размышлять только о влиянии объекта на субъект силой его внешних качеств и не рассматриваем, какое в данный момент влияние оказывает субъект на объект своего внимания. И если мы имеем дело с субъект-объектными отношениями лишь в пределах восприятия и воображения, то мы в силу необходимости превращаем субъект в объект и объект – в активно действующую силу. Ведь взаимодействие между субъектом и объектом не прекращается ни от воздействия на него нашей способности к восприятию, ни под влиянием нашего воображения. А потому для определения сути их взаимоотношений необходимо знать не только внешние, но и внутренние качества и того, и другого. И это и есть то знание, которое позволяет нам сказать, что *объекты существуют для нас*.

Хотя Смит и соглашается с Декартом в том, что *вещь в себе* не может быть познана посредством воображения, он не согласен с тем, чтобы привлечь для объяснения интуицию. И Смит склоняется к концепции *труда* как опосредующего между субъектом и объектом *третьего*, включающего в себя восприятие и воображение. Эта форма человеческой активности позволяет субъектам присваивать объекты и конституировать существование в отличие от животной жизни. И это служит основой для человеческой жизни, равно как и онтической основой всех социальных практик. В этом проявляется антропологический принцип, который Ганс Хейнц Холц называет «эксцентрическое позиционирование» человеческих существ⁶⁵. Смит говорит, например, о том, что другие животные «не имеют *понятия* о том, что (пища. – Д.Г.) улучшается при ее обработке в процессе приготовления, или при добавлении в нее соусов, совершенствующих ее полезные качества»⁶⁶. Человек же, благодаря своей способности создавать понятия, смастерил себе инструменты, с помощью которых смог присвоить и такую природную силу, как огонь, например. И теперь использует это для «приготовления пищи», радуясь «полезной эффективности преобразований». Приготовленная пища ему кажется «более приятной» (*sic*) и «его последующий опыт подтверждает, что такая пища легче переваривается в желудке, нежели сырая, неприготовленная»⁶⁷.

Таким образом, постепенно, люди переводят природные объекты из чисто естественных категорий в природно-социальные. Наиболее простой и наглядный пример такой трансформации – естественная категория «дерева», трансформированная в природно-социальный «стол». Эту идею Смит излагает в своей работе «Лекции о юриспруденции» (*Lectures on Jurisprudence*): «естественная (*sic*) температура воздуха, – говорит он, – в целом благоприятна для других животных (*sic*), и они не испытывают дискомфорт при резкой перемене погоды. Для человеческой же деликатной природы даже легкое дуновение может оказаться летальным»⁶⁸. Смит продолжает: «Кажется, даже эти мягкие условия не зависят от человека, но он формирует вокруг своего

⁶³ Аристотель. О душе. 418a26–418b10.

⁶⁴ Там же. 417a1.

⁶⁵ Holz H. Dialectic of Mirroring. Köln, 1983. P. 128–140.

⁶⁶ Smith A. Lectures on Jurisprudence / Eds.: R.L.Meek, D.D.Raphael, P.G.Stein. Indiana Polis, 1982. P. 334 (выделено. – Д.Г.).

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

тела новую атмосферу, более мягкую, более теплую и более комфортабельную, чем обычно циркулирующий вокруг него воздух. Человек закутывается в одежды, строит себе дом и все это для того, чтобы распространить свою новую атмосферу на возможно более далекое расстояние»⁶⁹. Это позволяет человеческому существу устанавливать свои привычки и свою культуру, и вот уже со «стеклянным окном, которое пропускает тепло и свет, не позволяя ветру и дождю проникнуть внутрь, со всеми своими знаниями и искусными приспособлениями человек обустроивает свое бытие в такой прекрасной и счастливой выдумке <...>. И без всего этого все северные части мира, например, не могли бы даже позволить себе комфортабельное пребывание на земле»⁷⁰. Смит описывает такой процесс как «прогресс общества»⁷¹.

Философия вообще (и метафизика в частности) берет свое начало в этом процессе. «Дикарь, чье существование ненадежно и чьей жизни ежедневно угрожают жесточайшие опасности, не склонен развлекать себя поисками того, что не служит иной цели, кроме как сделать театр природы более доступным спектаклем его воображения. Тем малым неудобствам, которые по мере изучения предмета теперь занимают философов, он не придает никакого значения»⁷². И определение мудрости и добродетели он дает в соответствии с потребностями и удовлетворением нужд⁷³. Но благодаря развитию производительности труда «существование уже не так ненадежно», «любопытство человечества растет, а страхи постепенно уходят». И вот уже какие-то группы людей имеют «свободное время и для удовольствия», что дает им возможность быть более внимательными к видам природы, более внимательно обозревать ее небольшие несоответствия и желать все более и более понять цепь, которая связывает все это в единое целое»⁷⁴.

2.3.4. Объяснение Смитом происхождения и развития метафизики и общих понятий как отражение прогресса общества в истории

Смит видит тесную взаимосвязь между «происхождением и развитием языка»⁷⁵ и развитием общих понятий, таких как субстантивы, существительные, характеризующие качества, препозиции, числа и личные местоимения. Его трактовка личных местоимений единственного числа, например, демонстрирует сходство с позицией Юма. Смит обращает специальное внимание на конструкцию «я есть...» как на «не имеющую отношения к роду вообще, но наоборот, обозначающую всякий раз, как употребляется, конкретного индивида, того, кто говорит». Такой вывод действительно совпадает с утверждением Юма о том, что общие идеи «сами по себе индивидуальны», но «могут становиться общими в зависимости от их репрезентации». Но здесь же проявляется и существенное различие их позиций.

Возьмем тот же пример со «столом». Если бы был всего один стол, мы бы описывали словом «стол» именно этот стол. Если некто произносит «стол», не указывая никаких иных качеств, все вокруг понимают, о чем идет речь, потому что есть только этот стол. Однако если столов несколько, требуется общее понятие стола, с которым можно было бы соотнести, собирая все

⁶⁹ *Smith A. Lectures on Jurisprudence. P. 334–335.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Smith A. Languages. 217. § 29.*

⁷² *Smith A. History of Astronomy. 48. § 1.*

⁷³ *Smith A. Lectures on Jurisprudence. P. 338.*

⁷⁴ *Ibid. 50. § 3.*

⁷⁵ *Smith A. LRBL, 9.*

стола под одним именем (общим понятием) на том основании, что все они обладают общими характеристиками – в противном случае мы не могли бы назвать их «общим именем» («common name»⁷⁶ или «general name»⁷⁷). Теперь же, если у нас есть уже более чем один стол, то для того, чтобы понять, о каком столе идет речь, мы обязаны квалифицировать каждый из столов с помощью прилагательных и/или указать на определенное место, где такой стол стоит. Не исключено, что именно этот «парадокс» и привел Юма к отрицанию общих идей.

С точки зрения Смита, процесс экстенсивного и интенсивного присвоения природы путем использования человеческого труда, описанный выше, отражается в структуре и развитии общества. Соответственно, структура и развитие общества в свою очередь отражаются на структуре и развитии языка как в процессе его «организации и классификации»⁷⁸, так и в его «абстрактности и обобщенности»⁷⁹. «На развитии языка» отражается и «прогресс общества», его возрастающая усложненность, и обогащение структуры внешних и внутренних потребностей, и освоение средств, удовлетворяющих эти потребности. Этот процесс классификации или обобщения происходит благодаря принципам *сходства* или *несходства*, также того, что *знакомо*. Принципы сходства и несходства отсылают к отношениям между природными феноменами, существующим независимо от познающих субъектов, в то время как принцип знакомого относится к опознанию познающим субъектам похожестей и сходств. Чем далее развивается процесс ознакомления или «присвоения» и объяснения природного феномена, тем больше случаев приходится собирать и коллекционировать под «общим(и) именем (именами)»⁸⁰ или понятиями, и эти понятия все более уточняются и образуют подклассы.

Смит описывает развитие общества (включая идеальный мир) как «естественную историю человечества»⁸¹, говоря словами его ученика Джона Миллара (John Millar). В своем эссе «Языки» («*Languages*») Смит, например, утверждает, что: «если два дикаря, которых никто никогда не учил говорить, двое рожденных и существующих вдали от общества людей, постепенно стали бы естественным образом создавать свой язык для того, чтобы сделать понятными друг другу *взаимные желания*, то поначалу они издавали бы просто нечленораздельные звуки, когда им необходимо было бы *обозначить* какой-то предмет»⁸². В этом фрагменте содержатся по крайней мере три элемента, характеризующие подход Смита. Во-первых, он реконструирует основные социальные отношения, основываясь на интерсубъективности. Начиная свои размышления с гипотезы о двух дикарях, Смит объясняет происхождение и развитие общества в тесной связи с происхождением и развитием языка. Во-вторых, «взаимные желания» (еще один способ говорить о потребностях) указывают на его концепцию внутреннего априоризма. В-третьих, Смит избирает реалистический подход в эпистемологии. Соответственно он рассматривает внешние объекты как внешние нам и независимые от нас (внешний априоризм). Чтобы выразить этот принцип, Смит обращается к звукам (слова – значительно более позднее изобретение) и к «субстантивам»⁸³ или «име-

⁷⁶ Smith A. LRBL. 9, S. 77; Languages. 204. § 1.

⁷⁷ Smith A. Languages. 205. § 3.

⁷⁸ Ibid. 207. § 7.

⁷⁹ Ibid. 206. § 7.

⁸⁰ Ibid. 204. § 1.

⁸¹ Millar J. The Origin of the Distinction of Ranks. Bristol–Tokyo, 1990. P. 11.

⁸² Smith A. Languages. 203. § 1 (выделено. – Д.Г.).

⁸³ Smith A. LRBL. 9. § 18.

нам существительным»⁸⁴ как к обозначению «определенных сущностей»⁸⁵ или «определенных объектов»⁸⁶. Эти звуки, позднее имена, получают свое содержание благодаря объектам, которые они обозначают. Без какой-либо связи с обозначаемыми объектами, «фигуры речи» сами по себе не имели бы существенной значимости⁸⁷. Однако изобретение или, как Смит называл это, «установление» субстантивов «было *среди первых*, выдуманных человеческими существами, которые изобретали свой язык»⁸⁸, и это стало, возможно, одним из первых шагов на пути к формированию языка⁸⁹. Вскоре эти «два дикаря, которые встретились и решили жить рядом, уже наверняка начинали изобретать знаки тех объектов, которые им чаще всего попадались и которые их более всего интересовали. Постепенно и *пещера*, где они располагались, и *дерево*, откуда они добывали себе пищу, и *источник*, откуда они черпали воду, постепенно обретали конкретные имена, ибо частое употребление одного и того же должно было позволить им обмениваться друг с другом и мыслями, и таким образом *единодушие* в определении знакомых им знаков могло быть достигнуто»⁹⁰.

Так Смит описывает, как «два дикаря» по взаимному соглашению изобретают имена для обозначения знакомых им объектов. Вместе с тем существительные *пещера*, *дерево* и *источник* обозначают не только определенные объекты, но и естественное окружение, в котором они находят средства для удовлетворения своих потребностей, т. к. эти природные объекты им «более всего знакомы» и потому «чаще других упоминаются»⁹¹.

Если остановиться на уровне «примитивного жаргона»⁹² дикарей, то Смит с незначительными поправками мог бы согласиться с утверждением Юма, потому что в этом «примитивном языке» каждый субстантив описывает один определенный объект. Однако, по мнению Смита, Юм ошибался в том, что принимал частные понятия за абсолютные и не рассматривал их в историческом развитии. Здесь Смит выдвигает свое возражение против позиции Юма и здесь, как полагал Смит, и начинается метафизика.

«В конечном счете, когда все более и более расширяющийся опыт тех же дикарей заставляет их наблюдать, а необходимые обстоятельства заставляют их обозначать другие пещеры, другие деревья и источники, они этим новым объектам дают, естественно, знакомые им имена, то есть те, которыми они привыкли обозначать объект им уже знакомый. Новые объекты не получали потому собственных имен, но каждый из них как бы в точности воспроизводил другой, ему подобный»⁹³. Поэтому «невозможно предположить, чтобы эти дикари могли обозревать новые объекты, не припоминая старые, на которые новые объекты были похожи. Таким образом, каждый раз, когда им надо было упомянуть или указать на какой-нибудь из новых объектов, они, естественно, произносили имя, которым обозначали такой же старый, знакомый объект, идея которого не могла их подвести и возникала в их памяти в самой живой форме. Так те слова, которые были оригинальными именами индивидуальностей, все более и более становились общими именами множеств»⁹⁴.

⁸⁴ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁸⁵ Smith A. LRBL. 9. § 18.

⁸⁶ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁸⁷ Smith A. LRBL. 26. § 57.

⁸⁸ Ibid. 9. § 18.

⁸⁹ Ibid. 203. § 1.

⁹⁰ Ibid. 26. § 57.

⁹¹ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. 203–204. § 1 (выделено. – Д.Г.).

⁹⁴ Ibid. § 1.

В результате дальнейшего развития общества в его освоении природы, что находило свое выражение в структуре языка, появлялись «общие имена»⁹⁵. Но вот именно на этом этапе теория Смита о происхождении общих имен или понятий, которую он разрабатывает, реагируя на вызов, брошенный Юмом, сталкивается с большими трудностями. Так, определенные существительные, которые вначале описывали какой-то один определенный объект, употребляются теперь как общее имя, как *напоминание* о множестве других таких же, аналогичных первому объекту видов, и «то, что теперь определяет эти виды, – это количество объектов, в большой степени напоминающих друг друга, но обозначенных одним и тем же именем, которое теперь могло принадлежать любому из них»⁹⁶. Но Смит ведь хочет принять во внимание не только универсальное, но и частное, и он не хочет исследовать «несколько частей <...> как целое», а ему важны, как он утверждает, «взаимоотношения, которыми эти части между собой связаны»⁹⁷. Вот на этом пути перед Смитом встает серьезный вопрос: а как теперь обращаться с определенными (конкретными) объектами, пользуясь общими именами, которые определяют лишь общие черты объектов?

И далее, «когда большая часть объектов была собрана и размещена под рубриками классов и видов, размеченных этими общими именами, оказалось, что для большей части этого почти бесконечного количества индивидуальностей, подразумеваемых каждой конкретной рубрикой, теперь невозможно получить для себя какое-нибудь, отличное от аналогичных ему объектов, собственное наименование. Возникла необходимость при упоминании объекта, принадлежащего к одному и тому же виду, найти, во-первых, его отличительные черты, во-вторых, его особый тип связи с другими вещами»⁹⁸.

Постоянно «разрастающийся опыт»⁹⁹ природы дал толчок к развитию метафизики, в результате чего появляется целый новый набор слов, таких как «существительные, характеризующие качества», «препозиции» и «числа». Здесь мне хотелось бы остановиться на двух группах слов, обозначаемых ныне как имена прилагательные и предлоги. По Смицу, первые определяют качество, в то время как вторые – взаимосвязи. Ни то, ни другое не существует абстрактно, хотя и то и другое может быть абстрактным само по себе. Рассмотрим для примера «зеленое». Оно «выражает определенное качество, рассматриваемое как определяющее», или в связи с конкретной вещью, к которой применяется. Слова этого типа, очевидно, могут служить для отделения одних определенных предметов от других, до сих пор существовавших под общим именованием. Слова «зеленое дерево» уже могут служить для отличия одного дерева от другого, от засохшего дерева, например, или от дерева с опавшей листвой¹⁰⁰. Точно так же предлоги (от, к, сверху, снизу) указывают на определенные «конкретные связи объекта с соотносящимся с ним другим объектом»¹⁰¹. Однако если ни имени прилагательного, ни предлога недостаточно для описания предмета, мы можем использовать обе группы слов в одном предложении. «Когда мы говорим

⁹⁵ *Smith A. Languages.* § 3.

⁹⁶ *Ibid.* § 2.

⁹⁷ *Ibid.* § 3.

⁹⁸ *Ibid.* § 1.

⁹⁹ *Ibid.* § 4.

¹⁰⁰ *Ibid.* § 5.

¹⁰¹ *Ibid.*

например, “зеленое дерево на лугу”, мы выделяем это определенное дерево не только по качеству, которое ему принадлежит, но и по его месторасположению по отношению к другому предмету».

В заключении можно сказать, что при прогрессивном освоении природы, происходящем одновременно с установлением классов объектов, субстантивы, которые сначала обозначали конкретные предметы, по мнению Смита, расходящегося здесь с Юмом, начинают обозначать классы объектов и потому делаются общими именами (или понятиями). И мы воспринимаем эти качества только посредством внешних чувств и устанавливаем их связи друг с другом благодаря нашей способности воображения.

Ощущая качества того или иного объекта при помощи наших внешних чувств, мы устанавливаем его отношения с другими объектами при помощи нашего воображения. Отрицая, таким образом, Декарта, Смит делает вывод: мы не вправе игнорировать ни наше чувственное восприятие, ни здравый смысл, ни воображение.

Лето 2006, Эдинбург

Перевод с английского Ларисы Критской