

Российская Академия Наук
Институт философии

ЯЗЫК, ЗНАНИЕ, СОЦИУМ
Проблемы социальной эпистемологии

Москва
2007

УДК 100.7
ББК 15.13
Я-41

Ответственный редактор
член-корр. *И.Т. Касавин*

Ученый секретарь
Е.В. Вострикова

Рецензенты
доктор филос. наук *И.А. Герасимова*
доктор филос. наук *В.П. Филатов*

Я-41 **Язык, знание, социум: Проблемы социальной эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т.Касавин. — М. : ИФРАН, 2007. — 180 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0076-4.**

В книге рассматриваются проблемы взаимоотношения языка, знания и общества в эпистемологии, философии науки, философии сознания, философии языка, социологии, логике и социальной антропологии. Авторы, критически анализируя ряд современных концепций в философии и гуманитарных науках (С.Крипке, Х.Патнема, И.Пригожина, Н.Лумана, Д.Чалмерса, Д.Блура, К.Гирца, Д.Льюиса, Дж.Кима, К.МакГинн, Т.Берджа, К.Брауна и др.), показывают, что лингвистический и когнитивный повороты еще далеко не закончились. Более того, они продолжают оказывать глубокое влияние на понимание коммуникации, сознания, мышления, деятельности. До какой степени язык определяет и исчерпывает собой социальные отношения людей? Каковы границы автономии языковой деятельности? Существует ли сознание за пределами языка? Какими методами и в каких понятиях постигается человеческая субъективность? Как соотносятся между собой социальные правила, социальная коммуникация, культурный контекст, с одной стороны, и смысл, интенциональность, ментальность, квалиа — с другой? Эти и другие вопросы обсуждаются авторами книги, среди которых как известные российские философы, так и начинающие, но уже подающие надежды исследователи.

Предмет и методы социальной эпистемологии

Тема настоящей книги — взаимосвязь языка, знания и социума — позиционируется в сердцевине современных эпистемологических дискуссий, в которых идет переосмысление понятия знания, его источников и форм репрезентации.

Сторонники классической эпистемологии полагали, что существуют три источника знания. Это, во-первых, объект, находящийся в фокусе познавательного интереса, во-вторых, сам субъект с присущими ему познавательными способностями, и, в-третьих, социальные условия познания. При этом позитивное содержание знания усматривалось в основном в объекте; субъект является источником помех и иллюзий, но при этом обеспечивает творчески-конструктивный характер познания; социальные же условия целиком ответственны за предрассудки и заблуждения. Аналогичным образом в классической эпистемологии вопрос о формах репрезентации знания ставился так: знание доступно самому субъекту познания непосредственно путем интроспекции и рефлексии, а другие субъекты приобщаются к нему в ходе языковой коммуникации, использующей уточненные и однозначные слова естественного и искусственных языков.

Ряд современных эпистемологов заняли существенно иную позицию. Они утверждают, что все три источника знания на самом деле сводимы к одному — социальным условиям познания. И субъект, и объект являются социальными конструкциями; познается только то, что представляет собой часть человеческого мира, и так, как это диктуют социальные нормы и правила. Социальность кристаллизуется в языке, но не только. Формами репрезентации знания являются также и коммуникативные, поведенческие и деятельностные акты, од-

нако никакие из них, в том числе и языковые, не обладают однозначностью. Все они требуют процедур интерпретации, не обеспечивающих, впрочем, окончательного понимания.

Таким образом, и содержание и форма знания социальны и одновременно проблематичны — от начала и до конца. Такова точка зрения и значительного числа сторонников социальной эпистемологии.

Состояние вопроса

Социальная эпистемология — одна из современных областей исследования, которая последние 30 лет активно развивается, продуцирует новые подходы и порождает дискуссии. В рамках социальной эпистемологии можно выделить три основных направления, связанные соответственно с именами их представителей: Дэвида Блур (Эдинбург), Стива Фуллера (Уорвик) и Элвина Голдмана (Аризона). Каждое из них по-своему позиционируется по отношению к классической эпистемологии и философии вообще. Так Д.Блур в духе «натуралистического тренда» придает статус «подлинной теории познания» когнитивной социологии¹. Э.Голдман признает значение многих научных дисциплин для теории познания, но подчеркивает, что она должна быть не просто их эмпирическим объединением². Эпистемологии следует сохранять свое отличие от «позитивных наук»; не только описание познавательного процесса, но и его нормативная оценка в отношении истинности и обоснованности составляет сущность его «социальной эпистемики». С.Фуллер занимает промежуточную позицию и идет по пути синтеза философии К.Поппера, Ю.Хабермаса и М.Фуко³. Он рассматривает социальную эпистемологию не просто как одну из версий современной теории познания, но как ее глобальную и интегративную перспективу.

Среди периодических изданий, близких социальной эпистемологии, можно выделить журналы «Social Epistemology» (США), «Episteme» (Великобритания), «Science in Context» (Израиль-США).

Обстоятельный анализ социальной эпистемологии дает Э.Голдман в одноименной статье в Стэнфордской философской энциклопедии⁴. Вначале он формулирует ее незамысловатое определение как «исследования социальных измерений знания или информации». Однако он сразу же обнаруживает существенно разные мнения о том, что охватывает собой термин «знание», какова сфера «социального» и какого рода должно быть социально-эпистемологическое исследо-

вание и его цель. Согласно некоторым авторам, позицию которых выражает сам Голдман, социальная эпистемология должна сохранить основную установку классической эпистемологии, учитывая, впрочем, то, что последняя была слишком индивидуалистичной. Согласно другим авторам, наиболее известным из которых является Блур, социальная эпистемология должна быть более радикальным отходом от классической и при этом вообще сменить ее на посту данной дисциплины.

Классический подход может быть реализован, по крайней мере, в двух формах. Первый из них делает акцент на традиционной эпистемической цели получения истинных убеждений. Он связан с исследованием социальных практик с точки зрения их влияния на истинностные значения убеждений субъектов. Второй, более слабый, классический подход фокусируется на эпистемической цели получения обоснованных или рациональных убеждений. Применительно к сфере социального он концентрируется, к примеру, на том, в каких случаях познающий субъект имеет основания или оправдания для принятия утверждений или мнений других субъектов.

Сторонники неклассического подхода, напротив, почти не используют понятия типа истины или обоснования. Обращаясь к социальным измерениям знания, они рассматривают знание как то, во что просто верится, а также исследуют то, каким образом убеждения институционализированы в том или ином сообществе, культуре или контексте. Таким образом, они стремятся идентифицировать социальные силы и влияния, ответственные за производство знания.

Теоретическое значение социальной эпистемологии определяется центральной ролью общества в процессе формирования знания, а также и тем, что главная движущая сила современного общества — это информация, или знание. Отсюда вытекает и практическая важность социальной эпистемологии: она связана с ее возможной ролью в перестройке социальных институтов, ориентированных на хранение, переработку и производство информации.

Краткий экскурс в историю социальной эпистемологии важен для понимания того, что она вовсе не возникла на пустом месте и, более того, представляет собой синтез нескольких философских и специально-научных концепций. Имеется общее согласие по поводу того, что в своих истоках она восходит к К.Марксу и его анализу идеологии как ложного сознания. Мы могли бы существенно дополнить эту квалификацию, указав на целый ряд идей и подходов К.Маркса, без которых трудно представить себе современный социальный анализ знания. Это его критика товарного фетишизма, идея духовного и

практически-духовного производства, практической природы познания. Однако в центре его взглядов находится принципиальная мысль о том, что сфера духа не парит в воздухе, но опирается на почву социально-культурной деятельности и коммуникации людей определенной исторической эпохи. Немецкие социальные мыслители, прежде всего К.Мангейм, М.Вебер, Ю.Хабермас, восприняли идеи Маркса всерьез и развивали их, уточняя понятие идеологии, связи познания и интересов, взаимодействия науки, культуры, техники и производства. Другим источником социальной эпистемологии стали дискуссии внутри постпозитивистской философии науки и, прежде всего, идеи «исторической школы». Далее, методологические подходы в лингвистике и социальной антропологии (контекстуализм, дискурс-анализ), психологии (гештальтизм, теория деятельности), а также междисциплинарные методы типа case studies оказались третьим источником социальной эпистемологии. И, наконец, надо учесть, что как направление она развивалась в рамках аналитической философии, и потому идеи Л.Витгенштейна и его последователей сформировали ее концептуальные рамки.

Первое упоминание термина «социальная эпистемология» состоялось еще до того, как его применили ведущие представители этого направления⁵. Джесс Шера, неизвестный философам теоретик библиотечного дела, использовала данный термин для обозначения предмета своего исследования: «Социальная эпистемология исследует то, как знание существует в обществе... В фокусе этой дисциплины должны находиться производство, развитие, накопление и потребление всех форм мышления в контексте общения и всех областей совокупного социального производства»⁶. В это самое время методы социальной эпистемологии только начинали практиковаться в социологии и истории науки. Речь идет об Эдинбургской школе социологии научного знания (Б.Барнс, Д.Блур), антропологии науки (И.Элкана, К.Кнорр-Цетина), дискурс-анализе (М.Малкей, Б.Латур, С.Вулгар), в феминистской эпистемологии (Дж.Курани), о таких исследователях, как Т.Кун, М.Фуко, П.Форман, С.Шейпин.

В России социальная эпистемология долгое время существовала без использования этого самоназвания. Однако в работах Л.С.Косаревой, Л.А.Марковой, Л.А.Микешинной, Н.М.Смирновой, З.А.Сокулер, В.Г.Федотовой, В.А.Лекторского, М.К.Петрова, В.С.Степина, В.П.Филатова и других (среди них и автор этих строк) практиковались близкие ей подходы⁷. Мы надеемся, что развитию социальной эпистемологии в России будет способствовать создание одноименного сектора в Институте философии РАН в июне 2005 г.

О предмете социальной эпистемологии

При всей очевидности центрального вопроса — что такое социальность? — он редко ставится явным образом и столь же редко целенаправленно решается в известных мне зарубежных трудах по социальной эпистемологии. Ответ на него, видимо, признается очевидным и по сути выходящим за сферу предмета этой дисциплины. Как правило, дается весьма банальное определение социальности как интересов, политических сил, сферы нерационального, интеракций, групп и сообществ. Получается, что социальная эпистемология просто заимствует элемент предметной области из социологии, культурологии, истории и социальной психологии, что вполне укладывается в натуралистическую направленность ряда течений современной философии. Однако собственно философское мышление, как правило, предполагает иную позицию. К примеру, когда речь идет о предмете философии как анализе соотношения человека и мира, места человека в мире, философия не может ограничиваться заимствованием представлений о человеке из биологии и психологии и представлений о мире из космологии. Философия дает самостоятельные определения человека и мира, исходя как раз из их соотносительности и строя специфическое понятие «мир человека». Поэтому одна из главных задач социальной эпистемологии сегодня — понять, о какой социальности идет речь в контексте философского анализа знания.

Уточнить общее понимание предмета социальной эпистемологии — отношение знания к социальности и отношение социальности к знанию — позволяет, как мы полагаем, нижеследующая типология социальности.

Первый тип социальности представляет собой пронизанность знания формами деятельности и общения, способность выражать их специфическим образом, путем усвоения и отображения их структуры. Это «внутренняя социальность» познания, свойство, которое присуще когнитивной активности человека, даже если он выключен из всех наличных социальных связей (Робинзон Крузо). Способность субъекта мыслить, обобщая свои практические акты и подвергая рефлексии процедуры самого мышления, есть заложенный в человека образованием и опытом социокультурный продукт. Одновременно субъект продуцирует идеальные схемы и проводит мысленные эксперименты, создавая условия возможности деятельности и общения.

Второй тип социальности — «внешняя социальность» — выступает как зависимость пространственно-временных характеристик знания от состояния общественных систем (скорость, широта, глу-

бина, открытость, скрытость). Социальные системы также формируют требования к знанию и критерии его приемлемости. Познающий субъект использует образы и аналогии, почерпнутые в современном ему обществе. Естественнаучный атомизм инспирировался индивидуалистической идеологией и моралью. В рамках механистической парадигмы сам Бог получал интерпретацию «верховного часовщика». Методология эмпиризма и экспериментализма обязана путешествиям и приключениям в контексте великих географических открытий. Все это — знаки отнесенности знания к эпохе Нового времени.

Третий тип социальности представлен «открытой социальностью». Она выражает включенность знания в культурную динамику или то обстоятельство, что совокупная сфера культуры является основным когнитивным ресурсом человека. Способность человека снять с библиотечной полки произвольно выбранную книгу и впасть в зависимость от прочитанных мыслей есть признак его принадлежности к культуре. Таков, по мысли И. Бродского, «поэт, то есть — человек, легко впадающий в зависимость от порядка чужих слов, чужих размеров»⁸, человек, всегда готовый «поклониться тени»⁹. «Подлинный поэт не бежит влияний и преемственности, но зачастую лелеет их и всячески подчеркивает. Нет ничего физически (физиологически даже) более отрадного, чем повторять про себя или вслух чьи-либо строки. Боязнь влияния, боязнь зависимости — это боязнь — и болезнь — дикаря, но не культуры, которая вся — преемственность, вся — эхо»¹⁰. Культура — источник творчества, творчество есть открытость знания культуре, творить можно лишь стоя на плечах титанов. То же обстоятельство, что знание существует во множестве различных культурных форм и типов, есть еще одно проявление открытой социальности.

Конкретное исследование типов социальности предполагает вовлечение в эпистемологический оборот результатов и методов социально-гуманитарных наук. Отсюда существенность междисциплинарной ориентации социальной эпистемологии.

Методы социальной эпистемологии

Восприятие идей, результатов и методов наук о познании в процессе философского анализа познавательного процесса стало возможным уже благодаря позитивистской и сциентистской идеологии. Согласно последней перенос понятий и методов должен происходить из более развитых в менее развитые науки, как это и имело место в истории. *More geometricum*, логицизм, физикализм, глобальный эво-

люционизм — из этого ряда явлений, относящихся к междисциплинарности классического типа. Понятая как взаимодействие наук и дисциплин, подвижность дисциплинарных границ в познании в целом, она ограничена классическим естествознанием XVII—XIX вв.

С возникновением ряда гуманитарных наук и формированием новой роли философии в диалоге с науками междисциплинарность приобретает неклассические черты. Она проявляется не только в форме идейных и методологических заимствований из других наук, но как методологическая рефлексия, проблематизирующая и предмет, и метод, и конкретные темы, выходящие за границы одной дисциплины. При этом философский анализ познания начинает не просто усваивать представления, заимствованные из иных научных дисциплин, но включаться в методологические дискуссии по поводу понятий и проблем, значимых для эпистемологии.

Поэтому и современное состояние социальной эпистемологии в целом характеризуется методологическими контроверзами. Среди них спор по поводу натурализма в эпистемологии и возможности философской эпистемологии вообще. Далее, немало копий сломано в обсуждении возможности чисто дескриптивной эпистемологии и неустранимости нормативизма. С этим связана проблема объективности и релятивизма: является ли социокультурная относительность знания основанием для отказа от понятия истины? И, наконец, для социальной эпистемологии важен вопрос о том, имеют ли когнитивные науки в узком смысле (когнитивная психология, прежде всего) отношение к социальному анализу знания и где границы междисциплинарного взаимодействия.

В ряду конкретных методик социальной эпистемологии ведущее место занимают заимствования из социально-гуманитарных наук. Из истории и социологии науки перенимается практика *case studies and «field» studies* лабораторий. Теория риторики применяется как подход к анализу научного дискурса¹¹. Еще один аналитический метод, используемый в социальной эпистемологии, это теория вероятности. К примеру, она может использоваться для предписывания рациональных изменений в степени убежденности познавательного субъекта, в оценке степени доверия к другим субъектам и их степени убежденности¹². Для социальной эпистемологии могут быть полезны также некоторые методы экономического анализа, теория игр¹³. В качестве наиболее типичного метода социальной эпистемологии выступают *case-studies*, или ситуационные исследования.

Об основных понятиях в рамках этого метода мы уже писали. Напомню, что к ним относятся идея «полного описания» Г.Райла, тезис онтологической относительности У.Куайна, гештальтпсихологичес-

кое дополнение, метод «grid and group analysis» антрополога М.Дуглас, методика «плотного описания» культуролога К.Гирца, «прикладная социология» А.Шюца. В целом идея ситуационных исследований состоит в наиболее полном и теоретически ненагруженном описании конкретного познавательного эпизода с тем, чтобы продемонстрировать («показать», в терминологии Л.Витгенштейна) социальность познания. Точнее, задача в том, чтобы показать, как социальные факторы определяют принципиальные решения познающего субъекта (формирование, выдвижение, обоснование, выбор идеи или концепции). Крайние версии социальной эпистемологии выказывают исключительную приверженность методу “case-studies” и стремление редуцировать к нему всю эпистемологическую методологию. Тем самым они выступают как выбор в пользу натурализма, дескриптивизма и релятивизма.

Прикладная эпистемология?

Э.Голдман подчеркивает прикладные возможности социальной эпистемологии. Прикладное исследование можно определить в общем виде как использование методологических средств некоторой дисциплины для решения задач, выходящих за сферу ее предметной области. Исходя из относительного различия теоретических задач (внутреннее потребление смыслов) и практических задач (внешнее потребление смыслов), можно выделить теоретическое и практическое прикладное исследование. Примером теоретического прикладного исследования в социальной эпистемологии является историческое case study. Практическое прикладное исследование в социальной эпистемологии может представлять собой анализ разного рода социальных практик с точки зрения хранения, распределения, обмена, производства и использования знаний. В современном информационном обществе, или «обществе знаний», эта область практически безгранична. Здесь поиск истины, способы аргументации и основания для принятия решения в области права; хранение, распределение и потребление знаний с помощью книг, библиотек, компьютера, Интернета; оперирование со знанием и сознанием во всех сферах журналистики, системах образования, в политических, церковных и иных социальных институтах.

В идеале можно допустить, что использование практического прикладного исследования для решения широкого круга социально-политических задач в рамках социальной эпистемологии отличается

от PR-технологий отсутствием политической ангажированности. Практические рекомендации вытекают из теоретического анализа ситуации в целостном контексте и ориентированы на оптимизацию познавательных процедур, а не достижение политических целей. Одновременно практические прикладные исследования дают материал для социально-эпистемологических обобщений. Едва ли существует какая-либо иная эпистемология, столь органично нацеленная на прикладные результаты.

Перспективы социальной эпистемологии

Некоторые представители социальной эпистемологии считают понятия рациональности, истины, нормативности вообще чуждыми социально-эпистемологическому подходу. Это путь к минимизации философии в эпистемологии, к превращению последней в отрасль социологии или психологии. Но даже при этом трудно полностью отказаться от некоторых основных норм рационального дискурса, которые ограничивают свободу вседозволенности в теоретическом сознании. Они составляют основу той версии социальной эпистемологии, которую разрабатывает автор этих строк и его коллеги.

Первый принципиальный тезис мы обозначаем как антропологизм: человек обладает разумом, который выделяет его из других явлений природы, наделяя его особыми способностями и особой ответственностью. Антропологизм противостоит тотальному экологизму и биологизму, которые утверждают равенство всех биологических видов и примат природной обусловленности человека перед социокультурной.

Второй тезис, тезис рефлексивности, подчеркивает различие образа и объекта, знания и сознания, метода и деятельности и указывает на то, что нормативный подход относится только к первым членам этих дихотомий. Этот тезис противостоит крайнему дескриптивизму в стиле Витгенштейна, преувеличивающего значение ситуационных исследований и практики включенного наблюдения.

Критицизм является третьим тезисом новой социальной эпистемологии. Он предполагает радикальное сомнение, применение «бритвы Оккама» к результатам интерпретации, интуитивного озарения и креативного воображения. Острие критики нацелено при этом на мистический интуитивизм как эпистемологическую практику подключения к «потoku мирового сознания». Это не означает ограничение эпистемологического анализа научным знанием. Формы внена-

учного знания следует, несомненно, изучать, используя при этом объективные источники – результаты религиозоведческих, этнографических, культурологических исследований.

И, наконец, следует сохранить регулятивный идеал истины как условие теоретического познания и его анализа. При этом надлежит построить типологическое определение истины, которое бы допускало операциональное использование в контексте многообразия типов знания и деятельности. Эта позиция противостоит как наивному реализму, так и релятивизму.

Истоки дискуссий и основных контrovers коренятся в принципиальном и до конца неразрешимом противоречии, свойственном всякому социально-эпистемологическому исследованию. Знание (как предмет исследования) противостоит познанию (как реальности, состоящей в производстве смыслов). Объективность исследования (эмпирическая и логическая, с использованием результатов и методов специальных наук) может быть обеспечена только при анализе знания, текста. Однако предмет исследования – лишь срез социальной реальности, содержание которой вносится в предмет извне, с помощью интерпретации, не ограниченной предметом и питаемой интуицией, «живым созерцанием», креативным мышлением, воображением. Только так постигается процесс реального познания, языковой дискурс, экзистенциальное переживание. Социальная эпистемология, желая схватить социокультурную и субъективно-антропологическую реальность познания как процесса и одновременно обеспечить интересубъективную обоснованность своих выводов, вынуждена постоянно комбинировать фактуальность и логичность, с одной стороны, с интуицией и воображением – с другой.

Автор этих строк с симпатией относится к ряду идей и подходов Д.Блура, С.Фуллера и Э.Голдмана, не являясь последователем ни одного из них. Главный недостаток их концепций в том, что они не выходят за пределы конфронтации классической и неклассической эпистемологии, философского и натуралистического проектов исследования познания. Представляется, что современную эпистемологию надо строить на новых основаниях, понимая ее как снятие противоположности классического и неклассического подходов. Это будет постнеклассическая теория познания, сохраняющая роль философии, с одной стороны, и признающая важность междисциплинарного взаимодействия, с другой. Тем самым открывается возможность для разрешения современных контrovers и объединения конкурирующих методологических подходов. Не стоит, впрочем, надеяться на какую-то фундаментальную устойчивость такого синтеза. Проблемы, над

которыми задумываются социальные эпистемологи, являются философскими в той степени, в какой они оказываются неразрешимыми. Они требуют и всегда будут требовать критической рефлексии, питаемой миграционным архетипом, который побуждает постоянно переходить от дескриптивизма и эмпиризма к нормативизму и трансцендентализму и обратно.

Примечания

- ¹ См.: *Bloor D. Science and Social Imagery*. L., 1976.
- ² См.: *Goldman A. Foundations of Social Epistemics* // *Synthese*. 1987. Vol. 73, № 1.
- ³ См.: *Fuller S. Social Epistemology*. Bloomington, 1988.
- ⁴ См.: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/> Он, впрочем, не лишен тенденциозности, поскольку даже не упоминает ключевую работу своего оппонента, Д.Блур «Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge» (L., 1983).
- ⁵ В то время как Блур использует термин «social theory of knowledge», а Голдман – «social epistemics», Фуллер обозначает свою концепцию как «social epistemology» и основывает одноименный журнал.
- ⁶ *Shera J. Sociological Foundations of Librarianship*, N. Y., 1970. P. 86.
- ⁷ Подробнее об этом см.: *Kasavin I. In the former Soviet Union. Studies in Social Epistemology* // *Social Epistemology*. 1993. № 2. В России первой публикацией, в названии которой фигурирует термин «социальная эпистемология», является перевод статьи Рома Харре «Социальная эпистемология: передача знания посредством речи» (Вопр. философии. 1992. № 9).
- ⁸ *Бродский И.* Примечание к комментарию // *Бродский И.* Соч. Екатеринбург, 2003. С. 776.
- ⁹ «Поклониться тени» – так назвал И.Бродский свое эссе, в котором он отдал поэтический долг английскому поэту Уистану Хью Одену. См.: *Бродский И.* Поклониться тени // *Бродский И.* Соч. Екатеринбург, 2003.
- ¹⁰ Там же. С. 768.
- ¹¹ См.: *McCloskey D. The Rhetoric of Economics*, Madison, 1985; *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge*, Madison, 1993.
- ¹² См.: *Lehrer K., Wagner C. Rational Consensus in Science and Society*, Dordrecht, 1981.
- ¹³ См., например, анализ дилеммы заключенных: *Blinov A. Knowledge and Social Suboptimality* // «Knowledge and Society». Papers of the international symposium. Moscow, 2005.

В.Н. Порус

Философия науки: изменение контуров

Речь о философском исследовании науки: как формы познания, как знания вместе со способами его получения, как социального института, как экономического предприятия, как культурного и цивилизующего фактора.

Разумеется, оно не отгорожено китайской стеной от дисциплинарных и междисциплинарных научных исследований. Но дело не в том, что границы между научными и философскими исследованиями науки «размыты», подвижны или вообще отсутствуют. Эту метафору иногда используют, чтобы как-то «оправдать» философию, которая благодаря проницаемости границ постепенно «онаучнивается», уподобляясь науке по форме, чтобы затем вообще предстать одной из «когнитивных» наук, осуществляющих методологическую рефлексию¹. Но ни в каком «оправдании» философия не нуждается, если это действительно философия, а не суррогат. Если же это не так, философия ничего не приобретает от прозрачности границ, потому что перетаскивание научных идей на сторону суррогата не превращает его в нечто самоценное, а попросту вытесняет из интеллектуальной и духовной сфер (хотя учебники по философии науки при этом разбухают до внушительных размеров). Иными словами, для того, чтобы диалог с науками о науке усиливал философию науки, необходимо, чтобы она была философией. От взаимодействия с философией в собственном смысле этого слова могут выиграть и науки: философские идеи при определенных обстоятельствах могут стать катализаторами их развития. К суррогату же большинство ученых относится с известным пренебрежением или, в лучшем случае, рассматривают его как популяризацию науки с элементами философской беллетристики.

Я думаю, что философия науки имеет и собственную задачу, и собственное (не переписанное из научных дисциплин) содержание. Междисциплинарные исследования, направленные на все, что связано с наукой (включая научные методы, язык науки, ее идеалы и нормы, формы организации и трансляции научных знаний, социальные условия существования и развития научных институтов, их структуру и социальные отношения внутри них – всего не перечислишь), необходимы для раскрытия этого содержания и решения этой задачи. Они дают ту «материю», без которой философская «форма» была бы неосязаемой. Но они не подменяют собой философское исследование.

В чем же оно состоит?

«Граница между необходимостью и свободой не легко распознается, но именно она отделяет в мире то, что подлежит научному изучению, от того, для чего требуется философское размышление. Предметом науки является то, что не зависит от нас, предметом философии – то, что предопределено нашей свободой. Открытие человеческой свободы в мире природной и всякой иной необходимости и сделало возможным появление философии, которую можно определить теперь как самосознание свободного человека»².

В.М.Межуев рассматривает философию как форму самосознания европейской культуры. Это понимание философии требует уточнения, без которого оно провоцирует на упреки, скажем, в «философском европоцентризме». Именно в античной Европе человечество стало на «трудный путь познания истины, требующий участия в этом процессе многих, обладающих собственным взглядом на вещи, но способных понимать друг друга. Диалог между ними требует и особого языка, который сочетал бы в себе особенности индивидуальной авторской речи со словами и понятиями, имеющими для участников диалога один и тот же смысл и значение. Философия и вырабатывает такой язык. Это рациональный язык общения и публичной дискуссии лично свободных людей. Недаром расцвет философского знания прямо совпадает с теми периодами европейской истории, которые отмечены переходом к гражданскому обществу и демократии»³.

Итак, философия есть форма самосознания свободно определяющего себя по отношению к миру субъекта. Важно, что «свободное самоопределение» субъекта не есть сугубо личное предприятие, не объединяющее, а, напротив, разъединяющее его с другими людьми. Такое «предприятие» безнадежно и даже совсем невозможно. Если «самовыражение» человека только индивидуально, оно теряет связь и с культурой как горизонтом универсалий (ценностных идей, опре-

деляющих ориентацию людей в пространстве их деятельности и поведения), и с человечеством. Оно годится лишь на эпатаж конформистского сознания и бунтарские выходки.

Как объединить свободу самоопределения субъекта с необходимостью рационального (имеющего всеобщий смысл) общения с другими? Две трудности стоят перед таким объединением.

Первая — в определении подлинности свободы. Не является ли свобода «возвышающим обманом», который людям дороже «тьмы низких истин»? Сегодня свободе брошен, кажется, самый радикальный вызов за всю историю человечества. Речь не о сравнении исторически обусловленных ограничителей свободы. Наше время поставило под сомнение сам идеал свободы (хотя от разглагольствований о свободе скоро не останется свободного места в вербальном пространстве эпохи). Свобода и свободное самосознание объявляются мифами. А это и означает, что философии в том ее понимании, какое было представлено выше, приходит конец. Философам остается рассеивать иллюзии и выяснять причины трагического финала европейской философии⁴.

Вторая трудность в том, что рациональная коммуникация требует общих принципов, которым люди свободно подчиняются. Какова природа этих принципов и в чем их принудительная сила? Есть две различные стратегии решения этого вопроса: абсолютизм и релятивизм. Согласно первой стратегии универсальность принципов рациональной коммуникации заключена в самой природе разума и может быть открыта им (подобно тому, как открываются законы природы). Согласно второй эти принципы возникают и функционируют как конвенции, то есть изобретаются и обеспечивают консенсус. Если они обеспечивают успешность коммуникации, их поддерживают и им следуют; если практика требует их замены, то принимаются и соответствующие соглашения. Обе стратегии уязвимы: против первой говорят факты исторической изменчивости критериев рациональности, вторая приводит к отрицанию объективного смысла рациональности. Конфликт между этими стратегиями — «внешняя» форма внутреннего противоречия рациональности. Между стремлением к устойчивости и универсальности критериев рациональности и столь же необходимой тягой к их изменению существует парадоксальная взаимосвязь, которую я предложил описывать в терминах дополненности⁵.

Эти трудности не единственные, но, видимо, главные. Они преодолеваются рефлектирующим Разумом, самосознанием субъекта европейской культуры. Самосознанием не индивида (социального ато-

ма), по наивности или из-за гипертрофированного самомнения объявившего себя философом, а всеобщего субъекта (хотелось бы сказать трансцендентального, хотя этот термин перегружен историко-философскими ассоциациями), который осуществляет себя в парадоксальной свободе.

Философия науки (как и философия истории, философия искусства, философия языка и т.п.) есть самосознание всеобщего субъекта в особой сфере его самоосуществления. Эта сфера — научное познание (как для философии истории — исторические действия, для философии искусства — художественное творчество и т.д.). Отсюда и ясное разделение между наукой и философией науки: первая осуществляет познавательную деятельность в особых культурно-исторически обусловленных формах, вторая выступает как философская рефлексия этой деятельности.

В этом смысле философия науки не есть ни аббревиатура для обозначения совокупности наук о науке, ни отдельная часть «наукovedения», ни особая научная дисциплина. Она — философия. Ее главным предметом и конечной целью является не наука, а человек, осуществляющий познавательную деятельность в форме науки. Именно в этом аспекте философию науки интересуют и структура научного знания, и механизмы его изменения (роста), и методы, и язык науки, и научные институты, и нравственность и социальная роль ученых, и отношения людей в научных коллективах, и многое другое, информацию о чем она, естественно, почерпает из междисциплинарных (научных и метанаучных) исследований.

Философия науки по-своему отвечает на основной вопрос философии в его специфической форме: она рассматривает условия, смысл и формы человеческой свободы в сфере научного познания. Как и философия в целом, она жива до тех пор, пока этот вопрос вообще имеет смысл, пока само существование науко- и техногенной цивилизации обусловлено постоянным его возобновлением в изменяющихся культурно-исторических условиях. Затухание интереса к этому вопросу — это симптом угасания культуры, некогда породившей его и развившейся благодаря ему.

Плюрализм «общих философий» — не досадная помеха для философии науки. Напротив, он открывает интересные возможности сопоставления различных интерпретаций антропологических проблем, связанных с наукой, и попыток их решения. Даже вражда «сциентизма» и «антисциентизма», которую подогревают не в меру рьяные фанаты из обоих лагерей, на самом деле представляет интерес как философская проблема, связанная с определением культурной значи-

мости науки, ее социального статуса, ее отношения к «жизненному миру» человека. Что касается логико-методологических, онто-гносеологических, психологических, социологических и иных «традиционных» проблем философии науки, то они выступают как различные аспекты, проекции, ракурсы, звенья философского дискурса о человеческой свободе в сфере научного познания. Размышляя о науке, философия размышляет о человеке.

Синергетическая интерпретация философии науки, ее достоинства и преувеличения

Согласно В.С.Степину, в историческом развитии науки, с Нового времени до наших дней, выделяются три основных типа научной рациональности: классический (с XVII до начала XX вв.), неклассический (первая половина XX в.), постнеклассический (конец XX в.). «Классическая наука предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, а условием объективно-истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте... Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотнесение с социальными целями и ценностями»⁶.

Различение, как видим, происходит по изменению роли и удельного веса субъективности в научно-познавательных процессах. Анализ этих процессов показывает, что современная наука не просто расширила свой объектный мир, включив в него сложные исторически развивающиеся и самоорганизующиеся системы (в том числе и в первую очередь — системы, в которых принципиальную роль играет деятельность человека), но радикально «очеловечила» его, сделав человека системообразующим началом научного знания. Это должно вести к переосмыслению важнейших гносеологических понятий, таких как «объективность», «истинность» и «рациональность», а также к пересмотру отношений и связей этих понятий с этическими, социологическими и социально-психологическими характеристиками научной деятельности.

Если знание об объекте соотнесено с ценностями и целями, которыми направляется деятельность, а внутринаучные ценности помещаются в социальный контекст и переосмысливаются в нем, то идеал объективности научного знания трансформируется. Концентрация эпистемологии вокруг понятия деятельности наполняет этот и другие, связанные с ним, идеалы социальными, коллективными характеристиками. Постнеклассическая наука побуждает эпистемологию обратить внимание на историко-культурную обусловленность этих идеалов. Например, на то, что их формирование в Новое время было реакцией науки на религиозные представления об испорченности человеческой природы, обуреваемой аффектами и сбиваемой с пути истины свободной и греховной волей. Идеал объективности знания тогда был ориентиром, указывавшим науке направление к истине. Последующие перипетии этого идеала были связаны с «секуляризацией» культуры, с автаркией ценностей познания. Но идеалы науки, даже будучи переосмыслены в новых культурных условиях, сохраняли свою устойчивость, выступая гарантами мировоззренческих притязаний науки. Все то, что могло бы колебать эту устойчивость, отвергалось как не имеющее отношения к науке.

Возникновение нового типа научной рациональности поставило философию перед выбором: отвергнуть классические идеалы науки или подвергнуть их преобразованию.

Философско-антропологический смысл этой дилеммы очевиден. Это форма, в которой выступает парадоксальность человеческой свободы в сфере научного познания. Отбросив идеал объективности, знание обрело бы свободу. Но такая свобода есть зависимость от произвола, от противоречивых целевых и ценностных предпочтений, конфликт которых гасит познавательные импульсы. Культурная история и традиция иммунизируют науку от подобного выбора. Склоняющие к нему «подсказки», исходящие от ненаучных источников (мифа, религиозной философии, культурно обусловленной критики научного мировоззрения и т.п.), рассматриваются большинством ученых как одиозные казусы, только укрепляющие уверенность в том, что наука — цитадель рациональности, на которую накатываются волны иррационализма, и надо защищать эту цитадель всеми средствами.

Значит — преобразование, ревизия классических представлений о рациональности науки. Такова задача. В эти представления должно войти единство субъективности и объективности, их смысловая сопряженность. Обе эти характеристики познания и знания должны наполниться социально-деятельностным содержанием. В проблемное поле эпистемологии включаются культурная детерминация объ-

ектов познания, трансляция знаний и коммуникация между субъектами познания, культурно-исторический контекст, в котором познавательная и практическая деятельность оформляются и трансформируются, цели и ценности, между которыми устанавливается систематическое единство (например, ценность объективной истины, не противопоставленная, а объединенная с ценностями жизни, целостностью «ноосферы» или экосистем и т.п.).

Как решить эту задачу? Как перейти от деклараций к новому философскому теоретизированию? Эвристическим источником и образцом неклассической эпистемологии стала квантово-релятивистская физика. Постнеклассическая эпистемология, основные идеи которой выросли на почве современных наук (биоинженерии, кибернетики, компьютерных наук, экологии, а также комплекса социальных наук и гуманитарного знания), также нуждалась в подобном образце, и он был предложен синергетикой.

Термин этот (от греческого «синергия» – совместное действие), введенный в 1972 г. Г.Хакеном, обозначает комплекс идей, которыми направляется исследование «процессов самоорганизации и образования, поддержания и распада структур в системах самой различной природы (физических, химических, биологических и т.д.)»⁷. Эти идеи были сформулированы как принципы построения моделей, описывающих неравновесные («открытые»), флуктуирующие системы, «способные самопроизвольно образовывать пространственные или временные структуры»⁸, или, по-другому, сложные нелинейные (то есть математически описываемые уравнениями, содержащими неизвестные в степенях, больших единицы, или коэффициенты, меняющиеся в зависимости от физических характеристик среды) системы, эволюция которых многовариантна, а «выбор» варианта осуществляется самой системой как результат «диссипативной самоорганизации» (И.Пригожин) ее элементов. Такие системы могут быть объектами различных научных дисциплин – от разделов неорганической химии, лазерной физики или эволюционной биологии до психологии и социологии. Высокая общность и продуктивность методологических характеристик этих идей навела на мысль о возможности и необходимости универсальной теории нелинейных систем. Синергетика стала пониматься как общая теория самоорганизации, реализующаяся в «междисциплинарных исследованиях», обеспечивающих этой теории эмпирическую верифицируемость.

Но вскоре идеи синергетики получили более широкое толкование. Они были распространены на объектные области всех уровней материальной и духовной организации, которые, как стали утверж-

дать сторонники и пропагандисты этих идей, подчинены общим для них закономерностям развития⁹. Закономерности, описываемые в терминах теории «открытых» и самоорганизующихся систем, характеризуют «новое мировидение». Мир предстает как универсальная самоорганизующаяся система, эволюция которой связана с выбором из многочисленных вариантов, а не predetermined предшествующими состояниями (в духе лапласовского детерминизма). Выбор как бы осуществляется «самим миром», который таким образом реализует свой потенциал свободы, а не намертво связан «предвечными» законами, отклонение от которых трактовалось «прежним» (основанным на классической науке) мировидением как внешняя и несущественная для понимания мира случайность. Соответственно меняется и представление о научном познании этого мира. Оно — «сотворчество» с природой, в котором познающий субъект является активной стороной, он получает те ответы от природы, которые соответствуют смыслу задаваемых им вопросов. Поэтому наука — искусство вопрошания природы, а не собрание идей и методов, ведущих к единственным истинам.

Такое видение мира сквозь призму синергетики затрагивает всю систему идеалов и ценностей научного познания. Это прежде всего относится к идеалу объективности.

Научное знание — не «раскрытая тайна», а продукт «сотворчества» с природой. Следовательно, оно зависит не только от самой природы, но и от личности ученого, от его конструктивно-познавательных способностей, интеллектуальных предпочтений, образования, принадлежности к той или иной мыслительной традиции и т.д. А раз так, можно сказать, что мир научного знания принципиально плюралистичен: сколько ученых (или научных традиций), столько и ответов, которые дает природа на их вопросы. «Плюрализм» — вообще едва ли не самая характерная черта синергетического мировидения; он свойственен и самой синергетике в том смысле, что ее идеи и принципы могут и должны трактоваться по-разному, в зависимости от конкретных функций, которые выполняются ими в различных системах научных понятий, представлений, образов¹⁰.

Если принять это за краеугольный камень постнеклассической эпистемологии, в ней можно увидеть отклик на постмодернистский замысел «философии без универсалий», где нет места категориям, входящим в свиту «трансцендентального субъекта», да и само понятие субъекта — объект критики. Энтузиасты поспешили сблизить (а то и приравнять) «постнеклассические» (рассматриваемые сквозь призму синергетики) и «постмодернистские» эпистемологические

идеи. Например, стали говорить, что постнеклассическая наука осуществила радикальный поворот от онтологии «предсуществующего бытия» к онтологии «становящегося бытия» или к самоорганизующимся онтологиям¹¹. Акцент здесь не на том, что в поле зрения современной науки оказались саморазвивающиеся природные или социальные системы, в которые включены наука и ученые. Такое расширение объектной сферы науки вполне сохраняет преемственность ее гносеологических установок, хотя и дополняет их новыми, например, связью между истинностью знания и нравственностью познающего, связью, которая была «забыта» наукой Нового времени, но жестко напомнила о себе в наше время, над которым витают призраки Хиросимы и Чернобыля¹². Но речь скорее о том, что «становление бытия» осуществляется в становящемся знании о нем; объекты порождаются познанием, которое имеет принципиально «коммуникативную» природу. Ведь только «синергийным» познавательным усилием можно как-то избавиться от релятивизма, который не так давно еще страшил науку и философию¹³. Иначе говоря, нужно отделить необходимый и даже желательный плюрализм научного знания (онтологическая и эпистемологическая характеристики которого сливаются воедино) от опасностей, угрожающих его объективности. Как это сделать?

«Синергетическая парадигма развивает те методологические новации и философские импликации, какие уже имели место в работах Бора, Гейзенберга, Эйнштейна и других ученых-мыслителей XX в. Причем такого рода новации напрямую связаны с тем обстоятельством, что для понимания глубинных закономерностей природного мира нужно явным образом включать в истолкование реальности знание о самом знании, т.е. интенсифицировать саморефлексию науки»¹⁴. Так формулируется синергетическая стратегия исследований коммуникативных практик и междисциплинарного диалога, в которых осуществляется выбор из спектра возможностей при решении частных научных проблем.

Выбор делается конкретными людьми, работающими в науке. На него влияют условия, в которых осуществляются научные коммуникации. И нельзя а priori сказать, какие именно условия станут решающими для того или иного выбора: принципы организации научных дискуссий, особенности культурных традиций, нормы принятия или отвержения научной аргументации, стандарты употребления языка, авторитет лидеров научных коллективов, теоретические преимущества, процедуры экспериментальных проверок или какие-то иные соображения прагматического плана. Но выбор научных решений —

рациональная процедура, иначе науку нельзя было бы отличить от хаотического столкновения мнений. Что же делает эту процедуру рациональной?

«Классические» критерии рациональности служат для оценки коммуникативных процедур, их характера и результатов: предполагается, например, что если дискуссия рациональна, она приведет к истинному и объективному знанию. Но рациональность должна возникнуть в дискуссии, а не предшествовать ей! Принцип плюрализма вынуждает предположить, что различные коммуникации порождают и различные рациональности, причем ни одна из них не имеет заведомого преимущества и обязана мириться с существованием иных, отличных от нее рациональностей. Более того, такое положение дел признается необходимым условием плодотворности научного исследования. Правда, к этому условию трудно привыкнуть, поскольку ученый еще часто находится под гипнозом классических представлений о рациональности. Но постнеклассическая наука снимает гипноз, научает мышление навыкам «перенастройки», переключения концептуальных образов-гештальтов, стратегиям изменения собственных перспектив¹⁵.

Очнувшись от гипноза и овладев соответствующими навыками, научное мышление приступает к саморефлексии. Это, как мы помним, условие понимания не только самого себя, но и природного мира, поскольку этот мир — как объект науки — «порождается» научным познанием. Как осуществляется саморефлексия науки? Через «синергию» научных дисциплин. Принципы этой работы и формулирует «синергетическая» философия науки, кредо которой: наука как процесс исследования есть самоорганизующаяся система производства знания.

Сделав такой шаг, синергетическое движение переступает порог, за которым открывается пространство метафор и аналогий.

Следя синергетическим аналогиям, можно назвать цели научного исследования аттракторами, а процессы научной коммуникации, в которых осуществляется движение к этим целям, — диссипативными структурами (в терминах И. Пригожина). Правомерны и продуктивны ли такие аналогии?

Активисты «синергетического движения», кажется, склонны к утвердительному ответу. Сплав объективности и субъективности (необходимый потому, что без него не «шагнешь за горизонт» индивидуального мировидения, а значит, не получишь никакой науки!) возникает не где-нибудь, не в глубинах «старой» эпистемологии, где рационализм платоновской или гегелевской закалки ведет бесконеч-

ный спор с кантовским трансцендентализмом или гуссерлевской «интерсубъективностью», а вот здесь, в «переговорах» ученых, реализующих «синергетический потенциал языка», то есть вырабатывающих, порождающих новые смыслы, вокруг которых объединяется разрозненное, становится общепризнанным то, что было лишь спектром индивидуальных мнений. Этот сплав-аттрактор и есть та цель, которая активно воздействует на выбор средств своей реализации, так сказать, детерминирует настоящее будущим (еще одна важная аналогия, связывающая идеи синергетики с философией науки).

Но не существует ли этот сплав лишь во мнении тех, кто провозглашает его результатом «синергетического мировидения»? Такой вопрос, конечно, звучит архаично и даже бессмысленно для тех, кто уверен, что сами понятия «субъекта» и «объекта» — реликты отмерших философских эпох. Классическая гносеология, пишет Е.Я. Режабек, выработала эти понятия, опираясь на опыт борьбы науки с «предрассудками и просчетами» обыденного сознания и с мифологией. Однако впоследствии «в силу узости и ограниченности математизированной модели естествознания надындивидуальное, «объективно-истинное» знание стало отождествляться с обезличенным знанием... Догматически применяемые жесткие стандарты математического естествознания приводили к омертвлению и выхолащиванию культурно-исторического содержания человеческой мысли... Радикальное преобразование категорий субъекта и объекта не отторжимо от радикального преобразования самой картины мира в современной науке, а с качественными изменениями картины мира напрямую связаны качественные изменения в гносеологической модели познания, в ее фундаментальных основаниях, таких, как понятия субъекта и объекта»¹⁶. Итак, налицо два взаимосвязанных процесса: с одной стороны, философия, преодолевая прошлую ограниченность, наполняет свои фундаментальные понятия новым (личностным, историко-культурным, социальным и т.д.) содержанием, с другой стороны, изменяется научная картина мира, которая требует, чтобы философы привели свои абстракции в соответствие с ней. Но «философские абстракции» — инструменты, требующие осторожного обращения. Позволит ли новое содержание, которым наполняются прежние понятийные формы, сохранить ту функциональную нагрузку, ради которой эти формы и были созданы? Не закончится ли преобразование этих понятий их уничтожением за ненадобностью? О том, что это не пустые опасения, свидетельствует, например, провозглашенная в свое время (как раз теми, с кем сейчас сближают синергетику как философию науки) «смерть субъекта» (а поскольку субъект и объект — неразлуч-

ная пара, за этой смертью воспоследовала и «смерть объекта», после которой наука становится разновидностью языковой игры с трудно объяснимой практической применимостью ее результатов).

Я далек от желания «законсервировать» понятийный аппарат философии, оберегая его как музейную реликвию. Но, повторю, реформирование этого аппарата не должно быть поспешной реакцией на перемены во взглядах ученых на перспективы и возможности научных концепций, даже если эти перемены служат источником мировоззренческого вдохновения и эвристики.

В.С.Степин прав, предостерегая от профанации «синергетического подхода», когда его используют, опираясь на сомнительные аналогии¹⁷. Это относится к тем, кто без оглядки применяет методологические идеи синергетики к анализу научно-познавательного процесса.

Могут ли процессы научной коммуникации уподобляться динамическому хаосу, порождающему порядок? Думаю, нет. Даже в «экстраординарные периоды» (в терминах Т.Куна), когда конкурируют различные фундаментальные теории, а «образы» и «картины мира» неустойчивы, скорее следует говорить о взаимодействии различных «порядков», а победу одного или нескольких из них в конкуренции вряд ли можно описать как «переход через точку бифуркации». Познавательные процессы, в особенности на высшем уровне их организации (таковой несомненно явлен наукой, с ее «коллективными субъектами», сетями информации, институтами, формами коммуникации и пр.), не могут быть представлены как «возникновение порядка из хаоса», ибо хаоса мнений «реальных эмпирических субъектов» в науке нет, а есть, повторяю, взаимодействие различных порядков. Именно это взаимодействие находилось в центре внимания философии науки второй половины XX в. Например, по И.Лакатосу, судьба научно-исследовательских программ в конечном счете изменяется не потому, что ученые принимают такое решение под давлением социальных или социально-психологических обстоятельств, а потому, что существует рациональный критерий, по которому судят о жизнеспособности той или иной программы, — увеличение эмпирического содержания составляющих эту программу теорий; отклонения от этой рациональности, которыми изобилует история науки, должны интересовать не философию, а социологию или социальную психологию науки. Нынешняя философия науки, впитывающая идеи синергетики, пытается снять эти разграничения, придавая научной рациональности иной смысл. Эти попытки рискованны. Основным фактором риска, на мой взгляд, выступает связь «синергетической философии науки» с постмодернистской критикой культурных универсалий.

Синергетика и апория современного гуманитарного познания

Привлекательность синергетических идей объясняется не только и не столько тем, что они могут быть поняты как ответ на запросы постнеклассической науки и поспевающей за нею философии. Они в резонансе с важными тенденциями, проблематизирующими настоящее и будущее современного человечества.

Прежде всего, это проблема взаимоотношений между различными культурами и цивилизациями. Сегодня мир у развилки: подчиниться ли неизбежности столкновения цивилизаций, которое, по словам С.Хантингтона, «станет доминирующим фактором мировой политики» и «завершающей фазой эволюции глобальных конфликтов»¹⁸, или признать это столкновение неприемлемым «сценарием»? Есть ли выбор? Если конфликт неизбежен, разговоры об ином пути бессмысленны. Но что такое историческая «неизбежность», как не дань «историцизму», с которым уже, кажется, навсегда разделался К.Поппер? А если все же выбор есть, то хотелось бы надеяться, что человечество не будет так безумно, чтобы выбрать наихудший из «сценариев». Предсказуемое будущее является фактором актуального выбора. А это и есть одна из важных мировоззренческих импликаций синергетики: будущее воздействует на настоящее, аттракторы определяют ход исторических событий. Синергетическое мировидение позволяет преодолеть страх перед равнодушием «механизмов» истории, гальванизировать ответственность и поднять роль «нравственного разума».

Другая тенденция, с которой резонируют идеи синергетики, заключается в недоверии к «большим нарративам», то есть описаниям и объяснениям человеческой реальности при помощи универсальных мировоззренческих схем. В постмодернистской философии это недоверие выражено в критике «платонистского» языка культурных универсалий (Р.Рорти). В связи с этим подчеркивается значение конкретных (индивидуальных) решений, принимаемых людьми в их повседневной жизни по прагматическим соображениям, решений, не претендующих на общезначимость, но от того не менее рациональных, поскольку они приводят к успеху. В этом прагматическом понимании рациональности иногда слышат переключку с синергетическими идеями.

Синергетика может рассматриваться как альтернатива такому пониманию мира культуры, в котором индивидуальное находится в подчинении у всеобщего, определяется им и в том находит свое оправдание. Такую альтернативу Е.Н.Князева назвала «синергетикой с человеческим лицом»¹⁹. С «историцистскими» схемами, в которых законы

развития подминают под себя человеческие ожидания, еще как-то можно мириться, если эти законы считать законами Разума, действие которых в конечном счете обеспечивает прогресс во всех сферах человеческой жизни. Но современность в растерянности: законы законами, а жизнь может оказаться слишком хрупкой, чтобы выдержать их неумолимое действие. Например, если эволюционные кризисы являются необходимыми условиями или порождениями этого действия, не означает ли это, что человечество ставит на самом себе смертельно опасные эксперименты, что какой-то из этих кризисов может оказаться последним в истории культуры? Мир, выстраиваемый современной цивилизацией, безмерно усложняется. Но чем сложнее система, тем она беззащитнее перед опасностями, порождаемыми ее усложнением. Можно сказать, что угроза глобальных катастроф порождается самим процессом глобализации, но и борьба с этим процессом может стать катализатором катастрофы. Парадоксальность, неясность перспектив, высокая вероятность утраты человечеством контроля над последствиями развития, которое, казалось бы, вполне рационально, — все это питает апокалиптические настроения. Мир становится «глобальным невротиком», который отгоняет кошмары, прибегая к наркотику сиюминутного индивидуального успеха либо к успокоительным дозам оптимизма, сулимого фетишизированной наукой. В этой ситуации в синергетике усматривают идейную основу нового исторического оптимизма²⁰.

Его суть в том, что ход истории в значительной мере зависит от человеческого выбора. Место и роль человека в сложных коэволюционных структурах определяется тем, что сами эти структуры испытывают «преднамеренное резонансное возбуждение» со стороны конструктивно мыслящего и действующего «когнитивного агента». Субъект не ждет осуществления некой «исторической необходимости» (на которую вообще-то легко возложить и ответственность, сняв ее бремя с плеч человека), а выбирает различные «сценарии» истории, становясь одновременно их автором, режиссером и актером. Синергетическое видение этого процесса позволяет описывать и объяснять его в терминах выбора «структур-аттракторов среды» из спектра ее возможностей в соответствии со своими ценностными предпочтениями²¹.

Но одной только свободы выбора недостаточно для обоснованного оптимизма. О каком субъекте идет речь? Если выбор «сценария» зависит от ценностных предпочтений, то все зависит от того, чьи эти ценности и каковы они. Ведь среди ценностных предпочтений могут оказаться и такие, что исключают ответственность перед кем или чем

бы то ни было. Если наша история формируется как чей-то «сценарий», хотелось бы знать его автора, чтобы помочь ему, а возможно, и помешать. А вдруг выбор аттрактора окажется ошибочным или даже губительным, а изменить уже ничего нельзя? Откуда уверенность в том, что мы осуществляем выбор наиболее благоприятной и осуществимой в данной среде будущей структуры, даже если таковая наличествует в спектре возможностей? Поскольку наши действия синергичны, вполне возможно, что я могу стать соучастником процесса, в котором никакого участия принимать не желаю.

Таким образом, все дело в том, чтобы субъект, от которого так много зависит, был по сути своей представителем человечества, а не индивидом, социальным атомом.

Я бы сказал, что субъект — это не форма, а способность целенаправленного самопреобразования человека. Конечно, без свободного действия эта способность не актуализируется. Но свобода субъекта обнаруживается в ориентации на цель, в которой «снимается» его личное бытие, как во всеобщем снимается индивидуальное и особенное. Если так, то эта цель должна быть (в синергетической терминологии) универсальным аттрактором, воздействующим на выбор в любой «точке бифуркации». Приведет ли это к выбору, соответствующему цели, — это зависит от множества факторов. В том числе — от того, является ли выбирающий субъектом, а не одним из составляющих хаотическое множество индивидов. Но это значит, что субъект сохраняет в себе и субстанциальное начало, против которого так ополчилась постмодернистская философия. И, следовательно, чтобы действительно «спасти» субъекта, а вместе с тем — и всю философию от вырождения, нужно преобразовать понятие субстанциальности субъекта, а не отбрасывать его.

Поэтому синергетическое мировидение неотделимо от традиций «философии субъекта» и его сближение с постмодернизмом, разрывающим связи с этими традициями, является лишь констатацией некоторых терминологических совпадений. Понятийные перехлесты, вызываемые этими совпадениями, можно объяснить молодостью «синергетического движения», его полемическим задором, направленным против классической философии, и желанием иметь союзников в этой полемике. Постмодернизм — плохой союзник, и чем скорее это будет осознано, тем лучше.

Синергетическое мировидение не вытесняет классические идеалы научности, но требует их переосмысления. Если переосмысления не происходит, возникает ситуация, которую П.Д.Тищенко и Л.П.Киященко назвали «апорией современного гуманитарного по-

знания». Современная культура «задает» два взаимоисключающих императива. Первый: нельзя отказаться от исследования истории и культуры «в их бесконечной вариабельности и конкретности, в текущем многообразии исторической жизни, в ее частных состояниях, в ее сознании и подсознании, в ее повседневности и быту. Невозможно тем самым остаться в сфере генерализующего и категориального, собственно и традиционно научного познания, отвернувшись от всех “алеаторных” и “маргинальных” проявлений антропологической реальности». Второй: объективность научной истины как цели и ценности является коренной, генетически заданной установкой человеческого сознания, «предпосылкой выживания». И апория в том, что одновременно следовать обоим императивам нельзя, но необходимо²². Синергетика же, по мнению авторов, дает ключ к ответу культуры на кризис, отраженный в этой апории.

Ответ, считают авторы, следует искать в «опыте предельного», «в ситуации, когда установленные и действующие смыслы (понятий, представлений, правил) теряют свою самоочевидность при встрече с обескураживающим иным... Понимание и познание в опыте предельного подходят к пределу своих возможностей, соприкасаясь с невозможным для себя». В этом парадокс современной эпистемологии: междисциплинарное общение требует обобщений, но «никакой единой обобщающей все перспективы точки зрения не просто нет, но и быть не может. Любая точка зрения, претендующая на обобщение (всеобщее), сама моментально опознается как особая, укорененная в контексте (среде) “здесь и теперь”. Границы этой среды задаются многообразием конфликтующих друг с другом и дополняющих друг друга научных и философских претензий на всеобщее»²³. Этот парадокс продуктивен, порождая инновации языка и мысли.

Вообще говоря, мысль о «парадоксальной» рациональности мне близка. Взаимная дополнительность «претензий на всеобщность» осознается только с выходом на метауровень по отношению к каждой из рациональных «точек зрения». Поэтому «опыт предельного» в моем понимании — это опыт рационального мышления, которое остается самим собой благодаря тому, что трансцендирует, «превосходит себя», чтобы создать себе новую перспективу, осознавая «предельность» и этой перспективы, необходимость нового выхода за ее пределы. Эта череда умираний и воскрешений рациональности осуществляется через работу индивидуальных сознаний, поэтому она имеет и экзистенциальное измерение. Не безразличная к индивидуальности гегелевская логика понятий, но труд человеческого ума и души, требующий различных вспоможений — «мыслеобразов», заклю-

чающих в себе потенции развития мысли и чувства, интуиции и воображения, метафор, напряжения воли и форм иронико-скептического антидогматизма!

Здесь момент, который, на мой взгляд, является центральным в дискуссии о рациональности науки. С одной стороны, классический рационализм, как об этом не устают напоминать его критики, потерпел крушение в попытках найти основание, объединяющее философов различных направлений. Современная философия продолжает мечтать о едином основании, но видит его... в своей раздробленности, в «объективности плюрализма». С другой стороны, авторы признают, что имеет место противоречие между нормативно-критериальной рациональностью, ответственной за устойчивость некоторого достигнутого результата, и критико-(транс)рефлексивной рациональностью, отрабатывающей перспективы возможных изменений²⁴. Как было сказано выше, в этом обнаруживается парадоксальность рациональности. С моей точки зрения, именно благодаря ей рациональность едина: в ее основании — не фиксированный набор неизменных онтологических, гносеологических или аксиологических принципов, а всеобщность и непрерывность процесса преодоления и воспроизведения присущего ей противоречия.

В этом смысле «плюрализм», который фигурирует в обсуждаемой «апории», является лишь аспектом (и даже не главным) парадоксальной рациональности. Рассуждения об условиях коммуникации, организующих возможностях языка и трансдисциплинарных связях переводят эту проблему на язык синергетики, что само по себе не вызывает возражений, если только сохраняется смысл проблемы, а не происходит его подмена из-за неоправданных, как я уже заметил выше, сближений синергетики с постмодернистским прагматизмом.

«Апория современного гуманитарного познания» воспроизводит основное противоречие европейской культуры — между свободой как сущностью единичной экзистенции и всеобщностью ценностных универсалий. Воспроизводит с большей очевидностью, чем привычные рефлексии естественнонаучного познания, и потому философия науки все более решительно «поворачивается» в сторону гуманитарного и социального знания. Но универсализирующие потенции синергетики, будучи реализованы, должны показать, что парадокс свободы и парадокс рациональности являются сущностными характеристиками научного познания в целом.

Примечания

- ¹ См., например: *Баксанский О.Е., Кучер Е.Н.* Когнитивная философия как методологическая рефлексия когнитивных наук // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникатив. стратегии науч. познания. М., 2004. С. 107–131.
- ² См.: *Межуев В.М.* Философия в системе знания о культуре // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. III, № 1. С. 50.
- ³ *Межуев В.М.* Выступление в дискуссии «Нужна ли сегодня философия?» на заседании теоретического клуба ИФРАН «Свободное слово» (22.01.2003) // Свободное слово: Интеллектуал. хроника. Альманах – 2002. М., 2003. С. 298.
- ⁴ Этому, например, был посвящен доклад К.А.Свасьяна на IV Российском философском конгрессе в мае 2005 г., под знаменательным названием «Конец истории философии».
- ⁵ См.: *Порус В.Н.* Парадоксальная рациональность (очерки теории научной рациональности). М., 1999.
- ⁶ *Степин В.С.* Наука // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 27.
- ⁷ *Данилов Ю.А., Кадомцев Б.Б.* Что такое синергетика? // Нелинейные волны: Самоорганизация. М., 1983.
- ⁸ *Хакен Г.* Основные понятия синергетики // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 28.
- ⁹ *Князева Е.Н.* Случайность, которая творит мир: Новые представления о самоорганизации в природе и обществе // В поисках нового мировидения: И.Пригожин, Е. и Н.Рерихи. М., 1991. С. 3–31.
- ¹⁰ См.: *Аришинов В.И.* Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и смысл (синергетический опыт языка). М., 1999. С. 11–39.
- ¹¹ См.: *Свирский Я.И.* Вычислительный эксперимент и трансцендентальный эмпиризм Ж.Делеза // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникатив. стратегии науч. познания. С. 304.
- ¹² См.: *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и перспективы техногенной цивилизации // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. С. 25.
- ¹³ Теперь релятивизм уже не страшит и даже привлекает. «Современная наука не только допускает, но даже нуждается в сосуществовании и диалоге разных типов рациональности как классической, так и неклассической, признающей релятивизм как неотъемлемое и постоянно воспроизводящееся свойство научного познания» (*Микешина Л.А.* Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1, № 1. С. 61).
- ¹⁴ *Киященко Л.П., Тищенко П.Д., Свирский Я.И.* Предисловие // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникатив. стратегии науч. познания. С. 9.
- ¹⁵ См.: *Аришинов В.И.* Цит. соч.
- ¹⁶ *Режабек Е.Я.* Гетерогенность сознания как «несущая конструкция» рациональности нового типа // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникатив. стратегии науч. познания. С. 369.
- ¹⁷ *Степин В.С.* Синергетика и системный анализ // Там же. С. 64.
- ¹⁸ *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33.

- ¹⁹ *Князева Е.Н.* Синергетический вызов культуре. С. 247.
- ²⁰ Там же. С. 249.
- ²¹ *Курдюмов С.П., Князева Е.Н.* Загадка человека: человеческая особенность коэволюционного процесса // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникатив. стратегии науч. познания. С. 384.
- ²² *Киященко Л.П., Тищенко П.Д.* Апории современного гуманитарного знания (послесловие к публикации) // Там же. С. 230–231.
- ²³ *Киященко Л.П., Тищенко П.Д.* Опыт предельного – стратегия «разрешения» парадоксальности в познании // Там же. С. 233.
- ²⁴ Там же. С. 244.

**Зачем субъективная реальность
или «Почему информационные процессы не идут в темноте?»
(Ответ Д.Чалмерсу)***

Взятый в кавычки вопрос принадлежит Д.Чалмерсу – известному западному философу, автору многих работ по проблеме сознания и мозга. Он выдвинул широко цитируемое положение о двух проблемах сознания: «легкой» и «трудной»¹. Первая из них имеет дело с объяснением когнитивных способностей и функций, и для этого есть вполне адекватные методы, которыми располагают психофизиология и когнитивные науки. Предметом объяснения здесь являются способность реагировать на внешние стимулы, их дискриминация и категоризация, фокус внимания, контроль за поведением, различие между сном и бодрствованием, словесные отчеты о собственных ментальных состояниях, интеграция информации когнитивной системой и т.п.

«Трудная» проблема сознания – это проблема «субъективного опыта (experience)». Наряду с термином «субъективный опыт» (или просто «опыт») в рамках аналитической философии употребляются другие термины, имеющие то же или близкое значение во многих контекстах: «субъективное переживание», «ментальное», «феноменальное», «квалиа». Мною в таких случаях издавна употребляется термин «субъективная реальность» (далее – сокращенно СР), который используется как для обозначения целостности, охватываемой нашим Я, так и отдельных явлений субъективной реальности (ощущений, мыслей, эмоциональных переживаний, волевых усилий и т.п., а также отдельных интервалов осознаваемых состояний; вместе с тем «СР»

* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 05-03-03247а.

может служить и для обозначения явлений «субъективного опыта» животных). В последнее время этим термином стали пользоваться и представители аналитической философии².

Д. Чалмерс подчеркивает, что объяснение субъективного опыта — главный вопрос проблемы сознания. Мы можем функционально объяснить информационные процессы, связанные с восприятием, мышлением, поведением, но остается непонятным, почему эти информационные процессы «аккомпанируются субъективным опытом»³. Он формулирует «ключевой вопрос проблемы сознания» следующим образом: «Почему все эти информационные процессы не «идут в темноте», независимо от какого-либо внутреннего чувства?»⁴. Почему, когда электромагнитные волны действуют на сетчатку и затем дискриминируются и категоризируются зрительной системой, мы переживаем это как ощущение красного? Ведь для понимания результата такого воздействия и вызываемой им реакции организма достаточно функциональное объяснение, не нуждающееся в том, чтобы привлечь субъективный «аккомпанемент». «Здесь налицо провал в объяснении (explanatory gap) между функциями и субъективными состояниями, и нам необходим объяснительный мост, чтобы преодолеть его».

Действительно, в этом состоит один из трудных вопросов проблемы сознания. В последние годы Д. Чалмерс неоднократно к нему возвращался⁵, подчеркивая, что на данный вопрос пока нет убедительного ответа. Это он повторил и в недавнем письме ко мне после прочтения английского перевода моей статьи, опубликованной в «Вопросах философии»⁶, в которой критически рассматривалась позиция Т. Нагеля (близкая, кстати, во многом к позиции Д. Чалмерса) и кратко излагалась моя концепция возможного преодоления указанного «провала в объяснении».

Отмечая, что ему импонирует предлагаемый мной информационный подход, Д. Чалмерс, однако, считает, что все равно «открытым остается вопрос, почему информация не только репрезентируется, но и субъективно переживается»; «хотелось бы знать, при каких именно условиях репрезентированная информация сопровождается субъективным опытом и почему?» (выдержка из указанного письма от 16 июля 2005 г.).

На мой взгляд, этот вопрос хотя и является существенным, но в масштабе проблемы «сознание и мозг» носит все же частный характер, так как представляет один из способов уяснения трудностей указанной проблемы. Я уже не раз касался его в ходе анализа различных аспектов проблемы «сознание и мозг», но делал это сравнительно кратко и в несколько иных выражениях⁷. Здесь же я попытаюсь обсудить этот вопрос специально и по возможности систематично.

Каковы предпосылки данного вопроса?

Рассмотрим вначале те, часто неявные или слабо проясненные основания, в силу которых ставится сам вопрос о некотором классе информационных процессов, которые «не идут в темноте» (т.е. идут, так сказать, «на свету», «освещены» в форме субъективных переживаний). Это предполагает их сопоставление с тем классом информационных процессов, которые «идут в темноте». Последний является весьма широким, охватывает все те организмы, более того, все те самоорганизующиеся системы (в том числе элементы и подсистемы сложного организма, например, отдельные клетки), которым не принято приписывать самостоятельные психические способности.

По каким признакам следует различать эти два класса информационных процессов? Как показывают разработки проблемы «другого сознания», у нас нет четких, теоретически обоснованных критериев, а соответственно и объективного метода, для диагностики наличия или отсутствия СР у другого существа. Не можем мы и четко провести границу в эволюционном ряду, за которой впервые возникают психические способности (простейшие эмоции и ощущения).

Кроме того, если ограничиваться только психикой человека, то здесь мы также сталкиваемся с обоими классами информационных процессов и проблемой их разграничения, ибо те, которые «идут в темноте», на уровне бессознательного, подсознательного, неосознаваемого в данном интервале, играют необходимую роль в осуществлении тех, которые в данном интервале «не идут в темноте». Главная же трудность состоит в уяснении их разнообразных взаимопереходов и специфике тех из них, которые всегда «идут в темноте» и тех, которые всегда идут «на свету». Нечто подобное имеет место, по крайней мере, и у высших животных, которым, как я думаю, не стоит приписывать наличие сознания в точном смысле, но у которых наряду с квазисознательным (субъективно переживаемым в данном интервале) есть и квазибессознательное (аналог человеческого бессознательного), играющего столь же важную роль в их психической деятельности.

Остро поставленный Д.Чалмерсом вопрос, почему информационные процессы «не идут в темноте», несет оттенок удивления, связанный с допущением, что они вполне могли бы идти «в темноте». Но тем самым неявно предполагается, что явления СР тут как бы не обязательны, что и без них все бы происходило точно так же, т.е. за ними не признается какой-либо специфической функциональной способности и каузальной действенности. В одном месте (выделенном мной выше) Д.Чалмерс говорит об «аккомпанементе» инфор-

мационных процессов субъективными переживаниями. Это — не вполне корректное утверждение, ибо в действительности здесь имеет место не «аккомпанемент», не сопровождение, а сам информационный процесс особого типа, необходимым свойством и, я бы сказал, сутью которого выступает явление СР. Ощущение красного и есть информация как таковая, выполняющая специфическую функцию. (К этому я еще вернусь, чтобы привести аргументы в пользу правомерности функционального описания и объяснения явлений СР. Впрочем, и сам Д.Чалмерс не исключает такую возможность, хотя это размывает его дилемму объяснения «функционального» и «субъективного опыта».)

Важно отметить, что понимание СР как своего рода «аккомпанемента» мозговых процессов характерно именно для физикалистского типа мышления, который исходит из заведомой фиктивности онтологии СР и невозможности вписать ее в физическую картину мира. Отсюда стремление элиминировать «субъективную реальность» из научного языка (вспомним «элиминативный материализм» П.Фейерабенда и раннего Р.Рорти, а также их последователей), попытки редуцировать субъективную реальность к физическим процессам, что характерно для многих представителей аналитической философии.

В соответствии с парадигмой физикализма, господствовавшей в научном мышлении около трех столетий, то, чему нельзя непосредственно приписывать физические свойства (массу, энергию и др.), невозможно включить в причинную цепь событий: «ментальное» является «номологическим бездельником» («nomological dangler»).

Нетрудно увидеть, что это воспроизводит старый ход мысли (бытовавший в психологии и философии с конца XIX в., но известный весьма давно), согласно которому психическое есть не более чем «эпифеномен» — некий бесплотный и пассивный дублер мозговых физиологических процессов; и для того, чтобы преодолеть «психофизический параллелизм» и избавиться от «эпифеноменализма», чтобы придать психическим явлениям действенность, надо рассматривать их как высшую форму физиологических процессов, как особую разновидность физического (см. краткий исторический экскурс, касающийся происхождения термина «эпифеномен», и подробный критический разбор взглядов тех авторов, в том числе ряда советских философов, которые не видели другого способа избежать «эпифеноменализма»⁸; думаю, это может быть полезным — ведь мы часто забываем исторические уроки, ходим по кругу, обряжая старые ходы мысли в новые слова).

Еще один плод физикалистской интенции (часто несознаваемой) и во многом воспроизводящей на новый лад старое клише эпифеноменализма, — мысленное экспериментирование с «зомби», существом начисто лишенным сознания, но способным делать все, как человек. Здесь — та же исходная посылка, что субъективная реальность не обязательна, более того, для описания всех человеческих функций она излишня, ибо все они могут осуществляться «в темноте» (к этому вопросу я тоже еще вернусь).

Примерно со середины прошлого века, благодаря возникновению теории информации, кибернетики, исследованиям самоорганизующихся систем, появились новые теоретические возможности объяснения действительной способности психических явлений путем истолкования последних в качестве информации и использования понятия информационной причинности. Но это потребовало поистине парадигмального сдвига, связанного с отказом от возможности унификации научного знания на базе физики и от признания ее в качестве единственной фундаментальной науки.

Отчетливо вырисовалось еще одно фундаментальное основание современной науки, выражаемое парадигмой функционализма. Она определяется тем принципиальным обстоятельством, что описание и объяснение функциональных отношений логически независимо от физических описаний и объяснений (т.е. функциональные свойства не редуцируемы к физическим свойствам) и постольку служат теоретическим фундаментом для широкого круга научных дисциплин, изучающих информационные процессы и самоорганизующиеся системы. Последние обладают новым типом каузальности в силу принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя. Естественно, что это ни в коей мере не умаляет роли физических закономерностей, но создает предпосылки для новых подходов к разработке проблемы сознания и мозга, использующих понятийный аппарат описания и объяснения информационных процессов.

Ответ на вопрос, поставленный Д. Чалмерсом, предполагает прояснение того, что же понимается под «информационным процессом». В использовании этого термина нередко отмечаются значительные неопределенности. И центральным пунктом здесь, конечно, является понятие информации, которое истолковывается разными авторами далеко неоднозначно. Важно рассмотреть, какую именно позицию занимает в этом отношении Д. Чалмерс.

Что такое «информационный процесс»?

Как известно, имеются два основных подхода к определению сферы существования информационных процессов и соответственно к истолкованию понятия информации. Первый из них полагает, что информационные процессы — фундаментальное свойство объективной действительности, физического мира, что информация присуща всем материальным объектам (такой подход часто именуется атрибутивным). Второй подход ограничивает сферу информационных процессов и применимости понятия информации лишь самоорганизующимися системами, начиная с биологических (этот подход именуется обычно функциональным). В первом случае информации можно приписывать лишь синтаксические характеристики, во втором — также семантические и прагматические, что позволяет объяснять процессы эффективного управления, саморегуляции, активного действия, присущие биологическим и социальным системам (включая технические, поскольку они создаются и контролируются человеком).

Отвергая редукционистские объяснения «ментального», Д.Чалмерс, так же как и я, опирается на категорию информации. Для него понятие информации определяет «центральный», «базисный принцип» в теории сознания. При этом он стоит на позициях атрибутивного подхода и «понимает информацию более или менее в смысле Шеннона» (1, р. 216). Информация представляет количество разнообразия, заключенное в некоторой физической системе и образующее «информационное пространство», она воплощена в «пространстве различных физических состояний». И далее Д.Чалмерс выдвигает следующую гипотезу: «информация (или, по крайней мере, некоторая информация) имеет два базисных аспекта — физический аспект и феноменальный аспект. Это положение имеет статус базисного принципа, который может лежать в основе объяснения происхождения (emergence) субъективного опыта из физического процесса»⁹.

Вопрос, однако, в том, «обладает ли всякая информация феноменальным аспектом»? На него, как отмечает Д.Чалмерс, пока нет определенного ответа. Но положительный ответ на этот вопрос, по его мнению, вполне допустим. Приняв такую позицию, «мы можем утверждать, что феноменальные свойства являются внутренним аспектом информации», а последняя «имеет статус внутренней природы физического». И таким образом, говорит Д.Чалмерс, мы получаем стройную теоретическую картину мира, а вместе с ней подтверждается тезис (выдвигаемый им), что «существует прямой изоморфизм

между определенным физически воплощенным информационным пространством и определенным феноменальным (субъективно переживаемым) информационным пространством».

Д. Чалмерс, однако, признает, что такая теория носит характер «метафизической спекуляции» и что она, хотя и приемлема в философском плане, вряд ли может быть полезна для развития научной теории сознания.

Разумеется, если принять подобную теорию, то все легко объясняется: информационные процессы исходно включают ментальное; на низших ступенях последние идут почти в «темноте», ментальное тут как бы незаметно, а на высших «освещаются» все более полно. Но такое объяснение, конечно, не может удовлетворить, в том числе и самого Д. Чалмерса (подобный ход мысли использовался издавна многими!).

В рамках данной статьи нет смысла вдаваться в дискуссию о том, насколько обоснована атрибутивная концепция информации. Она в последнее время получила некоторую поддержку со стороны синергетики, но продолжает вызывать многие вопросы, связанные прежде всего с ее «безразмерностью» и с ее метафизическими постулатами, которые сразу же, «легко» снимают мучительные проблемы.

В отличие от Д. Чалмерса при истолковании «информационных процессов» я предпочитаю оставаться на том уровне теоретических принципов, которые допускают эмпирические подтверждения и опровержения. Функциональная концепция информации удовлетворяет этому требованию, так как позволяет ясно определить особенности самоорганизующихся систем на примере биологической системы, использовать понятие информации в единстве ее синтаксических, семантических и прагматических характеристик и тем самым охватить полный цикл информационного процесса, включая акт управления. Кроме того, при рассмотрении проблемы сознания и мозга нас ведь интересует именно живая система, а постольку вопросы, касающиеся атрибутивной концепции информации, вообще остаются в стороне; без них вполне можно обойтись.

Хочу напомнить те исходные посылки, которые принимаются мной для теоретического решения проблемы сознания и мозга:

1. Информация необходимо воплощена в определенном физическом носителе; конкретный носитель информации выступает в качестве ее кода.

2. Информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя, т.е. одна и та же информация может кодироваться по-разному, иметь разные кодовые воплощения (сокращенно – «Принцип инвариантности»).

3. Информация способна служить фактором управления (ибо — в силу предыдущей посылки — цель и каузальный эффект управления в самоорганизующейся системе определяется именно информацией, а не самими по себе физическими свойствами ее носителя, поскольку они могут быть разными; в этом состоит особенность информационной причинности).

4. Явление сознания («субъективного опыта») может интерпретироваться в качестве информации о том или ином явлении действительности.

Первые три положения являются общепринятыми, они имеют ясные эмпирические подтверждения и могут быть легко опровергнуты, если кому-нибудь удастся привести противоречащий факт. Что касается четвертого положения, то, хотя оно интуитивно приемлемо (ибо всякое явление сознания интенционально, есть некоторое «содержание», представляет отображение или выражение чего-либо), его достаточно брать для наших целей в частном виде. Например, зрительный образ Луны, переживаемый мной сейчас, любое другое восприятие, есть явление субъективной реальности, которое представляет для меня информацию о некотором объекте.

Эта информация (зрительное восприятие Луны — обозначим его знаком O), будучи явлением субъективной реальности, имеет своим носителем некоторую мозговую нейродинамическую систему (обозначим ее через X). Естественно, в мозговых процессах нет никакой копии Луны: X есть не образ Луны, а ее код, который тем не менее переживается мной в качестве образа (пункт, требующий объяснения!). Это как раз тот случай, когда информационный процесс «не идет в темноте». Я отвлекаюсь от сложной проблемы дискретизации и идентификации явлений типа O и явлений типа X (это подробно рассматривалось мной)¹⁰.

В чем специфика связи O с X ? Это прежде всего необходимая связь и вместе с тем это функциональная, а не причинная, связь, ибо O и X суть явления одновременные и однопричинные. Такого рода связь можно назвать кодовой зависимостью, поскольку она образуется в филогенезе и онтогенезе самоорганизующейся системы (носит характер исторического новообразования и в этом смысле случайна, т.е. данная информация обрела в данной самоорганизующейся системе именно такое кодовое воплощение, но в принципе могла иметь другое; однако, возникнув в таком виде, она становится функциональным элементом процесса самоорганизации). Эта связь действительна, т.е. сохраняет свою функциональную роль либо в разовом действии, либо в некотором интервале (например, условно-ре-

флекторная связь), а нередко на протяжении всей жизни индивида и даже всей истории вида, а в случае фундаментального кода ДНК — для всего периода существования на Земле живых систем.

Связь О и Х, как всякая кодовая зависимость, качественно отличается от сугубо физической связи, она выражает специфику информационных процессов.

Информация выполняет свои функции (как фактор ориентации, управления, как причина телесных изменений) лишь в определенном кодовом воплощении. Следует различать два вида кодов: 1) «естественные» и 2) «чуждые».

Первые непосредственно «понятны» той самоорганизующейся системе, которой они адресованы; точнее, ей «понятна» информация, воплощенная в них (например, паттерны частотно-импульсного кода, идущие от определенных структур головного мозга к мышцам сердца, обычные слова родного языка для собеседника и т.п.). Информация «понятна» в том смысле, что не требует специальной операции декодирования. Лишь информация, воплощенная для данной самоорганизующейся системы в форме «естественного» кода, способна непосредственно выполнять в ней указанные выше функции.

В отличие от «естественного» кода «чуждый код» непосредственно «не понятен» для самоорганизующейся системы, она не может воспринять и использовать воплощенную в нем информацию. Для этого ей нужно произвести операцию декодирования. Но тут принципиально важно уточнить: что означает операция декодирования вообще? Поскольку информация всегда воплощена в определенной кодовой форме, не существует иначе, операция декодирования может означать только одно: преобразование «чуждого» кода в «естественный».

Нейродинамическая система Х является «естественным» кодом для личностного уровня мозговой самоорганизации («эго-системы головного мозга» — уровня самоорганизации, представляющего наше Я и психическую деятельность в целом). Информация О непосредственно «понятна» этой системе и может быть использована ею для ориентации, для мысленных действий и управления поведением. Однако информационные процессы на уровне психической деятельности (в частности, такие как ОХ) по сравнению с теми, которые совершаются на допсихическом уровне (и в самоорганизующихся системах, лишенных психики), отличаются существенными особенностями «естественных кодов». Последние не просто «понятны»; воплощенная в них информация не только обретает действительность, но также особое качество репрезентации и особое качество использования ее самоорганизующейся системой для управления.

Итак, чтобы ответить на вопрос Д.Чалмерса, я попытался вначале определиться с пониманием того, что именуется «информационным процессом» и подчеркнуть специфику того класса информационных процессов, которые «не идут в темноте». Теперь можно приступить к более конкретному объяснению этой специфики. Замечу, однако, что у Д.Чалмерса ко мне фактически не один вопрос, а два: 1) почему информация не просто репрезентируется, но и субъективно переживается, и 2) при каких именно условиях это возникает.

Почему же некоторые информационные процессы «не идут в темноте»?

Этот вопрос равноценен вопросу «зачем субъективная реальность?», почему она возникла в ходе биологической эволюции? Попробуем выстроить ответ, опираясь на информационно-эволюционный подход.

Психический способ отображения и управления — находка биологической эволюции, но вместе с тем результат преобладающих тенденций развития биологической самоорганизации, характерных для нее информационных процессов (как полагают, появлению психики предшествует качество раздражимости, присущее всякой живой системе и знаменующее ее активность — в отличие от неживой системы).

В ходе эволюции произошел переход от одноклеточных организмов к многоклеточным; жизнь многих из них требовала активного передвижения в окружающей среде. Именно эти обстоятельства и привели к возникновению нового типа информационных процессов в форме субъективно переживаемых состояний, выполняющих необходимые жизненные функции у ряда сложных самоорганизующихся систем.

Есть основания думать, что это был не единственный возможный вариант решения проблемы эффективного самоуправления на новом этапе биологической самоорганизации. Каковы могли быть другие варианты? В горизонте нынешней человеческой ментальности они трудно представимы, здесь — крайне узкие возможности для построения научных гипотез и широкий простор для фантазирования. Но будущим исследователям, да и нам сейчас, полезно преодолевать наши антропоцентристские предубеждения и думать о возможности иных способов самоотображения, самоидентификации и самоуправления в сложных самоорганизующихся системах (в надежде встретить их во Вселенной). Такая, пусть и весьма абстрактная, пред-

посылка способна создавать более широкий теоретический контекст для понимания того, что же такое земная субъективная реальность, почему и как она возникла.

В данной статье нет возможности рассматривать первые этапы возникновения многоклеточных, особенности этого периода биологической эволюции, разветвление на растительные и животные организмы, вдаваться в описания морфологических новообразований у первых многоклеточных животных. Я буду исходить из широко признаваемого тезиса, что психика (с присущими ей субъективными состояниями) впервые возникает на уровне многоклеточных животных и связана с появлением нервной системы (по крайней мере, с ее начатками).

На мой взгляд, суть дела в следующем. Возникновение многоклеточного организма выдвинуло кардинальную задачу создания нового типа управления и поддержания целостности, от решения которой зависело его выживание. Ведь элементами этой самоорганизующейся системы являются отдельные клетки, которые также представляют собой самоорганизующиеся системы со своими довольно жесткими программами, «отработанными» эволюцией в течение сотен миллионов лет. Но теперь последние должны были согласовываться с общеорганизменной программой, как и наоборот. Это — весьма сложная задача, решение которой предполагало нахождение оптимальной меры централизации и автономизации контуров управления, меры, способной обеспечить сохранение и укрепление целостности сложной живой системы в ее непрерывных взаимодействиях с внешней средой. Имеется в виду такая мера централизации управления, которая не нарушает фундаментальные программы отдельных клеток, и такая мера автономности их функционирования, которая, наряду с кооперативными и конкурентными способами их взаимодействия между собой, не препятствует их содружественному участию в реализации программ целостного организма. Эта мера централизации была достигнута благодаря возникновению психического управления.

Успешное централизованное самоуправление (т.е. организация и осуществление поведения, действий, достигающих жизненно значимых целей) требует адекватного отображения внутренних процессов в организме, в его многочисленных самоорганизующихся элементах и подсистемах, причем как отображения их текущего баланса, так и состояний в отдельных структурах. Более того, оно требует эффективного текущего управления внутренними процессами, от которых зависит действие целостного организма во внешней среде, постоян-

ное «подстраивание» тех или иных параметров интегральных и локальных изменений во внутренней среде организма (энергетических, информационных) для осуществления его действий во внешней среде.

Таким образом, для поддержания целостности, жизнеспособности сложного организма (и, следовательно, его эффективного поведения, связанного с передвижением в многообразной и динамичной среде) необходима согласованная реализация следующих интегральных функций: 1) отображения внутренней среды, внутренних состояний организма («внутреннего пространства», как его иногда называют), 2) управления этими внутренними процессами, 3) отображения внешней среды организма и собственного поведения, следовательно, 4) отображения себя как выделенной из среды целостности, 5) управления поведением, действиями во внешней среде, следовательно, 6) управления собой. Эти шесть интегральных функций представляют специфические информационные процессы, которые осуществляются одновременно, обеспечивая жизнедеятельность организма. При этом всякий акт отображения внешнего объекта (ситуации) непременно предполагает и включает в той или иной степени отображение внутренних состояний организма и отображение себя как целостности и выделенности («самости»). Такого рода триединство относится и к актам управления (т.е. управлению внешними факторами, внутренними процессами и собственной «самостью»).

Эта многоплановость информационных процессов требует постоянной интеграции, которая и служит основой психического управления целостным организмом. Речь идет, повторю, о таких многоклеточных организмах, которые активно передвигаются во внешней среде, пребывают в постоянно изменяющейся ситуации. А это вызывает необходимость быстрого восприятия внешних изменений, быстрого извлечения нужной информации из памяти, быстрых оценок и решений, высокой оперативности действий. У организмов с минимальной двигательной активностью, прикрепленных к одному месту, каковыми являются растения, не развивается психика. У них преобладают информационные процессы другого типа; поддержание их целостности и жизнестойкости не требует столь высокой степени централизации и оперативности управления (а постольку и такого же оперативного самоотображения), ибо их среда обитания гораздо более стабильна.

Новейшие исследования показывают теснейшую связь в ходе эволюции моторных и когнитивных функций, что косвенно подтверждает возникновение и развитие психики именно у тех сложных орга-

низмов, которые активно передвигаются во внешней среде¹¹. Отсюда и столь очевидная каузальная способность наших субъективно переживаемых состояний (информации в форме СР) непосредственно и мгновенно производить действия и управлять ими (включая их энергетическое обеспечение и регулируя его). На этом фоне бросается в глаза минимальная способность непосредственного произвольного управления внутренними органами, которое в подавляющем числе случаев совершается «автоматически», в «темноте» (впрочем, при определенных тренировках эта минимальная способность может возрастать).

Теперь попытаемся подойти к вопросу: почему у таких организмов на уровне управления их целостным поведением (и, следовательно, на уровне их целостного самоотображения) информация стала выступать в форме явлений СР.

Поскольку для сложного организма, передвигающегося в среде, полной опасностей и неопределенностей, жизненно необходима адекватная и быстрая оценка текущей информации о внешних объектах и о его внутренних состояниях и так как результирующая оценка, определяющая немедленные действия, складывается на основе многих «частных» оценок, то в ходе эволюции получает развитие способность производить (прежде всего на уровне формирования программ поведения) информацию об информации. Возникает новый уровень интеграции информационных процессов, характерный как раз для психического отображения и психического управления целостным организмом. Уже простейшие явления СР, например, ощущения красного, представляет собой результат интеграции множества продуктов анализа и синтеза информации, осуществляемых в сетчатке глаза и затем в многочисленных структурах головного мозга. Это, так сказать, итоговый результат функций обнаружения сигналов, их различения, передачи, обработки, перекодирования в разных инстанциях мозга, опознания и оценки на уровне эго-системы. Каждая из перечисленных функций уже сама по себе представляет сложные информационные процессы со своими аналитическими и интегральными продуктами, но лишь итоговый их результат значим для реакции организма и может быть использован для управления поведением. Ощущение красного и есть такой итоговый результат — адекватное отображение одного из значимых физических параметров внешней среды. При этом субъективно переживаемое качество «красное» есть информация об определенной длине волны, она строго соответствует данному объекту, есть его чувственный знак, и в остальном не имеет с ним ничего общего — как всякий знак (так же, как слова «красное» или

«red» не имеют ничего общего с переживанием ощущения красного). Такой способ представленности информации включает помимо отображения определенного явления внешней среды также и качество принадлежности этой информации данному организму (у человека качество принадлежности реализуется на уровне эго-системы его мозга и связано с двумя основными свойствами: данностью информации в «чистом» виде и способностью оперировать ею; о них подробнее будет идти речь ниже).

Для того, чтобы информация обрела форму СР, необходимо, по крайней мере, двойное или, лучше сказать, двухступенчатое, кодовое преобразование на уровне эго-системы: первое из них представляет для нее информацию как таковую (которая пребывает пока в «темноте»), второе преобразование «открывает» и тем самым актуализует ее для «самости», делает доступной для оперирования и использования в целях управления. Нейродинамическая система, которая является носителем «открытой» информации, т.е. не «идущей в темноте», представляет собой специфичный именно для эго-системы «естественный» код, как минимум, второго порядка.

Подчеркну еще раз: здесь объектом информации и ее преобразований служат не просто внешние явления и ситуации и не просто внутренние изменения в организме, а уже сама информация о них как таковая (информация об информации!). Нарастающая в ходе эволюции многоступенчатость операций такого рода позволяет выходить за рамки текущей ситуации, обобщать опыт, развивать способность «отсроченного действия», прогнозирования, построения моделей потребного будущего. Здесь – истоки виртуальной реальности, элементарные формы которой наблюдаются и у животных, обладающих развитой психикой (в частности, при возникновении у них галлюцинаций; например, у собак, которые под влиянием галлюциногенов переживают образы несуществующих объектов и ведут себя в соответствии с ними). Развитие психики знаменует рост многоступенчатости и многоплановости производства информации об информации, что особенно ярко выступает в мышлении человека и его языковой компетенции.

Состояние СР знаменует новый тип деятельной активности живой системы. Это состояние бодрствования, внимания, настороженности, постоянной готовности к немедленному действию, состояние поиска, зондирования опасности и субъективно опосредствованного отправления жизненно важных функций (например, при поиске полового партнера, строительстве гнезда и т.п.). СР есть состояние актуальное, непрерывное в данном интервале; оно осуществляется

здесь и сейчас, представляет собой «текущее настоящее», независимо от его конкретного содержания. Последнее является активированной (значимой «сейчас») информацией в контуре эго-системы (по сравнению с той, которая хранится в памяти и вообще находится в «темноте», как, например, при глубоком сне), она готова к немедленному использованию для управления.

Здесь информационный процесс в данном интервале идет, если так можно сказать, линейно, последовательно в одном «содержательном» направлении, но зато обладает очень высокой оперативностью, подчиненной актуализованной потребности, цели, т.е. в регистре «самости» и под ее контролем. В отличие от этого информационные процессы, идущие «в темноте», многомерны, осуществляются параллельно, во многих «содержательно» различных направлениях и на разных уровнях живой системы (от клетки до головного мозга, в том числе в контуре эго-системы), и этим объясняется их чрезвычайная «мощность», превосходящая на много порядков информационные процессы «на свету» (имеется в виду не только объем информации, но также ее анализ и синтез и ее каузальные функции). Тем не менее в актуально-оперативном плане программа поведения определяется и реализуется именно информацией в форме СР.

Вернемся к нашему примеру с образом Луны (О) и его нейродинамическим кодом (Х). Нейродинамическая система Х является «естественным» кодом для личностного уровня мозговой самоорганизации (эго-системы), представляющего наше Я и психическую деятельность в целом. Информация О непосредственно «понятна» этой системе и может быть использована ею для ориентации, для мысленных действий и управления поведением. Однако информационные процессы на уровне психической деятельности (в частности, такие как ОХ) по сравнению с теми, которые совершаются на допсихическом уровне (и в самоорганизующихся системах лишенных психики), отличаются существенными особенностями «естественных кодов». Последние не просто «понятны»; воплощенная в них информация, как уже отмечалось, обретает не только действенность, но также особое качество репрезентации («представленности» для самоорганизующейся системы) и особое качество использования ее самоорганизующейся системой для управления.

Информация здесь представлена как бы непосредственно, так сказать, в «чистом» виде, т.е. во всяком явлении СР нам дана информация об информации и целиком элиминирована какая-либо информация о ее носителе (любой из нас не чувствует, не отображает мозговой носитель переживаемых им образов, мыслей и т.п.). Но вместе с

тем нам дана способность оперировать этой «чистой» информацией в определенном диапазоне. Таков кардинальный факт психической деятельности, «субъективного опыта» каждого из нас. Когда я вижу Луну, переживаю ее образ, то тем самым мне дана информация о ней и информация о том, что именно я обладаю этой информацией; в то же время я могу «легко» оперировать этим образом по своему желанию в довольно широком диапазоне. В этом выражается отмечавшееся выше качество принадлежности, специфичное и неотъемлемое, как мне думается, для информации в форме СР. Оно связано с фундаментальным регистром эго-системы, что отчетливо видно в случаях патологии, когда больной переживает «психический автоматизм», чувство «не моих ощущений», «отчуждение мысли», ее «навязанности извне», «неуправляемости». Последнее как раз связано именно с нарушением способности оперировать явлениями СР по своей воле.

Но способность оперировать, например, образом Луны по своей воле равносильна способности оперировать его мозговым нейродинамическим носителем (кодовой системой), т.е. я могу по своей воле, как бы это странно ни звучало на первый взгляд, оперировать некоторым уровнем собственной мозговой нейродинамики (т.е. собственных мозговых информационных процессов). Последнее же означает факт самодетерминации Я, характерный для моей и всякой мозговой самоорганизующейся эго-системы (эти вопросы не раз подробно анализировались мной ранее¹²).

Все это указывает на специфическое качество тех информационных процессов, которые идут «на свету», связаны с нашим Я (или «самостью» животных, обладающих СР). Вместе с тем некоторые виды явлений СР, как хорошо известно каждому, не поддаются непосредственному произвольному управлению (болевые ощущения, эмоции), хотя и выполняют каузальные функции по отношению к телесным процессам; но даже не умея управлять ими по своему желанию непосредственно, скажем, отменять их или существенно корректировать, мы так или иначе сохраняем способность оперировать ими в определенных отношениях — в форме их оценки, интерпретации и т.п., а некоторые люди достигают и умения произвольно управлять ими, в том числе прекращать боль (например, йоги). Это свидетельствует о принципиальной способности психического управления проникать на те уровни самоорганизации, которые обычно для него закрыты, что демонстрирует каузальную силу информации в форме явлений СР (и позволяет подойти к объяснению волевого напряжения и так называемой «психической энергии»).

Что касается особенностей СР у животных, то это требует специального анализа, для которого в данной статье, к сожалению, нет места. Отмечу лишь следующее. Безусловно, у высших животных многоступенчатость производства информации об информации гораздо ниже, чем у нас, им нельзя приписывать абстрактное мышление и самосознание, свободу воли; только у человека свобода движения в сфере СР практически неограниченна, он способен производить в мысли, воображении, в мечтах не только ценные творческие продукты или же просто обыденного толка, но и всевозможные химеры, «воздушные замки», нагромождения низменной «серости», нелепости и абсурда.

У животных содержательный и оперативный диапазон СР неизмеримо уже и «практичнее». Они не болеют шизофренией, у них нет рокового разлада между их субъективным миром и объективной действительностью и, главное, внутреннего амбивалентного разлада, они в определенном смысле чистые «солипсисты», поскольку их собственная реальность и внешняя реальность слиты воедино в их субъективно переживаемых состояниях, выступающих в качестве единственной реальности, в которой, однако, значимые для выживания объективные отношения четко обозначены, упорядочены и санкционированы. Мы склонны упрощать их субъективный мир, высокомерно относиться к их когнитивным возможностям, позволяя себе, впрочем, нередко удивляться поразительным фактам их целесообразной деятельности. Несомненно, что у высших животных отчетливо проявляется то, что можно было бы назвать «самостью», представляющей средоточие их психического самоотображения и самоуправления. Соответственно, я думаю, мы можем говорить о наличии в их головном мозгу самоорганизующейся подсистемы, во многом аналогичной нашей мозговой эго-системе. Именно в ее контурах совершаются информационные процессы, которые «не идут в темноте», репрезентируют животной особи информацию в «чистом» виде (т.е. в виде запаха, переживания зрительного образа, чувства голода, боли и т.п.) и вместе с тем создают, в силу актуализованной цели, способность оперировать ею, пусть и существенно отличающуюся от человеческой.

Как свидетельствуют эксперименты и наблюдения, высшие животные способны решать сложные когнитивные задачи, справляться с состояниями высокой степени неопределенности и совершать выбор, демонстрировать психические усилия при достижении цели. И каузальными факторами как самого когнитивного процесса и его результата, так и производимого целесообразного действия здесь, как и

у нас, выступают именно явления СР — чувственные образы, аффективно насыщенные стремления, выраженные в форме субъективно переживаемых состояний потребности и программы действий. Психическое управление у животных представляет собой эволюционно более раннюю форму информационной причинности. Но суть ее та же: причинный эффект вызывается той разновидностью информации, которая «не идет в темноте», представлена в форме явлений СР (хотя информационные процессы психического уровня, протекающие в «темноте», также способны выполнять и постоянно выполняю прямую каузальную функцию, но иным способом).

У человека в связи с возникновением и развитием языка информационные процессы, обуславливающие качество СР, приобретают новые существенные черты. Это касается прежде всего дополнительного уровня их кодирования и декодирования, качественно повышающего аналитические и синтетические возможности оперирования информацией, развития способности метарепрезентации и рефлексии.

При каких условиях информация в головном мозгу становится субъективно переживаемой?

Ответ на этот вопрос предполагает эмпирические подтверждения того, что подразумевается под «условиями» возникновения качества субъективной переживаемости некоторых мозговых процессов. Здесь мы должны обратиться к результатам современных нейрофизиологических и нейролингвистических исследований, которые, на мой взгляд, дают существенный материал для осмысления поставленного вопроса.

Но прежде, чем перейти к их рассмотрению, хотелось бы еще раз вернуться к теме, так сказать, разрешающей способности функционального объяснения (поскольку интересующие нас исследования предполагают объяснения именно функционального типа). В начале статьи уже отмечалось, что жесткое противопоставление «функционального объяснения» и «объяснения субъективного опыта», проводимое Д.Чалмерсом (а также многими представителями аналитической философии), является теоретически не вполне корректным. Эта некорректность связана с тем, что явления «субъективного опыта» исходно полагаются лишенными каузальной способности, берутся лишь в виде «аккомпанемента», «эпифеномена» нейрофизиологического процесса, который будто бы сам по себе достаточен для объяс-

нения внешнего воздействия и соответствующей реакции (вспомним пример Д.Чалмерса с «ощущением красного», которое мыслится излишним). Тем самым явления СР явно или неявно исключаются из класса функций, что и создает видимость указанной дилеммы. Между тем всякое явление СР, как было показано выше, есть информация и в качестве таковой способно служить каузальным фактором (нужно добавить, что функциональные отношения не исчерпываются каузальными отношениями и соответственно явления СР обладают не только каузальными функциями!).

Кроме того, нетрудно увидеть, что в основе критикуемой мной позиции лежит сомнительное убеждение, будто вся без исключения человеческая активность (поведенческая, речевая, когнитивная, творческая) может осуществляться «в темноте», т.е. без участия сознания, вне и помимо качества СР. На этом основано утверждение о так называемой «логической возможности зомби», которое, однако, в высшей степени сомнительно, если «зомби» приписываются абсолютно все функциональные способности человека (а это утверждение должно быть обязательно общим, ибо в частном виде оно тривиально!). При наличии же у этого «существа» всех функциональных способностей человека оно, конечно, должно обладать и сознанием. В этом отношении понятие «зомби» и связанные с ним мысленные эксперименты теряют какой-либо эвристический смысл.

Гораздо более логично считать, что все явления СР могут определяться в качестве функций. Понятие функции — весьма широкое. Оно включает различные виды функций: физические, химические, биологические, социальные, технические, в том числе и психические. Функция предполагает своего «производителя», «носителя» — определенную систему, структуру, субстрат. Явления СР образуют специфический класс функций, осуществляемый нейрофизиологическими динамическими структурами головного мозга. В силу принципа инвариантности информации (см. выше) теоретически допустимо мыслить возможность реализации такого же рода функций на иной субстратной основе, ибо здесь определяющую роль играют не конкретные физические свойства субстрата, а именно динамическая организация, динамическая структура, способная осуществлять соответствующие информационные процессы. Во всяком случае есть основания полагать, что качество земной СР может быть воспроизведено на иной субстратной основе, но скорее всего лишь при условии создания структурно-функциональных аналогов самоорганизации биологического типа.

Поэтому когда Д.Чалмерс говорит о наличии «провала в объяснении между функциями и субъективными состояниями», то это утверждение является слишком сильным и требует корректировки. Здесь нет «провала» в том смысле, что «субъективные состояния» тоже являются функциями. Но есть проблемы, нерешенные задачи.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что при осмыслении психических явлений их функциональное объяснение весьма часто носит редукционистский характер, при котором они целиком сводятся к поведению, речи или физиологическим процессам (логический и лингвистический бихевиоризм, «теории тождества» и т.п.). Однако функциональное объяснение может исключать редукционистскую стратегию и методологию. Это относится и к нейрофизиологическому объяснению, которое отдает себе отчет, что явление СР в качестве информации нельзя отождествлять с ее нейродинамическим носителем (несмотря на их необходимую связь). Правда, нейрофизиологическое объяснение не столь развито как поведенческое объяснение, представляющее классическую форму функционализма. На нынешнем этапе научного познания лишь некоторые, в большинстве своем элементарные, явления СР (такие, как боль, зрительное ощущение, аффект) получают основательные нейрофизиологические объяснения. В других случаях объяснения такого рода во многом гипотетичны, носят весьма абстрактный характер или пока еще недоступны.

Одна из главных теоретических трудностей связана здесь с категориальной разобщенностью двух традиционных языков, на одном из которых описываются нейрофизиологические явления, а на другом явления СР. Первый из них является «физикалистским», его категориальной основой служат такие понятия, как «масса», «энергия», «пространственное отношение» и т.п.; второй язык, так сказать, «гуманитаристский», основывается на понятиях «смысла», «ценности», «цели», «воли», «интенционального отношения» и т.п. Эти две различные группы понятий логически независимы, чтобы их связать, требуется, по выражению Д.Чалмерса, «мост», нужна специальная, теоретически адекватная концептуальная структура. Последняя может быть развита на базе «информационного языка», так как понятие информации способно выражать основное «гуманитаристское» содержание (смысл, ценность, интенциональность и т.д.), а с другой стороны, в силу кодовой воплощенности информации оно допускает «физикалистские» описания (пространственные, энергийные, субстратные и др.). «Информационный язык» хорошо приспособлен для функциональных описаний и объяснений, широко и продуктивно используется в нейрофизиологических исследованиях.

Все сказанное выше позволяет считать предложенное Д. Чалмерсом разделение проблемы сознания на две части — «легкую» и «трудную» — весьма условным. Такое разделение, конечно, имеет определенное значение, в том смысле, что оно в пику редукционистским интенциям и упрощенческим подходам акцентирует внимание на главном, специфическом качестве сознания, подлежащем объяснению. Но вместе с тем важно отдавать себе отчет, что разработка «легкой» проблемы сознания есть путь и один из действительных способов решения «трудной» проблемы сознания, что здесь (в силу общего функционального подхода) нет принципиального разрыва.

Современные нейрофизиологические исследования сознания специально выделяют качество СР, стремятся подойти к объяснению именно этого «трудного» пункта, выявить те необходимые условия, при которых информационные процессы в головном мозгу становятся субъективно переживаемыми. На этом пути, в особенности благодаря использованию методов позитронно-эмиссионной томографии, функционально-магнитного резонанса, многоканальной записи электрических и магнитных полей мозга, достигнуты существенные результаты. Рамки статьи не позволяют дать более или менее систематический их анализ. Поэтому я ограничусь кратким изложением наиболее важных из них.

В последние десятилетия убедительно показано, что субъективное переживание есть эффект циклической кольцевой организации процессов возбуждения, охватывающих многие системы нейронов определенной локализации (А.М.Иваницкий, В.Я.Сергин, М.Арбиб, Г.Риззолатти, Дж.Эделмен, Хэмфри и др.).

Работы А.М.Иваницкого¹³, проводимые на протяжении более тридцати лет, показывают, что субъективное переживание в форме ощущений возникает при сопоставлении и синтезе на нейронах проекционной коры мозга двух видов информации: сенсорной и извлекаемых из памяти сведений о значимости сигнала. Информационный синтез обеспечивается механизмом возврата импульсов к местам первоначальных проекций после ответа из тех структур мозга, которые ответственны за память и мотивацию. Автором четко выявлены временные параметры перехода нейрофизиологического процесса на тот уровень его организации, при котором возникает ощущение. Этот цикл он называет «кругом ощущений». Как простейшее субъективное переживание ощущение есть результат «информационного синтеза», совершающегося в рамках указанного цикла. А.М.Иваницкий считает, что принцип возврата возбуждения и механизм информационного синтеза оправдывают себя и при объяснении более сложных явлений СР, связанных с процессами мышления и осознания.

Это находит подтверждения в недавнем открытии «зеркальных нейронов» и «зеркальных систем мозга»¹⁴. Нейронные системы такого рода осуществляют синтез информации, отображающей не только внешние стимулы, вызванные движением других существ, но одновременно собственные реакции и действия, обеспечивают кольцевые процессы между подсистемами мозга, ответственными за перцепцию, память, мотивацию и моторику. Тем самым «зеркальные системы» картируют субъектно-объектные отношения и формируют надежные механизмы самоидентификации (которые нарушаются, к примеру, при шизофрении, что связано с дисфункциями указанных систем). «Зеркальные системы» в существенной степени связаны с производством и пониманием речи; они, по всей вероятности, составляют важнейший структурно-функциональный регистр эго-системы головного мозга.

Значительный вклад в понимание необходимых условий возникновения качества субъективной переживаемости вносят работы В.Я.Сергина. В них показано, что акт осознания сенсорного стимула, так сказать, первичное субъективное переживание (в форме ощущения) возникает в результате высокочастотного циклического процесса «самоотождествления»¹⁵. Механизм «самоотождествления» представляет собой отождествление порождаемого стимулом паттерна возбуждения с самим собой посредством его обратной передачи (по каналу обратной связи) на вход. Продуктом этого кольцевого процесса является совпадение паттерна обратной связи с паттерном возбуждения в коре, что резко повышает интенсивность последнего, создает его «высокую контрастность», и это прокладывает путь к его категоризации системой долговременной распределенной памяти. Акт категоризации, как полагает В.Я.Сергин, и формирует символ или образ, выражающие «субъективный смысл» стимула. Для того, чтобы возникло осознание, необходим хотя бы один цикл «самоотождествления». Если «самоотождествление» не наступает, осознание (ощущение) даже простейших и сильных стимулов (запахов, уколов, температурных воздействий) становится невозможным. Время одного цикла является для человека минимально различимым временем. Оно совпадает с «перцептивным моментом» — максимальным временным интервалом, в рамках которого последовательные перцептивные события воспринимаются как одновременные.

Размеры статьи не позволяют подробнее рассмотреть концепцию и экспериментальные данные В.Я.Сергина, которые содержат важные материалы, касающиеся не только ощущений и восприятий, но

также мышления и произвольного действия. Тем более нет возможности рассматривать работы других авторов. Однако все они подтверждают основной вывод о кольцевом процессе и синтезе информации в соответствующих структурах мозга как главном факторе возникновения субъективного переживания.

Поэтому на вопрос Д.Чалмерса можно дать убедительный ответ: информация становится субъективно переживаемой при условии хотя бы одного цикла процесса «самоотождествления» и акта категоризации.

Разумеется, нейрофизиологическое объяснение явлений СР делает лишь первые шаги. Ответ на вопрос «почему некоторые информационные процессы в головном мозге не идут в темноте?» требует дальнейшей конкретизации. Развитие исследований в этом направлении ставит сложные теоретические, методологические и методические вопросы. В общем теоретическом плане исследование информационных процессов в головном мозге, связанных с СР, представляет собой задачу расшифровки нейродинамических кодов психических явлений. Это познавательная задача герменевтического типа, она отличается в ряде отношений от задач классического естествознания, так как предполагает постижение «смысла», «содержания», воплощенного в определенном объекте нейрофизиологического исследования. Наука имеет определенный опыт в области расшифровки кодов. Наиболее значительные результаты здесь достигнуты, как известно, генетикой. Однако расшифровка мозговых нейродинамических кодов явлений СР отличается специфическими трудностями (попытка анализа этих трудностей и особенностей задачи расшифровки кодов такого рода предпринималась мной в ряде публикаций¹⁶). Тем не менее у нас есть достаточные основания считать неуместными крайне пессимистические оценки перспектив решения указанных задач. Об этом свидетельствуют впечатляющие успехи исследований, о части которых было сказано выше. В них раскрываются некоторые общие принципы и существенные фрагменты кодовой организации тех мозговых информационных процессов, в которых информация как таковая представлена индивиду непосредственно в форме явлений СР. Открываются некоторые возможности перехода к следующему, наиболее сложному этапу, когда объектом расшифровки нейродинамического кода станут содержательные аспекты явлений субъективной реальности.

Примечания

- ¹ *Chalmers D.J.* Facing up to the problem of consciousness // *J. of Consciousness Studies*. 1995. 2 (3).
- ² *Серл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002.
- ³ *Chalmers D.J.* Facing up to the problem of consciousness. P. 204.
- ⁴ *Ibid.* P. 204.
- ⁵ *Chalmers D.J.* The Conscious Mind. In search of a fundamental theory. N. Y., 1996; *Chalmers D.J.* (ed.). *Philosophy of mind: Classical and contemporary readings*. Oxford, 2002.
- ⁶ *Дубровский Д.И.* Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т.Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // *Вопр. философии*. 2002. № 10.
- ⁷ *Дубровский Д.И.* Информационный подход к проблеме «сознание и мозг» // *Вопр. философии*. 1976. № 11; *Его же.* Сознание, мозг, искусственный интеллект // *Искусственный интеллект: междисциплинарный подход*. М., 2006; *Его же.* Расшифровка кодов. Методологические аспекты проблемы // *Вопр. философии*. 1979. № 11; *Его же.* Информация, сознание, мозг. М., 1980. гл. 6.; *Его же.* Проблема духа и тела: возможности решения.
- ⁸ *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг: Филос. анализ пробл. в связи с некоторыми актуал. задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971.
- ⁹ *Chalmers D.J.* Facing up to the problem of consciousness. P. 217 и далее.
- ¹⁰ *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг. С. 284.
- ¹¹ *Черниговская Т.В.* Зеркальный мозг, концепты и язык: цена антропогенеза // *Искусственный интеллект: междисциплинар. подход*. М., 2006.
- ¹² Например, см.: *Дубровский Д.И.* Информационный подход к проблеме «сознание и мозг»; *Его же.* Сознание, мозг, искусственный интеллект.
- ¹³ *Иваницкий А.М.* Главная загадка природы: как на основе работы мозга возникает сознание // *Психол. журн*. 1999. № 3; *Он же.* Естественные науки и проблема сознания // *Вестн. Рос. Акад. Наук*. 2004. Т. 74, № 8.
- ¹⁴ М.Арбид и Г.Риззолатти; см. обзор и оценку этих открытий в: *Черниговская Т.В.* Зеркальный мозг, концепты и язык: цена антропогенеза // *Искусственный интеллект: междисциплинар. подход*. М., 2006.
- ¹⁵ *Sergin V.Ya.* Self-identification and sensori-motor rehearsal as key mechanism of consciousness // *International J. of computing anticipatory systems*. 1999. № 4.
- ¹⁶ *Дубровский Д.И.* Расшифровка кодов. Методологические аспекты проблемы; *Его же.* Информация, сознание, мозг. Гл. 6.

Смысл как коннективный механизм в языке, сознании и коммуникации*

Введение

Обращение к данной теме продиктовано намерением показать наличие междисциплинарного синтеза, утвердившегося в ходе развития одной известной социологической концепции, а именно теории социальных систем. В ходе ее формирования были усвоены некоторые подходы из области логики, семиотики и психологии. Речь идет о трех междисциплинарных перспективах или основаниях этой теории:

- 1) логической (Джордж Спенсер-Браун);
- 2) лингвистической или семиотической (Фердинанд де Соссюр, Елена Эспозито);
- 3) психологическая (Фриц Хайдер).

Основание этой междисциплинарности мне видится в том, что все три дисциплины изучают три ипостаси комплексного феномена, который, мне кажется, уместно было обозначить как *смысл*.

Предварительно смысл я хотел бы определить в самом повседневном значении этого слова. Мы часто говорим, что какое-то предстоящее событие, действие или идея, имели бы смысл в контексте того, что уже произошло или происходит сейчас. Некоторое будущее событие более осмыслено в каком-то контексте, чем другое событие. Это свойство событий или явлений подсоединяться друг к другу с большим или меньшим на то основанием я предварительно и хотел бы назвать смыслом или, чтобы это звучало более научнообразно, коннективным механизмом.

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ № 0503-03247а и фонда РФФИ № 06-06-80425.

Поскольку мы имеем дело с тремя сферами — с психикой, языком и коммуникациями, соответственно мы имеем дело с тремя типами подсоединяющихся друг к другу событий. И соответственно — с тремя видами смысла. Речь идет о связи переживаний в психике (причем под переживаниями понимаются любые ментальные акты, мысли, воспоминания, ощущения, эмоции), о связи элементов языка: монем, фонем, морфем; и о механизмах подсоединения друг другу коммуникативных вкладов, т.е. текстов в рамках того или иного дискурса, где под дискурсом мы понимаем коммуникацию, типическую для той или иной социальной системы (политической, научной, экономической и т.д.).

Этот подход, мне кажется, поможет разобраться в такой комплексной концепции как теория коммуникации, найти в ней место для каждой дисциплины.

Коммуникация как различение сообщения и информации

Коммуникация понимается здесь как синтез трех селекций:

- 1) выбор сообщения (сообщение первого коммуниканта),
- 2) ин-формации этого сообщения вторым коммуникантом,
- 3) понимание: сравнение сообщения и информации¹.

Анализ элементов коммуникации, т.е. отношения сообщения, информации и понимания — задача межличностной психологии. И эти элементы связывает один тип смысла, так сказать, психический смысл, или смысл, на основании которого выстраиваются переживания в психике в линейную последовательность. Но если мы рассматриваем эту трехэлементную коммуникацию как единое событие, то подсоединение таких *единых* событий друг к другу анализирует уже социология, или теория социальных систем. Ведь коммуникация протекает на основании собственной логики, безотносительно к психике. Скажем, одно политическое решение требует другого политического решения исходя из властных иерархий, безотносительно к содержанию сознания участников коммуникации, их личных предпочтений и истории их переживаний.

Но подсоединение коммуникаций друг к другу на регулярной основе может осуществиться лишь в случае утверждения специфического механизма отбора, помогающего отбирать лишь те из коммуникаций, которые «доказывают» релевантность для данной системы, и отклонять те из них, которые не отвечают определенному критерию или обобщенному символическому (=смысловому) коду коммуникации.

Образование системы есть, таким образом, редукция сложности возможных коммуникаций с помощью *смысла* как различения своего и чужого, внутреннего и внешнего, индцированного и дистинкного.

Смысл, таким образом, понимается как механизм интеграции коммуникаций в систему, их подсоединение друг к другу. Смыслы кодируют коммуникацию. Это означает лишь то, что они распределяют коммуникативные вклады по некоторым позитивным и негативным значениям. К таким смыслам относятся: истина в научной системе, деньги в экономической системе, любовь в системе интимных коммуникаций, etc.

Но нас интересует не столько коннекции коммуникаций и соответственно не коммуникативные смыслы, а структуры, лежащие в основании самого коммуникативного акта (см. третью часть).

Логика различений Спенсера-Брауна. Понятие формы

Теория социальных систем во многом основывалась на логике известного британского логика и математика, ученика Б. Рассела Джорджа Спенсера-Брауна. Спенсер-Браун известен созданием аксиоматической системы логики высказываний, где были доказаны некоторые постулаты булевой алгебры, ранее считавшиеся недоказуемыми. Но большинство адептов Спенсера-Брауна не идут дальше двух его аксиом. Считается, что эти аксиомы дают формальное и самое общее описание познания или наблюдения, или, что важно для нас – смысла. Это описание просто до тривиальности.

Спенсер-Браун пишет: «Мы не способны осуществить индикацию, не осуществив дистинкции. Поэтому форму дистинкции мы и считаем формой» (Laws of form. N. Y., 1979, p. 1). Здесь речь идет о почти тривиальном факте, что всякое указание на что-либо подразумевает одновременно осуществляющуюся процедуру его отличия от чего-то иного.

Всякий смысл является *формой*. Форма это граница двух сторон, внутренней и внешней, где внутренняя сторона обладает *большим* значением, чем внешняя. И именно внутренняя сторона любой формы служит основанием для продолжения любого процесса, подсоединения будущих событий, продолжения диалога или размышлений. Мы видим не дерево, а границу между деревом и тем, что его окружает, хотя и концентрируемся на внутренней стороне, а не на окружающем фоне. И только в этом случае можно осмысленно говорить о дереве или переходить или не переходить к следующему восприятию².

Вообще, один из постулатов конструктивизма гласит, что подлинной реальностью обладают только границы между воспринимаемыми явлениями, или различия. Это обосновывали некоторые физиологические работы У. Матурана, прежде всего касавшиеся зрительного восприятия. Психика устроена так, что от «хаоса» бесчисленных границ или различий она концентрируется на какой-то одной стороне границы или различия. Так возникают объекты.

Этот подход конструктивисты из индивидуального восприятия переносят на все когнитивные процессы и на коммуникацию. Ведь и коммуникативное различие *информация/сообщение* в свою очередь полагается в качестве такой двухсторонней формы. Только селекция в услышанном сообщении того, что релевантно вовсе не для Альтера, а для самого Эго (а точнее говоря, для продолжения коммуникации), т.е. сосредоточение не на внешнем, а на внутреннем делает возможной коммуникацию.

Итак, законы формы, по мнению многих адептов Спенсера-Брауна, это самые общие принципы познания или наблюдения.

Первый закон был назван «Законом наименования».



Значение именованного произведено повторно остается (тем же) значением именованного.

Назвать что-нибудь дважды означает остаться на том же самом месте – внутри замкнутой границы, внутри одной стороны различия. Эта аксиома указывает на продолжение некоторого процесса, не предполагающего трансформации или приобретения нового знания. Это закон образования идентичностей, объектов, устойчивых паттернов восприятия или коммуникации. Повторное произнесение названия увеличивает вероятность индикации некоторой вещи, ситуации или лица в будущем и формирует нормативные ожидания в коммуникации или сознании. Эта аксиома выглядит как ассоциация маркера (например, любого знака или слова) с самим собой. В каком-то смысле этот закон аналогичен логическому закону тождества.

Второй закон «Закон пересечения границы»:



Значение пересечения границы, сделанного повторно, более не является тем же значением пересечения.

По этому закону мы можем обратиться и к другой стороне границы — ко всему остальному миру, и тем самым покинуть индицированный (=названный) объект. Данная аксиома представляется аналогом логического закона исключения противоречий. Всякое наименование, маркирование, индикация — это всегда проведение различия, отграничение, в каком-то смысле — это отрицание, вынесение индицированного за скобки.

Но ведь мы можем маркировать и сам маркер, отграничить само отграничение, отрицать отрицание. И тогда мы имеем дело *с миром самим по себе*, лишенным маркеров, или — *пустым, неопределенным пространством*.

Итак, возможно, оказывается, указать на что-то без помощи некоторого индикатора или маркера. Согласно Спенсеру-Брауну, это возможно при помощи пустого места или отсутствия знака. Данная аксиома представляется аналогом логического закона противоречия, где двойное маркирование оказывается тождественным отсутствию какого бы то ни было маркирования, своего рода отрицанием отрицания.

Так, маркируя некоторое слово, например, забрав его в кавычки, т.е. маркируя маркер, мы уже не имеем дело с тем, на что слово указывает во внешнем мире знаков. За «стол» в кавычках уже невозможно сесть³.

Итак, логика Спенсера-Брауна описывает познание как две одновременно осуществляющиеся операции: индикация — это указание на что-либо, которое осуществляется за счет дистинкции, отличия индицированного содержания от всего остального. Мы на что-то указываем, даем ему имя, но можем это делать, только отличив это имя от всего остального мира, т.е. вынеся его за скобки, т.е. собственно посредством обращения ко всему остальному миру, который является для нас *слепым пятном, фоном, неопределенным пространством, пробелом*.

Само такое различие мы называем смысловым механизмом.

Законы формы в семиотике и лингвистике

Такие высокоабстрактные законы формы получают конкретизацию применительно к семиотике и лингвистике.

Понятие формы Спенсера-Брауна (различение *внутреннее/внешнее* или *индикация/дистинкция*) обобщает понятие знака: с одной стороны, индикация одного знака всегда подразумевает его отличие от других, причем только так некоторые знаки (а именно фонемы) и могут получить определение.

В подходе Ф. Соссюра (и позже у Андре Мартине) манифестирована указанная дифференция *индикация/дистинкция*. Его концепция вытекает из того, что всякий лингвистический элемент получает свое значение посредством его интеграции в сеть оппозиций к другим элементам того же самого языка.

Фонема «а» получает определенность уже потому, что не является фонемами «б», «в», «г», «д» и еще примерно двадцатью другими звуками. Ее произнесение эквивалентно сумме дистинкций – отрицаний всех остальных немногочисленных фонем. Ее индикация возможна только дистинктивно.

Фонемы объединяются в монемы, например, в слова языка. Здесь каждая фонема, в свою очередь, определяется через оппозиции. Фонема «о» в монеме «голова» должна прозвучать как «о» (индицироваться), потому что ее позиция определяется через оппозиции, или дистинкции: т.е. через предшествующую фонему «г» и последующую «л».

Если смысл определять как коннективность, или простыми словами – как уместность подсоединения следующего элемента в линейной последовательности, тогда становится ясно, что здесь смысл подсоединения следующих элементов регулируется различением индикация/дистинкция. Причем этот смысл подсоединяющихся друг к другу фонем состоит в «чистой коннективности». Чтобы одна фонема подсоединилась к другой, не требуется указания на какой-то внешний смысл, референции к внешнему миру знаков, к семантике, которая почти отсутствует у фонем. И именно поэтому язык является замкнутой системой и безразличен к своему внешнему миру (т.е. миру языковых смыслов). У монемы или у слова, конечно, есть референты, ведь она на что-то указывает, но в той мере, в какой она составлена из словно «бессмысленных» фонем, она существует независимо от своих референтов.

Системная замкнутость или автономия языка, неслучайное выстраивание фонем в монемы обеспечивается различением *индикация/дистинкция*, дифференциальной определенностью фонем.

Но, с другой стороны, понятие формы Спенсера-Брауна предстает и в другом лингвистическом облачении – в виде различения *самореференция/инореференция*.

Итак, в языке мы можем различать между индикацией какого-то содержания и тем, от чего оно отличено, скажем, между (корректной) последовательностью звуков я, б, л, о, к, о, и другой (некорректной) последовательностью звуков скажем, я, б, л, а, к, о. Но это различие в свою очередь можно отличить от другого различения, т.е. отказаться от него, по второй аксиоме Спенсера-Брауна: маркировать сам знак-маркер, противопоставив его другой стороне – тому, что он означает. Правда, от различений мы все равно не способны избавиться, т.к. вынуждены задействовать другое различение – а именно различение *самореференция/инореференция*. В семиотике это различение принимает форму различения между означающим и означаемым, между знаком и тем, на что он указывает, его внешним миром.

Здесь всякое произнесение (или написание) означающего в то же время актуализирует и *подтверждает* и другую, внешнюю сторону формы, а именно – означаемое или смысл, т.е. внешний мир, внешнюю референцию той или иной коммуникации. Произнесенное «яблоко» симметрично (а не отрицает) яблоку, которое уже не является заднеплановым контекстом, фоном или горизонтом еще не актуализированных возможностей (каковым является «другая сторона» в случае различения И/Д).

Знаки *как монемы*, в свою очередь, получают двойное определение. Во-первых, их идентичность обеспечивается неслучайной последовательностью составляющих фонем, что обеспечивает закрытый и автономный (т.е. независимый от смыслов-референтов) характер знаковой системы. На этом уровне сопровождающие смыслы (означаемое) не могут осуществлять интервенции и жестко определять последовательности их материальных носителей (означающего). Во-вторых, каждое слово или монема способны получать свой смысл в определенных ситуации или контексте, и таким образом индицирует и подтверждает свой собственный смысл, хотя последний и не может входить в последовательности знаков, а может артикулироваться (скажем, как дефиниция или дескрипция) исключительно в форме других знаков, т.е. в виде означающего.

Используя этот подход, мы теперь можем начать разговор и о междисциплинарном статусе лингвистики как отрасли семиотики. В той мере, в какой исследуется различение И/Д, лингвистика выполняет свои собственные задачи, состоящие в экспликации коннек-

тивных механизмов языковых элементов (или смысла как принципа *чистой* коннективности знаков без их референции к внешнему миру языка). Но в той мере, в какой лингвистика интересуется отношением означающего и означаемого, она играет подчиненную роль и интегрируется в теорию коммуникации. Другими словами: если она вовлечена в составление словарей и экспликацию грамматических правил, т.е. средств обеспечения идентичности языка безотносительно к различению С/И, она сохраняет свой самодостаточный дисциплинарный статус.

Означающее как смысл, обеспечивающий коннективность через отсылку уже к *внешним* референтам, делает возможным подсоединение монем друг к другу. Но в той мере, в какой слова или монемы могут сопрягаться относительно независимо от их смыслов, т.е. свободно от мира (здесь понимаемого как совокупности смыслов знаков), индцированного посредством этих монем (функция редундантности знаков), здесь реализуется важная функция контингенции коммуникации. Причем эта функция уже выходит за пределы лингвистики. Рожденная как свойство знака и следствие изоляции и автономии языка, контингентность коммуникативных вкладов исследуется теорией социальных систем.

Смысловые паттерны в психике

В этой части мы коснемся проблемы той меры, в какой сознание соучаствует в коммуникативном процессе, и того, какие коммуникативные функции оно способно реализовывать (конечно же, помимо тривиального поддержания диалога). Начав с этой проблемы, мы рассмотрим коррелятивную проблему того, как теория сознания (и особенно теория восприятия) может быть интегрирована в теорию коммуникации.

1. Сознание во многом выполняет функции, схожие с языковыми. На уровне *восприятия чужого восприятия* сознание делает возможным контингентный характер коммуникации. Ведь лишь восприятие чужого восприятия оказывается условием «разложения» привычных и устоявшихся идентичностей — того, что называется объектами, «паттернами восприятия», которые воспринимаются реципиентом первого порядка, как правило, неререфлексивно, как нечто естественно-данное и неproblemатичное.

2. Собственный интерес психологии межличностных отношений направлен на внутреннюю структуру коммуникаций, т.е. не на подсоединения коммуникаций друг к другу и проблему их интеграции в

социальные системы (что должно составлять предмет теории социальных систем как социологической дисциплины), а на узлы, связывающие внутренние элементы коммуникации, на коннективность *сообщения, информации и понимания* (см. определение данных элементов коммуникации во введении).

Психологическое понятие смысла

Чтобы эксплицировать понятие смысла, как оно может пониматься в психологии, выделим те его функции, которые коррелируют с рассмотренным выше семиотическим пониманием смысла. Речь идет о интегративной или коннективной функции; функции редундантности; медиальной функции, обеспечивающей контингентный характер переживаний.

Поскольку смысл в нашем понимании есть механизм, обеспечивающий продолжение операций и сознания (переживаний), и коммуникаций (коммуникативных актов), то в обоих этих случаях данные смысловые механизмы могут быть сведены к общей функции: редукции сложности внешнего мира.

Интегративно-коннективная функция

Речь идет о психических паттернах, которые обеспечивают неслучайную ассоциацию восприятий друг с другом и подсоединение к ним их не-произвольных интерпретаций. Например, переживание контура поверхности и источника света требует коннекции с переживанием тени, тем самым делая возможным последовательность переживаний в хаосе и многообразии восприятий.

Порядок в восприятиях как раз и возникает благодаря смыслу (=воспроизводимому паттерну как механизму связи переживаний).

Функция редундантности

В дополнение к интегративной функции смысл в системе переживаний (т.е. в психике или системе личности) выполняет функции *редундантности*, т.е. актуализации такого ментального акта в горизонте некоторых потенциально-аналогичных (=редундантных, избыточных) переживаний, который «обещает» более «экономичный» или более «элегантный», или хотя бы более простой путь интеграции⁴.

(При всех этих аналогиях системы коммуникации и системы сознания в их смысловых функциях интеграции и редундантности все-таки и потоки коммуникаций, и потоки переживаний существенно различны. В социальных системах задача блокировки чуждых, т.е. внесистемных, коммуникаций выполняется посредством специальных обобщенных коммуникативных кодов (таких как истина, власть, деньги), понимаемых как ориентиры, требующие устойчивого подсоединения друг к другу лишь «родственных» (скажем, научных, ориентированных на поиск истины) коммуникаций. Так в научном дискурсе аргументы, взывающие к авторитету (или даже к репутации), не говоря уже о власти или деньгах, а не к истине (или символизируемому ею и коррелятивным ей механизмам тестирования и верификации научных предложений), должны пониматься как внешние по отношению к системе собственно научных коммуникаций и как лишенные собственно научного содержания. Но при всем этом сама истина понимается как неререфлексивный ориентир научного дискурса, который не может оказаться объектом того же самого научного исследования, использующего истину как медиум селекции научных предложений. Исследователь, принимающий и отклоняющий те или иные подтверждающиеся или не подтверждающиеся предположения посредством смыслового механизма *истины* и организующий удостоверенное знание в упорядоченные комплексы или теории, действительно не нуждается в дополнительном анализе своего наиболее общего селекционного инструментария — структуры смыслового (=коннективного) различения *истина/ложь*, поскольку подобный анализ был бы абсолютно индифферентен к его непосредственной научной задаче. Этот механизм допускает и даже требует его *неререфлексивного* применения.)

Однако в сознании (в отличие от коммуникаций, канализированных в вышеупомянутом смысле), кажется, нет ничего, чтобы могло сколько-нибудь жестко препятствовать ситуативно-необходимому переклочению или диссипации потоков переживаний. Последовательности ментальных событий действительно представляются гораздо более разветвляющимися, гораздо менее канализированными и соответственно — менее стабильными, чем последовательности коммуникаций. Поэтому-то ключевая проблема здесь состоит в экспликации некоторой суммы смысловых, т.е. коннективных механизмов, «отбирающих» ментальные события. Что же может функционировать в качестве такого рода неререфлексивных (т.е. недоступных для переживания в процессе самого переживания) ориентиров психики, которые могли бы рассматриваться как функциональные аналоги языковых кодов или медиакоммуникации?

Очевидно, что главная задача сознания состоит в переработке давления со стороны огромных массивов восприятия, многообразия входящих сигналов. Соответственно и смысл в сознании в самом общем виде понимается как медиум редукции поля воспринимаемых импульсов и упорядочивания их соответственно каким-то психическим кодам. Это можно назвать самоконструированием сознания. Представляется, что эти искомые ориентиры или медиа ментальной интеграции, в свою очередь, могут быть чрезвычайно многообразными по их типологии. Ф.Хайдер характеризует их функцию как «кодирование в терминах *мотивов, сантиментов, полаганий*⁵, *индивидуальных личностных паттернов*». Очевидно, что этот список претендентов на роль смысловых организаторов психики, обеспечивающих непрерывность и относительную консистентность переживаний, можно продолжить.

Перечисленные типы редукции (мотивы, чувства, полагания и паттерны свойств воспринимаемого характера) сообщают психике стабильность уже только потому, что оказываются самыми экономичными, т.е. вбирают в себя или интегрируют максимум — возможных в будущем — конкретных ситуаций. Скажем, если некоторый мотив, некоторая индивидуальная черта или ожидание атрибутируются — как врожденное или глубоко укорененное — тому или иному лицу, то набор его переживаний получает большую или меньшую определенность, несмотря на все их многообразие, ситуативность и контекстуальность.

В качестве одного из простейших смыслов может быть рассмотрена, скажем, геометрическая форма — как простейший способ интеграции ментального содержания. Так крыша дома всегда остается той же самой (например, является равнобедренным треугольником и полагается таковым безотносительно к передвижениям и позициям реципиента, хотя «реальное» восприятие предлагает ему целую гамму возможных геометрических форм в зависимости от местоположения наблюдателя).

В отличие от общества, где социальные подсистемы оперируют параллельно и одновременно друг другу, подсистемы личностной системы (или психики) словно замещают друг друга. Кажется, что одна прекращает свои операции, когда начинает другая. (Так, едва я закончил писать эту статью, последовательность переживаний моего сознания уже переключилась на размышления о предстоящем приеме гостей.) Эти переключения оказываются в высшей степени восприимчивыми и зависимыми от того обстоятельства, насколько данная персональная система ангажирована коммуникативными сис-

темами. В психике буквально каждое переживание может конвертироваться в некоторую генерализацию, которая в долгосрочной перспективе смогла бы послужить ориентиром для коннекции переживаний. (В предшествующем примере роль такого обобщающего ориентира берет на себя идея «статьи», «подчиняющаяся» и канализирующая на долгое или короткое время все остальные мои переживания. Однако после упомянутого ментального переключения генерализируемое переживание или идея «гости» берет на себя ту же самую функцию, упорядочивающую мои переживания в линейную последовательность.)

Поэтому система сознания выглядит гораздо менее «экономичной», нежели система коммуникаций. По крайней мере, «растрачивание впустую» переживаний не может санкционироваться так же жестко, как «напрасные речи», т.е. коммуникативные вклады участников коммуникации, интерпретируемые как неадекватные системе, т.е. противоречащие соответствующим коннективным смысловым механизмам⁶.

Медиальная функция смысла

Собственный медиум психики — это «грубый материал» возможных перцепций, совокупность слабо связанных элементов, на которую могут накладываться жесткие отношения между некоторыми из них.

Например, зайдя в комнату к незнакомому человеку, мы обнаруживаем богатую библиотеку и картины на стенах. Сначала мы имеем дело с тотальностью воспринимаемых, но не связанных жестко данных (=медиум). На этот медиум накладывается форма или паттерн (смысловой механизм-различение) *книги/начитанность*, требующий коннекции с представлением об образованности хозяина. Но поскольку элементы медиума взаимосотнесены не очень жестко, они легко могут принять и другую форму, если, скажем, поступает информация или возникает предположение, что книги принадлежат прежнему владельцу комнаты.

Гипотетические личностные черты (скажем, образованность и художественный вкус) были медиированы восприятием комнаты, наполненной книгами и картинами на стенах. Но кое-что оказалось скрытым от этого восприятия, и этим «кое-что» является *само восприятие*. Сам медиум ускользает от рефлексии. Причем попытка анализа медиума приводит лишь к его переконфигурации — наложению на медиум восприятия его других форм или дифференций. Форма или дифференция *книги/начитанность* замещается различием *прежде/*

после, по-новому оформляющим медиум восприятия. Осмысленным становится подсоединение совсем иных ментальных актов в потоке сознания. Эти нерелексивные смысловые дифференции, обеспечивающие коннективность потока сознания, выполняют для систем переживаний (психики) ту же функцию, которую коммуникативные коды (власть, истина, любовь, вера) играют в отношении систем коммуникаций (политических, научных, интимных, религиозных и т.д.).

Итак, для того, чтобы огромные массивы воспринимаемых данных могли выступить в упорядоченном виде (=в виде линейной последовательности переживаний) возможности восприятия должны получить то или иное оформление посредством накладываемых на эти возможности форм или дифференций. И именно эти формы или различия делают возможным коннективность (=подсоединимость, смысловой характер) переживаний.

Конечно, такая формулировка все еще слишком обща и тривиальна. Для лучшего понимания контингентности систем сознания следует обратиться к восприятию *второго порядка*, что могло бы дать возможность проиллюстрировать некоторые более конкретные предпосылки этой контингентности.

Декомпозиция объектности в восприятии второго порядка

Возникает вопрос о том, как возможна экспликация смысловых механизмов или различий. Очевидно, через обращение к самому медиуму восприятия, к самим — нестрогим определенным — возможностям восприятия, которые не рефлексируются в процессе восприятия.

Чтобы услышать то же самое, что в данный момент слышит партнер, необходимо сконцентрировать внимание на возможных *формах* медиума, т.е. на его возможных жестких конфигурациях, на чем-то выдающемся или бросающемся в глаза на фоне чего-то незаметного и непроблематичного. В отличие от воспринимаемого реципиента (реципиента первого порядка), который концентрируется на *внутренней* стороне формы (т.е. на чем-то явно выделяющемся в различении *явное/неявное*), воспринимающий воспринимающего способен обратить внимание и на само это различие между чем-то выделяющимся (внутренняя сторона, служащая основанием для подсоединения его следующих переживаний) и всем остальным — фоновым — миром (внешняя сторона).

Именно потому, что реконструкция чужого восприятия всегда проблематична для реципиента второго порядка ввиду недоступности для него переживаний первого реципиента, он с необходимостью

сталкивается с многообразием возможных восприятий (медиумом) и вынужден делать осознанный выбор, что и делает «зримой» границы между теми или иными паттернами восприятия. В своей реконструкции он должен увидеть не только «видимое» и «явное» для первого реципиента, но в то же время и то, что последний в данный момент воспринимать не в состоянии. Поэтому реципиент второго порядка способен постулировать саму границу между «ощущаемым» и «неощущаемым» применительно к чужому восприятию.

Именно это обстоятельство ведет к тому, что в восприятии чужого восприятия может разлагаться (или, по крайней мере, становится проблемой) сама объектность воспринимаемого мира, его дифференциация на устойчивые комплексы – вещей или объектов. Ведь второй реципиент вынужден постоянно решать ряд проблем. Так, например, он никогда не может быть полностью уверен в том, концентрируется ли наблюдаемый реципиент на некоторой целостности или видит лишь фрагмент чего-то более «большого». Как следствие, целое и его часть приобретают симметричность, а целостность воспринимаемых объектов именно в ситуации восприятия восприятия теряет свою самоочевидность и непроблематичность.

То же самое касается пространственно-временных характеристик тех или иных событий и привычных каузальностей. Степень внешнемирового воздействия на определенные события (и автономия реципиента первого порядка от такого рода воздействий) становится проблемой именно в переживаниях реципиента второго порядка. Как правило, первый реципиент, ощущающий внешнее влияние на него, не обращает внимания на различие между внутренними и внешними каузальными факторами, воздействующими на его поведение. Он неререфлексивно и словно автоматически приписывает причины или авторство своих действий либо своей воле (своему сознанию или себе как автору), либо «необходимости» «объективной» ситуации или действиям своих партнеров и контрагентов.

Проблематичность же такого рода атрибуции возникает лишь в силу неопределенности и дефинитивной недостоверности восприятия всегда неуверенного в своих предположениях реципиента второго порядка. Лишь в восприятии чужого восприятия может быть выявлена парадоксальность и неустранимая проблематичность того обстоятельства, что несмотря на самоприписываемое авторство своих действий и переживаний первый реципиент всегда остается субъектом внешних влияний, и наоборот – несмотря на строжайшие ограничения поведения, накладываемые внешними условиями и ситуативным контекстом действия, вос-

принимаемый реципиент тем не менее остается последней инстанцией, принимающей автономные решения, даже и в том случае, если это решение есть всего лишь решение «подчиниться обстоятельствам».

Из всего следуют некоторые выводы относительно связи психологии, социологии и теории коммуникаций.

Упомянутая способность второго воспринимающего разлагать объектность (непроблематичную структурированность воспринимаемого мира), исчезновение самоочевидной пространственно-временной и каузальной интеграции его перцептивного поля, осознание контингентности (многообразия возможностей) восприятия и парадоксальность авторства мыслей и действий — все эти «трудности» оказываются результатами восприятия чужого восприятия.

Именно эта дивергенция и предопределяет расходящиеся перспективы коммуникации: различие *сообщения* и *информации*, которая как раз и основывается, таким образом, на восприятии второго порядка. *Собственно тема и принципы такой конверсии сообщения участника коммуникации в информацию является собственной задачей межличностной психологии в рамках теории коммуникации.*

Приведем простой пример такого сопряжения сообщения и информации. Реципиент видит расплывчатый объект и вербализует свое переживание (сообщение). И данный объект, и его нечетливость — оба они принадлежат данному переживанию. Однако реципиент второго порядка атрибутирует эту расплывчатость близорукости первого реципиента, а самому объекту приписывает четкость контуров. Эта конверсия сообщения в нечто такое, что в это сообщение не было вложено и в нем не содержалось, как раз и представляет собой процесс ин-формации, т.е. наложение формы на медиум, в данном случае — различения *четкое/нечеткое* (=объектное/субъектное) на «грубый материал» возможных перцепций.

Смысловым механизмом, который управляет коннекцией переживаний в восприятии восприятия, является дифференция *перцептивные возможности/объекты-в-себе*. Этот же смысловой механизм можно представить в виде различения *медиум/мир*. Причем под перцептивными возможностями в расчет здесь должны приниматься не только сенсорные особенности, скажем, дефективности или «слепые пятна» реципиентов, но их гораздо более широкие диспозиционные качества (мотивации, полагания, уровни интеллекта) — словом, все то, что может служить смысловыми механизмами (=паттернами, формами, средствами интеграции психики), обеспечивающими выстраивание линейных последовательностей переживаний на уровне про-

стого восприятия, т.е. все то, что может быть объединено в понятии *смысла* — механизмов связи переживаний друг с другом применительно к первому реципиенту.

Итак, на уровне перцепции перцепции в некотором смысле становится доступным сам медиум восприятия и способы его интеграции благодаря различениям или смысловым механизмам, которые «невидимы» или не подвергаются рефлексии на уровне простого восприятия.

* * *

Как мы видели, именно восприятие чужого восприятия оказывается источником контингентности коммуникации, расходящихся перспектив сообщения, его интерпретации как информации и возможности их сравнения.

Межличностная психология и исследует эту внутреннюю структуру коммуникации, и в этом смысле входит в теорию коммуникации, в той мере, в какой последняя понимается как трансформируемое единство трех упомянутых элементов — сообщения, информации и понимания. Но для социологии так понятая коммуникация предстает уже как элементарный, единый и неделимый атом, который может вступать в коннекции со сходными элементарными единствами. Собственный интерес социологии направлен не на внутреннюю структуру коммуникаций, но на их интегрированность в сеть суперструктур (т.е. в социальные системы), на их ориентированность на прошлое и будущее этих систем как на контекст каждой индивидуальной коммуникации. В то же время составляющие конститuentы коммуникации (т.е. всегда проблематичные экспликации Эго смысла сообщения Альтера и его реконструкции на базе собственных проеций) безусловно являются предметом психологии.

Тем не менее здесь мы наталкивается на общую для обеих дисциплин территорию, поскольку всякое коммуникативное выражение (сообщение), его информация и ее сравнение с сообщением непременно имеют дело с двойным контекстом — контекстом сознания и контекстом собственной логики коммуникации.

Заключение

Вывод: *осмысленность переживаний или вербальных актов невозможно мыслить иначе как коннективность.* И в этом я вижу основу всякой рациональности. Потом, конечно, можно говорить, что пере-

ход к новому содержанию не имел под собой никакого смысла, являясь «ошибкой», но поскольку данный переход осуществился именно к этому, а не другому содержанию сознания или коммуникации, то «именно эта», а никакая другая речь (и мысль) реализовали функции коннективности и стали, таким образом, *единственной* реальностью. Коннективности (подсоединимость) представляет собой критерий осмысленности, а не наоборот, как может показаться на первый взгляд.

Примечания

- ¹ Эго осознает, что его партнер Альтер производит именно сообщение, а не отправление естественного акта, как, например, поедание пищи (хотя и оно может быть *выбрано* Альтером в качестве коммуникативного выражения). Это конвертирует сообщение в информацию – отбирая в нем то, что существенно именно для Эго. Эго *понимает* коммуникацию, если различает между данными двумя селекциями – между самим выражением и (скрытой для него) интенцией Альтера. Эта гипотетическая интенция и есть та информация, которую в себе формирует Эго. Так, приветствуя Эго, Альтер осуществляет селекцию своего выражения (скажем, кивок) как одну из опций в массиве возможных телодвижений. Затем и Эго осуществляет селекцию – выбирая между признанием этого кивка как выражения рутинного приветствия или выражения особого отношения к себе, скажем, уважения. Как видно, никакой *передачи* информации между ними в таком случае не происходит. Альтер не теряет своего выражения, а вывод из последней информации (скрытой интенции) является собственным достижением Эго – выбором среди многих возможностей, не допускающим никакой верификации в силу закрытости сознания Альтера. Конечно же остается возможность того, что коммуникация будет тематизировать саму себя – если Эго задаст Альтеру вопрос о «подлинном» смысле кивка. Но это *понимание* коммуникации в свою очередь остается всего лишь одной из возможных опций в сопоставлении сообщения-выражения и информации (т.е. всегда недостоверной экспликации интенции Альтера из его сообщения). Но таковое понимание (как различение-сравнение между выражением и информацией) коммуникации, несмотря на всю его проблематичность, оказывается главной предпосылкой продолжения коммуникации и именно в этом продолжении (а не поиске объективной истины) состоит его функция.
- ² Нужно заранее оговориться, что у всякой выделенной стороны имеется две «внешних» стороны, одна из которых представляет собой фон, на котором «профилирует» первая. Вторая представляет собой недифференцированное «Все» или «Мир», или «неопределенное пространство», т.е. другую сторону самой дифференции внутреннего и внешнего, центра и его периферии.
- ³ Эта операция весьма похожа на примитивный миф о сотворении мира. Если нижеупомянутая вторая аксиома может быть представлена проведением границы в некотором пустом пространстве и соответственно интерпретироваться как творение в пустоте, первая аксиома в свою очередь возвращает нас к «креационизму» платоновского номотета, творящего мир через наименования.

- 4 Пример: на рисунке изображены два человека, один из которых преследует другого. Реципиент вынужден выбирать из двух редундантных вариантов интерпретации: между «следованием за...» и «преследованием». Если последний выглядит более сильным и агрессивным, то более «экономичным» переживанием, интегрирующим комплексность ситуации, будет соответствующий выбор и переживание ситуации как «преследование».
- 5 Под полаганиями (beliefs) подразумеваются типичные clause-sentences: «думаю, что...», «верю, что...», «надеюсь, что ...».
- 6 Здесь важно видеть, что вопреки тому, что каждый коммуникативный акт имеет свой коррелят в сознании участников коммуникации и несмотря на то, что определенные переживания часто предстают в виде эксплицитных вербальных выражений, такие корреляции всегда остаются в высшей степени проблематичными. Произнесенное слово (или предложение) всегда оказывается фрагментом некоторой замкнутой в сознании истории переживаний, но одновременно является и фрагментом — принципиально иной — но столь же замкнутой истории коммуникаций, и эти истории имеют разную историю.

Проблема контекста*

I

Что есть контекст? В отечественной философской справочной литературе прошлого, двадцатого, века определение данного понятия не встречается. Однако его можно найти в универсальной Большой Советской Энциклопедии (1970–1977), где контекст определяется как «относительно законченный по смыслу отрывок текста или речи, в пределах которого наиболее точно и конкретно выявляется смысл и значение отдельного входящего в него слова (фразы) или взятого из него в качестве цитаты выражения»¹. В данном определении прослеживается связь контекста с такими понятиями, как «смысл» и «значение». Действительно, смысл все в той же БСЭ определяется как «целостное содержание какого-либо высказывания (научного, философского, художественного), не сводимого к значениям составляющих его частей и элементов, но само определяющее эти значения». Следовательно, контекст и есть та целостность, в пределах которой только и возможно выявление конкретного смысла слов и выражений. Данное понимание со всей определенностью встречается в философской герменевтике, где под контекстом и понимается «целое» в методе герменевтического круга.

Что касается современной ситуации в справочной литературе по философии, то следует отметить повышение внимания к интересующему нас понятию. Например, в Новой философской энциклопедии (2001) хоть и нет отдельной статьи, посвященной понятию контекста, но есть статьи «Контекст оправдания» и «Контекст открытия», посвященные методологическим проблемам философии науки 30–

* Статья написана при поддержке фонда.

50 гг. XX в. Саму же дефиницию контекста можно встретить в Новейшем философском словаре (2001)². Правда, данное определение ничего принципиально нового нам не дает, так как оно, по существу, аккумулирует и повторяет оба определения, данные выше. Отсюда можно сделать вывод, что исследования, связанные с понятием контекста, все еще находятся на начальной стадии. Сложилась парадоксальная ситуация (впрочем, не только у нас в стране). С одной стороны, «понятие контекста вошло в устойчивый оборот в эпистемологии, лингвистике, социальной антропологии, психологии, истории науки, когнитивистике, истории философии и даже теологии», а с другой — «анализ даже некоторых из них показывает, что понятие контекста во многом остается непроясненным; оно не только не самоочевидно, но представляет собой серьезную проблему»³.

Как следствие настала необходимость серьезных аналитических исследований в данной области. В нашей стране они необходимы хотя бы потому, что назревает опасность нерелексивного подражания западной интеллектуальной моде. Несколько лет назад в своей рецензии на книгу американского ученого Р.С. Уортмана «Сценарии власти» В. Костырко тонко подметил, что «на Западе культурная и социальная антропология давно стали аналогом отечественного «диалектического материализма»⁴. Если учесть, что методология антропологического исследования в той или иной степени связана с понятием контекста, то масштабы аналогии можно легко себе представить, взглянув на полки книжных магазинов⁵.

Отдавая должное всей сложности заявленной проблематики, в предлагаемой статье не ставится задача оценить, насколько то или иное употребление термина «контекст» является оправданным. Прежде всяких оценок, как представляется, необходимо познакомиться с как можно большим количеством концепций «контекста», которые затем можно будет анализировать и сопоставлять. Вот почему цель данной статьи — представить лишь краткие обзор и анализ существующих в западной философской и научной традиции некоторых исследовательских подходов, в рамках которых понятие контекста играет ключевую роль или является собственно предметом анализа. Чтобы хоть как-то их классифицировать, мы выделим, при первом приближении, два основных подхода, которые можно условно назвать «логико-эпистемологическим» и «научно-методологическим»⁶. Примером первого подхода является т.н. эпистемологический контекстуализм, второго — общеметодологические исследования Дж. Герринга и ситуационные исследования (case studies) американского антрополога К. Гирца. В качестве источников были

использованы: обширная статья Тима Блэка⁷ «Контекстуализм в эпистемологии», работа Джона Герринга «Методология социальной науки» и статья Клиффорда Гирца «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев».

II

Итак, первый подход представлен такими мыслителями, как Роберт Нозик, Фред Дрецке, Элвин Голдман, Стюарт Коген, и находит свое выражение в так называемом «эпистемологическом контекстуализме», который в самых общих терминах можно определить как позицию, согласно которой наши «знания каким-то образом связаны с контекстом»⁸. Что имеется в виду? Некоторые особенности контекста, например намерения и предпосылки участников разговора, формируют стандарты, которым должен соответствовать каждый из нас при полагании своих убеждений как знания. Эти стандарты получили название «эпистемических». При этом естественно предположить, что различные контексты устанавливают различные эпистемические стандарты. И согласно контекстуализму стандарты фактически меняются от контекста к контексту. В некоторых контекстах, например, эпистемические стандарты являются столь высокими, что создают невероятные трудности для нас, когда хотим выдать свои убеждения за знание. Однако в большинстве контекстов эпистемические стандарты сравнительно низки, а потому наши убеждения часто принимаются как знание без особых проблем. Таким образом, основной пафос эпистемологического контекстуализма сводится к убеждению, что данный подход лучше других объясняет, почему мы в большинстве контекстов уверены в своем знании и лишь в некоторых — нет. Помимо этого утверждается, что контекстуализм дает лучшее решение загадок, произведенных скептическими аргументами в пользу невозможности обладания знанием об окружающем нас мире. Характерна в этой связи попытка преодоления контекстуализмом очевидного противоречия следующих трех утверждений:

1. Я знаю, что у меня есть руки;
2. Но я не знаю, что у меня есть руки, если не знаю, что я не «мозг в резервуаре»⁹;
3. Я не знаю, что я не «мозг в резервуаре» (в дальнейшем BIV)¹⁰.

В совокупности эти утверждения представляют собой задачу. Первое, второе и третье утверждения, рассматриваемые независимо друг от друга, вполне правдоподобны. Правдоподобность *первого* обычно

даже не требует объяснений. *Третье* правдоподобно постольку, поскольку, чтобы знать, что я не ВIV, необходимо исключить саму эту, пусть и фантастическую, возможность. Однако ВIV вполне может иметь аналогичный моему опыт восприятия. Первому может только казаться, что у него есть руки, что он сидит за столом перед своим компьютером и так далее. А так как опыт восприятия, который продолжается здесь и сейчас, — это все, что у меня есть, то я не могу исключить возможность быть ВIV-ом. Или, чтобы быть более корректным, следует сказать так: мой опыт восприятия не дает мне повода быть абсолютно уверенным в том, что я не ВIV. А как быть уверенным в том, что у меня есть руки (и вообще тело), если не уверен, что я не ВIV? Следовательно, *второе* утверждение также правдоподобно. Причем его правдоподобность, по-видимому, сохраняется независимо от того, какие стандарты знания мы устанавливаем — высокие или низкие. Второе утверждение — это всегда сравнительный факт: «Моя эпистемическая позиция по отношению к утверждению, что я не ВIV, является справедливой так же сильно, как и эпистемическая позиция по отношению к утверждению, что я имею руки»¹¹.

Однако, несмотря на то, что эти утверждения по отдельности правдоподобны, в совокупности они создают противоречие, т.к. все вместе быть истинными не могут. Естественно предположить, что нам необходимо отказаться от определения истинности всех данных требований. Но как это сделать? В попытке ответа на этот вопрос контекстуализм пересматривает понятие знания, предлагая его функциональное определение как указания. Следовательно, семантическое значение того или иного выражения зависит от контекста его употребления. Например, если кто-то из нас скажет «я здесь», то значение данного высказывания будет зависеть от того, кто, где и когда это произнесет. Если мы произносим «я здесь» в конференц-зале, то, при прочих равных условиях, имеется в виду, что мы (именно мы, а не кто-то другой) находимся в конференц-зале (именно в конференц-зале, а не где-то в другом месте). Данный пример замечателен тем, что выражение «я здесь» выполняет функцию тройного указания. Оно указывает на конкретное лицо, на конкретное место и даже на конкретное время (мы подразумеваем, что «я» не только «здесь», но и «сейчас»).

Функция знания как указания приводит к выводу, что контекст будет влиять не только на семантическое содержание знания «я здесь», но и на более сложное семантическое содержание того комплекса лексических элементов, в котором проявляется только подразумеваемое (само собой разумеющееся) знание. Например, высказанному вслух «я здесь» справедливо приписывается более сложное, но не про-

говариваемое высказывание «я *знаю*, что я здесь». Таким образом, контекстуализм (в лице К. Дироуз) утверждает следующее: «Условия истинности высказываний, в которых приписывается или отрицается знание (например, высказываний «S знает, что P» и «S не знает, что P»), меняются определенными способами согласно тем контекстам, в которых они произносятся»¹². Эти условия и есть эпистемические стандарты, которым S должен соответствовать, чтобы его утверждения были истинными.

Как же контекстуализм в рамках такого подхода решает проблему противоречия трех вышеприведенных утверждений? С самого начала нужно признать, что некоторые контексты устанавливают очень высокие эпистемические стандарты, которые могут потребовать знания большего количества условий, чем имеется¹³. Конечно, чтобы вообще что-то знать о мире вокруг нас, высокие стандарты могут потребовать исключения возможности того, что мы являемся ВIV, или грезим, или обмануты всемогущим недоброжелательным демоном. Однако наш опыт восприятия не дает нам ни малейшей возможности исключить скептические гипотезы, т.к. опыт восприятия ВIV может быть точно таким же, как и тот опыт восприятия, который мы имеем сейчас. В этом случае мы терпим неудачу в соответствии высокими эпистемическими стандартам в отношении убежденности того, что я имею руки, и того, что я не ВIV. Следовательно, первое утверждение («я знаю, что имею руки») в контекстах высоких эпистемических стандартов является ложным, а третье («я не знаю, что я не ВIV») — истинным. Но этого недостаточно. Необходимо полностью исключить первое утверждение, чтобы больше не встречаться с противоречием, т.к. последнее возникает только тогда, когда мы настаиваем на истине всех трех утверждений. Тем самым контекстуализм отдает должное убедительности скептических аргументов.

Однако в большинстве контекстов эпистемические стандарты сравнительно низки. Это — обычные контексты, в которых скептические гипотезы *даже не рассматриваются*. Поэтому в таких контекстах мы можем обладать знанием об окружающем нас мире без того, чтобы пытаться устранить скептические возможности, подобные ВIV. Чтобы знать, что я имею руки, мне достаточно устранить возможность, например, обладания лапами или когтями. Или — устранить возможность отсутствия рук вообще. Если посмотреть на руки, похлопать ими вместе, услышать звук этих хлопков, то данный опыт восприятия легко позволяет мне устранить перечисленные возможности. В контексте низких эпистемических стандартов этого вполне достаточно, чтобы им соответствовать: первое утверждение оказывается

истиной, в то время как третье — ложью. Но, опять же, мы должны не просто признать третье утверждение ложью, но и исключить его в контекстах низких стандартов. Конечно, противоречие между всеми тремя утверждениями сохраняется, но контексты низких стандартов допускают наше обычное знание, знание, которое вмещает в себя только самую нужную (жизненно важную) информацию о нас самих.

Тут, правда, возникает один любопытный вопрос: если мы находимся в обычном контексте низких эпистемических стандартов, то как вообще возможны ситуации, когда мы не знаем, что имеем руки? Ведь если эти ситуации действительно имеют место, то возможны (хотя бы для части человечества) далеко идущие последствия... Однако, как успокаивает нас контекстуализм, данное эпистемическое суждение («я не знаю, что имею руки») производится нами лишь отчасти (т.е. не полно, до конца не осознавая), так как это является истиной иных контекстов, где мы действительно не знаем, что обладаем руками. И наоборот, в тех, иных контекстах суждение «я знаю, что имею руки» будет также неполным, ибо оно является истиной наших обычных контекстов. Таким образом, контекстуализм не только предлагает решение проблемы противоречия суждений, но и объяснение того, *как, в какой форме* возможны эпистемические суждения, которые мы произносим.

III

Что касается «научно-методологического» подхода, то здесь проблематика контекста рассматривается в рамках более общей проблемы — проблемы методологии социальных наук. Естественно предположить, что само по себе понятие контекста здесь вряд ли будет являться предметом дискуссий и обсуждений. Однако такие понятия, как «контекстуальный предел», «пространственный контекст», «временной контекст», «контекстуальные определения» так или иначе находят свое место в трудах западных ученых. Например, Джон Герринг (р. 1962)¹⁴ в своей работе «Методология социальной науки»¹⁵ как раз и рассматривает все эти перечисленные понятия. Одна из центральных проблем, которой посвящена книга, — это проблема понятий и их определений (значений). Какое понятие, или определение, можно считать лучшим? Каков критерий данного выбора?

«...Ступень, на которой определение производит смысл (или становится интуитивно понятным), критически зависит от ступени, на которой оно соответствует установленному словоупотреблению. Оно есть просто расширение резонансного критерия...»¹⁶. Таким образом,

определение какого-либо понятия соответствует, по Геррину, эффекту резонанса. Из двух определений лучшим будет то, которое входит в резонанс с как можно большим числом контекстов. Широко используемое понятие является более полным, чем понятие с единственным узким фокусом применения. Хорошее понятие способно как бы простираться над многими контекстами; плохое понятие, наоборот, является узким — зажатым в сравнительно небольшой лингвистической области. Однако «контекстуальный предел не должен быть эквивалентен числу референтов, перекрываемых понятием (числу феноменов, вмещаемых в его расширение)»¹⁷. То, что это так, демонстрируется на примере понятия «ядерная война». Имеется только *одна* ее случай, когда с помощью ядерного оружия США закончило войну с Японией¹⁸. Делает ли этот единственный случай «ядерную войну» плохим понятием? Является ли лучшим более общее понятие «война», так как имеет больше референтов? Но по этой логике, чем более абстрактным является понятие, тем более полезным оно должно быть. Если это так, то нужно отказаться от понятия ядерной войны в пользу таких более абстрактных, как: «война», «вооруженный конфликт», «конфликт» и т.д. Очевидно, что это абсурд. Следовательно, число референтов, вмещаемых в понятие, не является тем критерием, который может делать понятия более полезными.

Конечно, ради аналитических целей мы всегда можем изменить масштаб интересующего нас понятия. Чтобы сделать так, мы можем или переопределить оригинальное понятие или выбрать отличное от него понятие с более высоким порядком величины. Наш выбор полагается при этом на наличие близких терминов. В случае «ядерной войны» нам достаточно легко найти более абстрактное понятие («война», «вооруженный конфликт» и т.д.). В других случаях, вследствие малого количества терминов, может быть необходимым переопределить исходный термин. Если мы желаем, например, объединить расовый и этнический конфликты в некоторой общей категории, то мы можем, хоть и неуклюже, сослаться на «межгрупповой конфликт», или можем переопределить этничность, которая будет включать в себя расовые дефиниции групповой идентичности — замена, которая также приводит к некоторой утрате резонанса. Здесь, как и во многих иных ситуациях формирования понятий, нет жестких и быстрых правил данной процедуры. Мы должны просто рассматривать все «за» и «против» различных замещений. Однако следует заметить, что феноменальный предел понятия отличается от контекстуального, или лингвистического, предела понятия. И именно последний — то, что квалифицирует понятие как хорошее.

Полезность контекстуального предела является, как представляется, наиболее очевидным в межкультурных исследованиях, где существенным является сближение лингвистических границ. Если это — исследование структуры «семьи», то пытаться определять семью через категории, специфические для особенных культурных групп, полезным не будет. Действительно, даже если изучается локальное культурно-социальное образование, подобная работа становится важной, если ее терминология имеет общие связи с тематикой других культурных регионов. Соответственно если терминология является резонирующей только с ограниченным языковым регионом, то данный труд будет менее полезным в рамках всей совокупности социальных наук. Таким образом, польза контекстуального предела — не в ограничении межкультурного исследования. Действительно, при анализе политических партий никому не свойственно перенимать то определение партии, которое связано с одним-единственным случаем. То же самое — при определении понятий «нация» и «государство». «Все ищут или должны искать космополитические определения. В противном случае они не могут способствовать накоплению знания по данному предмету»¹⁹.

Герринг предлагает также рассмотреть положительные свойства контекстуального предела среди различных областей социальной науки, а также между социальной наукой и повседневным языком. Представляется довольно проблематичным, когда такие термины, как «обмен» и «институты», в социологии и экономике используются различно. Не менее проблематично, когда большое количество терминов в статистических трудах имеют весьма отдаленное сходство с их повседневными словами. Проблема заключается в том, что такие радикальные несоответствия не увеличивают перспективы междисциплинарного понимания. Даже неологизмы (новые термины), возникающие в недрах социальной науки, в контексте повседневной речевой деятельности так и остаются непонятными. Что является обычным в одном контексте, может быть необычным в другом. Только если имеются аналогии в повседневном языке, необычная терминология может быть адаптирована. «...Поскольку отсутствует междисциплинарный язык (за исключением математических языков), то единственный путь социальной науки, позволяющий преодолеть узкие дисциплинарные рамки интересов, является (по культивированию ее связей) тем, что часто называют естественным языком. Эта повседневность позволит социальной науке сохранить относительно *однородный* словарь для всех сфер деятельности, что и правильно, и способствует распространению ее понятности среди основного населения»²⁰.

Однако Герринг – серьезный ученый, потому он обращает внимание не только на положительные стороны, но и на цену, которую приходится платить за более широкий контекстуальный предел. Если исследование начинается с понятия, которое простирается на составные языки или языковые регионы, то велика вероятность утраты некоторых его связей. Намного легче сохранить однозначный смысл какого-либо понятия, когда его предел ограничен. «...Отправление наших понятий в чуждые края, вероятно, приводит к некоторой деформации значения. Подобно католической церкви, мы можем обнаружить то обращение *в свою веру* наших понятий, которое приводит [лишь] к формальной адаптации кодов при небольшом перемещении значения (или бедности значения)»²¹. Если же в разных языковых областях слово понимается различно, то возникает проблема резонанса: что резонирует в одном контексте, не будет резонировать в другом. Этот тип проблемы Герринг называет «проблемой конфликта контекстов», который также можно обнаружить в социальных науках: обычное употребление слов в пределах академического сообщества конфликтует с обычным употреблением в пределах более широкого сообщества (например, среди других академических сообществ). И, по мнению Герринга, есть только один критерий, который может служить примером компромиссов при формировании понятий: *при прочих равных условиях определение, которое сулит большую контекстуальную широту, является наилучшим.*

Помимо контекстуального предела данный ученый рассматривает и такие понятия, как временной и пространственный контексты. Но если первая проблема им анализировалась в части, посвященной понятиям и их определениям, то вторая – в части, посвященной утверждениям, точнее – там, где затрагивается вопрос определения обстоятельств каких-либо социальных событий. Вот пример, который он подвергает скрупулезному анализу: «Если я спрашиваю, почему А скончалась, то можно ответить: (а) А скончалась вследствие того, что она смертна; (б) А скончалась потому, что у ней был рак; или (с) А скончалась вследствие порока сердца. Мы можем понять эти различные ответы как ответы к различно понимаемым следствиям. В первом случае наше возможное следствие: (а) скончалась или (б) не скончалась. Другими словами, мы спрашиваем, что необходимо или какие причины являются достаточными для смерти А в общем. Во втором случае мы чувствуем окончательную смерть А как неизбежную и, следовательно, концептуализируем следствия как (а) рак или (б) все другие возможные случаи смерти. В третьем наши следствия – (а) остановка сердца и (б) все другие непосредственные причины смерти»²².

Прежде всего, Герринг предлагает анализ определения обстоятельств. Утверждение не будет точно определенным, пока оно отождествляет различные обстоятельства, которые оно имеет целью объяснить. Только различая обстоятельства, мы сможем понять вариативные ответы как определения одного и того же результата (смерти) в пределах различных временных контекстов. Например, первый ответ был бы осмысленным независимо от того, спросили бы мы о смерти А в какой-то точке времени или в пределах достаточно протяженного периода времени (скажем, 500 лет). Второй ответ был бы осмысленным, если бы мы проявили любопытство и спросили, почему А скончалась в возрасте до 60 лет. Третий вариант ответа может быть корректным, если спросим, почему она скончалась в какой-то конкретный день, например в четверг. Конечно, все три ответа могут быть верными, но — для различных временных контекстов. Путаница, связанная с отождествлением различных временных контекстов, затрудняет работу исследователя. Например, дискуссия относительно обстоятельств французской революции показывает, что некоторые писатели задаются вопросом, почему данная революция вообще имеет место в истории; другие интересуются вопросом, почему она произошла в XVIII в.; в то время как третьи — почему она имела место именно в июле 1789 г. Очевидно, что каждый временной контекст устанавливает свои, определенные рамки для различных типов объяснения. Подобно этому изучение приемов ведения войны, которое помещает данный предмет в пределах довольно большого контекста западной цивилизации, достигнет различных результатов относительно истоков милитаризма, что и было, согласно мнению ученого, продемонстрировано в XX в. Таким образом, исследователю необходимо всегда иметь в виду, что «причина в одной области может не быть причиной в другой»²³.

IV

Если исследование Дж. Герринга можно отнести к области общей методологии социальных наук, то исследование культурного антрополога Клиффорда Гирца (р. 1921), где обнаруживает себя совсем иной уровень оперирования понятием контекста, является настолько конкретным, насколько это вообще позволяет антропологическая наука. В одной из своих работ антрополог говорит о сведении различных способов понимания культуры к единственно возможному методу ее интерпретации. Речь идет об «описании особенных симво-

лических форм (ритуального жеста, священных изваяний) как определенных выражений и *контекстуализации* таких форм в пределах целой структуры смысла, частью которой они являются и в терминах которой они получают свое определение»²⁴. Это — известный процесс герменевтического цикла, диалектика частей и целого. На первой ступени такого процесса — вычленение существенных элементов какого-либо социокультурного феномена; на второй — схватывание единого замысла этих элементов в пределах общей структуры²⁵.

Замечателен в этой связи пример петушиных боев на Бали. Во время своих антропологических изысканий антрополог неоднократно был свидетелем этих боев, анализ которых привел его к выводу, что они имеют центральное значение для общества, внутреннюю сущность которого он жаждал понять. «Как американцы внешне раскрываются на стадионе, на площадке для игры в гольф, на скачках или вокруг стола за покером, так и балийцы раскрываются у ринга для петушиных боев»²⁶. В соответствии своему методу он с самого начала выделяет и описывает основные структурные единицы этого явления.

Петухи и их владельцы. — Балийские мужчины психологически отождествляют себя со своими петухами, которые выступают символом маскулинности: в языке слово «sabung», обозначающее петуха, можно перевести как «герой», «воин», «крутой парень». Например, напыщенного человека могут сравнить с бесхвостым петухом, который важничает так, будто у него большой красивый хвост. Однако балийцы испытывают к петухам не только метафорическое, но и более глубокое почтение. «Я помешан на петухах», — так может сказать заурядный любитель петушиных боев. Петухи — это символическое выражение или возвеличивание самих владельцев. Они также и выражение того, что балийцы считают прямой противоположностью человеческого состояния: животности. В обычной жизни балийцы испытывают отвращение к любому поведению, напоминающему животное. Маленьким детям, например, не позволяют ползать на четвереньках. Единственное исключение — некоторые домашние животные. Идентифицируя же себя со своим петухом, мужчина идентифицирует себя не только со своим «я», но и с тем, чего он больше всего боится — с силами Тьмы.

Ринг, правила и судейство. — Формально петушиные бои проводятся на ринге размером около 15 кв. метров, ближе к вечеру. Совершается 9 или 10 самостоятельных поединков, которые похожи друг на друга и не связаны между собой. Перед началом поединка бойцовским петухам прикрепляют шпоры — острые стальные шипы длиной около 10–13 см. Затем отмеряется строго определенное время, за ко-

торое противники должны сцепиться в смертельной схватке. Если этого не происходит, то их помещают в особые клетки, где они поневоле все-таки начинают биться: друг друга клевать, бить крыльями и ногами, пока кто-то из них не нанесет сопернику смертельный удар шпорой. Бой останавливается. Если раненый петух еще жив, то дается некоторое время привести его в порядок, чтобы возобновить бой. Вся эта драма, за которой пристально наблюдает толпа, окружена целым сводом тщательно разработанных правил. Во время боя рефери следит за тщательным выполнением этих правил, и его авторитет в этом вопросе непререкаем. Эту работу выполняют только достойные жители, да и люди принесут своих петухов только на тот бой, которым руководят именно такие рефери. По свидетельству Гирца, никогда не было столкновений относительно правил.

Пари. — Различаются два типа пари: центральное и периферийные. Центральное, или официальное, окружено сетью правил и заключается между двумя владельцами петухов в присутствии рефери как общественного свидетеля. Это пари, обычно довольно крупное, всегда устанавливается между владельцами петухов с участием от 4 до 8 человек — родни, деревенских приятелей, соседей, близких друзей. Размер ставок зависит от масштаба поединка, но в среднем составляет месячный заработок обычного рабочего. Если учесть, что петушиные бои проводятся в среднем три раза в неделю, то это весьма серьезные ставки. Важно отметить, что данные ставки всегда равные, т.е. 1:1. Периферийные же ставки абсолютно иные. В противоположность официальному соглашению в центре эти пари заключаются скорее в обстановке, обычной для разбушевавшейся биржевой стихии. Здесь наличествует неизменная и всем известная система ставок, начиная с 10:1 и заканчивая 2:1. С момента начала боя процесс заключения пари немедленно прекращается. Когда же бой заканчивается (на что требуется обычно не более пяти минут), все ставки немедленно выплачиваются.

И тут ученый признает, что именно «асимметрия между равными центральными и неравными периферийными ставками обозначает главную аналитическую проблему для теории, в которой ставки петушиных боев рассматриваются как звено, связывающее сами бои с более широким миром балийской культуры». В ней также предлагается путь решения этой проблемы и наглядно показывается эта связь»²⁷. Первое, на что обращает внимание Гирц: чем выше центральное пари, тем вероятнее, что поединок будет равным. Это подсказывает элементарная логика. Действительно, чем выше ставки, тем более тщательно подготовлены бойцы: они более равны по размеру, физичес-

кой форме, драчливости. Из этого предположения выводится следующее: чем выше центральное пари, тем больше ставки периферийных пари тяготеют к началу ряда ставок и тем больше их число. Конечно, это лишь общая схема, однако «образец достаточно постоянен: способность центрального пари подтягивать периферийные пари к собственной модели равных ставок прямо пропорционален тому, насколько тщательно подобраны равные по силе петухи»²⁸. Причем зависимость большого количества периферийных ставок от более высоких центральных объясняется тем, что подобные поединки более интересны, непредсказуемы, в них больше поставлено на карту.

Парадокс асимметрии центральных и периферийных ставок только кажущийся, ибо эти две системы на самом деле не противоречат друг другу, а являются частью более широкой системы, в которой центральное пари играет роль «центра гравитации», который притягивает периферийные ставки к началу шкалы ставок. Чем больше центральное пари, тем игра становится более «глубокой»²⁹. Балийцы стремятся организовать интересный, «глубокий» поединок, заключая центральное пари на как можно более крупную сумму. Конечно, это не всегда удается. Примерно половина поединков довольно незначительна. Тем не менее центральное пари — это механизм создания «глубоких» поединков. Оно — источник, субстанция их «глубины», т.е. привлекательности и притяжения. Подобное понимание, как пишет Гирц, «выводит нас из области внешних отношений в *более широкий социологический и социально-психологический контекст* и к не совсем экономическому представлению о том, чему равна «глубина» этой игры»³⁰.

Обычно игру на деньги оценивают с этической точки зрения. Действительно, подобная игра аморальна даже с точки зрения выгоды и пользы. Например, если человек половину своей зарплаты ставит на равное пари, то выгода от каждого рубля в случае выигрыша будет всегда меньше, чем ущерб в случае проигрыша. Это простая арифметика: в первом случае у нас остается *вдвое* меньше заработанной суммы, а во втором — лишь *в полтора* раза больше. Потому и возникает желание запретить игры на законодательном уровне. Однако Гирц обращает внимание на тот факт, что, несмотря на логическую убедительность, люди все же вступают в подобную игру, делают это страстно, даже невзирая на угрозу законного наказания. Конечно, в играх, где вовлечены небольшие суммы, понятия материальной выгоды и ущерба действительно сродни удовольствию и огорчению. Однако в играх, которые Гирц называет глубокими, в которых денежные суммы велики, на карту ставится нечто большее, чем просто материальная выгода. Речь здесь идет

об уважении, чести, достоинстве, т.е. о статусе. «Но ставится символически, поскольку в результате петушинных боев ничей статус в действительности не меняется», «он лишь может на короткое время укрепиться или пошатнуться. Однако для балийцев... все это действительно глубокая драма»³¹.

Конечно, для балийца деньги тоже имеют значение. Чем большей суммой он рискует, тем больше он рискует такими вещами, как гордость, самообладание, мужество. И пусть рискует этим ненадолго, зато публично. Именно потому, что предельный ущерб проигрыша при высших ставках столь велик, участвовать в таких пари означает ставить на кон свое публичное «я». Поскольку наделение жизни значением — главное стремление и первостепенное условие человеческого существования³², такой способ осмысления более чем компенсирует сопряженные с игрой экономические затраты. Действительно, значительных изменений в материальном положении тех, кто регулярно принимает участие в крупных матчах, практически не происходит, поскольку в конечном итоге шансы более или менее *равны*. С другой стороны, именно в мелких боях, в которых всегда можно обнаружить горстку одержимых игроков, участвующих в игре из-за денег, и происходят реальные изменения в социальном положении, и в значительной степени в сторону *понижения*. Но таких азартных игроков «истинные петушинные бойцы» считают дураками, которые ничего не смыслят в игре. Глубокими петушинные бои делают не сами по себе деньги, но то, что деньги могут вызвать: перенесение балийской статусной иерархии в область петушинных боев. Пусть петухи представляют лишь личности владельцев, но петушинный бой представляет собой модель социальной матрицы. И в той же мере, в какой престиж является центральной движущей силой общества, он является и центральной движущей силой петушинных боев. Отсюда и вывод, который делает Гирц: чем больше выполняется условие, что поединок проходит между индивидуумами равного и высокого статуса, тем глубже поединок. А чем глубже поединок, тем в большей степени петух идентифицируется с человеком, тем лучше петухи будут соответствовать друг другу, тем больше эмоций и вовлеченности, тем выше центральные и периферийные пари, тем меньше экономического и больше статусного. Таким образом, петушинный бой есть средство выражения; его функция — не утихомиривать или разжигать общественные страсти, но подобно картинам, книгам, мелодиям *изображать* их. Такое понимание петушинных боев дает возможность антропологу вскрыть внутреннее существо балийской культуры.

Дискретное время. — Каждый поединок — это мир в себе, отдельный взрыв формы. «Проигравшего не утешают. Люди отхлынивают от него, смотрят в сторону, оставляя его пережить свое мгновенное падение в небытие и давая ему возможность вновь обрести свое лицо и возвратиться целым и невредимым в бой»³³. Не поздравляют и победителей. Окончен один поединок — начинается другой. Это — серия вспышек, которая подобна всей жизни балийца, которые так же живут урывками. Их жизнь — не поток из прошлого в будущее, а попеременные колебания смысла и бессмысленности. «...Петушиный бой — это такое же типично балийское явление, как и все остальное — от монадического характера ежедневной жизни... до храмовых празднований дней прихода богов. Он — не имитация дискретного характера балийской общественной жизни, не описание его и даже не выражение его; он — его пример, тщательно подготовленный»³⁴.

Иерархия гордости. — При обычном течении жизни балийцы чрезвычайно стесняются доводить дело до открытых конфликтов. Но в петушиных боях они выглядят дикими и кровожадными, одержимыми приступами бессознательной жестокости. Кровавое побоище на ринге — это изображение не того, что буквально происходит между людьми, но того, что происходит между ними в их воображении. Что ни возьмешь на Бали, становится ясно, что престиж здесь дело вполне серьезное. Иерархия гордости — вот что является духовной основой балийского общества. Но только в петушиных боях то, что обычно скрывается за пеленой этикета, находит свое выражение. По мнению Гирца, «без петушиных боев балийцы гораздо хуже понимали бы самих себя и, видимо, именно поэтому они так высоко их ценят»³⁵. Так что же выделяет петушиный бой на повседневном фоне? «...Не то, что он, как предположили бы социологи-функционалисты, укрепляет статусную дискриминацию..., но то, что дает *метасоциальный комментарий* на предмет классификации человеческих существ по жестким иерархическим рангам и на предмет организации большей части коллективного существования в соответствии с данной классификацией. Его функция, если вы хотите ее так назвать, — интерпретативная: это прочтение балийцами опыта балийцев, история, которую они рассказывают друг другу о самих себе»³⁶. Иначе говоря, функция петушиных боев — в познании реальности, внешней социальной и внутренней психической данности. Следовательно, эта функция — эпистемологическая.

Итак, в данной статье приведен обзор некоторых подходов к анализу понятия «контекст». Каковы же его основные существенные характеристики?

Во-первых, надо отметить, что данные подходы являются фактическим свидетельством того, что понятие контекста более не является предметом анализа одной лишь лингвистической науки, но анализируется и продуктивно используется как в логике и эпистемологии, так и в методологии социальных наук. Например, в эпистемологии данное понятие позволяет найти решение некоторых скептических парадоксов относительно нашего знания об окружающем мире, а также — найти ответ на вопрос, как и каким образом возможны эпистемические суждения. В общей методологии социальных наук понятие контекста помогает выработать критерий оценки лучшего понятия или его определения, а также выявить различие тех или иных пространственных и временных масштабов как формирующих различные источники объяснения социальных событий. А в этнографии «контекст» является необходимым инструментом выявления скрытого от глаз смысла, лежащего в основе социального поведения.

Во-вторых, следует обратить внимание, что все эти подходы не имеют дела с общим понятием контекста, но — с тем или иным его аспектом, которое соответствует их предмету исследования. Эпистемологический контекстуализм, например, оперирует и анализирует понятие контекста высоких и низких эпистемических стандартов. Что это за контекст? Это — условие знания; намерения и предпосылки участников разговора, формирующие особого рода стандарты, которым должен соответствовать каждый из нас при полагании своих убеждений как знания. Если же говорить об общей методологии социальных наук, то при выборе критерия лучшего понятия или определения Дж.Герринг использует понятие контекстуального предела, которое понимается как устоявшееся словоупотребление, обеспечивающее более широкое применение, или полезность, того или иного понятия. Помимо контекстуального предела этот ученый анализирует и понятия пространственного и временного контекста, между которыми выявляется много общего. Что они такое? Это — больший или меньший промежуток времени (пространства), формирующий определенные истоки объяснения того или иного социального события. Что же касается антропологических исследований К.Гирца, то мы можем обнаружить совсем иное понимание контекста, которое носит, вероятно, двойкий характер. Это — и общая структура того или

иногo микросоциального явления, в рамках которого только и возможно выявление смысла (интерпретация); и, одновременно, мета-социальный комментарий на предмет внутреннего, психического, и внешнего, коллективного, существования.

Наконец, в-третьих, необходимо сказать и о том, что понятие контекста носит, по-видимому, принципиально проблематический характер. Дж.Герринг заметил, что чем более широкое понятие мы используем, тем больше вероятность утраты некоторых его значений. Что имеется в виду? В разных контекстах одно и то же понятие будет иметь различное значение. Это то, что он называет «проблемой конфликта контекстов». И единственное решение, которое Герринг предлагает, — это выбрать то определение, которое при прочих равных условиях сулит бóльшую контекстуальную широту. Но что означают слова «при прочих равных условиях»? И где критерий того, что условия действительно являются равными? Ученый на эти вопросы не отвечает, предоставив тем самым нам возможность самим решать эту проблему. По-видимому, равные условия будут определяться в различных контекстах по-разному. Если это так, то перед нами парадокс: чтобы выбрать лучшее понятие или определение, мы должны при прочих равных условиях ориентироваться на бóльшую контекстуальную широту; слова «при прочих равных условиях» требуют определения; чтобы выбрать лучшее определение, мы должны... и т.д.

Примечания

- ¹ Большая советская энциклопедия: В 30 т. М., 1970—1977. Доступна в электронной версии на трех CD.
- ² «Контекст... — квазитекстовый феномен, порождаемый эффектом системности текста как экспрессивно-семантической целостности и состоящий в супераддитивности смысла и значения текста по отношению к смыслу и значению суммы составляющих его языковых единиц» (*Можейко М.А.* Контекст // Новейший философский словарь. Мн., 2001. С. 502).
- ³ *Касавин И.Т.* Контекстуализм как методологическая программа // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4. С. 8—9.
- ⁴ *Костырко В.* Рождение идеологии. Рец. на кн.: Ричард С.Уортман. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1. М., 2002. См.: www.old.russ.ru/kgug/kniga/20020805_vaskost-pr.html
- ⁵ Вот только малая часть книжных новинок: *Морозов В.В.* Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI века. М., 2005; *Шмидт С.О.* Феномен Фоменко в контексте изучения современного общественного исторического сознания. М., 2005; *Григорьев А.В.* Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006; *Зубова Л.В.* Современная русская поэзия в контексте истории языка. М., 2000;

- Михаленко Ю.П. Политический идеал Платона в контексте реальной истории. М., 2003. Если же набрать в любом поисковике в Интернет слова «в контексте», то масштаб использования данного понятия оказывается, по-видимому, на порядки больше.
- 6 Более детальная классификация представлена в уже упомянутой выше статье И.Т.Касавина.
- 7 Тим Блэк — профессор философского факультета Калифорнийского Университета.
- 8 *Black T.* Contextualism in Epistemology // The Internet Encyclopedia of Philosophy. См.: <http://www.iep.utm.edu/c/contextu.htm>
- 9 В оригинале *brain-in-a-vat*, сокращенно BIV. Согласно красочному описанию Тима Блэка, BIV — это «не обладающий телом мозг, плавающий в резервуаре с питательными веществами, в котором особым, электрохимически смоделированным, способом генерируется опыт восприятия, в точности аналогичный тому, что имею сейчас, и который связываю с существованием в нормальных условиях» (*ibid*).
- 10 *Ibid*.
- 11 *Ibid*.
- 12 *Ibid*.
- 13 Эта интуиция вполне понятна, если рассматривать утверждение «я знаю, что имею руки» по аналогии с «я знаю, что я здесь». Обычные контексты не требуют знания большего количества условий его формирования, ибо это было бы и излишним и не уместным, потому мы не произносим «я знаю, что я здесь» или «я знаю, что имею руки», а просто «я здесь» или «у меня есть руки» (что и соответствует низкому эпистемическим стандартам).
- 14 Он является профессором политических наук Бостонского Университета.
- 15 *Gerring J.* Social Science Methodology. A Criterial Framework. Cambridge, 2001.
- 16 *Ibid*. P. 54.
- 17 *Ibid*.
- 18 Формулировка мною несколько смягчена. В оригинале: «...С тех пор как развертывание США ядерных вооружений эффективно закончило вторую Мировую войну...» (*Ibid*. P. 54).
- 19 *Ibid*. P. 55.
- 20 *Ibid*. P. 56 (Выделено мной. — *С.М.*)
- 21 *Ibid* (Выделено мной. — *С.М.*)
- 22 *Ibid*. P. 93—94.
- 23 *Ibid*. P. 94. Что же касается *пространственного контекста*, то Герринг выявляет в нем приблизительно те же особенности, которые формируют истоки для объяснения, что и во временных контекстах. Например, он предлагает, ради аналитических целей, поместить первый ответ («А скончалась вследствие того, что была смертна») в контекст античной литературы, где сосуществуют и смертные и бессмертные. Как нам теперь в рамках такого контекста объяснить, например, ребенку смерть А? Так как детям свойственно считать своих кукол «живыми», то мы можем найти неплохой ответ, который будет вполне для него объяснительным: «А, в отличие от детской куклы, смертна».
- 24 *Geertz C.* Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, 1980. P. 103 (Выделено мной. — *С.М.*).
- 25 Для пояснения ученый приводит следующий наглядный пример: «Чтобы следить за игрой в бейсбол, необходимо понять, что бита, удар, иннинг, левый игрок... и что игра этими “вещами” являются элементами всего вокруг. Чтобы следить за

церемонией сожжения короля на Бали, нужно быть способным расчлнить поток образов, порождающий его, — матерчатые змеи, львообразные гробы, пагоды на носилках... — на существенные элементы, его составляющие; и нужно, прежде всего, ухватить суть предприятия, с которого он начинается. Два рода понимания неотделимо соподчинены друг другу и выявляют свое совпадение. Вы не можете знать многого из того, что представляет собой башня badé..., без знания того, что есть [ритуал] кремации, подобно тому, как вы не можете знать, чем являются перчатки кетчера, без знания того, что есть бейсбол» (Ibid. P. 104).

²⁶ Гири К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 479.

²⁷ Там же. С. 490 (Выделено мной. — *С.М.*).

²⁸ Там же. С. 492.

²⁹ Надо заметить что английское depth в переводе имеет значение не только глубины, но и силы, и даже середины, центра.

³⁰ Там же. С. 493 (Выделено мной. — *С.М.*).

³¹ Там же. С. 494.

³² Здесь Гири следует М.Веберу.

³³ Там же. С. 505.

³⁴ Там же. С. 506.

³⁵ Там же. С. 507.

³⁶ Там же. С. 507–508 (Выделено мной. — *С.М.*).

Л.Витгенштейн — Д.Блур. Институциональная природа знания*

Введение

Прежде чем приступать к систематическому изложению, хотелось бы с полной ясностью оговорить установку автора. В этой работе мы задаемся целью проанализировать эпистемологические следствия концепции знания как социального института, развиваемой философом Д.Блуrom, представителем Эдинбургской школы, автором социальной теории познания. Мы не ставим целью интерпретировать работы позднего Витгенштейна или находить ошибки его интерпретации у Блура. Но скорее речь идет об «интерпретации интерпретации», анализе блуровского понимания Витгенштейна и преломления идей последнего в работах первого. Поэтому, говоря о Витгенштейне здесь, мы вполне эксплицитно подразумеваем, что речь идет о «Витгенштейне по Блуру» и понимаем, что существуют другие интерпретации¹.

Пересмотр понятия знания является существенной частью «сильной программы» социологии знания Д.Блура, представленной им в его первой книге «Знание и социальная образность»². Выдвижение своей «сильной программы» Блур начинает с определения знания как убеждений (beliefs), которых придерживаются люди в реальной жизни. Знание, по Блуру, — это то, что принимается как знание людьми. Социологическое исследование знания должно заключаться, таким образом, в изучении изменения и распределения человеческих убеждений во времени и пространстве, а также в изучении факторов, которые влияют на это изменение и распределение. Блур, во-первых, замечает, что социолог должен рассматривать знание как полностью

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 06-03-00275а.

естественный феномен, поддающийся изучению естественными науками. Во-вторых, он провозглашает целью естественнонаучного изучения знания построение общей теории, которая объясняла бы закономерности распределения знаний (beliefs). Любое знание, по Блuru, имеет социальный компонент.

Философ указывает на опыт (experience) как на второй компонент, определяющий знание. Это, в частности, находит отражение в его отношении к теории Дж. С.Милля.

Переопределяя понятие знания, Блур считает необходимым в первую очередь подвергнуть анализу западную науку, статус которой как знания общепризнан в западном обществе. В своих работах он проводит социологический анализ математики и логики³.

В своей последней книге («Витгенштейн: правила и институты»⁴), как, впрочем, уже во второй («Витгенштейн: социальная теория познания»⁵), Блур более, чем в первой своей большой работе («Знание и социальная образность»), ориентируется на идеи позднего Витгенштейна, хотя они оказывали на него влияние и в начале его творчества.

Одна из идей данной работы состоит в том, что знание, как его представляет Блур, следует рассматривать в некоторой степени по аналогии со значением у Витгенштейна. У Блuru знание имеет институциональную природу и независимо от внутренней ментальной реальности отдельных индивидов.

Витгенштейн о значениях как институтах

В своей работе «Витгенштейн: социальная теория познания» философ и социолог знания Д.Блур излагает свою компаративную теорию языковых игр, в основу которой он кладет представления позднего Витгенштейна. Но теорией языковых игр не ограничивается круг идей Витгенштейна, оказавших влияние на Блuru. Все творчество позднего Витгенштейна в той или иной мере усвоено им и сопоставлено с его собственными взглядами. Основным интересом Блuru – социология знания, и уже отсюда можно сделать вывод о том, что он ищет у Витгенштейна идеи, плодотворных именно для этой области.

В целом Блур выделяет два аспекта философии Витгенштейна, которые кажутся ему наиболее важными. Он называет их социологическим и натуралистическим.

Социологический аспект философии Витгенштейна состоит, по Блuru, в отдании приоритета общественному перед индивидуальным. Концепты «культуры», «института», «традиции», «нормы» являются существенными частями теории Витгенштейна.

Натуралистический аспект философии Витгенштейна Блур видит в том, что Витгенштейн рассматривает убеждения (beliefs), язык, мышление, рассуждение и действие как натуральные феномены. Эти феномены, по Витгенштейну, могут быть объяснены путем демонстрации того, как они возникают из человеческого поведения, укорененные в его материальной, биологической и культурной установках⁶. Философ подчеркивал зависимость знания от паттернов обучения (натурализм). Он развивал также натуралистический подход к основаниям логики.

По Блuru, знание есть коллективное поведение⁷. Витгенштейн также рассматривал человеческую когницию как нечто социальное в самой своей сущности. Интеракция, по Витгенштейну, конституирует знание – это положение Блур, наряду с другими, кладет в основу своей «социальной теории познания», заимствует ли он эту идею у Витгенштейна или сам независимо приходит к идее о социальной природе знания и затем ищет у других философов идеи, сходные со своими. Объективность и рациональность знания предстают при этом в свете коллективной жизни. Понятие знания как продукта заменяется понятием знания как процесса социального конструирования понятий и теорий.

В книге «Витгенштейн: социальная теория познания» Блур ставит перед собой цель показать связь работ Витгенштейна с социологией познания и развить идеи Витгенштейна в систематическую теорию языковых игр.

Но в данной работе мы не будем затрагивать теорию языковых игр как таковую и ее роль в социологии познания. Вместо этого мы сконцентрируемся на специфичности прочтения Блуrom теории значения Витгенштейна и того, что Витгенштейн говорит об отношении значения к ментальной реальности и общественным практикам. Затем мы перейдем к книге «Витгенштейн: правила и институты» и покажем развитие Блуrom понятия социального института, продемонстрировав следствия, вытекающие из рассмотрения знания как социального института, которое проводится философом в этой работе.

В истоках социальной теории познания для Блура стоит Э. Дюркгейм, показавший социальный характер морального и религиозного принуждения, параллель которого с логическим принуждением Блур подчеркивает многократно. Но Дюркгейм распространял социальное объяснение только на примитивные системы, не касаясь сциентистской культуры современной Европы. Кроме того, Дюркгейм в своих работах ничего не говорит о знании как таковом. Его значение для социальной теории познания заключается в том, что, продемонстри-

ровав конститутивную роль социума для религиозных феноменов, Дюркгейм внес вклад в признание конститутивности общественных факторов и для ряда других феноменов. Также он дал пищу Блурю для размышления о природе знания.

Витгенштейн же, отмечает Блур, признает социальный характер как суждений здравого смысла, так и ментальных состояний и математических доказательств.

Витгенштейн в своих работах больше концентрируется на понятиях «жизни», «языковой игры», «значения», «правила», чем «знания» или «общества». Тем не менее прочтение этого философа Блуром в высокой степени эпистемологично — Блур рассматривает все, что Витгенштейн говорит о «значении» и «правилах», их обусловленности практиками в свете собственной основной идеи о социальности знания, неразрывной связи знания и общества. Если теория языковых игр закономерно трактуется Блуром в эпистемологическом свете (наука как языковая игра), то также закономерна сконцентрированность философа на теории значения Витгенштейна, ибо эта теория позволяет Блурю продемонстрировать важность общественных практик и подчеркнуть их приоритет как объяснительного ресурса перед любыми индивидуальными проявлениями.

В начале своей книги «Витгенштейн: социальная теория познания» Блур ставит целью обосновать идею о конститутивной роли общества для знания, а также понять подход Витгенштейна к этой теме. Анализируя то, что Витгенштейн утверждает о значении, сам Блур при этом говорит о знании, и Витгенштейновская теория значений помогает ему «восстановить в правах» социальные факторы, показать, что социальные факторы играют более основополагающую роль, чем это им приписывалось в традиционной философии. Социальные процессы систематически неверно описывались, и Витгенштейн внес вклад в исправление данной ситуации, отмечает Блур⁸.

Так Блур вместе с Витгенштейном выступает против тенденции (в частности, психологии и философии) сводить (referred back) социальные события (например, моду) к ментальным состояниям (например, вкусам) индивидов-участников. Ментальные состояния участников традиционно признавались причиной социальных событий. Социальные феномены анализировались в психологических терминах.

В «Коричневой книге» и в «Голубой книге»⁹ Витгенштейн ставит перед собой вопрос: какова природа значения слов? Традиционный психологический ответ состоял в том, что значение представляет собой идею в сознании индивида, использующего слово, ментальное состояние, которым слово сопровождается.

Блур рассматривает критику Витгенштейном двух традиционных теорий значения, представляющих психологический и индивидуалистический анализ:

теории ментальных образов;

теории ментальных актов.

«Нет ничего более ошибочного, чем назвать «полагание» (Meinen, у Блур в переводе стоит слово «значение» – meaning) нашей духовной деятельностью»¹⁰.

Теория ментальных образов (Image theory) утверждала, что после изначального остенсивного введения слово, будучи названным снова, вызывает у воспринимающего ментальный образ, который и определяет значение данного слова. Иметь такой образ означает понимать слово. Данная теория выводила использование слова из ментального образа. Эта теория превалировала в философии и психологии конца XIX и начала XX вв. Ее сторонником был Б. Рассел, утверждая, что описание прошлых событий включает их изображение в сознании. Психолог Э.Б. Тиченер (E. В. Titchener) также был ее сторонником, признавая ментальный образ носителем значения.

В теории ментальных актов (Theory of Mental Acts) ментальный акт понимался как направление или сосредоточение внимания. В соответствии с этой теорией знак или слово имеет значение, поскольку связано с ментальным актом («ориентацией сознания», активно направленного на объект). Данная теория была широко представлена в австрийской психологии, производной от Ф. Brentano и его последователей-феноменологов. Примером использования этой теории в современной социологии можно считать работы А. Шюца, утверждающего, что мы нереклексивно принимаем (takes for granted) интерсубъективный мир, кажущийся нам стабильным, но этот мир является продуктом течения, потока ментальных актов¹¹.

Обе данные теории рассматривали значение как некое событие в индивиде, которым сопровождается продукция и восприятие слов или других особенностей нашего поведения, имеющих для нас значение.

Критикуя первую из этих теорий, Витгенштейн спрашивает: если обучение способно влиять на действия субъекта посредством возникновения в его сознании образа, почему оно неспособно влиять на его действия напрямую, без опосредования образом¹²? Иными словами, принятие такого конструкта, как ментальный образ, не является необходимым для объяснения действий субъекта, данный конструкт «изымаем» из моделей обучения языку и его функционирования. Вызывание ментальных образов посредством слов не более и не менее проблематично, чем вызывание посредством слов действий субъекта, и поэтому первое не может быть фундаментом для объяснения второго.

Витгенштейн, таким образом, проблематизирует роль ментальных процессов в объяснении поведения индивидов¹³. Он вводит свое известное правило экстернализации – каждый процесс воображения может быть заменен процессом смотрения на наличный предмет: «Есть, по крайней мере, один способ избежать оккультных феноменов в процессе мышления, и он заключается в том, чтобы заменить в этих процессах какую бы то ни было работу воображения действием смотрения на реальные объекты»¹⁴.

Внутренние, ментальные конструкции заменяются внешними. Идея состоит в том, чтобы приравнять ментальные образы к любым другим объектам. По Витгенштейну, это снимает «оккультный», «магический» характер, придаваемый ментальным образам здравым смыслом и философией.

Витгенштейн критикует и вторую, упомянутую выше, теорию значения – теорию ментальных актов: его известный аргумент состоит в том, что ментальный акт, имеющий место при произнесении фразы, невозможно отделить от самого произнесения фразы. Другой аргумент Витгенштейна – это то, что Блур именуется финитизмом. Витгенштейн обращает внимание на то, что простое задание, данное учителем (в примере Витгенштейна это задание продублировать ряд чисел путем прибавления двух единиц к каждому последующему числу) предполагает необходимость совершения учеником бесконечного числа мыслительных актов. Философ ставит вопрос, как бесконечное количество таких ментальных актов может подразумеваться дающим или выполняющим это задание в каждый момент времени¹⁵. Третий аргумент против теории ментальных актов – приложение правила экстернализации. Внутреннее сосредоточение внимания на предмете можно заменить физическим указыванием на данный предмет¹⁶.

Вывод, который делает Витгенштейн из своей критики, состоит в том, что мы должны игнорировать субъективную составляющую акта указывания и исследовать поведение, связанное с ним¹⁷.

Блур анализирует позиции психологов Вюрцбургской школы (Würzburg connection) и обращает внимание на роль этой школы в формировании философии Витгенштейна.

В 1900 г. экспериментальные психологи разделились на два лагеря: на поддерживающих теорию ментальных образов (image theory) и на поддерживающих теорию ментальных актов (act theory). Дискуссия о «чистом мышлении» (Imageless thought controversy) продолжалась с 1900 до 1920 гг. У.У.Бартли (W.W.Bartley) и С.Тулмин (S.E.Toulmin) рассматривали аргументы Витгенштейна в свете этого

противостояния. Блур согласен с таким рассмотрением, но считает, что данные исследователи неверно поняли отношение дискуссии к философии Витгенштейна.

Блур рассматривает основные линии спора о «чистом мышлении». Так психология содержания (the psychology of content) доминировала в работах Вильгельма Вундта (Wilhelm Wundt), для которого содержание сознания представляло собой поток ощущений, образов и чувств (sensation, images and feelings). Существование «чистой мысли» Вундт отвергал, апеллируя к языку, мифу и традиции, отражающим высшие мыслительные процессы¹⁸. Вундт обращался в своих работах к результатам таких наук, как антропология и история.

О.Кюльпе, Н.Ах, К.Бюлер (O.Külpe, N.Ach, K.Bühler и др.) в Вюрцбурге пользовались интроспективным методом, распространяя его на изучение высших процессов, имеющих дело с мыслью и значением. Они получили результаты, в соответствии с которыми решение проблемы приходит исследуемому часто без посредства образа и ментального содержания вообще. Так было выделено новое состояние сознания, помимо ощущений, образов и чувств (sensation, images and feelings) — «чистая мысль» (awareness of meaning) — мысль, не содержащая образа (Bewusstseinslage).

Вундт объявил результаты данной группы артефактом эксперимента. Тиченер встал на сторону Вундта, утверждая обязательное присутствие в мысли ментального образа.

Дискуссия о «чистом мышлении» рассматривалась Б.Расселом в работе «Анализ сознания» (The Analysis of Mind), где цитируется Вундт. Рассел при этом становится на сторону Вундта. Данная книга Рассела цитируется Витгенштейном.

Блур утверждает, что Витгенштейн критиковал теорию ментальных образов, главным образом, наблюдая ее выражение в традиции, идущей от Кюльпе и Бюлера. Он подчеркивает сходство рассуждений Витгенштейна о «языковых играх» с экспериментами Вюрцбургской школы. Блур отмечает присутствие общей схемы: «Экспериментальная задача — ее решение испытуемым (ответ дан в форме суждения) — интроспективное описание происходящего при решении задачи в качестве результата»¹⁹.

Так в качестве интроспективного результата Витгенштейн выделяет класс случаев, когда субъектом в процессе выполнения задания не осознается ничего, выполнение происходит как бы автоматически²⁰. «Будет большой класс случаев, в которых я не отдаю себе отчета в том, что происходит, кроме того, что я слышу слово и произношу ответ»²¹. Блур подчеркивает сходство этого случая с концепцией «чистой мыс-

ли» Вюрцбургской школы. При этом Витгенштейн мог принимать выводы психологов о существовании мысли, не содержащей образов, но он не принимал их позитивную доктрину. Он дискутировал с некоторыми основными требованиями Вюрцбургской школы и отвергал их.

Например, вот как Ах и Бюлер рассматривают феномен «следования правилу». Бюлер утверждает наличие в сознании субъекта знания (awareness) правила, которое «ведет» его. Ах утверждает наличие специфической «чистой мысли» (Bewusstseinslage). Витгенштейн всегда отвергал объяснительную силу таких видов ментальной реальности²².

Решение индивидом проблем, инсайды также рассматривались как совершающиеся при участии «чистой мысли». Витгенштейн отвергал значимость такого рассмотрения²³. ««Что происходит, когда человек что-то внезапно понимает?» Вопрос плохо сформулирован. Будь он вопросом о значении выражения «внезапно понять», ответ на него не был бы указанием на процесс, которому мы дали такое название»²⁴.

Итак, Витгенштейн отвергает значимость позиций обеих сторон, занимаемых участниками дискуссии о «чистом мышлении». Он проблематизирует психологическое рассмотрение вообще и выносит проблему за пределы психологии. Витгенштейн указывает на «логические круги», неясности и ошибки в психологическом подходе. По Витгенштейну, значение слова есть его использование, а состояния сознания (inner event) — не причина способности использовать слова и знаки, а побочный продукт²⁵.

Состояния сознания, сопровождающие использование знака, вызываются самим использованием этого знака в частной системе языка, считает Витгенштейн²⁶. Первичен систематический паттерн использования, это нечто публично разделяемое, а не приватное.

При прочтении Витгенштейна для Блуря существенна также роль термина «конденсация» (condensation)²⁷. В акте именовании или указания конденсируются общественные практики. «Примитивная философия сводит (condenses) употребление имени к идее связи, которая поэтому становится некоей таинственной связью»²⁸.

По Витгенштейну, особенности ментальных состояний индивида определяются тем фактом, что эти состояния производны от коллективных практик. Понятие общественных практик (как и все, что говорится Витгенштейном о значении) существенно для Блуря при его анализе феномена знания.

Блур проводит аналогию позиции Витгенштейна с позицией Э.Дюркгейма. По Дюркгейму, сакральное в «примитивной религии» произведено от коллективной реальности. У Витгенштейна «сакральны» ментальные состояния и речь идет о «примитивной философии»,

«сакрализующей» их. Таким образом, сакральные ментальные состояния, по Витгенштейну, также произведены от коллективной реальности. Сакральный объект обладает властью, поскольку он символизирует власть коллективного над индивидуальным. Коллективное «реально и невидимо» «внешне и, тем не менее, внутри нас»²⁹. У Дюркгейма вера — не ошибка, поскольку «нечто реальное соответствует ей»³⁰. Так и психологические теории значения, по Витгенштейну, представляют собой мифическую «трансфигурацию» коллективных процессов. Они так же естественны, как религия. Все сказанное дает основание сослаться на блуровскую «модель общества как архетипа». Речь идет о модели общества как архетипа знаний, построенной Блуром в его первой книге «Знание и социальная образность», а также модели общества как архетипа состояний сознания, которую Блур вычитывает у Витгенштейна. Сопоставление этих моделей дает возможность еще раз подчеркнуть, насколько понятия «значения» по Витгенштейну, «религии» по Дюркгейму и «знания» в его собственной концепции коннотируют для Блура. Витгенштейн, в противоположность всем параллелям, проводимым Д.Блуром, не утверждает «архетипичность» или «прообразность» общества для ментальных состояний — он указывает на роль коллективной языковой игры в их конструкции.

Итак, тот факт, что, по Витгенштейну, социальные факторы (общественные практики) конституируют дискурс о внутренней реальности и состояниях сознания, а значение может рассматриваться как социальный институт, существенен для Блура при его обосновании собственной концепции знания как социального института. Блур не отрицает наличия субъективных аспектов феномена знания. «Знание — это то, что принимается как знание людьми», — говорит он³¹. Знание является базисом для адаптации группы к действительности и для понимания мира данной группой³². В этой ситуации, при его убеждении в социальной природе знания, Блур опирается на аргументы Витгенштейна по поводу внутренней реальности и значения, как на пролагающие путь его собственной теории знания.

Д.Блур. Знание как социальный институт

Демонстрацию социальной, конвенциональной природы знания Блур производит в книге «Витгенштейн: правила и институты»³³. В ней Блур развивает взгляды Витгенштейна по поводу феномена «следования правилам». Он рассматривает понятие значения прави-

ла по Витгенштейну. Основной тезис Блур утверждает: «Следование правилу есть социальный институт»³⁴. Одновременно философ создает собственную модель социального института как самореференциальной системы. О знании и коллективистской позиции Блур относительно этого понятия говорится только в восьмой главе («Изоляция и инновация»). Но, несмотря на это, многое из того, что Блур утверждает о социальном институте вообще, помогает прояснить его позицию относительно частного случая социального института — знания. В концепции Блур научное знание становится по своим существенным признакам неотличимым от любого другого проявления культуры. Культура же представляет собой сложное переплетение различных социальных институтов.

Вся книга «Витгенштейн: правила и институты» в принципе посвящена разбору философской дискуссии между представителями двух противоположных подходов к феномену следования правилам: индивидуалистами (К.Макгинн, Р.Милликан (C.McGinn, R.Millikan)) и коллективистами (Э.Анскомб, Б.Барнс (G.E.M.Anscombe, B.Barnes)). Блур однозначно занимает позицию последних, доказывая, что социологическая точка зрения присуща также позднему Витгенштейну и выводима из его работ. Но, не упуская из виду существующую параллель между тем, что Витгенштейн в интерпретации Блур говорит о социальности «значения» и того, что сам Блур утверждает о социальности «знания», можно вспомнить и то, что данное противостояние существует и в эпистемологии.

Блур настаивает на том, что значение (meaning) правила является социальным феноменом и не может быть объяснено индивидуалистическим способом. Этот аргумент может показаться редукционистским (сведение значений к социальной реальности), но сам он считает его антиредукционистским, выдвигаемым против сведения значений к состояниям сознания. Блур при этом выступает против сведения к индивидуальной реальности также знания³⁵.

Блур неоднократно утверждает, что знание и его компоненты (понятия, числа, послышки, логические правила и т.д.) имеют конвенциональную, институциональную природу³⁶. «Вещи, имеющие статус социальных институтов... тесно связаны с объективностью»³⁷ и «институционализированное знание (belief) удовлетворяет этому определению (определению объективности. — Ю.М.)»³⁸.

Вопрос для Блур состоит в том, какая реальность обладает достаточной достоверностью для присвоения ей статуса значения или знания. Витгенштейновский методологический отказ от рассмотрения внутренней реальности (реальности «in mind») как сферы

возможной локализации значений приобретает у Блур характер постулата о субстанциальности социальных институтов, когда социальное воспринимается им как субстанциальное³⁹. Общество, социально принятые паттерны поведения играют роль субстанции институтов⁴⁰.

Для Блур вопрос состоит также в локализации источника принудительности знаний и определенности значений. Еще в своей первой книге («Знание и социальная образность»)⁴¹ он локализует принудительность наличных знаний в их конвенциональности, детерминированности не индивидом, но обществом. Он определяет социальную реальность как объективную, не зависящую от воли и сознания отдельного индивида. Блур постоянно проводит параллель между принудительностью знаний и моральной принудительностью⁴².

Он сосредоточивается как социолог на исследовании социального измерения познания. Но как представитель естественных наук вообще, ставя своей целью создать естественнонаучную основу теории познания, он не забывает и о такой естественной науке, как психология, и отводит ей роль в своей программе. Он относит к натуралистическим компонентам, порождающим знание (в том числе математическое), опыт, психологические мыслительные процессы, естественные склонности, привычки, образцы поведения и институты.

Впрочем, и Витгенштейн, на которого опирается Блур, отводит инстинктивному, биологическому основанию роль в своей теории языковых игр, что и подчеркивается в книге «Витгенштейн: социальная теория познания». В основе обучения значению слов и правил, по Витгенштейну, лежит инстинктивная тенденция реагировать на стимулы определенным образом. Относительное единообразие ответа на стимулы и составляет фундамент для возникновения любой языковой игры, которая представляет собой, по Витгенштейну, продолжение примитивного поведения⁴³. При этом под примитивным философ понимает пре-лингвистическое поведение. Наша интуиция о разумности наших рассуждений, по Витгенштейну, берет начало в инстинкте, в чем-то нелингвистическом. Языковые игры не берут начало в рассуждении (*consideration*), но рассуждение является только их частью⁴⁴.

Блур считает необходимым «выйти за пределы изучения результата человеческого мышления» и изучать сам процесс мышления и все факторы, влияющие на него⁴⁵. Он признает влияние индивидуально-психологических факторов на формирование знания, но не сосредоточивается на их рассмотрении.

Научные теории, методы и приемлемые результаты являются, по мысли Блур, прежде всего, социальной конвенцией⁴⁶. Конвенциональное принятие теории научным сообществом обеспечивает ей статус знания, поскольку через это принятие теория становится базисом для понимания действительности данным сообществом.

В книге «Витгенштейн: правила и институты» Блур решительно лишает статуса знания любые содержания, относящиеся только к фактам индивидуального сознания и не разделяемые группой. Становится ли открытие или инновация частью науки, определяет не индивид, но научная общественность. «То, что отвергнуто, есть не отвергнутые открытия, но не открытия вообще»⁴⁷. Открытием становится лишь то, что принято научным сообществом и только в таком значении, в котором оно социально принято.

В этой книге Блур еще раз проясняет важное для него понятие финитизма, введенное ранее⁴⁸. Обоснование позиции индивидуалистов возвращает нас, по Блур, к понятию каузальной интерпретации значения (meaning determinism). Каузальной интерпретацией значения Блур называет подход, при котором значение (meaning) правила рассматривается как первичная реальность, принуждающая конкретного индивида следовать данному правилу. Данный подход исходит из наличия в сознании готового значения, которое воплощается в действии при следовании правилу. Определение значения как внутренней индивидуальной реальности порождает ряд философских проблем, которые мы уже упоминали выше. Так Витгенштейн указывает, в том числе, на актуальную конечность, ограниченность содержания сознания в противоположность потенциальной бесконечности числа возможных применений правила. Таким образом, когда мы говорим «и так далее», мы сами не вмещаем бесконечного количества применений правила, обозначаемого этим выражением.

Подход Витгенштейна к значению противоположен каузальной интерпретации значения. Блур называет его «финитизмом» (meaning finitism). Чтобы понять сущность следования правилу, по Витгенштейну, следует обратиться к тому, как мы учимся и учим этому. Черта, которую легко не учесть, но которая важна, указывает Блур, это то, что при обучении следованию правилам количество примеров и объяснений всегда конечно, тогда как число возможного применения каждого правила — бесконечно.

Обучение слову, по Витгенштейну, есть обучение правилам его применения на конкретных примерах. Но каждое последующее применение правила проблематично, поскольку для него пример еще не дан, таким примером может стать только само это применение.

На это указывал еще Милль⁴⁹. Таким образом, при применении правила мы движемся пошагово, от случая к случаю. Среди обстоятельств, влияющих на это движение, Блур называет инстинкт, биологические факторы, чувственный опыт, коммуникацию, цели и т.д., начиная с психологических и кончая социологическими факторами. Финитистский подход, развиваемый Витгенштейном, распространяется на все, включая математику.

На основании витгенштейновского вывода о том, что значение слова или правила суть использование (применение), Блур делает вывод об институциональной природе значения. Критерия «правильного» или «ложного» применения правила, по Витгенштейну, нет вне социума, применяющего это правило: «Быть неправым значит быть инакомыслящим»⁵⁰.

В соответствии со взглядом Витгенштейна, мы следуем правилу автоматически, по инерции, инстинктивно, но социально обусловлено. Консенсус, согласие других людей делает нормы объективными для каждого отдельного человека. Блур отмечает, что эта картина очень «естественнонаучна»⁵¹. Витгенштейн говорит о языке, даже математическом, как о «временном и пространственном феномене»⁵². Причины принудительности требований правил – социальные⁵³. Правила и значения (Rules and meanings) не обладают сами по себе активностью, все их действие обусловлено людьми, которые их используют⁵⁴. То, что Блур говорит о социальной природе принудительности правил, составляет четкую параллель тому, что Блур утверждает о социальной природе принудительности нашего знания, в том числе логических и математических законов⁵⁵. Это еще раз подтверждает нашу мысль о преимущественно эпистемологическом прочтении Витгенштейна Блуrom.

В главе «Скептицизм относительно правил» Блур критикует «скептический аргумент» Крипке, также интерпретировавшего Витгенштейна⁵⁶. Этот аргумент состоит в том, что наше «говорение о значении» (talk about meaning) и «говорение словами» (talk by words) не обязательно должны быть одинаково основанными на фактах (fact-stating). По Витгенштейну, говорит Крипке, чтобы назвать предложение верным, не требуется его «соответствия» реальности. Вопрос о значении слов – это вопрос социальной конвенции. В соответствии с этим аргументом мы имеем скептическое требование относительно фактуального характера значения и затем скептическое решение, что такого факта, как значение, вообще не существует, отмечает Блур. Но затем он указывает, что Крипке в своей аргументации допускает эквивокацию, иногда представляя требование скептицизма как требо-

вание к любому факту, а иногда как к факту сознания или мозга индивида. Таким образом, говорит Блур, Крипке доказывает только то, что фактуальный характер значения не может обеспечиваться внутренним ментальным фактом. Но фактуальность значения, по Блuru, обеспечивается именно его институциональной природой, поскольку социальное здесь имеет твердый статус объективного. Продолжая мысль Блuru за пределы того, что он высказывает, но сохраняя его логику, мы можем сказать, что этим же обеспечивается фактуальный характер знания.

Социальная реальность составляет тот базис, который кажется Блuru разрешающим философские проблемы, связанные с локализацией значения языка, правил, научных теорий и выводов. Так он рассматривает два течения, которые он называет платонизмом и эмпиризмом в математике. И то, и другое направлено отстаивают объективность математической реальности, помещая ее: эмпиризм — в чувственно воспринимаемую реальность, платонизм — в независимый «третий мир». В книге «Витгенштейн: правила и институты» Блур, критикуя эмпиризм в математике, постулирует отличие физических объектов, если они представляют ряд чисел (который может быть построен из любых предметов), от этих же объектов как эмпирической реальности. Правила, по Блuru, могут быть построены «вокруг», «по поводу» физической реальности, но они не совпадают с ней⁵⁷. Также измерение не является, по Блuru, экспериментом, поскольку единица измерения имеет социально-конвенциональную природу, и измерение, таким образом, строится только «вокруг» физической реальности. То, что остается при этом от концепции математики, данной в первой книге «Знание и социальная образность», — это конвенциональный и институциональный характер математических правил, постулат об объективности социальной реальности. Но если в первой книге конвенциональность математических правил сводилась к «социальному выбору» из возможных способов упорядочения материальных объектов, то в поздней книге «объекты материального мира» как бы еще более утрачивают свою принудительную силу, но тем более ее приобретает социальная реальность. То, что уже было намечено в первой книге, но развилось в последней — это идея о том, что производный процесс может отделяться от процесса, от которого он произведен. Так в соответствии с этой идеей математическое мышление отделяется от опыта, который оно моделирует, и начинает функционировать автономно, применяя свои техники все к новым случаям. Опыт, таким образом, доставляет модели и техники, которые могут затем развиваться и применяться независимо. Несовпаде-

ние математического знания с эмпирией, его автономия еще более подчеркивается в последней книге, эмпирия — это то, «вокруг» или «по поводу» чего строится институт знания⁵⁸.

Блур строит следующую модель возникновения отдельных элементов знания или инновации. Инновация предполагает единичного инноватора, впервые вводящего данный элемент знания. Но как целостный процесс становление знания (или правила, или другого социального института) можно разделить на две стадии, только первая из которых — инициация — мыслима на индивидуалистическом уровне и включает в себя факты личных инноваций и вклады отдельных индивидов. Но целое становление включает также вторую стадию — кульминацию, — включающую социальное принятие, распространение и трансформацию продукта инициации. Результаты, полученные в рамках истории и социологии науки, отмечает Блур, указывают на то, что хотя научные открытия начинались в уме единичного ученого, они никогда не ограничивались только его сознанием. Статус научного открытия событие принимало только через социальный консенсус ученых. В случае с математическими открытиями происходит такое же «мирное соглашение» по Витгенштейну. То же утверждает Т.Кун, говоря, что не индивид, но научная общественность определяет, становится ли открытие или инновация частью науки. К.Поппер также, как другие авторы, рассматриваемые Блуrom в главе «Изоляция и инновация», обращается к случаю Робинзона Крузо. Последний мог иметь на острове лабораторию и обсерваторию и описать собственные наблюдения и эксперименты. Но этот случай Поппер относит к «кажущемуся» виду науки, т.к. нет никого, кто мог бы проверить и критиковать результаты, полученные Робинзоном. Недостаёт «социального аспекта научного метода». Поппер постулирует социальный или публичный характер научной объективности и научного метода. Вопрос, как его ставит Блур, является вопросом определения понятия знания. Это вопрос о присвоении статуса, и статус знания Блур присваивает в соответствии с коллективистской точкой зрения только коллективно разделяемому знанию (институционализированным убеждениям — *beliefs*). Индивидуальные убеждения и содержания сознания — не имеют более права именоватьсЯ знанием. Напротив, любое институционализированное убеждение входит в понятие знания.

Блур, в противоположность ожиданию, не отказывается до конца от использования понятия внутренней ментальной реальности. В главе, названной «*Conscientiousness*» (сознательность), он различает

в феномене следования правилу внутренний (мыслить себя следующим правилу) и внешний (поведение) элементы. Он проводит, вслед за Кантом, различие между истинным следованием норме и действием только в соответствии с ней. Таким образом, Блур включает в оценку поведения его мотивы. Следование правилу только тогда является истинным следованием, когда оно само по себе, независимо ни от каких посторонних мотивов является непосредственной целью действующего субъекта. Блур называет это «conscientiousness condition» (условием сознательности). Любой, кто, например, следует правилам игры, исходя не из этих правил, — не играет вовсе, а делает что-то другое. При следовании правилу данное правило должно быть самоцелью для действующего субъекта.

Но формула «следовать правилу, значит мыслить себя следующим правилу» содержит в себе, как указывает Анскомб (G. E. M. Anscombe)⁵⁹, логический круг: в соответствии с этой формулой, чтобы мыслить себя следующим правилу, надо следовать ему, следовать же правилу, означает мыслить себя следующим правилу.

Самореференциальность знания

Так мы подошли к ключевой для Блура и для нашего исследования идее, в соответствии с которой социальный институт не имеет вне себя никакого фактора, объясняющего его изначальное возникновение. Данная идея основана на факте «логического круга»: зависимости значения (правила, знака) от институциональной практики, а последней, в свою очередь, от устоявшегося значения. Социальный институт видится, таким образом, как «самооснованный», берущий свое начало в себе самом, не имеющим вне себя и своей социальности никакого фактора, который объяснял бы его изначальное возникновение. Социальная практика, представляющая собой целостный процесс, опирается только на саму себя. Так Блур решает проблему, поставленную Барнсом⁶⁰, названную «проблемой предпосылочного условия» (priming) системы. Социальный институт в понимании Блура просто не имеет такого «предпосылочного условия», отличного от него самого, его собственной структуры. Институт — это коллективный образец самореференциальной активности (данную идею впервые независимо выдвинули Анскомб и Барнс).

Блур, обобщая, говорит о любом социальном институте. Более того, самореференциальна культура в целом как система социальных институтов, что явно следует из тезиса Блура.

Но знание является частным примером социального института и частью общей культуры, локализованной во времени и пространстве. Институционализированные паттерны знания варьируют в зависимости от общего культурного контекста⁶¹.

Конкретное знание (belief), конечно, имеет момент своего возникновения. Но это относится только к отдельному более или менее произвольно выделенному элементу знания. Момент своего возникновения могут иметь уравнение, теория, опытный факт. Определенное время также необходимо для возникновения научной парадигмы. В целом же для феномена «наполненности» общества теми или иными культурными содержаниями невозможно указать «момент зарождения», по крайней мере, в историческом прошлом человечества. Отдельное знание как определенное культурное содержание всегда образуется путем трансформации предшествующего состояния знания. Иными словами, всегда присутствует то, что Блур в книге «Знание и социальная образность» назвал «предшествующим знанием» (prior belief).

Вот как в своей первой книге Блур описывает отношения знания и опыта. Он указывает на тождественность знания скорее Культуре, чем Опыту⁶². Чистый опыт, по Блуру, не присутствует ни в знании, ни в восприятии. Тот факт, что знание всегда основывается только на знании (предшествующем), получил отражение во введенном им понятии «предшествующего знания» (prior belief). Результирующее состояние знания всегда возникает из соединения влияния опыта с предыдущим состоянием знания. Опыт производит изменение, но не изначально детерминирует знание.

Таким образом, ни одно значение компонента опыта не соответствует уникальному значению результирующего знания без наложения на состояние изначально знания. Один и тот же опыт в разных системах знания вызывает различные толкования, представляющие собой «конечное знание» об этом опыте. Примером тому может служить различное толкование наблюдаемого движения солнца по небосклону последователями Птолемея и Коперника. «Предшествующее знание» (prior beliefs) в данном случае представляет собой принятые ими парадигмы. Другой пример – различная трактовка смерти птицы в ритуале племени Азанде самими азанде и европейцем: если азанде считает смерть птицы отрицательным ответом оракула на поставленный вопрос, то европейец скажет, что птица умерла в результате отравления. Для Блура «социальный компонент во всем этом ясен и несводим»⁶³, а главный его вывод гласит, что не существует знания вне социологической области. Этот

вывод можно понять только, если принять детерминированность «предшествующего знания» социальными условиями. Условия, детерминирующие знание, «социальны в смысле, что они существуют в коллективно поддерживаемой системе классификаций и значений культуры»⁶⁴.

Итак, знание, в том числе научные теории, всегда вырастает на базе предшествующего знания. Предпосылки научной теории включают в себя предшествующие теории, будь то развиваемые или опровергаемые. Кроме того, эти предпосылки включают неявные базовые допущения, берущие начало в культурных универсалиях и относящиеся частью к не изменяющейся части теории, частью к сфере допущений здравого смысла. Другую важную идею относительно научных теорий, которая тесно перекликается с первой, можно назвать «идеей интернальности». В основе этой идеи лежит тот факт, что чистый опыт, ненагруженный теоретически и концептуально, недоступен для нас. «Идея интернальности» заключается в том, что невозможно установить соответствие теории и реальности, поскольку реальность, помимо теоретически концептуализированной, не дана нам. Таким образом, единственное, чему может соответствовать теория, это она сама. Поскольку опыт представляет собой часть теории, то непротиворечивость теории заключается в согласованности ее частей, во внутренней связности.

Из идеи о «предшествующем знании», а также из «идеи интернальности» следует та же идея о самореференциальности знания, которую Блур выводит другим путем через указание на институциональную природу знания. Знание образуется всегда из другого знания, может соответствовать только самому себе и соотноситься только со знанием же. Эмпирия, «по поводу» которой происходит конституирование нашего знания, не могла бы сама по себе породить никакого знания, если бы «предшествующее знание» — основное условие для начала ее интерпретации — не присутствовало бы.

Итак, традиционное понятие знания как истинного и обоснованного убеждения Блур заменяет понятием знания как натурального феномена. Он рассматривает научное знание как институционализованное знание. Наука определяется как знание определенных социальных групп. Идентичность этих групп основана на языковых практиках.

Из идеи о знании как социальном институте и идеи о самореференциальной природе любого социального института можно сделать вывод о такой же природе знания.

Заключение

В данной работе проводится мысль об эпистемологическом прочтении работ позднего Витгенштейна, представителем Эдинбургской школы, автором социальной теории познания Д.Блуrom. Основой эпистемологической концепции Д.Блура является его идея о социальности знания, неразрывной связи знания и общества. Теория значения позднего Витгенштейна позволяет Блуру продемонстрировать важность общественных практик и подчеркнуть их приоритет как объяснительного ресурса перед любыми индивидуальными проявлениями. Тот факт, что, по Витгенштейну, общественные практики конституируют дискурс о внутренней реальности и состояниях сознания, а значение может рассматриваться как социальный институт, существенен для Блура при его обосновании собственной концепции знания как социального института. Он опирается на аргументы Витгенштейна по поводу внутренней реальности и значения как на пролагающие путь его собственной теории знания.

Демонстрацию социальной, конвенциональной природы знания Блур производит в книге «Витгенштейн: правила и институты». Одновременно философ создает собственную модель социального института как самореференциальной системы. Многие из того, что Блур утверждает о социальном институте вообще, помогает прояснить его позицию относительно частного случая социального института — знания.

Витгенштейновский методологический отказ от рассмотрения внутренней реальности как сферы возможной локализации значений приобретает у Блура характер постулата о субстанциальности социальных институтов, когда социальное воспринимается Блуrom как субстанциальное. Общество, социально принятые паттерны поведения играют роль субстанции институтов.

Для Блура вопрос состоит также в локализации источника принудительности знаний и определенности значений. Блур локализует принудительность наличных знаний в их конвенциональности, детерминированности не индивидом, но обществом. Он определяет социальную реальность как объективную, не зависящую от воли и сознания отдельного индивида.

То, что Блур говорит о социальной природе принудительности правил в книге «Витгенштейн: правила и институты», составляет четкую параллель тому, что он утверждает о социальной природе принудительности нашего знания, в том числе логических и математических законов. Принимая во внимание данную параллель из тезиса

Блур о том, что фактуальность значения обеспечивается его институциональной природой, можно сделать вывод, что для Блур этим же обеспечивается фактуальный характер знания.

Подчеркнута также идея Блур об относительной автономии знания по отношению к опыту, знанию как строящейся «по поводу» физической эмпирии, но имеющем собственные закономерности развития. Эта идея тесно связана с идеями о самореференциальной природе социальных институтов и знании как частном случае социального института. Чистый опыт, по Блур, не присутствует ни в знании, ни в восприятии. Тот факт, что знание всегда основывается только на знании, получил отражение и во введенном им в первой его книге понятии «предшествующего знания» (prior belief).

Кратко выделим основные эпистемологические следствия из концепции знания как социального института, развиваемой Блуром:

1. Блур рассматривает знание как часть культуры, не выделяющуюся из остальной культуры какими-либо особыми признаками (истина, очевидность, рациональность).

2. Знание, как любой институт, имеет фактуальный и субстанциальный характер. Субстанцией знания является общество.

3. Социальные институты носят самореференциальный характер и, следовательно, то же можно сказать о знании.

4. Из тезиса о самореференциальности знания вытекает тезис о том, что всякое знание происходит от знания, и его невозможно произвести напрямую от опыта без участия того, что Блур называет «предшествующим знанием». При этом согласно финитистскому воззрению Блур, опирающемуся на позднего Витгенштейна, предсказать, имея опыт и «предшествующее знание», какое именно знание зародится таким образом, невозможно, поскольку прошлые шаги не определяют будущие.

Примечани

¹ См.: *Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, 1982; *McGinn C. Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*. Oxford, 1984.

² См.: *Bloor D. Knowledge and Social Imagery*. L., 1976.

³ См.: *Ibid.* P. 74–140; *Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Macmillan and Columbia, 1983. P. 83–132.

⁴ См.: *Bloor D. Wittgenstein, rules and institutions*. L., 1997.

⁵ См.: *Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*.

⁶ См.: *Ibid.* P. 2.

⁷ См.: *Ibid.*

⁸ См.: *Ibid.* P. 6.

- ⁹ См. русский перевод: *Витгенштейн Л.* Избр. работы /Пер. с нем. и англ. В.Руднева. М., 2005.
- ¹⁰ Цит. по кн.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Языки как образ мира. М.—СПб, 2003. С. 464.
- ¹¹ См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 9.
- ¹² *Витгенштейн Л.* Избр. работы. С. 243.
- ¹³ См.: Там же.
- ¹⁴ Цит. по кн.: *Витгенштейн Л.* Избр. работы /Пер. с нем. и англ. В.Руднева. М., 2005. С. 345.
- ¹⁵ См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 328—329.
- ¹⁶ См.: *Витгенштейн Л.* Избр. работы. С. 345.
- ¹⁷ См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 13.
- ¹⁸ См.: *Ibid.* P. 14.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 16.
- ²⁰ См.: *Витгенштейн Л.* Избр. работы. С. 239—242, 280; *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 324.
- ²¹ Цит. по кн.: *Витгенштейн Л.* Избр. работы. С. 309.
- ²² См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 322—323.
- ²³ См.: Там же. С. 296—297, 304—307, 330, 334—335, 369—370.
- ²⁴ Цит. по кн.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 370.
- ²⁵ См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 19.
- ²⁶ См.: *Ibid.*
- ²⁷ См.: *Ibid.*
- ²⁸ Цит. по кн.: *Витгенштейн Л.* Избр. работы С. 325.
- ²⁹ *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 20.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 2.
- ³² См.: *Ibid.* P. 38.
- ³³ См.: *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions.
- ³⁴ *Ibid.* P. 5, 134.
- ³⁵ См.: *Ibid.* P. 106.
- ³⁶ См.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 33, 35, 37, 38, 88, 89, 93, 130; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 33, 39, 41, 80, 94, 113.
- ³⁷ *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 86.
- ³⁸ *Ibid.* P. 87.
- ³⁹ См.: *Ibid.*
- ⁴⁰ См.: *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 31.
- ⁴¹ См.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery.
- ⁴² См.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 75, 94; *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 2; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 92, 103, 121.
- ⁴³ См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 27.
- ⁴⁴ См.: *Ibid.*
- ⁴⁵ См.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 138.
- ⁴⁶ См.: *Ibid.* P. 37.
- ⁴⁷ *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 106.
- ⁴⁸ См.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 25.
- ⁴⁹ См.: *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 10.
- ⁵⁰ *Ibid.* P. 17.

- 51 CM.: Bloor D. Wittgenstein, rules and institutions. P. 20.
52 Ibid.
53 CM.: Ibid. P. 22.
54 CM.: Ibid.
55 CM.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. P. 75; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 92–93.
56 CM.: *Kripke S.* Wittgenstein on Rules and Private Language. Oxford, 1982.
57 CM.: *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 41.
58 CM.: *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. P. 41.
59 CM.: *Bloor D.* Wittgenstein, rules and institutions. P. 45.
60 CM.: *Barnes B.* Social life as bootstrapped induction. *Sociology*. Vol. 4. 1983. P. 524–545.
61 CM.: *Barnes B., Bloor D.* Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge // M. Hollis & S. Lukes (eds) *Rationality and relativism*. Cambridge, 1982. P. 32, 39, 46.
62 CM.: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 12.
63 Ibid. P. 28.
64 Ibid. P. 110.

Онтологический статус возможных миров

Когда задается вопрос о том, как мы можем интерпретировать происходящее вокруг нас, то интерпретация производится исходя из одной из двух возможных точек зрения. Первая из них — это точка зрения здравого смысла. Мы интерпретируем («интерпретация» понимается здесь в самом широком смысле) происходящее с точки зрения его отношения к нам и нашей выгоды и невыгоды. Назовем условно такую установку практической. Вторая — это точка зрения теоретическая, или философская, в узком смысле — научная. Мы интерпретируем происходящее не с точки зрения нашего отношения к нему, а с точки зрения причин и отношений. Например, если идет дождь, интерпретация₁ происходящего события заключается в том, что мы производим какие-либо действия, такие как открытие зонта, чтобы не намочнуть; интерпретация₂ заключается в том, что мы пытаемся выяснить причины возникновения дождя. В интерпретации₂ мы заняты философским исследованием (в широком смысле слова). Это не означает, что две установки по отношению к одному и тому же событию являются противоположными. Иногда они переходят друг в друга, например, когда мы понимаем, что именно от этого дождя зонт нам не поможет, и предпринимаем какие-либо действия, например, укрываемся под навесом. Теоретическая установка помогла предпринять полезные с практической точки зрения действия. В философском исследовании мы чаще всего находимся в теоретической установке, то есть мы пытаемся объяснить события, чтобы понять их. Такая установка проблематизирует саму постановку вопросов, раскрывая перед нами то, о чем мы бы никогда не задумались, если бы подходили к окружающему только с точки зрения практики.

Однако когда мы задаем какой-либо вопрос, то мы делаем это в рамках какого-либо языка, который подчиняется определенным правилам — логическим и грамматическим. Рассмотрение вопроса о способе задания вопроса является прерогативой философии языка. Два возможных подхода к философии языка — это подход со стороны грамматики конкретного языка — сфера лингвистической философии и подход с точки зрения логики, то есть попытка построения некоей универсальной грамматики для всех языков, основывающейся на универсальной значимости законов логики. По отношению к первому подходу вполне справедливо знаменитое высказывание Джеймса Миллера, вынесенное в качестве эпиграфа к «Слову и объекту» У.В.О.Куайна: «Онтология зависит от филологии». Второй подход основан на точке зрения, согласно которой существует единая всеобщая грамматика, что, в то же время, не исключает культурных и стилистических различий. В данном исследовании пойдет речь о двух выдающихся представителях второго подхода к философии (назовем такой подход термином Ричарда Рорти — логистической парадигмой). Убежденность данных мыслителей в том, что мы с большей степенью уверенности можем судить об универсальности или истинности различных высказываний, например, «идет дождь», «все лебеди — белые» и т.д., если будем исходить из такой «логистической» парадигмы исследования, коренится не только в области профессиональной принадлежности этих философов-логиков, но и в принадлежности к определенной философской традиции — аналитической философии. Однако даже в такой парадигме исследования неизбежны различные истолкования одной и той же проблемы. Разночтения возможны в силу того, что та часть общей теории знаков, которая называется семантикой, то есть дисциплиной, рассматривающей значения каких-либо знаков, остается наиболее проблемной и по большей части наименее интерпретированной с философской (но не чисто логической) точки зрения. Семантика, в отличие от синтаксиса, толкующего чисто формальные связи между знаками, и прагматики, интерпретирующей способы употребления знаков субъектами — носителями языка, является предметом исследования не только философов и логиков, но и лингвистов. Семантика в аналитической философии тесно связана с такими фундаментальными дисциплинами, как эпистемология и метафизика. Фактически принимается за данность тезис, что, истолковывая значения используемых нами слов, мы тем самым принимаем как существующие или не существующие определенные вещи, явления и сущности в мире.

Событие происходит или не происходит. Как мы можем интерпретировать это высказывание? Рассмотрим его первую часть. Было ли то, что событие произошло, чем-то необходимым, тем, что случилось бы при любом положении дел или при всех прочих равных условиях? Если так, то мы можем назвать это событие случайшимся с необходимостью. Если же событие происходит или не происходит в зависимости от контекста, то такое событие мы называем возможным событием. Событие, которое не произойдет ни при каких условиях, мы называем невозможным. Теперь представим себе, что мы можем описать все возможные условия, при которых данное событие произойдет. Каждое из возможных сочетаний внешних по отношению к данному событию событий в философской традиции называется возможным миром. Исследование таких сочетаний приводит нас к важным с практической точки зрения выводам. В то же время мы можем обратить свое внимание на способ интерпретации самого понятия «возможный мир», например, в каком смысле существуют возможные ситуации (примерно таким термином пользовался Рудольф Карнап для обозначения «возможного мира»). Второй путь приводит нас к определенной разновидности метафизики, то есть учения о том, каковы границы бытия и того, что может существовать.

Наиболее простой способ раскрытия понятия возможного мира лежит в области исследования модальных понятий возможности и необходимости. Высказывание, что трава могла бы быть красной, будет вполне непротиворечиво с логической точки зрения. Если перевести это высказывание на язык семантики возможных миров, то получится примерно следующее (в неформальном виде): существует такой возможный мир, в котором трава красная. Обычно высказывания, переведенные на язык семантики возможных миров, не воспринимаются буквально, но если мы примем специальную установку, в которой мы будем интерпретировать все такие высказывания буквально, то этот подход принесет нам неожиданно много важных открытий. С помощью понятия возможного мира мы можем проанализировать и добиться более глубокого понимания многих сложных проблем, таких, как понятие модальности, контрфактические условные высказывания, психофизические зависимости и так далее. В то же время само понятие возможного мира иногда ставит перед нами больше проблем, чем решает. Что именно есть, или, в каком смысле существуют возможные миры? Являются ли они просто нашими собственными созданиями или существуют независимо от нас? Являются ли они собраниями конкретных объектов, как действительный (ак-

туальный) мир, или просто абстрактными объектами, наподобие чисел? И в самом деле, так как мы никогда не сможем посетить возможный мир, чтобы на опыте удостовериться в его существовании, как мы можем даже просто утверждать, что они существуют?

В данной заметке я попытаюсь рассмотреть некоторые из проблем, связанных с метафизикой и семантикой возможных миров. Эти проблемы находятся на стыке философии языка, философии логики и метафизики в узком смысле. Наилучшей стратегией исследования в данном случае представляется рассмотрение двух противоположных точек зрения на метафизику возможных миров. Это точки зрения Сола Аарона Крипке и Дэвида Келлога Льюиса. Точка зрения Крипке заключается в том, что само понятие возможного мира, несмотря на его важность для практических решений философских проблем, является пустым: «возможный мир» следует рассматривать как просто любое доступное воображению сочетание положений вещей. Льюис, напротив, придает чрезвычайно важное значение понятию возможного мира. Возможный мир является, в интерпретации Льюиса, не просто допустимым положением вещей, но некоей альтернативной реальностью. Эти взгляды основываются на различных типах решений проблем философии логики, философии языка и философии сознания (Крипке и Льюис предоставили два важных аргумента в области психофизической проблемы). Таким образом, мы попытаемся проследить взаимозависимость между методологической базой и собственно процедурой решения философских проблем.

Метафизика возможных миров в работах Г.В.Лейбница

Заслуга введения в философский тезаурус понятия возможного мира и связанной с ним проблематики принадлежит Г.В.Лейбницу. В общих чертах изложим нужную нам интерпретацию его метафизики в связи с понятиями необходимости и возможного мира. Как основатель плюралистической метафизики, то есть такой, в которой признается существование бесконечного количества субстанций — монад, Лейбниц пришел к идее о существовании различных сочетаний монад. Его метафизика позволила ему ввести понятие актуального (действительного) мира и понятие возможного мира. Действительный мир является одновременно и наиболее необходимым, однако при других изначальных условиях могли бы существовать и иные миры (сочетания монад), они называются «возможными» мирами.

Лейбниц четко дифференцировал различные виды необходимости и связал понятие необходимости с понятием возможности¹. Так необходимым считается то, противоречащее чему невозможно. Возможное — это то, что непротиворечиво (может мыслиться непротиворечивым образом), или допустимо. Первая разновидность необходимости называется у Лейбница абсолютной или «метафизической». Эта же разновидность именуется как «логическая». Управляют таким видом необходимости законы тождества. Противоположное абсолютной необходимости исключено. Например, с точки зрения такой необходимости невозможно, чтобы у тела было более или менее чем три измерения. Но, в то же время, непротиворечиво такому типу необходимости то, чтобы на ветвях деревьев рождались животные. В действительном мире этого не происходит в силу другой разновидности необходимости.

Эта разновидность необходимости может быть либо моральной необходимостью, определяющей наилучшее соотношение вещей, явлений и процессов, либо физической необходимостью, выражающей определенные законы, либо гипотетической необходимостью, обуславливающей различные события или причинно (каузально) воздействующей на процессы (детерминирующей).

Именно метафизическая необходимость позволяет нам предполагать множественность миров, которые, по Лейбницу, можно понимать как отдаленные планеты. Такого рода взгляд, выражаясь в современной терминологии, является ярким примером крайнего реализма в отношении проблемы возможных миров. В то же время, согласно Лейбницу, возможность сосуществования различных миров, критерии существования которых определяются метафизической необходимостью, определяется всемогуществом Бога, который и устанавливает именно такой тип мира, в котором мы живем, находясь сам по себе в то же время вовне всех возможных миров.

Из вышеизложенного ясно, что для основателя проблематики возможных миров, Лейбница, «корни» проблемы лежали в понятии необходимости, самый полный вариант которой назывался им метафизической необходимостью, и понятии тождества, законы которого впервые были наиболее полно сформулированы также Лейбницем.

В общих чертах опишем понятие тождества у Лейбница (с некоторыми современными вариациями)². Тождество понимается как отношение, которое свойственно каждому отдельному объекту³. Объекты или сущности обладают этим отношением только к самим себе. Они тождественны исключительно в том случае, если являются одним объектом, но не двумя. Если мы можем обнаружить, учитывая

нашу настоящую эпистемическую ситуацию, что одна из этих вещей обладает свойством, которым не обладает другая, то перед нами находятся две вещи. Это положение можно обозначить как принцип индивидуации. Случаи ошибочного отождествления возможны именно потому, что вещи представлены нам с различных ракурсов, учитывая даже тактильное восприятие, т.е. эпистемическая ситуация обычно такова, что мы не можем с уверенностью судить о том, является ли эта вещь той же самой, что и, допустим, вчера.

Существует важное различие между «численным» или «количественным» тождеством и «квалитативным» или «качественным» тождеством. Численное тождество наиболее ярко представлено примерами абстрактных объектов, таких, как числа, тождества одного объекта, обозначенного различными именами, например Константинополь = Стамбул, и объекта, существующего во времени, например, росток и дерево. Качественное тождество — это пример абсолютно идентичных сиамских близнецов. Несмотря на то, что все их свойства одни и те же, перед нами все же два объекта, но не один.

Тождество подчиняется как минимум трем законам: закону рефлексивности, закону Лейбница и принципу «тождества неразличимых». Закон рефлексивности гласит, что для каждой вещи x , $x = x$. Закон Лейбница (в неформальном виде) заключается в том, что если $x = y$, то все, истинное относительно x , будет истинным относительно y . Этот закон также называется законом «неразличимости тождественных». Принцип «тождества неразличимых» предполагает, что из качественного тождества следует количественное тождество. То есть, если у нас имеется две вещи, обладающие абсолютно одинаковыми свойствами, то это не две вещи, а одна.

Возможные миры: краткий обзор

В самом широком смысле модальная логика — это изучение принципов правильного рассуждения, включающего в себя необходимость и возможность. В более узком смысле модальная логика представляет собой исследование всех возможных формальных систем, будь то логика высказываний, либо логика предикатов, включающих в себя одноместные операторы необходимости « \Box » и возможности « \Diamond ». Модальная логика в узком смысле родилась из критики К.Льюисом и К.Лэнгфордом определенного типа импликации — «материальной» импликации в формальном языке Principia Mathematica Рассела и Уайтхеда, приводившей к парадоксам. В Principia материальная им-

пликация $p \supset q$ рассматривалась как истинная, если не p истинно, а q ложно. В системе Льюиса строгая импликация $p \Rightarrow q$ рассматривалась как истинная, если невозможно, что p истинно, а q ложно: $p \Rightarrow q = \neg \Diamond(p \ \& \ \neg q)$. Таким образом, задача нахождения адекватных правил для выражения материальной импликации заменялась на задачу нахождения адекватных правил для выражения возможности (необходимость определяется через возможность и отрицание, равно как и наоборот).

Классический язык модальной логики состоит из следующих аксиом:

- $\Box A \equiv \neg \Diamond \neg A$;
- $\Diamond A \equiv \neg \Box \neg A$;
- К: $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$;
- Т: $\Box A \rightarrow A$;
- 5: $\Diamond A \rightarrow \Box \Diamond A$;
- $A / \Box A$.

При помощи добавления этих эквивалентностей в язык стандартной логики высказываний мы получаем самую знаменитую систему модальной логики – S5 Лэнгфорда и Льюиса. Наиболее полно S5 интерпретируется при помощи моделей возможных миров. Каждая из таких моделей задает класс возможных миров и задает истинностные значения для атомарных предложений в этих мирах. Так истинностное значение набора предложений в мире w зависит от истинностных значений его компонентов-предложений. $\Box A$ истинно в w , если A истинно во всех мирах данной модели; $\Diamond A$, если A истинно в некотором мире из данной модели. S5 включает в себя формулы, которые истинны во всех мирах всех таких моделей. Более слабые логики, чем S5, описываются не только с помощью моделей, но и с помощью отношения «достижимости» или относительной возможности данного класса высказываний. $\Box A$ истинно в w , если A истинно во всех мирах, достижимых из w , то есть во всех мирах, которые бы были возможными, если бы w был бы актуальным миром. Из пропозициональных схем, перечисленных выше, только К истинно во всех таких моделях, остальные истинны только при условии наложения дополнительных ограничений.

Таким образом, мы видим, что в модальной логике используется тот тип необходимости, который Лейбниц обозначил как абсолютную или метафизическую необходимость. Более того, мы можем утверждать, что любые рассуждения, включающие в себя понятия необходимости и возможности, являются рассуждениями, в неявном виде использующими язык возможных миров, например, мысленные экспе-

рименты. Далее, на примере Крипке мы увидим, что мысленные эксперименты, анализирующие, например, контрфактические условные высказывания, эксплицитно используют язык возможных миров.

«Необходимое тождество» у С.Крипке

Сол Крипке употреблял слово «метафизика» как синоним «контрфактивности»⁴. Крипке описывал свое понятие «необходимого тождества» как «метафизическое», но не «эпистемологическое», так как «это то, что есть и не может не быть» или «сохранялось бы в любой контрфактической ситуации». Именно в этом смысле понятие необходимого «метафизического» («контрфактического») тождества отличается от понятия логически необходимого тождества.

Кратко выводы из исследований Крипке заключаются в том, что имя какой-либо конкретной вещи отсылает к одной и той же вещи во всех возможных мирах; собственные имена и термины «естественных видов», в отличие от определенных дескрипций, как у Рассела, являются жесткими десигнаторами, в результате чего мы можем высказывать о них контрфактические утверждения, причем данные объекты не обязательно должны существовать в нашем мире. Семантика такого типа позволила ему по-новому провести различия между необходимым и случайным, априорным и апостериорным в рамках традиционной философской проблематики, и в том числе и в области проблемы тождества.

Можно подытожить аргументацию и выводы Крипке следующим образом. Отношение между именами вещей и самими вещами не определяется так, как ранее считали философы, а именно имя объекта не задается некими особыми свойствами, которыми должен обладать этот объект, для того, чтобы имя принадлежало именно ему. Также взгляды или мнения субъекта, того, кто думает об объекте, не имеют никакого отношения к самому объекту. Собственно свойства, которые выделяет субъект в объекте, не обязательно должны выделять именно этот объект, с которым соотносится имя, в ряду других. Но даже в том случае, когда свойства объекта именно таковы, как о них думает субъект и они выделяют этот объект для субъекта единственным образом, мнение субъекта об этих свойствах может быть ложным или эти свойства могут относиться к другому объекту, пусть даже несуществующему. Например, в случае, когда субъект ошибочно приписывает какие-либо свойства некоей исторической личности, он не может иметь в виду другую личность, но на самом деле обладает оши-

бочным представлением именно об этой личности. Референция имени, то есть то отношение, посредством которого имя связано со своим объектом, определяется не свойствами объекта или самого имени, но тем, что субъект, использующий имя, является членом определённого языкового сообщества, в рамках которого способ использования, или иначе — референция к определенному объекту данного имени, передается из поколения в поколение. Такую передачу Крипке называет «традицией» употребления имени. Даже в случае, когда эта передача произошла только один раз, например, когда астроном открывает новую комету и сообщает ее имя, придуманное им самим, своему коллеге, эту передачу можно называть «традицией».

С другой стороны, даже когда в некоторых случаях имя вещи задается впервые («баптизм», или «крещение», в терминах Крипке) и референт имени в действительности определяется дескрипцией, описывающей его уникальные свойства, то в большей части случаев реального употребления имени такие уникальные свойства не задают синоним имени, но «фиксируют» референцию. Имена этих свойств фиксируют референцию при помощи указания на самих себя. В то же время свойства такого типа являются случайными в силу того, что имя данного объекта будет отсылать к тому же самому объекту даже в некоей возможной контрфактической ситуации, в которой объект не обладает теми свойствами, которые изначально послужили причиной для придания объекту именно этого имени.

Вопросы метафизики возможных миров тесно связаны с проблематикой тождества. Еще Лейбниц указывал, что закон тождества является одним из основных исходных пунктов для рассмотрения проблем, связанных с возможными мирами. Крипке описывает один из взглядов на отношение тождества, когда тождество считается отношением, существующим только между именами. Он рассматривает пример тождества: $x = y$, $y = x$. Как отмечает Крипке, данный пример вообще не включает в себя имена, но знаки, обозначающие переменные, причем так, что «такое утверждение будет истинным, даже если бы человеческий род никогда не существовал, или никогда бы не произвел на свет такой феномен, как имена»⁵. Он строит контраргумент от противного: если тождество действительно является отношением между именами в языке, то попробуем ввести в наше употребление языка искусственное слово — «сможество» (*schmidentity*), которое обозначало бы отношение, в котором находится каждая вещь по отношению к самой себе. Тогда рассмотрим проблему, являются ли «сможественными» Туллий и Цицерон? Проблемы идентификации Туллия с Цицероном в модусе *de re* будут точно такими же, как про-

блемы идентификации Туллия с Цицероном в модусе *de dicto*. Следовательно, предполагаемое «существование» будет тем же самым, что и наше оригинальное «тождество». Более того, модус *de dicto* необязателен для рассмотрения суждений о тождестве. Тождество может быть только отношением вещи к самой себе. «Суждения тождества» являются необходимыми, но необязательно известными априори. Например, мы отождествляем «Геспер» с определенной звездой, видной в вечернем небе, а «Фосфор» — со звездой, которую мы видим утром. Тогда существуют такие возможные миры, в которых мы наблюдали бы две различные планеты, находящиеся именно на этих положениях на небосводе. Однако по крайней мере одна из них, а может быть и обе, не были бы тогда Геспером, и тогда та ситуация, в которой бы Геспер не был бы Фосфором — невозможна. Ситуация, в которой звезда, видимая утром в квадрате R, не есть звезда, видимая вечером в квадрате R — возможна, но ситуация, в которой Геспер не есть Фосфор — невозможна. Возможна также ситуация, в которой люди придали имена «Геспер» и «Фосфор» разным планетам, то есть та ситуация, в которой некоей планете, отличной от Геспера, придали имя «Геспер». Однако эта ситуация не будет той ситуацией, когда сам Геспер не есть Фосфор. Крипке обращает наше внимание на то, что эти описания возможных ситуаций есть описания в рамках нашего языка, но не языка гипотетического языкового сообщества из приведенного примера.

Крипке указывает на то, что во многих подобных случаях проблемы тождества возникают из-за смешения того, что мы можем знать априори, то есть заранее, без обращения к опыту, и того, что является необходимым. Суждения определенного вида, такие как суждения тождества, будучи истинными, должны быть необходимо истинными. Можно априорно, при помощи философского анализа прийти к тому, что если данное суждение тождества истинно, то оно необходимо истинно⁶.

В том случае, если суждение «Геспер есть Фосфор» — необходимо, все еще возможны такие ситуации, в которых вообще не существует планеты Венера, а следовательно, Геспер не есть Фосфор. В таком случае суждение тождества «Геспер есть Фосфор» будет истинным, ложным или истинным и ложным одновременно. То же самое будет верно и для суждения «Геспер есть Геспер». Крипке указывает на то, что для более точного анализа мы должны заменить высказывание «Геспер есть Фосфор» условным высказыванием «Если Геспер существует, тогда Геспер есть Фосфор». Однако, к сожалению, от обсуждения суждений, приписывающих существование, Крипке воз-

держивается. Но он отмечает, что во всех рассмотренных модальности *de re* должно учитываться различие между априорностью и необходимостью. Так мы можем открыть сущность (*essence*) вещи эмпирическим путем.

Один из самых знаменитых аргументов Крипке — это рассмотрение примера с королевой Великобритании, Елизаветой II. Представим себе, что в газете помещено объявление, что королева Великобритании на самом деле не является королевой, а подкидывшем, как в романе Марка Твена «Принц и нищий», или даже роботом. У нас есть два условия: чтобы быть королевой Великобритании, нужно родиться в королевской семье; чтобы быть Елизаветой II, нужно быть Елизаветой II. Как может субъект, происходящий от других, чем в действительности, родителей, от других спермы и яйцеклетки, быть именно этим человеком? Представим себе ситуацию, когда президент Соединенных Штатов Америки и его супруга родили ребенка, который впоследствии стал королевой Великобритании. Однако «именно эта женщина, которую мы называем Елизавета Вторая, не будет и в этом случае ребенком мистера и миссис Трумэн». Перед нами будет ситуация, в которой некая иная женщина будет обладать частью тех свойств, которыми обладает на самом деле Елизавета II, например, «быть королевой Великобритании». Можно представить, что Елизавета II не стала королевой Великобритании. Это повлияло бы только на то, что мы знаем об истории мира, в котором мы живем, а следовательно, вполне возможно. Но невозможно представить себе, как пишет Крипке, что Елизавета II не есть Елизавета II. То, что имеет другое происхождение, нежели данный объект *S*, не будет данным объектом *S*.

Крипке приводит еще один пример — пример со столом. Укажем на какой-либо конкретный стол, таким образом, задав его остенсивно. Мы можем не знать, из какого именно куска дерева₁ сделан этот стол. Вопрос в том, мог ли быть этот стол сделан из совершенно другого куска дерева₂, или вообще из «замерзшей воды из реки Темза»? И действительно, представим себе, что мы открыли подлинный материал стола — он сделан из льда. Представим себе теперь, что это не так. Стол и в самом деле сделан из именно того куска дерева₁. Тогда, даже если мы можем представить стол сделанным из другого куска дерева₂, или из льда, причем он полностью схож во всех своих деталях с этим столом и может находиться именно на этом же месте, это не значит, что мы представили себе именно этот стол сделанным из дерева₂ или льда, но что мы представили себе другой стол, схожий во всех деталях с этим столом, но сделанный из другого дерева₂, или из льда. Принцип, которым руководствуется здесь Крипке, звучит

примерно так: если материальный объект сделан (или «произошел») от определенного куска материи, он не может быть сделанным (или «произойти») из другого куска материи⁷. Этот принцип, как отмечает Крипке, приводит к другим проблемам, например проблеме неопределенности (или «расплывчатости» – *vagueness*). Однако для большей части случаев этот принцип может быть рассматриваем как теорема. В примечаниях 1980 г. Крипке приводит доказательство этой теоремы с использованием принципов необходимости тождества и различия для индивидов.

Пусть 'В' будет именем (жестким десигнатором) для стола, пусть 'А' будет именем для куска дерева, из которого он сделан в действительности. Пусть 'С' будет именем для другого куска дерева. Теперь предположим, что В сделано из А, как и в действительном мире, но существует также другой стол D, сделанный в то же время из С. В этом случае $V \neq D$; тогда, даже если D в действительности существует, и ни одного стола не сделано из А, D не будет В.

Предположим, что $X \neq Y$; если X и Y одновременно тождественны некоторому объекту Z в другом возможном мире, тогда $X = Z$, $Y = Z$ и, следовательно, $X = Y$.

Доказательство, как утверждает Крипке, валидно, только если создание D из С не влияет на возможность создания В из А, и наоборот⁸. В дальнейшем эти аргументы привели к значительному повышению интереса к проблематике эссенциализма/антиэссенциализма в аналитической философии.

В связи с проблемами эссенциализма Крипке рассматривает два примера, пример «золото есть желтый металл» или «золото есть элемент с атомным номером 79», который будет рассмотрен ниже, и пример «тигры есть крупные плотоядные четвероногие хищники семейства кошачьих с рыжевато-желтым цветом шерсти, темными вертикальными полосами и белой грудью⁹». Является ли это определение значением слова «тигр»? Представим себе, что, находясь в джунглях, некто воскликнул: «Смотрите, трехногий тигр!» Мы несколько не удивимся, так как «трехногий тигр» не является *contradictio in adjecto*. Но если слово «тигр» обозначает в том числе и четвероногое животное, тогда «трехногий тигр» действительно будет *contradictio in adjecto*¹⁰.

Будет ли противоречием, задает вопрос Крипке, считать, что тигры вообще никогда не были четвероногими? Представим себе, говорит он, что те исследователи тигров, которые приписали им «четвероноготь», были обмануты оптической иллюзией, и те животные, которых они видели, были на самом деле трехногими. Будет ли тогда справедливым считать, что тигров вообще не существует? Крипке

полагает, что нет. Несмотря на странную оптическую иллюзию, которой поддались исследователи-путешественники, тигры в действительности имеют только три ноги.

Но будут ли все те объекты, которые удовлетворяют описанию в словаре, с необходимостью являться тиграми? Представим себе, что мы открыли животное, которое полностью удовлетворяет описанию тигра из словаря, но является не млекопитающим, а рептилией. Должны ли мы заключить из этого, что некоторые тигры есть рептилии? Очевидно, что нет, так как эти существа, несмотря на то, что они удовлетворяют всем признакам, по которым определяются тигры в словаре и по которым мы изначально определяли тигров, не принадлежат к тому же биологическому виду, который мы называем «тигры». Даже не зная внутреннего устройства тигров, в нашем употреблении слова «тигр» заложено то, что тигры образуют особый биологический вид млекопитающих или «естественный вид» (natural kind). Если существуют некоторые существа, не принадлежащие к тому же самому естественному виду, который мы называем «тигры», то они не являются теми существами, который мы называем «тигры». Это справедливо даже для того случая, когда мы ничего не знаем о внутреннем строении тигров. Далее, представим себе, что тигры не обладают ни одним из тех свойств, по которым мы обычно определяем тигров. Они не являются ни хищниками, ни млекопитающими и у них нет шерсти — все эти свойства тигров были им приписаны в силу серии оптических иллюзий, поразивших исследователей тигров. Таким образом, термин «тигр» не обозначает «кластерное понятие», в котором пусть не все, но большая часть свойств служит для идентификации объекта. Обладание всеми этими свойствами не является ни необходимым, ни достаточным условием для членства в классе, обозначаемом именем естественного вида¹¹. Условием для членства в естественном виде, как говорит Крипке, будет только бытие именно этим видом объектов, а имя виду в рамках какого-либо языкового сообщества придается просто при помощи указания, остенсивно, а затем переходит из поколения в поколение от одного носителя языка к другому.

Данная доктрина основывается на посылке, согласно которой общие имена, например имена естественных видов, намного более близко связаны с собственными именами, например стол S, чем это обычно предполагается, например, в дискуссии между реалистами и номиналистами. Это определение справедливо для: определенных имен естественных видов, которые являются именами нарицательными, таких как «кошка», «тигр»; общих терминов, таких как «золото», «вода»; терминов, обозначающих природные явления, таких как

«тепло», «свет», «звук», «молния»; имен прилагательных, таких как «громко», «горячо», «красно». Эта точка зрения связана с точкой зрения Крипке на семантику общих и собственных имен.

Крипке рассматривает две точки зрения на семантику общих и собственных имен. Первая — это точка зрения Джона Стюарта Милля, согласно которой некоторые «единичные имена» или определенные дескрипции, одновременно и денотативны, и коннотативны, другие, подлинные имена собственные, обладают денотатом, но не имеют коннотации. Также Милль полагал, что «общие имена» или общие термины обладают коннотацией. Такие имена, как «корова» или «человек», определяются конъюнкцией из определенных свойств, которые задают их объем. Например, человек, с точки зрения такой доктрины — это разумное животное, обладающее определенными физическими характеристиками. Вторая точка зрения — точка зрения Готтлоба Фреге и Бертрана Рассела, которые не были согласны со взглядами Милля на единичные имена, но соглашались с ним по поводу общих имен. Таким образом, в рамках данной традиции все термины, и единичные и общие, обладают «коннотацией» или «смыслом», в терминах Фреге¹². Современные Крипке исследователи, такие как Питер Фредерик Стросон и Джон Сёрл, заменили понятие «смысла» имени на понятие конъюнкции свойств, или «кластера» дескрипций, задающих набор свойств. С точки этой пост-расселовской доктрины для того, чтобы определить смысл общего имени, мы должны задать только достаточно большое количество дескрипций. Сам Крипке, с определенными исключениями, поддерживает взгляды Милля на единичные термины, но отвергает его взгляды на общие термины.

Кроме того, в случае с именами собственными и терминами естественных видов Крипке подчеркивает различие между априорными, но случайными свойствами, которые связываются с термином благодаря тому, как «фиксируется» его референция, и аналитически необходимыми свойствами, которые связаны с терминами в силу его значения. Способ фиксации референта термина в случае с именами собственными не должен рассматриваться как синоним для этого термина. В случае, если это положение не учитывается, исследователи впадают в многочисленные ошибки и неправильные интерпретации проблем, связанные с проблематикой имен собственных. Референция имени может быть зафиксирована двумя способами: либо при помощи «крещения» объекта, остенсии, либо при помощи передачи способа употребления имени по традиции, от одного носителя языка к другому.

На других примерах Крипке рассматривает случаи, когда объекты или сущности обладают необходимыми (эссенциальными) свойствами, указывая на то, что эти свойства являются именно тем, что подразумевается под суждениями тождества, например «тепло есть движение молекул». В рамках такой квалификации мы не можем приписать теплу «тождественную» ему характеристику «бытие особым образом воспринимаемым светом», как в случае возможного мира, где «тепло» означает «свет». Нужно отметить, что когда речь в философском тексте, подобном тексту Крипке, идет о таких терминах, как «тепло», то эти термины мы можем расшифровывать как «тепло для нас» или «тепло в рамках нашего языка», так как речь идет об употреблении термина в рамках какого-либо заданного языкового сообщества. Одновременно с этим нужно иметь в виду, что тот факт, что мы именно так определяем термин «тепло», является чрезвычайно важным, но не необходимым. Как в случае с неправильным «крещением» объекта, например, когда объект в рамках данного языка уже назван, мы должны обращать внимание на традицию употребления терминов в языке, которым мы пользуемся. Очень часто мы не можем для себя фиксировать референцию имени, как, например, в случае, когда языковые компетенции носителей языка различны. Мы можем привести в пример специалистов-зоологов и людей, ничего в зоологии не смыслящих¹³. Специалисты-зоологи в любом случае укажут на большее количество свойств тигров, точно так же как и специалисты-металлурги — на большее количество свойств металлов, например золота, чем обычный человек, таковым специалистом не являющийся. Те термины, которые означают нечто для нас, не могут быть ничем иным, если мы уже зафиксировали референцию и эта процедура была проведена согласно традиции нашего языкового сообщества. Именно поэтому тепло не может быть ничем иным, кроме движения молекул, свет — потока фотонов, молния — разряда электричества. Достаточно интересный контрпример, который рассматривает Крипке, связан с аргументом от иного языкового сообщества. Так, если мы принимаем то, что звуковые волны никогда не могут быть теплом, даже если они производят в нас те же ощущения, однако ситуация изменится, если мы примем во внимание возможное явление, не существующее в актуальном мире и отличающееся от движения молекул. Тогда будет существовать иной вид тепла, чем «наше тепло», и этот вид тепла не будет движением молекул. Причем необязательно, чтобы это был бы свет или звук, или какое-либо еще актуальное явление. Ответ Крипке достаточно прост, и он уже описан выше. Достаточно развернуть термин «тепло» в «наше тепло» или «то, что подразумеваем под теплом

мы». Иначе, важно учитывать то, чем является тепло для нас. Тогда такого рода возражение отпадет само собой. Это будет тем же самым, что и сказать: «тепло» есть жесткий десигнатор.

Для конкретного применения своей теории, например, в области психофизической проблемы, Крипке предлагает простую схему. Пусть $'R_1'$ и $'R_2'$ будут двумя жесткими десигнаторами, между которыми находится знак тождества '='. Тогда $'R_1 = R_2'$, в случае, если оно истинно, необходимо. В то же время референция как $'R_1'$, так и $'R_2'$ может быть зафиксирована нежесткими десигнаторами $'D_1'$ и $'D_2'$. В случае с Геспером и Фосфором они имеют вид «то небесное тело, которое находится в данной точке небосвода утром (вечером)». Тогда, несмотря на то, что $'R_1 = R_2'$ необходимо, $'D_1 = D_2'$ может вполне быть случайным, а это часто приводит к тому неправильному взгляду, что $'R_1 = R_2'$ могло бы быть тоже случайным.

Важно отметить, что те субъекты, которые рассматриваются во всех примерах и аргументах Крипке, являются рациональными агентами действия, носителями того же языка, на котором ведется о них речь. Иначе мы не можем фиксировать референцию терминов, а проблемы перевода Крипке оставляет для других исследователей.

Понятие возможного мира и контрфактические условные высказывания у Д.К.Льюиса.

В 1968 г. Роберт Сталнейкер выдвинул новую (отличающуюся от анализа Гудмена) идею семантического анализа контрфактических условных высказываний: контрфактическое высказывание с антецедентом p и консеквентом q ($'p \rightarrow q'$) истинно если и только если p невозможно, или q истинно в возможном мире, наиболее близком к актуальному, в котором p — истинно (или « q истинно в p -мире, наиболее близком к действительности»). Сталнейкер предполагает, что любого возможного мира w и любого возможного высказывания существует единственный мир, являющийся наиболее близким к w , в котором это высказывание истинно. Важным следствием из этой точки зрения является то, что любое предложение формы « $(p \rightarrow q)$ » или « $(p \rightarrow \text{не-}q)$ » должно быть истинным. Например: «Если бы Линкольна бы не убили, то Гитлер все равно вторгся бы в Польшу в 1939 году или если бы Линкольна бы не убили, то Гитлер не вторгся бы в Польшу в 1939 году». Такого рода следствие является контринтуитивным. Дэвид Льюис предложил альтернативный анализ¹⁴, в котором второй дизъюнкт в схеме Сталнейкера заменяется на условие, что существует такой мир w , в котором истинны и p , и q , и этот мир таков, что каждый p -мир, настолько же близкий к действительному миру, как и w , должен быть одновременно и q -миром.

Кажется, что контрфактическое высказывание, в котором антецедент — возможен, будет истинным, даже если не существует ни одного ближайшего мира, в котором этот антецедент был бы истинным. Например, предположим, что существует два или более p -миров, одинаково близких к действительному миру, и все миры, более близкие к действительному миру, есть не- p -миры и q истинно во всех этих «связанных» p -мирах. Очевидно, что в этом случае $p \rightarrow q$ истинно. Следствием анализа Льюиса будет то, что контрфактическое высказывание истинно, если антецедент и консеквент связаны именно таким образом, и одновременно с этим мы избегаем того контринтуитивного вывода, что « $(p \rightarrow q)$ или $(p \rightarrow \text{не-}q)$ » является валидной сентенциальной схемой. Таким образом, логический анализ контрфактических условных высказываний в рамках семантики Льюиса является более приемлемым, нежели анализ в рамках семантики Сталнейкера.

Однако Льюис идет намного дальше, чем просто предлагает семантику для анализа контрфактических высказываний. Он строит определенную метафизику, в которой ключевыми понятиями являются понятия «возможного мира» и отношения «близости». Отношение «близости» понимается как отношение «сходства по сравнению», например, «Сан-Франциско более сходно с Бостоном, нежели с Калькуттой». Согласно метафизике Льюиса миры, наиболее близкие к w , будут мирами, наиболее сходными с w .

Вопрос, стоявший в центре философских дискуссий по проблеме модальности в 1960—1970 гг., это вопрос о возможных мирах. Одна из точек зрения заключалась в том, что мы не можем интерпретировать понятие возможного мира каким-либо философски-содержательным образом, так как каждый «возможный мир» должен отождествляться с замкнутым множеством индивидов, существующих в нем. Трудность заключается в том, будет ли индивид, существующий в одном мире, например Куайн, «как он есть в действительном мире», тождественен с индивидом, существующим в другом возможном мире, и обладающим отличным от «действительного» Куайна набором качеств.

В решении этого вопроса также существовало значительное расхождение. Например, возможные миры можно понимать как абстракции особого вида, как внутренне связанные «истории», одной из которых — истинной, является действительный мир. Таким образом, Куайн может «появляться» или «принимать участие» в различных историях, ложных и истинных, причем ложные истории приписывают ему свойства, весьма отличающиеся от свойств, при-

писываемых ему в истинных историях. Льюис идет гораздо дальше. Согласно его взглядам мир не является просто историей, одной из возможных. Мир является пространственно-временно «связным» и «закрытым» объектом, закрытым во внешнем (экстерналистском) смысле. Такого рода внешними отношениями и являются пространственно-временные отношения. Мир, таким образом, является субстанциальным объектом, наша Вселенная является одним из таких миров, отличающимся от других не типом онтологических отношений, но расположением объектов в нем, равно как и их существованием. Возможный объект, такой как Куайн, находится «в» каком-либо мире, если он является его частью, но ни один возможный объект не является частью более чем одного мира. Таким образом, ответ Льюиса на поставленный вопрос заключается в том, что Куайн не тождественен ни с чем в других возможных мирах.

Как утверждает Льюис, общность (totality) миров есть logical plenum, то есть для каждого возможного положения дел существует свой возможный мир. Несмотря на то, что мы справедливо выбираем один мир из logical plenum в качестве «действительного» мира, в нем нет ничего такого, что бы выделяла его из остальных миров общности, «действительный» является просто индексальным (указательным) термином, таким же, как «сейчас» и «здесь». (Отметим важное расхождение в этом пункте со взглядами Лейбница и Крипке.)

Одним из вопросов, часто задаваемых Льюису, является вопрос о «трансмировом тождестве» (cross-world identity). Как Льюис может описать модальность de re? Без сомнения, Куайн вполне мог бы быть географом. То есть, на языке возможных миров, существует такой мир, в котором Куайн является географом. Однако если Льюис прав, то не существует ни одного такого мира, отличающегося от действительного, где Куайн бы существовал. Льюис отвечает, что, несмотря на то, что Куайна не существует ни в одном мире, кроме нашего, в других мирах существуют люди, играющие ту же роль, которую играет в нашем Куайн. Эти люди будут наиболее сходными с Куайном. Если такие люди существуют в мире w , то их можно считать двойниками (counterparts) Куайна в w . Однако так как вопрос «что можно считать наиболее сходным с x ?» является прагматическим вопросом, на который можно ответить с разных точек зрения, даже в зависимости от того, какой ответ мы желаем получить, то не существует никакого единственного «отношения двойников» (counterpart relation). Это отношение можно описать как такое, которое бы задавалось сентенциальной схемой « x есть двойник y ». Льюис анализирует модальные

высказывания *de re* по референции к двойникам тех вещей, о которых идет речь. Сказать, что Куайн мог бы быть географом, есть то же самое, что сказать: «у Куайна есть двойник в мире *w*, являющийся географом». С точки зрения Крипке, можно возразить, что двойники Куайна не являются самим Куайном, тождество не сохраняется. Следовательно, никакое утверждение, касающееся их свойств, не говорит о том, чем являются они сами. Льюис приводит контраргумент, что свойство «мог бы быть географом» есть то же самое свойство, что и «обладать двойником, который есть географ». Если, как следствие, Куайн обладает двойником, который является географом, то Куайн обладает свойством «мог бы быть географом». В то же время, так как не существует единственного отношения двойников, то и не существует ни одного свойства, которое бы выражалось «мог бы быть географом». То, что мы говорим «Куайн мог бы быть географом», есть просто нечто производное от того, что мы интересуемся тем, что бы произошло, если бы Куайн был иным.

В конце 1960-х — начале 1970-х гг. Дэвид Льюис рассматривает проблему «ментальной причинности» (*mental causation*), тесно связанную с проблемой психофизического тождества, используя свой анализ контрфактических условных высказываний. Такого рода связь довольно легко проследить: если существуют объективные законы, управляющие взаимоотношениями тела и сознания, причем так как различные субстанции не могут влиять друг на друга, то тело и сознание тождественны (противоположного взгляда, при сохранении материализма в философии сознания — аномального монизма — придерживался Дональд Дэвидсон). Льюис анализирует высказывания обычного языка, говорящие о связях между психическим и физическим в терминах контрфактических условных высказываний. Согласно такому взгляду сказать, что «событие *s* вызвало событие *e*» означает сказать то же самое, что и «если бы событие *s* не произошло, то событие *e* тоже бы не произошло».

Основной вывод из его анализа заключается в том, что психические события в силу своих свойств могут причинно обуславливать физические события. Основания для такого вывода заключаются в том, что мы знаем некоторые психологические контрфактические высказывания — истинны. Причинная зависимость в области психики возможна в силу того, что такие контрфактические высказывания истинны (но не во всех случаях).

Рассмотрим пример: «мое желание выпить воды послужило причиной того, что я ночью споткнулся на кухне о собаку». Мы можем так думать, так как очевидна истинность (в терминах языка возмож-

ных миров) следующего контрфактического условного высказывания: «если бы я не хотел выпить воды, то я бы не пошел на кухню этой ночью и не споткнулся бы о собаку». Самое интересное заключается в том, что истинность такого рода контрфактических высказываний никак не зависит от наличия или отсутствия психофизических законов. Мы редуцируем проблему существования психофизических законов к проблеме истинности контрфактических высказываний.

Язык возможных миров, используемый для анализа контрфактических высказываний, был описан выше, теперь обратимся к примерам использования такого языка для анализа таких высказываний. Рассмотрим «психофизическое» контрфактическое условное высказывание: (1) «Если бы я не хотел посмотреть, что там за шум, я бы не пошел на кухню». Представим себе, что мы считаем это контрфактическое высказывание истинным. Как следствие, мы полагаем, что мое желание посмотреть, что там за шум, послужило причиной того, что я пошел на кухню. Рассмотрим два возможных мира:

w_1 : Я не хотел посмотреть, что там за шум; я не пошел на кухню.

w_2 : Я не хотел посмотреть, что там за шум; я все равно пошел на кухню.

Если мир w_1 ближе к действительному миру, чем мир w_2 , то контрфактическое высказывание о шуме в кухне (1) будет ложным. Однако в силу того, что контрфактическое высказывание (1) истинно в действительном мире, очевидно, что мир w_2 гораздо ближе к действительному миру, чем мир w_1 . Наша вера в взаимосвязь между желаниями и мнениями субъекта и его поведением служит прагматическим критерием для установления истинности того или иного психофизического контрфактического высказывания. Такого рода регулярности обладают свойством законообразности скорее, чем являются строгими законами. И действительно, если бы я не хотел посмотреть, что там за шум, то я не пошел бы на кухню. Гораздо труднее установить хоть какую-то законосообразную связь между моим нежеланием идти посмотреть, что там за шум, и действительным физическим поведением — прогулкой на кухню.

Приведенный пример полностью соответствует метафизике возможных миров Льюиса, в которой не существует единственного возможного отношения двойников, а следовательно, не существует и строгих законов, управляющих комплексами психофизических событий. Однако само наличие законосообразности говорит о возможности принятия монистической точки зрения на психофизическую проблему.

Заключение

Одной важной чертой лишь фрагментарно рассмотренной здесь философии модальности Льюиса является последовательно проводимая точка зрения редукционизма. Льюис полагает, что модальные термины могут быть вообще устранены из нашего дискурса, их можно заменить на термины, выражающие пространственно-временные отношения, такие как «часть (чего-либо)» или индексальные термины, такие как «мы». Более того, такого рода онтология должна содержать только индивиды. Например, высказывания отождествляются с классами миров, а свойства — с классами вещей в этих мирах. Как мы видим, это философское рассмотрение модальности радикально отличается от предоставленного Крипке, например, в том, что необходимость полагается чисто субъективным явлением, зависящим от прагматических аспектов позиции наблюдателя. Также этот подход к проблемам возможных миров даже не предполагает такого понятия, как «жесткий десигнатор» Крипке. Одновременно с этим, как мы видели, различный подход к анализу проблемы возможных миров результируется в разного рода решениях проблем философии сознания как области более практической, нежели чем чисто теоретически ориентированный анализ на основе семантики возможных миров.

Значение рассматриваемого аппарата философского анализа, однако, не исчерпывается его применимостью в философии сознания. Мы можем интерпретировать с такой точки зрения литературные произведения, например, на предмет внутренней связности возможного мира описываемого в произведении, что уже является традиционным в философском анализе. Также мы можем исследовать с помощью языка возможных миров произведения искусства вообще, например изобразительного искусства и кино. Применение языка возможных миров может не исчерпываться исследованиями на связность киноповествования и близость мира, описанного режиссером, к действительному миру, и выводом из этого различного рода следствий, таких как возможность событий, происшедших в кинокартине, происходить в действительном мире. Мы можем исследовать произведение, например, на предмет консистентности видео и смыслового ряда в языке возможных миров, что является еще в значительной мере неисследованной областью.

Примечания

- 1 Здесь воспроизводится исследование понятия необходимости у Лейбница, предпринятое В.В.Соколовым во вступительной статье к первому тому собрания сочинений Лейбница — «Философский синтез Готфрида Лейбница» (*Лейбниц Г.В. Соч.:* В 4 т. Т. 1. М., 1982).
- 2 Например, одного из самых значительных логиков и метафизиков современности — Дэвида Виггинса. См.: *Wiggins D. Sameness and Substance Renewed.* 2001.
- 3 Стоит отметить, что Лейбниц говорил о тождестве и различии как о единой относительной (реляционной) идее (См.: *Лейбниц Г.В. Соч.:* В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 230).
- 4 Контрфактические условные высказывания это высказывания формы «если ... то ...», в которых описывается несуществующая ситуация, например, «если бы летучие мыши плохо слышали, они бы охотились днем». В действительности летучие мыши хорошо слышат и спят в светлое время суток. Существует два вида анализа таких высказываний: а) металингвистический и б) использующий семантику возможных миров. Нас интересует второй, иногда называемый «метафизическим», в рамках которого высказывание «если бы мыши ...» считается истинным в наиболее близком возможном мире, где мыши действительно плохо слышат. Исследование возможности существования чего-либо, ситуации или объекта близко традиционному смыслу понятия «метафизика» как «первой философии». Иногда термин «контрфактически» используется, например Крипке, как антоним слова «актуально» или «действительно», но обозначает то же самое, что было указано выше — возможную ситуацию.
- 5 *Kripke S. Naming and Necessity.* 1980. P. 108.
- 6 Крипке имеет в виду под «философским анализом» в том числе и анализ средствами модальной логики.
- 7 Существует также другой принцип, помимо принципа «эссенциальности» (*essential*) «происхождения» для объекта. Это принцип «эссенциальности» субстанции, из которой сделан объект. Крипке рассматривает как многочисленные трудности, возникающие при неправильном применении этих принципов, так и трудности, возникающие в том случае, если эти принципы не применять.
- 8 Необходимо отметить, что Крипке отрицает какую-либо реальность, «стоящую за» понятием возможного мира, в отличие от К.Льюиса, интерпретирующего «возможные миры» как отличные от нашей «реальности» или «измерения», и вполне в духе Р.Карнапа, отрицавшего какую-либо реальность, стоящую за семантикой возможных миров. Исходя из этого замечания, под «возможным миром» в терминах Крипке легче всего понимать «возможную ситуацию» или «положение дел».
- 9 Пример взят Крипке из работы Пола Зиффа, а определение взято Зиффом из «Краткого Оксфордского Словаря английского языка». См.: *Ziff P. Semantic Analysis.* 1960. P. 184–185. Далее — пример «тигры есть четвероногие».
- 10 Пример Пола Зиффа говорит о том, что если понятие «тигр» включает в себя «четвероногое», то трехногих тигров вообще не может быть. Одним из способов выйти из этого затруднения является теория «кластерных понятий», в которой понятия, задающие объем данного понятия, не обязательно жестко с ним связаны. Одно из свойств данного объекта может отсутствовать, но тем не менее мы все-таки назовем данный объект тем именем, которое задается кластером. Первая часть

работы Крипке посвящена опровержению теории имен как дескрипций и теории имен как кластеров дескрипций. В силу этого Крипке дает свой ответ на семантический парадокс «трехногий тигр».

- ¹¹ Именем естественного вида, в силу специфики употребления этой терминологии в аналитической философии, может быть не только «тигр», но и, например, «камень» или «золото». Помимо Крипке теории «естественных видов» развивал практически одновременно Х.Патнем. См.: *Макеева Л.Б.* Философия Х.Патнема. М., 1996.
- ¹² *Kripke S.* Naming and Necessity. 1980. P. 134.
- ¹³ Хилари Патнем параллельно с Крипке разработал специальную теорию, согласно которой «значения» некоторых терминов находятся в ведении специалистов-хранителей словарного запаса. Взгляды Патнема на теорию референции весьма близки взглядам Крипке, как это отмечают оба этих автора.
- ¹⁴ *Lewis D.K.* Counterfactuals. Cambridge, 1973.

Ментальное содержание: узкое или широкое?*

Определение ментального содержания

«Ментальное содержание» – это один из технических терминов аналитической философии, используемый для описания одного из фундаментальных свойств сознания – интенциональности. Согласно традиционным представлениям в каждом интенциональном акте сознания можно выделить путем анализа сам акт и его содержание. Например, Дж. Ким в книге «Философия сознания» дает такое объяснение «ментальному содержанию»: «...это содержание наших убеждений, сомнений, надежд, верований и других интенциональных установок. Разные люди могут иметь одинаковое интенциональное отношение к одному и тому же содержанию, как, например, я и вы можем быть убеждены в том, что идет дождь, а также один человек может иметь разные интенциональные отношения к одному ментальному содержанию, так, например, я могу предполагать, надеяться и сомневаться, что завтра будет хорошая погода»¹.

Спор о природе ментального содержания появился в аналитической философии в 1970-е гг.: в это время такие авторы, как Х. Патнем, С. Крипке, Т. Бердж предложили ряд аргументов, которые показывали, что *ментальное содержание детерминруется не сознанием, а внешними факторами – физической природой предметов или социальными институтами*. Этот тезис получил название «тезис экстернализма» или «концепция широкого ментального содержания». Соответственно противоположная точка зрения получила название «те-

* Статья выполнена при поддержке РФФИ грант № 06-06-80425 и РГНФ грант № 06-03-00301а.

зис интернализма» или «концепция узкого ментального содержания». В приведенной формулировке этот тезис не является чем-то революционным в философии: многие философы и до этого утверждали, что внешний мир влияет на сознание. Революционной является другая формулировка этого тезиса, и при этом именно в этой второй формулировке так активно обсуждается тезис экстернализма (достаточно посмотреть статьи «Intentionality» или «Externalism about mental content» в Стенфордской философии, работу «Ментальное содержание» К.Макгинн или главу о ментальном содержании в книге Дж.Кима «Философия сознания»): *ментальное содержание состоит из предметов внешнего мира, а не из некоторого рода ментальных конститuent*. Такого рода экстернализм имеет ряд радикальных следствий:

- очевидность реализма относительно внешнего мира;
- несубстанциональность сознания, т.е. сознание более не может рассматриваться как сосредоточенное в одном месте, оно оказывается рассредоточенным по всему миру;
- собственное сознание перестает быть прозрачным для нас, т.е. доступным для внутреннего восприятия. Мы в принципе не способны определить, о чем была наша мысль, или на что мы надеялись. Это можно сделать только с помощью исследования природы предметов, однако всегда остается возможность, что дальнейшее исследование покажет: на самом деле наша мысль была совсем о другом предмете.

Эта вторая формулировка показывает, что рассмотренное выше определение «ментального содержания» только на первый взгляд кажется прозрачным и понятным. Определение говорит о том, что ментальное содержание является частью структуры некоторого *ментального события*, называемого интенциональным актом. И вдруг делается сенсационное заявление — часть этого события сознания вовсе не находится в сознании (при этом «не находится» употребляется в прямом пространственном смысле). Как можно в действительности понять тезис о том, что «что сегодня идет дождь», если речь идет о моем убеждении, не находится в сознании, а рассредоточено по миру, т.е. состоит из предметов мира? На этом этапе возникает совершенно оправданное желание уточнить само понятие «ментального содержания». И, по всей видимости, для прояснения этого понятия лучше всего обратиться к более фундаментальному понятию «интенциональность», для описания которого и вводится термин «ментальное содержание».

Природа интенциональности

Проблема интенциональности является одной из наиболее обсуждаемых тем в современной философии. Однако уже при попытке четко сформулировать саму проблему мы сталкиваемся со значительными трудностями. Так, например, если мы обратимся к словарным статьям «Intentionality» в Стенфордской и Ратледжской энциклопедии, то мы обнаружим довольно-таки разные определения. В Стенфордской энциклопедии дается такое определение:

«Интенциональность — способность сознания быть «о» (aboutness), репрезентировать, обозначать (stand for) предметы, свойства и положения дел»².

Определение интенциональности в Ратледжской энциклопедии таково:

«Интенциональность — способность сознания направляться (быть направленным) на предметы»³.

В Ратледжской энциклопедии используется определение, близкое к определению Ф.Брентано в знаменитом пассаже из «Психологии с эмпирической точки зрения», который ввел тему интенциональности в современные философские дискуссии. Это определение делает акцент на активность сознания, и оно имеет явно метафорический характер (сознание не является такого рода вещью, относительно которой буквально можно говорить о некоторой направленности). В Стенфордской энциклопедии определение дается в лингвистических терминах, т.е. тех терминах, которые традиционно применяются, когда речь идет о теории значения (meaning). И далее в рассматриваемой статье Стенфордской энциклопедии речь идет о том, что чаще называют теорией значения, чем теорией интенциональности (так, например, эта статья начинается с рассмотрения фрегевского различия смысла и предметного значения, затем следует теория дескрипций Б.Рассела, концепция жестких десигнаторов С.Крипке и т.д.).

Сравнение этих двух статей наводит на вопрос: возможно ли вообще описать интенциональность неметафорически и при этом не в лингвистических терминах?

Позиция, которую мы попытаемся обосновать в данной статье, состоит в том, что сделать это нельзя, по крайней мере, средствами современной философии — как аналитической традиции, так и феноменологии, сделать это не удалось. Речь идет о том, что даже те авторы, которые исследовали, с их точки зрения, сам феномен сознания — интенциональность, а не проблему значения выражений о ментальных феноменах (т.е. значения таких выражений, как «он думает, что...»), были в действительности ведомы логикой языка.

Неслучайно обсуждение этой проблематики с присущей ему особой терминологией («интенциональность», «акт сознания», «ментальное содержание», «направленность на») началось именно в XX в. М.Даммит в книге «Происхождение аналитической философии» связывает рождение аналитической философии с философией Ф.Брентано. Интересно в этом контексте вспомнить и определение, данное Даммитом аналитической философии: философия, в основании которой лежат два тезиса: во-первых, мысль может быть изучена через язык, во-вторых, это единственный доступный способ изучения мысли⁴. Можно согласиться с Даммитом в том, что впервые в явной форме лингвистический поворот обнаруживается в философии Г.Фреге. Однако можно утверждать, что и философия Ф.Брентано, и тем более философия Э.Гуссерля во многом находились под его влиянием.

Конечно, речь не идет о том, что интенциональность ставит некую проблему, аналогов которой нельзя обнаружить в классической философии. Напротив, такое повышенное внимание к этой проблеме в современной философии как раз и объясняется ее непосредственной связью с «вечными» философскими вопросами (эпистемологической проблемой познания внешнего мира, онтологической проблемой реальности внешнего мира, психологической проблемой объяснения поведения живого существа и т.д.). Именно непреходящая актуальность этих проблем делает теорию интенциональности такой интересной, а попытка решить их все, используя одно-единственное понятие, т.е. содержательная насыщенность понятия «интенциональность», делает его четкое определение сложным и даже невозможным. Можно сказать, что теория интенциональности в XX в. просто предлагает новый терминологический арсенал, предназначенный для обсуждения и решения классических проблем. Однако сейчас можно говорить также и о том, что многие проблемы были сотворены самим словарем интенциональности, и внимание к истокам проблемы позволило бы избежать многих тупиковых дискуссий.

Существуют два основных довода в пользу позиции, согласно которой тема интенциональности является прямым следствием лингвистического поворота и может быть поставлена только в рамках философии языка. Первый состоит в том, что без обращения к лингвистическим фактам, таким, как структура предложения, невозможно дать определение этого свойства. Речь идет о том, что существует один-единственный способ выделить структуру «интенционального акта» — это исследование структуры предложения о некотором ментальном событии. Второе основание состоит в том, что без обращения к этим же лингвистическим фактам невозможно провести раз-

личие между теми феноменами, которые этим свойством обладают, и теми, которые его лишены. Различие интенциональных и неинтенциональных ментальных феноменов (и вообще неинтенциональных феноменов) проводится по критерию наличия «пропозиционального содержания» у предложений, повествующих об этих феноменах, и это опять-таки единственный доступный метод.

В качестве примера можно рассмотреть две работы, в которых интенциональность сознания рассматривается как основа всех остальных форм интенциональности, в том числе и интенциональности языка: «Интенциональность» Дж.Серла (представителя аналитической философии) и «Логические исследования. Т. 2» Э.Гуссерля (представителя феноменологической традиции).

В первой главе Дж.Серл задается вопросом: «как можно объяснить интенциональность, не используя метафоры вроде «направлено на»?». Само название раздела, в котором Серл исследует эту проблему, дает исчерпывающий ответ на этот вопрос: «Интенциональность как репрезентация: модель речевых актов». Серл отвечает на свой вопрос таким образом: «интенциональные состояния репрезентируют объекты и положения дел в том же смысле «репрезентировать», в каком речевые акты репрезентируют объекты и положения дел»⁵. Серл фактически прямо говорит о том, что неметафорическое определение интенциональности невозможно без обращения к теории речевых актов. Что же касается структуры интенционального акта, то Серл также высказывается довольно-таки ясно по данному вопросу: «В первом классе случаев — случаев речевых актов — есть явное различие между пропозициональным содержанием *что вы покинете комнату* и иллюкутивной силой, с которой это пропозициональное содержание представлено в речевом акте. Но таким же образом в случаях второго типа, случаях интенциональных состояний, есть различие между репрезентативным содержанием *что вы покинете комнату*, и психологическим модусом, убеждение это, страх или надежда или что-то еще, в котором некто имеет это репрезентативное содержание»⁶.

Это станет еще более очевидно, когда Серл обратится к различию между интенциональными и неинтенциональными ментальными состояниями: «не все ментальные состояния или события обладают интенциональностью... *Ключ к этому различию дает размышление о том, как мы сообщаем* (курсив мой) об этих состояниях. Если я говорю вам, что у меня есть убеждение или желание, то вы всегда можете осмысленно спросить: «в чем конкретно вы убеждены?» или «чего вы хотите?»; и я не могу ответить: «да, просто у меня есть убеждение или желание, это не убеждение в чем-то конкрет-

ном или желание чего-то конкретного». Мои убеждения и желания всегда о чем-то. Но моя нервозность или непредметное волнение не должны быть о чем-то»⁷.

Еще более интересно в данном контексте рассмотреть текст представителя феноменологии Э. Гуссерля, так как Серл все же представитель аналитической философии и работает ее методами. Описание структуры акта, которое дает Гуссерль, очень близко к описанию, которое мы обнаружили у Серла. Он проводит различие между качеством и материей акта, различие, которое называет «совершенно само собой понятным»⁸. Интересно в данном контексте привести это рассуждение полностью: «Различие между общим свойством акта, которое характеризует акт или как просто представляющий, или как судящий, чувствующий желающий и т.д. и его «содержанием», которое характеризует его как представление этого представленного, как суждение этого обсуждаемого и т.д. Так, например, оба высказывания: $2 \times 2 = 4$ и Ибсен считается основателем современного реализма в драматургии, квалифицируются как высказывания одного вида, каждое квалифицируется как (высказывание). Это общее мы называем качеством суждения. Первое, однако, есть суждение одного «содержания», другое — другого (курсив мой. — Е.В.). Для того чтобы отличить это понятие содержания от других, мы говорим здесь о материи суждения. Подобные различия между качеством и материей мы делаем относительно всех актов»⁹.

Гуссерль, в отличие от Brentano, не рассматривал все ментальные феномены, как интенциональные. Для обозначения неинтенциональных феноменов он вводит понятие «гилетические данные», это понятие у Гуссерля близко к понятию «чувственные данные» в аналитической философии. Однако основанием для этого различия, по Гуссерлю, является не тот факт, что гилетические данные не способны представлять нечто помимо себя, быть «о». Эти данные, по Гуссерлю, не являются интенциональными, так как в опыте их переживания нет особой составляющей — акта. Это означает, что по определению интенциональный феномен — это такой феномен, в котором могут быть обнаружены две составляющие: акт и содержание. Но само различие акта и содержания, как мы видели выше, основывается не на опыте сознания, а на анализе предложений о психических феноменах.

В данной статье мы хотим выдвинуть тезис о том, что обсуждение интенциональности имплицитно происходило в рамках парадигмы, эксплицитным выражением которой стал «Язык мысли» Дж. Фодора. Идея Фодора состояла в том, что сознание может быть описано только как репрезентация, а репрезентация — есть способность опе-

рировать символами, т.е. язык. Таким образом, нам доступен только один способ описания сознания — это описание его как некоторого внутреннего языка. Речь, конечно, не идет о том, что «внутренний язык» должен быть одним из естественных языков. Предполагалось, что внутренний язык наследует некоторые фундаментальные черты естественных языков, например, возможность порождения бесконечного множества смыслов из ограниченного набора символов при помощи заданных правил. Различие между актом и содержанием можно отнести к такого же рода свойствам, которые с естественных языков переносятся на «внутренний».

Очевидно, что неправильно было бы утверждать, что мышление невозможно без языка. Совершенно ясно, что дети, еще не умеющие говорить, и животные обладают способностью мыслить. Мы не собираемся утверждать также, что язык — единственный способ изучения сознания, огромное значение здесь играет, например, поведение, и не только языковое. Мы утверждаем только, что единственное неметафорическое содержание, которое обнаруживается в понятии интенциональности, — это репрезентация. А репрезентация — это лингвистическая способность связывать символы с миром и друг с другом.

В задачу данной статьи не входит решение вопроса о том, в действительности ли «язык мысли» является единственным доступным нам средством описания сознания и мышления, хотя многое говорит в пользу того, что это действительно так. Это исследование предпринято здесь только для того, чтобы более четко определить понятие ментального содержания, для того, чтобы получить ключ к разрешению спора между интернализмом и экстернализмом.

Из проведенного нами анализа следует, что ментальное содержание — это только *значение* (meaning) выражений, следующих за выражениями типа «я считаю, что», «я верю, что», «я боюсь, что», т.е. значение предложений в косвенных контекстах.

Именно поэтому в аналитической философии интенциональные феномены также часто называются «состояниями с пропозициональным содержанием». В книге «Философия сознания» Дж. Кима во введении в проблематику «интернализм-экстернализм», это различие позиционируется таким образом: «Пропозициональное состояние — это *состояние сознания*, которое может быть разложено на два компонента: пропозиция или пропозициональный компонент; отношение к пропозиции»¹⁰.

Другой пример можно обнаружить в работе одного из известных теоретиков философии сознания К. Макгинн «Ментальное содержание». В ней дается такое определение: «Ментальное содержание со-

ответствует тому, что называлось «пропозицией» в ранней аналитической традиции. Главное свойство ментального содержания состоит в том, что оно способно представлять некоторое положение дел»¹¹.

К.Макгинн, как и Дж.Ким, обращается в данном случае к понятию «пропозиции». Это определение «ментального содержания» кажется гораздо более ясным, чем то, к которому мы обращались изначально, и только одно в нем смущает: «пропозицией» в ранней аналитической философии, не называлось то, что чисто по значению терминов мы могли бы назвать «ментальным содержанием». Пропозиция — это термин логики, а не психологии. Под «пропозицией» в ранней аналитической философии понималось *осмысленное* предложение. Этот термин более удобен, чем термин «предложение», так как предложение представляет собой лишь набор знаков, и два предложения «Снег бел» и «Снег бел» выражают одно и то же, являются одной и той же пропозицией. Очень редко, однако, пропозиция объяснялась в психологических терминах (в пример можно привести работу Б.Рассела «О пропозициях» 1919 г.), а почти всегда в семантических.

Тезис о том, что проблема интенциональности — это проблема значения особого рода выражений имеет два радикальных следствия.

Во-первых, тезис о том, что интенциональность сознания является первичной по отношению к интенциональности языка, является бессодержательным, т.е. на данный момент мы просто не имеем возможности его понять. Мы не можем понять тезис интернализма относительно ментального содержания, так как мы не можем узнать, что такое интенциональность мысли без обращения к интенциональности языка.

Во-вторых, выражение «ментальное содержание» по своему значению не подходит к тому, что этим выражением называется. Сенсационность тезиса экстернализма относительно ментального содержания происходит благодаря подмене одного понятия другим: мы называем пропозициональное содержание «ментальным», т.е. относим его к сознанию. Определив, таким образом, в терминах теории сознания то, что к этой теории не имеет отношения, мы ставим шокирующий вопрос: «где находятся ментальные содержания — в голове или в мире?». И некоторые философы дают на него шокирующий ответ: «не в голове» и делают из этого вывод — «сознание не находится в голове». Это означает, что тезис экстернализма относительно ментального содержания просто не имеет смысла.

Мы при этом вовсе не хотим утверждать, что спор интернализма и экстернализма является бессодержательным. Просто он должен быть сформулирован в правильных терминах — в терминах теории значения. Во-первых, большинство участников данного спора, при-

внесших в него самые значимые аргументы (например, Х.Патнем и С.Крипке), формулировали их именно в терминах теории значения, и только более поздними интерпретаторами эти аргументы были переформулированы в терминах философии сознания. Во-вторых, правильное понимание природы этого спора во многом способно пролить свет на его возможное разрешение.

Место значения: в голове или в мире?

В терминах теории значения суть двух противоположных позиций можно представить таким образом: Интернализм — позиция, согласно которой значения находятся «в голове»: сознание, известная нам информация о предмете определяют значение. Считается, что интернализм в аналитической традиции берет свое начало в работах Г.Фреге и Б.Рассела, хотя оба они вряд ли согласились бы с тезисом «значения находятся в головах». Фреге полагал, что смыслы не могут быть отнесены ни к ментальному, ни к материальному миру, а Рассел под «значением» (meaning) понимал обозначаемый предмет. Однако есть общий момент в их работах, который позволяет считать их представителями интернализма: он состоит в том, что референция к предмету осуществляется всегда через его описание, т.е. через знакомство с некоторыми свойствами предмета. Такое представление в логической форме сформулировано в теории дескрипций. Более явная версия интернализма представлена в работах Джона Серла и Пола Грайса (сюда же можно отнести феноменологию Э.Гуссерля), в своих работах они отстаивают тезис о том, что проблема значения является частной проблемой общей теории сознания.

Экстернализм — позиция, согласно которой мир и (или) социальные институты сущностным образом участвуют в конституировании значения. Чаще всего этот тезис дополняется более сильным тезисом о том, что сознание вообще не участвует в конституировании значения. Экстерналистскими теориями значения можно назвать теории Х.Патнема, С.Крипке, Р.Милликэн, Ф.Дрецке, К.Макгинн, Т.Берджа (единственный из экстерналистов, которого цитируют в словарных статьях в связи со спором «узкое и широкое ментальное содержание» и который использовал выражение «ментальное содержание»), Д.Блур, а также теорию языковых игр позднего Витгенштейна.

Тезис, который в данной статье мы попытаемся обосновать относительно этого спора о значении, состоит в том, что теми методами, которыми он ведется, разрешен он быть не может. Этот метод мы

могли бы условно назвать «априорным», подразумевая под этим исследование условий возможности языка вообще, а не эмпирическое исследование реального феномена — языка. Зачастую это исследование происходит таким образом: произвольно выбирается один из аспектов языка, который должен объяснить полностью его работу. Однако мы не считаем, что исследования языка и значения на априорных основаниях невозможно на каком-то априорном основании. Такого основания у нас нет, и наша позиция состоит в том, что в нем нет необходимости. Дело в том, что язык — это реальный социальный феномен, имеющий определенную историю, выполняющий определенную функцию, имеющий определенный психологический аспект, находящийся в определенной исторически сложившейся связи с внешним миром, используемый для многочисленных целей и в многочисленных ситуациях. Как показывает многолетняя практика обсуждения проблемы значения, попытка решить ее через один-единственный аспект языка обречена на провал.

Спор интернализма и экстернализма не может быть разрешен, так как на любой самый разумный аргумент сторонника экстернализма интерналист с легкостью найдет ответ. Рассмотрим основные аргументы сторонников экстернализма и ответы на эти аргументы сторонников интернализма.

А. Модальный аргумент С.Крипке. С точки зрения традиционной теории значения некоторые предложения, которые очевидно являются синтетическими, должны рассматриваться как аналитические. Так, например, предложение «Аристотель — последний великий философ античности», согласно этой теории должно рассматриваться как аналитическое. Наиболее ярко эта сложность проявляется, если мы рассматриваем предложения о контрфактических ситуациях. Так, например, «Аристотель мог быть не философом» — это истинное предложение, но предложение «Последний великий философ античности мог быть не философом» — явно ложное¹². Крипке предлагает свою теорию значения, лишенную данной сложности. Согласно этой теории, имена в естественных языках являются жесткими десигнаторами, т.е. выражениями, значение которых сохраняется во всех возможных мирах. Значение конституирует не описание (или класс описаний) предмета, а реально существующая каузальная цепь, ведущая от предмета к человеку.

Ответ сторонника интернализма: Каузальная цепь легко может быть представлена в качестве смыслового содержания, например, таким образом: Аристотель — человек, к которому в каузальном отношении находились такие-то и такие-то члены общества. Дело в том,

что смысловое содержание формулирует условия, которым нечто должно удовлетворять, чтобы быть референцией определенного выражения и не существует никакого препятствия для того, чтобы в качестве такого условия принять каузальную цепь.

В. Аргумент от языковой практики С.Крикке. Многие люди не имеют представления ни об одном качестве человека, которое выделяло бы его уникально, и при этом используют имя совершенно четко. Так, например, многие не знают, в чем состоит теория относительности Эйнштейна. Они могут описать Эйнштейна как ученого, создавшего теорию относительности, но при этом теорию относительности они могут определить только как теорию Эйнштейна¹³.

Ответ сторонника интернализма на это возражение состоит просто в том, что незнание некоторыми членами сообщества полного смысла еще не означает, что отношение к предмету не может осуществляться через смысл.

С. «Двойник Земли» Патнема. Патнем в мысленном эксперименте конструирует ситуацию, в которой одно и то же психологическое состояние и один и тот же интенционал¹⁴ задает разный экстенционал. Предположим, что существует двойник земли — Земля2, который населен такими же людьми, как мы, говорящими на таком же языке. Однако вещество, которое на этой планете наполняет моря и океаны, которое люди используют для утоления жажды, которое они называют водой и которое чувственно неотличимо от нашей воды, имеет совсем другую химическую структуру (для простоты обозначим ее XYZ). Согласно Патнему, выражение «вода» на Земле до 1750 г., т.е. до того, как что-либо стало известно о химической структуре воды, относилось к H₂O; а вода на двойнике Земли относилась к XYZ. Так даже если все люди и на двойнике Земли, и на Земле находились в одном психическом состоянии относительно слова «вода», эти выражения имели различные экстенционалы. Патнем делает вывод о том, что сущностная природа предмета, а не мыслимое содержание, задает экстенционал¹⁵.

Ответ: Здесь сторонник интернализма может предложить тот же ответ, что и против аргумента С.Крикке. Сущностная природа, т.е. то, что относится к области изучения наук, является эпистемическим аспектом значения, смысловым содержанием. Интерналист не должен принимать тезис о том, что значение известно нам раз и навсегда, исследуя сущностные свойства предмета, мы можем уточнять его.

Тезис Патнема интерналист может интерпретировать таким образом: «определение естественного вида всегда является индексальным, т.е. любой естественный вид должен быть определен как «веще-

ство, имеющее ту же химическую структуру, что и вещество, к которому определенные члены коллектива находятся в каузальном отношении». Экстенционал слова «вода» определяется, таким образом, как все, что тождественно по структуре с этим веществом, какой бы ни была эта структура. Таким образом, Патнем просто заменяет одно смысловое содержание на другое¹⁶.

Д. Аргумент от индексальных выражений (это, я, ты и т.д.) (Х.Патнем, Дж. Ким). Предположим, что у Мэри на Земле² есть двойник. Теперь рассмотрим ее убеждение «Мне больно». Предположим, что двойник Мэри находится в том же физическом состоянии, что и Мэри, и у нее возникает то же убеждение. Однако «мне» в данном случае относится к разным людям. Это означает, что возможно разное семантическое содержание при одинаковом физическом состоянии. Таким образом, мы оказываемся вынужденными принять некоторый вид дуализма.

Ответ интерналиста: Дж. Серл предложил представить семантическое содержание индексальных выражений как самореферентальное семантическое содержание. Например, «я» в предложенном примере должно рассматриваться как «тот, кто имеет данное убеждение»¹⁷.

Другой аргумент предложит Дж.Фодор в работе «Вязь и эксперты», где он пытается показать, что интернализм и экстернализм можно примирить в рамках одной теории. Согласно этому аргументу мы не должны беспокоиться о такого рода случаях по той простой причине, что физические законы нашего, а не возможного, мира исключают возможность появления двойников¹⁸.

Е. Гипотеза лингвистического разделения труда (Х.Патнем). Этот аргумент состоит в том, что интенционал не каждого члена сообщества может задавать правильный экстенционал. Так, например, никто может не знать, чем дуб отличается от вяза, поэтому его понятия дуба и вяза не могут задавать референцию этих терминов.

Такой тип аргументации является очень распространенным в аналитическом экстернализме. Так, например, Рут Милликэн¹⁹, критикуя интерналистскую теорию значения, полагает, что в ее основании лежит допущение о существовании некоторого единого способа фиксации референции каждого термина, т.е. каждому термину соответствует некоторое единое ментальное содержание, которое разделяют все компетентные носители языка.

Ответ интерналиста в данном случае совпадает с ответом, приводимым выше против аргумента от языковой практики, он состоит просто в том, интерналистская концепция значения не основывает-

ся на этом допущении, и незнание некоторыми членами общества смысла слова не означает того, что коллективный интенционал не задает экстенционал.

Можно заметить также, что пример Патнема основывается на ошибке. Два тезиса: «мой концепт дуба неотличим от моего концепта вяза» и «экстенционал дуба не равен экстенсионалу вяза»²⁰ не могут быть одновременно истинными. Уже потому, что я знаю, что дубы — это не вязы, интенционал дуба и интенционал вяза для меня не могут не отличаться.

Цель вышеприведенных аргументов состояла в том, чтобы показать, что физическая природа внешних предметов, а не психологическое состояние конституирует значение. Нижеследующие аргументы приводятся для обоснования второго типа экстернализма — социального экстернализма, согласно которому феномен значения невозможно объяснить без обращения к социальным фактам.

Ф. Аргумент против индивидуального языка С. Крипке. Любое правило имеет две отличительные черты: во-первых, оно потенциально может применяться в бесконечном количестве случаев, несмотря на то, что применяется только к конечному количеству, во-вторых, оно является нормативным. Употребление слова также предполагает эти два момента, а следовательно, любая теория значения должна их учитывать. Крипке предлагает провести следующий мысленный эксперимент: представим себе некоего скептика, который задает Вам вопрос: «откуда Вы знаете, что «плюс» означает сложение, а не какую-то иную функцию, например «квус», которая предписывает с числами до 101 действовать как при сложении, а для любых чисел больше 101 «квус» равен 5». Скептик предлагает предположить, что с Вами произошло какое-то затмение, и Вы только думали, что используете «плюс», а на самом деле используете «квус». На какого рода факты Вы могли бы сослаться, чтобы подтвердить правильность Вашего употребления? Ни состояния моего сознания в данный момент, ни факты прошлого употребления, ни диспозиции (в силу того, что человек — конечное существо, да еще и склонное к ошибкам) не подходят на эту роль²¹.

Крипке предлагает социальное решение скептического парадокса, которое состоит в том, что вместо поиска фактов, которым соответствовали бы предложения о значении, мы должны исследовать условия их приемлемости, их роль в дискурсе, а эти условия сущностным образом опираются на понятие социума.

Ответ интерналиста:

1. Интересно в данном случае рассмотреть условие, которое вводит Крипке: «предположим, что с вами произошло затмение». Т.е. Крипке убежден, что в принципе существуют такого рода психоло-

гические факты, которые обеспечивали бы постоянство значения, но мы должны отринуть этот факт для чистоты эксперимента. Вполне естественно, что, отбросив единственный факт, обеспечивающий единство значения, мы получаем такой парадокс.

Таким образом, мы можем сформулировать и парадокс для сторонника социальной версии следования правилу: представим, что произошла катастрофа и вы остались один во всей вселенной. Что в таком случае гарантирует, что вы употребляете «плюс», а не «квус»? Ответ в данном случае ясен — это внутреннее психологическое состояние.

2. Возможно и более фундаментальное возражение Крипке. Тот же мысленный эксперимент можно провести и относительно всего общества: представим себе, что затмение случилось со всеми членами общества, а не с одним из них. Этот мысленный эксперимент показывает, что условием общественного следования правилу является индивидуальное следование правилу каждого из его членов²².

Г. Артриты и тартриты Т. Берджа. Бержд предложил мысленный эксперимент, который должен был показать, что «ментальное содержание» частично, но существенно, зависит от социальной речевой практики. Представим себе некоего человека, который думает, что «артрит» — повреждение кости, хотя в действительности артрит — это болезнь суставов. Он приходит к доктору и сообщает: «У меня артрит бедра». Это убеждение является ложным, о чем и сообщает пациенту доктор. Представим теперь этого человека в контрфактической ситуации: он также убежден, что у него артрит бедра, однако в этом речевом сообществе принято «артритом» называть как болезнь суставов, так и повреждения кости. Фактически мы имеем дело с двумя разными понятиями, для простоты дадим второму в нашем языке другое имя — «тартрит». Соответственно этот человек, несмотря на то, что «изнутри» для него ничего не изменилось, во второй ситуации имеет совершенно другое убеждение, которое на нашем языке мы выразили бы как «у меня тартрит бедра», при этом в отличие от убеждения, представленного в первой ситуации, это убеждение является истинным²³.

Ответ: Данный мысленный эксперимент не предлагает ничего нового по сравнению с гипотезой о лингвистическом разделении труда. Поэтому интерналист может дать на него такой же ответ.

Кроме того, этот мысленный эксперимент основывается на явной ошибке: автор не проводит различия между понятием и именем понятия. Конечно, нельзя сказать, что во второй ситуации у пациента имеется истинное убеждение «у меня тартрит бедра», так как он не владеет правильным понятием «тартрит». Убеждение пациента оста-

ется одним и тем же в двух ситуациях. Просто в первой ситуации он использует слово (как знак) «артрит» неправильно, а во второй — правильно. Если же цель автора только показать, что знаки каждого языка являются исторической случайностью, то вряд ли кто-то возьмется опровергать этот тезис.

Интернализм всегда прав?

Рассмотрев основные аргументы сторонников экстернализма и его противников, мы приходим скорее к выводу о том, что за интерналистом всегда остается последнее слово, чем к выводу о том, что этот спор является неразрешимым.

На любой аргумент экстерналиста интерналист даст очень простой ответ — «да, но и это также можно представить как некоторое содержание, некоторую информацию». Значит ли это, что интернализм истинен?

Здесь нам вновь следует уточнить понятие, в данном случае понятие интернализма. Нам кажется, что следует провести четкое различие между двумя тезисами:

1. Любое отношение к предмету осуществляется через некоторое смысловое содержание — информацию о нем, которой обладают либо все члены общества, либо какая-то часть, т.е. специалисты в своей области.

2. Значение полностью задается сознанием и не зависит от предметов внешнего мира.

С нашей позиции, второй из этих тезисов не следует из первого, тем более они не являются синонимичными. Но только второй тезис является в полном смысле тезисом интернализма.

Первый тезис — тезис, который всегда удастся обосновать интерналисту, с нашей точки зрения, отражает некоторый существенный аспект нашего употребления языка. Но разве, если мы утверждаем, что отношение слова к предмету всегда осуществляется через смысловое содержание, которое задает условие фиксации референции, а таковым, в свою очередь, является, например, каузальная цепь, то это в каком-либо смысле означает, что значение устанавливается независимо от того, как обстоят дела в мире? Ответ, конечно, однозначно должен быть отрицательным.

Позиция интерналиста, таким образом, только отчасти говорит нечто важное о проблеме значения. Экстернализм пытается элиминировать эпистемический аспект значения, что, с нашей точки зре-

ния, просто обесмысливает позицию экстернализма, так как в таком случае эта теория просто решает не ту проблему, которая стояла перед нами с самого начала. Ясно, что проблема значения состоит не в том, чтобы объяснить возможность связи между двумя физическими предметами (физическим набором знаков и физическим предметом, к которому этот знак в языке относится) — сделать это не составляет сложности. Существует огромное количество возможностей объяснения такого рода связи, и история теории экстернализма лучшее тому подтверждение: каузальная цепь (Х.Патнем, С.Крипке), натуральная функция (Р.Милликэн), номологическая связь (Ф.Дрекке), социальный институт (С.Крипке, Т.Бердж). Не бóльшей проблемой является и возможность неправильной репрезентации, которую многие экстерналисты рассматривают как главную особенность репрезентации вообще²⁴. Наиболее явно проблематичность строгого экстернализма проявляется, когда стороннику экстернализма предлагают ответить на вопрос: а почему именно таким, а не иным образом следует объяснить значение и референцию? Экстерналист не может ответить на этот вопрос, и тем самым демонстрирует, что делает этот выбор произвольно.

Проблема значения состоит не в том, как физические знаки связаны с миром, а в том, как знаки, которые мы понимаем — осмысленные знаки, связаны с миром, поэтому феномен значения — это отчасти феномен понимания и употребления нами символов, человеческая способность относить эти символы к миру. Но это, конечно, не означает, что указание на смысловое, информативное содержание как на сущностный аспект значения и есть решение проблемы значения, это есть только постановка проблемы. Мы не можем использовать смысл как решение проблемы значения, потому что никакого доступа к смыслу за исключением языка, мы не имеем: мы неизбежно описываем структуру смысла по аналогии со структурой языка. Таким образом, пытаюсь точнее определить смысл, мы только множим сущности: репрезентативные способности одного языка (естественного) объясняем через репрезентативные способности другого (внутреннего). И перед нами, конечно, встает новый вопрос: а в чем природа репрезентации этого самого смысла? В этом состояла суть критики теории Фреге Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате»: мысль есть такая же картина, как и предложение (3).

Связь между осмысленными знаками и миром осуществляется самыми многообразными способами, которые во многом зависят от рассматриваемой ситуации, и огромное количество факторов консти-

туирует эту связь — в том числе каузальная цепь и социальные институты. Это означает, что мы не должны априори для всех типов значения делать выбор в пользу интернализма или экстернализма.

Зачем нужен строгий экстернализм?

Позиция строгого экстернализма относительно ментального содержания зачастую принимается не благодаря аргументам против интуитивно более понятного интернализма, а из чисто прагматических соображений: эта позиция представляется более выгодной благодаря ее следствиям.

Во-первых, экстернализм связывается с программой натурализации «ментального содержания». Ф.Брентано выдвинул тезис, получивший название тезиса Брентано, согласно которому только психические феномены обладают интенциональностью, ни один физический феномен не имеет такой характеристики. Программа натурализации ставила перед собой задачу показать, что некоторые физические предметы обладают интенциональностью. Однако если место «ментального содержания» не в теории сознания, а в теории значения, то нужна ли нам программа натурализации интенциональности? Пытаться объяснить феномен значения, показывая, что он возможен и в чисто физическом мире, т.е. отказавшись от психологического аспекта, это все равно, что пытаться натурализовать восприятие, пытаться показать возможность его существования в мире, где нет существ, наделенных сознанием. Значение, язык по определению предполагает понимание, а это значит, что мы не можем даже осмысленно поставить вопрос о возможности языка в чисто физическом мире.

Во-вторых, экстернализм относительно «ментального содержания» по общепринятому убеждению предполагает реализм относительно внешних предметов. Однако какую эпистемологическую ценность имеет такой реализм, если для нас остается неизвестным, какого рода предметы являются реальными, по той причине, что содержание наших мыслей оказывается недоступным для нас? «Реальные предметы точно существуют» — это все, что может сказать нам такого рода экстернализм.

Экстернализм же относительно значения очевидно отчасти истинен, и он не может быть ложным просто потому, что язык — это социальный феномен, с помощью которого мы описываем друг другу внешний мир по определенным правилам, и естественно, внешние факторы играют сущностную роль в конституировании значения.

Примечания

- ¹ *Kim J.* Philosophy of mind. Colorado, 1998. P. 184.
- ² <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality>
- ³ *Crane T.* Intentionality. Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1.1. L.—N.Y., 1999.
- ⁴ *Dummet M.* Origins of Analytical Philosophy. Harvard, 1996. P. 4.
- ⁵ *Searle J.* Intentionality. Cambridge, 1983. P. 4.
- ⁶ Ibid. P. 6.
- ⁷ Ibid. P. 3.
- ⁸ *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. III (1): Логические исследования; Т. II (1): Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 383.
- ⁹ Там же. С. 384.
- ¹⁰ *Kim J.* Philosophy of mind. P. 185.
- ¹¹ *MacGinn C.* Mental content. Oxford, 1989. P. 12.
- ¹² *Kripke S.* Naming and necessity. Oxford, 1980. P. 74—75.
- ¹³ Ibid. P. 81.
- ¹⁴ Патнем употребляет термины «интенционал» и «экстенционал», как синонимы «смысловое содержание» и «предметное значение» соответственно.
- ¹⁵ *Патнем Х.* Философия сознания. М., 1999. С. 174.
- ¹⁶ *Searle J.* Intentionality. Cambridge, 1983. P. 214.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ *Fodor J.* The elms and the experts. Cambridge, 1994.
- ¹⁹ *Millikan R.* Language: A Biological Model. Oxford, 2006.
- ²⁰ *Searle J.* Intentionality. P. 204.
- ²¹ *Крунке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, 1999.
- ²² *MacGinn C.* Wittgenstein on meaning. Oxford, 1984. P. 185—188.
- ²³ *Burge T.* Individualism and the Mental // Midwest Studies in Philosophy. Vol. 4. 1979. P. 73—122.
- ²⁴ См., например: *Dretske F.* Perception, knowledge, and belief: selected essays. Cambridge, 2000. P. 213.

Имплицатура и теория интерпретации*

Проблема имплицитных смыслов

Одним из важнейших элементов, составляющих деятельность людей, считается коммуникация. Для многих философских направлений, утверждающих, что любая человеческая деятельность по своей природе коммуникативна, ибо человек является социальным существом, коммуникация является основополагающим видом всякой деятельности вообще. Однако, несмотря на то, что важность коммуникации в жизни людей неоспорима, природа этого вида деятельности является предметом многочисленных дискуссий среди компетентных исследователей. В данной статье будет осуществлена попытка рассмотрения лишь одного из вопросов, составляющих общую теорию коммуникации, а именно вопроса об интерпретации смыслов (значений), которые имплицитно сообщаются говорящими в конкретной коммуникативной ситуации.

Если сформулировать проблему более конкретно, то следует сказать, что центральным различием, проводимым в данной статье, будет различие между тем, о чем говорящий непосредственно сообщает, произнося некоторые предложения, и тем, что он может подразумевать отдельно от сообщаемой в произносимых предложениях информации, тем, что является важным для соответствующей коммуникативной ситуации. Примером подобного рода может послужить следующая ситуация. Сестра, желающая разбудить брата, которому уже давно пора вставать и уходить в школу, подходит к нему и громко на ухо говорит: «Уже без пятнадцати восемь!». После этого брат вскакивает и начинает быстро одеваться. В чем заключалось значение произнесенного предложения?

* При поддержке РГНФ, грант № 06-03-00301а.

Для начала можно сказать, что значением этого предложения являлось определенное суждение, т.е.: «сейчас без пятнадцати восемь». Данное суждение имеет свое истинностное значение. Однако сводится ли значение произнесенной в данной ситуации фразы исключительно к тому, о чем в ней непосредственно сообщается, т.е. к тому, сколько сейчас времени? Скорее всего нет, ибо сестра наверняка хотела *показать* этой фразой брату, что он опаздывает и должен как можно быстрее подниматься. Можно ли такое содержание фразы считать также его значением? Видимо, да, если использовать этот термин в несколько более широком смысле, чем принято в логической семантике, а также если учесть, что реакция брата скорее соответствовала второму значению, нежели первому.

Фразы и предложения могут, таким образом, нечто сообщать, а могут и нечто показывать. При этом и сообщаемое и показываемое можно, видимо, (пока) в самом широком смысле считать их значением (смыслом). При этом можно предположить, что данное различие между показываемым и сообщаемым можно перенести и не только на отдельные произнесенные предложения, но и на написанные предложения, а вместе с ними и на целые речи или тексты. При этом имплицитное (второе) значение, как это было видно из вышеописанного примера, может зачастую считаться не менее важным, чем первое. Именно поэтому исследование имплицитного значения наряду со всеми сопутствующими вопросами должно стать одной из центральных задач теории коммуникации.

Сама идея о том, что предложения могут нечто показывать помимо того, что они сообщают, была высказана Людвигом Витгенштейном в «Логико-философском трактате»¹. Проведенное Витгенштейном различие дало толчок целому ряду исследований в области философии языка. Так логические позитивисты во главе с Морицом Шликом и Рудольфом Карнапом вслед за Витгенштейном утверждали, что язык показывает правила, по которым он функционирует, даже если рассматривать его на примере предложений, непосредственное содержание которых будет совсем отвлеченным от вопросов языкознания.

Однако в аспекте, наиболее важном для темы данной статьи, упомянутое различие исследовалось в рамках британской философии обыденного языка, пионерами которой были такие оксфордские мыслители как Джон Остин, Питер Стросон, Пол Грайс и Гилберт Райл. Темы, которые исследовали эти мыслители, были главным образом связаны с тем, как используются в коммуникации те или иные

предложения. Основополагающей идеей здесь являлось рассмотрение словесных высказываний (произнесений) в терминах действий, которые осуществляют люди, а не суждений (описательных или оценочных), которыми они могут обладать.

Тема употребления предложений, разработанная в рамках философии обыденного языка, послужит для данной статьи отправной точкой исследования. Однако помимо вопросов, связанных с употреблением тех или иных предложений в коммуникации, важны и вопросы, связанные с восприятием этих предложений аудиторией. Именно эти последние и станут главной темой статьи.

Исследование этих вопросов позволит прийти к предварительному заключению о том, возможна ли вообще теория интерпретации, учитывающая непосредственную и имплицативную части речевой коммуникации, какова должна быть природа такой теории интерпретации и какие ожидания можно строить относительно этой теории. При этом предлагаемый ответ будет отрицательным.

Разработка указанных тем будет осуществлена с опорой на теории, предложенные классиками философии обыденного языка, в частности Остином, Грайсом и Стросоном, а их последующее развитие в рамках более общей лингвистической философии прагматизма будет проиллюстрировано на примере теории интерпретации одного из наиболее известных представителей этого направления в философии американского философа Стивена Нила и его проекта теории интерпретации.

Философский метод Пола Грайса

Понятие значения

Одной из центральных тем, которые разрабатывал оксфордский философ Герберт Пол Грайс, была именно теория коммуникации в рамках речевого общения. Он разделял основные философские интуиции Остина и других философов обыденного языка в том, что рассматривал высказываемые людьми фразы как действия определенного рода. Таким образом, он был одним из критиков традиционной философии. По его мнению, очень большое количество философских проблем являлось надуманным вследствие непонимания философами законов, по которым функционирует разговорный язык.

Теория значения Грайса в наиболее общей форме изложена им в статье «Значение», написанной в 1948 г.² Значение предложений Грайс делит на две основные составляющие: естественное и неестественное значения. Различие между двумя видами значения он демонстрирует на двух примерах.

– Эти точки означают корь (естественное значение выражения).

– Три звонка автобуса означают, что свободных мест нет (неестественное значение выражения).

Относительно значения этих двух фраз, пишет Грайс, можно сказать совершенно разные вещи.

Оба предложения имеют форму «*x* означает, что *p*», однако если в первом предложении *p* является прямым следствием (entail) фразы «*x* означает, что *p*», то во втором случае из *p* такого следствия нет.

Относительно первого случая нельзя сказать, что под точками имеется в виду, что присутствует корь, тогда как во втором случае можно сказать, что под тремя звонками имеется в виду, что в автобусе нет мест.

В развитие пункта (2) относительно первого случая нельзя сказать, что под точками кто-то имел в виду корь, тогда как во втором примере можно сказать, что под тремя звонками некто, например кондуктор, имел в виду, что автобус полон.

В первом случае за словом «означает» не может последовать фраза в кавычках (эти точки означают: «корь»), тогда как во втором случае такое возможно (три звонка означают: «в автобусе мест нет»).

Первое предложение, в отличие от второго, может быть переформулировано без потери своего первоначального смысла так, чтобы оно начиналось с фразы «тот факт, что». (Ср.: «Тот факт, что у него были эти точки, означал, что у него была корь» и «Тот факт, что имели место три звонка, означал, что в автобусе мест нет».) В последнем случае, пишет Грайс, сообщаемое будет существенным образом отличаться от того, что сообщалось в предложении изначально, ибо в указанной переформулировке теряется «средний термин», указывающий на то, что именно кто-то обозначил тремя звонками то, что в автобусе нет свободных мест.

Данные примеры (хоть и не во всех случаях наглядные в русскоязычном варианте) призваны продемонстрировать то, что для того, чтобы высказывание обладало «неестественным» значением, необходимым условием является наличие определенного человека, высказывающего соответствующую фразу с определенной интенцией. В вышеописанном примере неестественного значения речь шла не о произносимых предложениях, а о звуковых сигналах. Однако для Грайса подобные сопоставления являются допустимыми, во-первых, в силу

его понимания речевого высказывания как определенного действия, а во-вторых, в силу того, что термин «произнесение» (utterance) он использует в широком смысле, позволяющем в ряде случаев включать в его объем и жесты, знаки, и прочие неязыковые способы коммуникации.

Важным аспектом теории значения Грайса является распознавание аудиторией соответствующей интенции со стороны говорящего. Иными словами, говорить о том, что некто использует какое-то высказывание в неестественном смысле, т.е. пытается не сообщить нечто аудитории, а скорее *показать*, можно только в том случае, если аудитория распознает этот неестественный смысл, вкладываемый говорящим. В противном случае, если подразумеваемое нераспознано, акт коммуникации нельзя считать состоявшимся.

Однако на этом еще совсем общем и предварительном этапе Грайс уже сталкивается с рядом проблем, на которые пытается дать ответы самостоятельно. Говорить, что использование некоторого высказывания (речевого или неречевого согласно грайсовскому употреблению этих терминов) в неестественном смысле требует получения определенной реакции со стороны аудитории, еще не является достаточно четким определением того, что значит означать нечто в неестественном смысле. Примером, демонстрирующим эту трудность, является пример человека, одевающего фрак. Грайс пишет, что, надевая фрак, человек намекает аудитории, что намерен танцевать на балу. Аудитория может вести себя по отношению к этому человеку соответствующим образом. Однако фрак в данном случае не может рассматриваться как неестественно означающий намерение танцевать. Скорее присутствующее здесь значение употреблено в естественном смысле.

Сходным образом, если некто хочет сообщить господину *A* о чрезмерном внимании к госпоже *A* со стороны господина *B*, используя некоторое высказывание или знак в неестественном смысле, то он не сможет просто сообщить господину *A* о произошедшем. Такой случай не будет имплицитным вариантом сообщения. Равно таким вариантом не будет и фотография, демонстрирующая господину *A* момент проявления такого внимания к его супруге со стороны господина *B*. Фотография, как и прямое сообщение, будет сама указывать на факт ухаживания. Однако если некто нарисует картинку такого ухаживания и передаст ее господину *A*, то в таком случае уже нельзя будет обойтись без упоминания того, что именно этот некто хотел сообщить указанную информацию господину *A*, сделав

это соответствующим образом. Сама картинка не является доказательством, но она, пишет Грайс, показывает намерения определенного человека сообщить господину *A* определенную информацию.

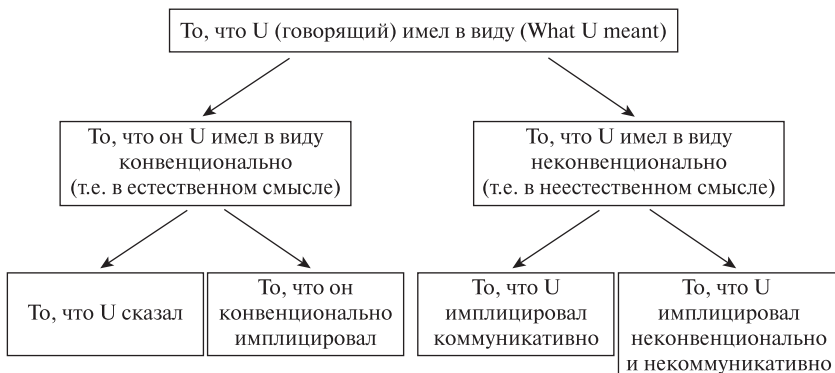
Таким образом, фактор использования определенного предложения или знака со стороны говорящего и распознавание этой интенции слушающим и проявление соответствующего действия являются необходимыми, но пока недостаточными факторами, объясняющими значение в его неестественном смысле.

В том, что касается способа распознавания имплицитного значения слушающим, то в указанной статье Грайс попытался дать еще некоторые уточнения относительно требований к ситуации использования значения в неестественном смысле. По его мнению, слушающий должен предполагать в качестве наиболее вероятного то неестественное значение, которое лучшим образом соответствует конкретной коммуникативной ситуации. Иными словами, из двух возможных вариантов интерпретации неестественного значения слушающий выбирает именно тот, который в наибольшей степени соответствует текущему контексту.

Последнее уточнение так и сохранило свой общий вид в рамках теории значения Грайса, однако получило некоторое развитие в теории *импликатуры*, которую Грайс предложил в серии статей, посвященных законам речевого общения.

Теория импликатуры

Импликатура является техническим термином, призванным обозначать, как нечто подразумеваемое или имплицитное (ср. неестественное значение), так и сам акт такого подразумевания или импликации³, осуществляемый в рамках речевого или письменного общения некоторым человеком. Иллюстрацией имплицитного значения является предлагаемый Грайсом пример рекомендательного письма, который один профессор по философии получает от другого. В этом письме написано, что студент *X* характеризуется исключительной пунктуальностью и каллиграфическим почерком. Такая рекомендация рассматривается профессором как намек на то, что студент *X* плохо разбирается в философии. Непосредственное значение (или содержание) высказывания говорит только о достоинствах *X*. Однако имплицитное значение, которое такой отзыв демонстрирует, говорит скорее о недостатках этого студента.



Анализ данного примера, предлагаемые Грайсом, позволит точнее указать на вводимые им термины и их роль в теории коммуникации. В рамках теории имплицатуры Грайс описывает значение как состоящее из следующих составных частей⁴.

Значение, т.е. то, что *U* имел в виду, произнося *X*, Грайс, таким образом, в очередной раз разделяет на естественное и неестественное (здесь конвенциональное и неконвенциональное). То, что имеется в виду конвенционально, это то, что *U* непосредственно говорит (содержание его слов). То, что он имплицировал, это то значение, которое стоит за произнесенными им словами и является понятным лишь в соответствующем контексте (профессор понимает намек своего коллеги).

В приведенной таблице указано еще два элемента: конвенционально имплицуемое и неконвенционально и некоммуникативно имплицуемое. Конвенциональную имплицатуру, согласно Грайсу, очень важно отличать от коммуникативной (*conversational implicature*). Примером конвенциональной имплицатуры является высказывание: «Она бедная, но честная». Значение данного высказывания, по Грайсу, отличается от высказывания «Она бедная и честная», т.к. в первом предполагается некоторое противопоставление двух понятий. Однако замена связки «и» на «но» никак не отражается на условиях истинности всего суждения в целом. А если вспомнить, что интересующие нас в данной статье имплицуемые суждения могут иметь условия истинности, отличные от условий истинности произносимых или прописываемых суждений, то станет понятно, почему Грайс не рассматривает подобный пример в качестве коммуникативной имплицатуры. Он утверждает, что в случае конвенциональной имплицатуры.

ры присутствующая импликация является исключительно следствием определенной языковой конвенции. Иными словами, чтобы понять намек, заложенный в фразе «она бедная, но честная», вовсе не нужно знать, кто эту фразу произнес и в каком контексте.

Второй элемент, именуемый некоммунитивной и неконвенциональной импликацией, связан с пониманием обобщенной импликации. Сам Грайс говорит крайне мало об этом роде импликации, подчеркивая лишь то, что появляется в результате более общих социальных и прочих максим, в рамках которых вырабатывается определенный стереотип импликации⁵. Грайс пишет, что отличить обобщенную импликацию от конвенциональной зачастую бывает сложно. В силу скудности высказываний самого Грайса относительно природы обобщенной импликации, а также исходя из целей данной статьи, обобщенная импликация не будет подвергаться тщательному анализу. Более важным значением для нас будет обладать тот способ, по которому, согласно Грайсу, аудитория осуществляет восприятие импликации.

Для того чтобы слушающий понял, что говорящий не говорит ему что-то напрямую, а, произнося определенное предложение, имплицитно несет некоторый смысл, отличный от смысла произносимого, ему (слушающему) необходимо усмотреть определенное нарушение правил ведения общения со стороны говорящего. Иначе говоря, что-то в речевом поведении говорящего должно указать слушающему на то, что слышимое предложение не следует понимать в прямом смысле.

Такие правила общения Грайс обозначает под общим названием «принципа кооперации». Этот принцип гласит: «твой коммуникативный вклад на конкретном этапе общения должен соответствовать требованиям принятой цели и направления этого общения»⁶. Иными словами, Грайс утверждает, что когда люди вступают в языковую коммуникацию по какому-то конкретному вопросу, то они обсуждают его, исходя из желания осуществить общение как можно эффективнее, экономичнее и проще.

Данный принцип кооперации состоит из четырех основных категорий: качество (истинность сообщаемого), количество (информативность), отношение (сообщаемое должно относиться к обсуждаемой теме) и ясность. Каждая из этих категорий в свою очередь состоит из максим, соответственно призывающих говорящего, во-первых, быть правдивым и говорить только о том, чему есть достоверные подтверждения, во-вторых, не говорить больше или меньше, чем требуется, в-третьих, не отклоняться от обсуждаемой темы и, в-четвертых, избегать неясностей, говорить по порядку и т.п.⁷.

Согласно Грайсу, в ситуации непосредственного общения, т.е. когда люди общаются, не прибегая к имплицатуре, разговор проходит именно по этим максимам. Имплицатура осуществляется только при нарушении одной из максим. В приведенном выше примере с рекомендательным письмом читающий его профессор, с одной стороны, видит, что, сообщая о пунктуальности студента и его почерке, автор письма нарушает максимум релевантности, с другой стороны, профессор рассчитывает, что его коллега при этом все же стремится соблюсти принцип кооперации. В данной ситуации соблюдение этого принципа возможно лишь в том случае, если допустить, что автор письма отходит от темы намеренно. В контексте ситуации это означает, что он не дает студенту хорошей характеристики. В чем именно, по его мнению, заключаются недостатки этого студента неизвестно, однако это и не важно, поскольку основную информативную функцию письмо выполнило: профессор понял, что студент не годится.

Принцип кооперации и составляющие его категории, таким образом, задают определенные рамки, по которым осуществляется коммуникация между людьми. Нарушение одной из максим говорит о том, что наряду с высказыванием p имеет место еще и некоторое имплицуемое высказывание q . Распознается q слушающим, исходя из предположения, что его собеседник, нарушая максимы, при этом стремится соблюсти общий принцип кооперации. Исходя из этого предположения и соответствующего контекста, слушающий догадывается относительно содержания q . Интерпретация q должна быть такой, чтобы принцип кооперации, соблюдение которого изначально ожидается со стороны говорящего, был восстановлен.

Суммируя все, что Грайс говорит о природе имплицатуры и условиях ее появления, можно прийти к следующему списку основных пунктов⁸. Итак, говоря p , говорящий коммуникативно имплицурует, что q , если:

- предполагается, что он соблюдает максимы четырех категорий или, по крайней мере, общий принцип кооперации;
- предполагается, что он знает, что q необходимо для их соблюдения;
- говорящий понимает, что в существующем контексте общения его имплицатура доступна для понимания аудиторией;
- говорящий прибегает к конкретной имплицатуре с определенной интенцией;
- имплицатура является отменяемой.

Последний пункт заслуживает отдельного внимания. Отменяемость (cancellability) импликатуры означает, что при необходимости говорящий может всегда сказать, что он не имплицировал q , а рассчитывал, например, на понимание p впрямую или на иную импликацию, скажем, r . Подобная уловка, связанная с отменой имплицированного предложения, может часто встречаться в политике и бизнесе. Однако в контексте перечисления условий существования импликатуры отменяемость важна также и потому, что позволяет отличить импликацию от логического следствия или от конвенциональной импликации. Сказав p , уже нельзя отменить ни одно из его логических следствий. Точно так же нельзя отменить и конвенциональную импликацию (сказав, «она бедная, но честная», согласно Грайсу, довольно сложно отбросить конвенционально подразумеваемую импликацию о том, что она честная вопреки своей бедности).

Таким образом, Грайс предлагает набор рабочих понятий и правил для исследования феномена использования одних высказываний с целью сообщить другие высказывания. Как утверждает Нил⁹, в основе теории импликации лежит философская психология Грайса, основными постулатами которой являются (1) описанная выше теория значения, принцип кооперации и категории и (2) рассмотрение языка лишь как одной из форм рационального поведения человека. Люди, по Грайсу, по природе склонны к коммуникации и кооперации, которая происходит по определенным законам, выявить которые и призвана теория импликации.

Интерпретация импликации слушающим

Теория Грайса на данном этапе в некотором смысле очертила рамки исследовательского поля и предложила определенный концептуальный инструментарий для освоения этого поля. Однако, предложив все это, она не дала, кроме как в самом общем плане, понимания того, каким именно образом в рамках предложенной системы должна осуществляться интерпретация имплицированных предложений. Принцип кооперации и максимы можно рассматривать, видимо, лишь как первый шаг в построении общей теории интерпретации имплицированных предложений.

Самое большое из того, что предлагает сам Грайс, сводится к уже упомянутым требованиям учитывать контекст и предполагаемую интенцию говорящего, который предположительно, желая достигнуть

коммуникации, соблюдает принцип кооперации. Кроме этого в статье «Подразумеваемое значение и интенции говорящего»¹⁰ Грайс предлагает описание того, при каких условиях высказывания (1) «Произнося x , U имел нечто в виду» и (2) «Произнося x , U имел в виду p » являются истинными.

Итак, первое высказывание является истинным, если и только если для некоторой аудитории A , U произнес x с такой интенцией, чтобы:

- (a) вызвать определенный отклик r в A ;
- (b) A распознала, что U имеет интенцию (1);
- (c) распознавание со стороны A присущей U интенции (1) послужило отчасти причиной для (1).

Сходным образом высказывание (2) является истинным, если и только если для некоторой аудитории A , U произнес x с такой интенцией, чтобы:

- (a) A поверила, что p ,
- (b) и (c) см. выше.

Приводя эти определения, Грайс стремится показать, что в ситуации языкового общения (ср. пример профессорской рекомендации), осуществляя определенную импликацию, говорящий хочет быть правильно понятым и хочет, чтобы слушающий распознал его интенцию, лежащую в основе проведенной импликации.

Такой подход, однако, все еще не проясняет того, как возможно понимание импликации со стороны слушающего. Более того, ситуация усложняется еще и контрпримерами. Так, например, важными являются три возражения Джона Серла против данной схемы: во-первых, неясно, какую реакцию U хочет вызвать у A , говоря «Я обещаю...», во-вторых, иногда говорящему все равно верят ему или нет: он может просто произнести определенные слова, поскольку считает, что должен это сделать, наконец, в-третьих, странно ожидать, что аудитория поверит в p лишь на том основании, что в него верит говорящий¹¹.

Питер Стросон¹², исследуя вопрос о том, как возможно понимание слушающим речевого акта со стороны говорящего (в терминологии Грайса понимание импликации), также критикует объяснение, предложенное Грайсом. Стросон приводит схему, которой соответствует следующий пример: некто знает, что дом, который собирается купить его приятель, заполнен крысами, однако приятель этого не знает. Тогда, чтобы сообщить ему об этом при помощи импликации, этот некто может принести еще крыс и начать их выпускать в этом доме на глазах своего приятеля, но так, чтобы тот, наблюдая за ним,

не знал, что он осведомлен, что за ним наблюдают. Таким образом, получится, что выполняются требования (a)-(c), но при этом такую ситуацию нельзя назвать ситуацией коммуникативной импликатуры.

Для решения проблемы Стросон предлагает добавить еще одно требование (d), согласно которому *U* должен обладать еще одной интенцией, направленной на то, чтобы *A* узнавал и его интенцию (b). (Ситуация, соответствующая этому уточнению, будет требовать, чтобы не только выпускающий крыс гражданин знал, что за ним наблюдает приятель, но чтобы и наблюдающий приятель знал, что выпускающий крыс гражданин осведомлен о том, что он за ним наблюдает.)

Подобное уточнение, как пишет сам Стросон, не может быть до конца удовлетворительным потому, что импликатура (в терминологии Стросона и Остина иллокутивный акт) может быть осуществлена, во-первых, без какой-либо рецепции со стороны аудитории (можно сделать завещание, которое никто не прочитает), во-вторых, без какой-либо определенной осознанной интенции со стороны говорящего (судья в игре может сделать ненамеренный жест, который будет распознан, как удаление игрока).

Единственное заключение, к которому приходит Стросон в свете своего анализа грайсовской теории импликатуры, состоит в том, что обеспечение понимания со стороны говорящего как цель, а не как непосредственно достигнутый результат, должно рассматриваться как важный аспект иллокутивного акта.

Здесь к самокритике Стросона можно было бы добавить фактор отменяемости импликатуры, введенный Грайсом и не позволяющий считать коммуникацию успешно состоявшейся до тех пор, пока говорящий открыто не признает, какую именно импликатуру он использовал¹³. Однако изначальная задача данной статьи Стросона состоит в исследовании понятий иллокутивный акт и иллокутивная сила в философии Джона Остина. К концепции Грайса Стросон обращается лишь с целью прояснить, каким образом может быть воспринята иллокутивная сила в ситуации неконвенционального иллокутивного акта. Иными словами, Стросона интересует, как именно можно понимать имплицуемое (импликатура) в ситуации, где нет конвенциональной привязки определенных импликатур к определенным высказываниям (как это имеет место при игре по определенным правилам). Поскольку именно эта проблема является главной темой исследования данной статьи, то на позиции самого Остина и ее видении Стросоном следует остановиться несколько подробнее.

Дж. Остин и П. Стросон: вопрос о конвенциональной природе иллокутивного акта

Согласно Остину, все иллокутивные акты являются конвенциональными актами. Конвенциональность (не путать с конвенциональным значением Грайса) Остин объясняет как способность быть выраженными в перформативной формуле¹⁴. Если говорить на менее техническом языке, то конвенциональный характер любого иллокутивного акта (импликатуры в терминологии Грайса) можно выразить в формуле типа «я имею в виду, что...». При этом для Остина важно, чтобы интенции, участвующие в иллокутивном акте, были открытыми. Эта оговорка сделана в свете возможных контрпримеров относительно ситуаций, когда кто-то пытается бросить пыль в глаза или просто притворяется. Стросон, однако, стремится рассмотреть конвенциональный характер иллокутивного акта в иных терминах.

Указывая на приведенную дефиницию Остина, Стросон тем не менее проводит свое различие между конвенциональными и неконвенциональными иллокутивными актами. Он утверждает, что если понятие иллокутивного акта и иллокутивной силы в ситуации, регулируемой определенной конвенцией, еще не является столь проблематичной, ибо интерпретация соответствующего жеста судьи ограничена вариантами, допустимыми правилами игры. Однако ситуации неконвенционального характера не позволяют столь просто выбирать из возможных вариантов суждений, подразумеваемых в *p*. Именно для анализа таких неконвенциональных ситуаций Стросон и обращался к теории импликатуры Грайса. Однако, как было видно, не смог отыскать в ней достаточно надежных инструментов для интерпретации подразумеваемого со стороны аудитории.

Единственное, что осталось признать Стросону относительно неконвенциональных (уже в его терминологии), а также и конвенциональных ситуаций речевого общения, так это то, что «иллокутивная сила высказывания (*utterance*) по существу является чем-то, что нацелено на то, чтобы быть понятым (*intended to be understood*). И понимание силы высказывания во всех случаях включает в себя распознавание того, что, в общем, может быть названо ориентированной на аудиторию интенцией, и распознаваться она должна как полностью открытая, как нацеленная на то, чтобы быть распознанной (*intended to be recognized*)»¹⁵.

Последнее, на наш взгляд, можно рассматривать в известной степени как косвенное признание того, что вопрос о том, как происходит понимание смыслов, имплицуемых говорящим, остался без ответа. Остин, Грайс и Стросон в достаточно подробной мере исследовали часть речевого общения, связанную с говорящим, его интенциями и явными и неявными значениями, вкладываемыми в те или иные высказывания. Важные аспекты правил речевого поведения в целом были указаны Грайсом в его теории имплицатуры. Однако ни один из этих философов не предложил конкретного инструментария, с помощью которого можно было бы анализировать именно интерпретационную составляющую речевого общения. В той или иной мере все они ограничились указанием на важность контекста и необходимость учитывать сложную интенцию говорящего, направленную не только на демонстрацию определенного суждения слушающему посредством произнесения совершенно другого суждения, но и на то, чтобы эта демонстрация была доступна и понятна для слушающего.

Бремя интерпретации, таким образом, все равно по большей части осталось на плечах слушающего. Иными словами, авторы рассмотренных теорий не смогли наглядно показать, что конкретно должен сделать говорящий, чтобы слушающий понял его именно так, как он (говорящий) хочет или хотя бы какие именно условия должны соблюдаться, чтобы имплицатура говорящего была «корректно» интерпретирована слушающим. При этом следует отметить, что без решения данной проблемы теория интерпретации не сможет в полной мере считаться таковой, ибо он не будет ничего объяснять. В лучшем случае он сможет претендовать лишь на описательный характер и то зачастую в весьма общих терминах.

Проект теории интерпретации имплицитных смыслов

Однако если классики философии обыденного языка главным образом исследовали вопросы, связанные с особенностями употребления предложений в речи скорее говорящим, чем слушающим, то некоторые их последователи предприняли попытку построить общую теорию интерпретации произносимых высказываний. Поскольку задача данной статьи, как было заявлено вначале, состоит в том, чтобы, исследовав проблемное поле, в котором работали философы обыденного языка, показать, что подобная теория интерпретации в принципе не может являться осуществимым проектом,

то для иллюстрации мы выбрали описание лишь одной такой теории, предложенное современным британским философом Стивеном Нилом¹⁶.

По мнению Нила, теорией интерпретации речевых высказываний или просто теорией интерпретации называется «теория, направленная на объяснение того, как слушателям удается идентифицировать то, что говорящие пытаются передать им во время коммуникации»¹⁷. Данную теорию следует рассматривать в контексте прагматистского направления в философии, поскольку наибольшая ее часть посвящена прагматической составляющей. Однако, прежде всего, Нил указывает на все три составляющих такой общей теории: синтаксическую теорию, семантическую теорию и, наконец, прагматическую теорию.

Синтаксическая теория связана с абстрактным описанием синтаксической компетенции слушателя относительно языка *L*. Иными словами, она учитывает знание слушателем синтаксиса языка, на котором к нему обращаются. Семантическая теория соответственно включает вопросы, связанные с семантической компетенцией слушателя. Семантическая теория связана с синтаксической в том, что синтаксическая структура связи слов в предложении неразрывно связана с семантической составляющей этих предложений. Наконец, прагматическая теория призвана описать те механизмы, которые составляют прагматическую компетенцию слушателя (его способность понимать имплицитные значения). Прагматическая теория является наиболее важной для общей теории интерпретации, поскольку, как считает Нил, без прагматической теории в рамках семантической теории нельзя будет определить, что имел в виду *S*, произнося *x*, в конкретной ситуации.

Описывая защищаемую теорию интерпретации, Нил предлагает целый ряд ее основных позиций, главным связующим звеном которых являются: (1) фактор принадлежности любого высказывания конкретному человеку, (2) роль контекста, в котором он это высказывание осуществляет, (3) его коммуникативные намерения. Данные три характеристики мы считаем центральными для описываемой Нилом теории интерпретации, поскольку их можно усмотреть практически во всех перечисляемых им позициях этой теории. Данные факторы заимствованы им из философии Грайса, Остина и Стросона, о чем он сам указывает¹⁸. Проявляются они и в постулируемом факторе кооперации (говорящие изначально хотят быть понятными друг для друга), и в теории значения (говорить «*x* означает *p*» неверно, ибо в рамках данной теории интерпретации значение рассматривается в терминах: «произнося *x*, *S* имел в виду, что *p*»), и сложности интенции говорящего, направленной на то, чтобы импликатура была понятна аудитории и в ряде других аспектах.

В том же, что касается исключительно вопросов, связанных с интерпретацией слушающим импликатуры, закладываемой говорящим в речевое высказывание, то здесь Нил указывает на важную асимметрию метафизического и эпистемологического вопросов. Вопрос о фиксации того, что имеет в виду говорящий, является метафизическим (ибо в данном случае известны и значение произносимого предложения и значения импликатуры). Однако вопросы, связанные с интерпретацией слушателем слов говорящего, являются по своей сути эпистемологическими. Указание на данную асимметрию можно считать важным наблюдением в рамках теории речевой коммуникации, однако ее вряд ли можно рассматривать как предлагающую какие-то конкретные решения, ибо, говоря непосредственно об объяснении, Нил пишет, что объяснение речевых актов осуществляется слушающим через гипотезу об интенциях, которые должны лежать в основе воспринимаемого им речевого акта.

Таким образом, теория возвращается к тому, с чего она в целом начинала: необходимости признать, что у слушающего нет иного пути, кроме как строить гипотезы относительно того, что сообщает ему говорящий, опираясь при этом на существующий контекст, веру в то, что собеседник не лукавит и, наконец, свою синтаксическую и семантическую компетенцию. Однако, несмотря ни на какие факторы контекста и компетенции, деятельность слушающего все равно в конечном счете заключается в построении гипотез. Принятие во внимание всех возможных вспомогательных факторов в лучшем случае поспособствует лишь увеличению вероятности того, что говорящий и слушающий посчитают коммуникацию успешной, однако никоим образом не смогут объяснить, «как слушателям удается идентифицировать то, что говорящие пытаются передать им во время коммуникации».

Похоже, что именно по этим причинам ни классики философии обыденного языка, ни их последователи, предоставившие более полное описание факторов, принимающих участие в акте коммуникации, не смогли при этом в своих объяснениях, а если точнее, то описаниях, отказаться от таких терминов, как «гипотеза», или от апелляций к контексту. Однако, по нашему мнению, они не смогли это сделать еще и потому, что проект подобной теории коммуникации был изначально обречен в силу неверного понимания со стороны его авторов природы коммуникации и, следовательно, их неадекватных ожиданий от подобной теории.

Теория коммуникации и консенсус

Проблемы интерпретативной теории

Цели, которую призвана обеспечить теория интерпретации описанного типа, можно придать и более сильную формулировку, которая позволила бы проявить идею, лежащую в основании подобной теории. Предложить объяснение того, как слушателям удастся идентифицировать то, что им стремится сообщить говорящий, означает ни много ни мало предложить концептуальный инструмент, позволяющий установить прямую связь между сознанием говорящего и сознанием слушающего. Иными словами, такая теория не только утверждает, что слушающий способен понимать импликацию точно так, как это замыслил говорящий, но и готовится показать, как именно это происходит. Ведь только при такой поистине грандиозной конечной цели подобное предприятие может оправдать усилия, затрачиваемые на его осуществление. Однако попытка построения подобной теории, по нашему мнению, является в немалой степени донкихотской, и не столько потому, что подобное еще никому никогда не удавалось сделать, сколько в силу того, что такое предприятие по своей сути неосуществимо по причине неверного допущения, лежащего в его основе.

Этим допущением, на наш взгляд, является мысль о том, что если у говорящего имеется определенная интенция, руководствуясь которой он осуществляет акт импликации, то этот имплицитный смысл следует рассматривать как некоторую конкретную сущность, которая может быть воспринята слушающим. Остин, Грайс и другие не случайно так подробно обсуждали вопросы, связанные с импликацией, осуществляемой говорящим, ведь когда любой из нас что-то имплицитно утверждает, то он имплицитно нечто конкретное, которое он при необходимости всегда может озвучить. Поэтому если у произносимого предложения есть конкретная приписываемая говорящим импликация, значит, должен быть способ ее распознавания. Импликация, таким образом, рассматривается в рамках такой теории как конкретная сущность, распознавание которой со стороны слушающего означает успех коммуникации.

Подобная идея, как уже было сказано, на наш взгляд, является следствием неверного понимания природы коммуникации, которое и приводит философов к достойным восхищения попыткам построить подобную теорию, которым, однако, вряд ли суждено прийти к конкретным результатам.

Представим себе ситуацию юмориста, развлекающего публику веселыми шутками. Юморист шутит, публика смеется, он это видит и расценивает как одобрение, вследствие понимания со стороны публики рассказываемых шуток. Шутки, как известно, зачастую построены на имплицуемых смыслах, которые говорящий вкладывает в предложения, являющиеся порой совсем несмешными. Таким образом, данная ситуация является одним из примеров, описываемых теорией имплицатуры. Однако каждый, кому приходилось в жизни шутить или слушать шутки от других людей, знает, что шутки не всегда понимаются аудиторией так, как того хотел бы говорящий. При этом речь здесь идет не о том, что аудитория понимает произносимое впрямую, не распознавая имплицатуры (такое, правда, тоже бывает довольно часто), а скорее о том, что нередко случается так, что шутник произносит *p*, имплицуя *q*, а публика интерпретирует *p*, как указывающее не на *q*, а на *r*. Иными словами, слушатель зачастую может понять шутку по-своему.

А теперь вернемся к ситуации юмориста и публики. Ни сам юморист, ни публика не может обладать «взглядом со стороны», позволяющем увидеть, что юморист, например, говоря *p*, имплицует *q*, а публика, слыша *p*, интерпретирует его как *r*. Все, что есть у юмориста — это его имплицатура и реакция публики. Все, что есть у публики — это способность строить гипотезы относительно имплицатуры и находить их либо смешными, либо нет, и также опираться на поведение юмориста. При этом вряд ли кто будет утверждать, что на любом юмористическом концерте среди публики нет человека, который рассмеялся над услышанной шуткой, но понял ее иначе, чем того ожидал юморист. Следовательно, бывают ситуации, когда слушающий находит шутку смешной, смеется, давая тем самым юмористу реакцию, на которую тот рассчитывает, но при этом интерпретирует имплицуемый смысл шутки не так, как того изначально хочет юморист. Просто такой зритель находит как бы «некорректно» распознанную имплицатуру все равно смешной. Исходя из возможности такой ситуации, можно пойти еще дальше и представить возможный мир, в котором публика будет все шутки юмориста понимать по-своему, при этом она будет смеяться, а юморист, в свою очередь, будет считать, что его имплицатура распознана так, как он того хочет.

Конечно, такой случай кажется совершенно невероятным, но он не является логически невозможным. И он важен, поскольку показывает, что юморист может получать ожидаемую реакцию от

публики, которая при этом не будет распознавать имплицитные смыслы. Однако может ли об этом знать юморист? Нет, поскольку все, на что он опирается, это реакция публики. Равно как и публика не может знать, что именно имплицитировал говорящий. Все, что остается юмористу — это продолжать опираться на реакцию публики, и если предлагаемую ею реакцию он расценивает как удовлетворительную, то у него нет причин считать, что коммуникация не является успешной. Более того, никто из нас никогда не может обладать таким «взглядом со стороны». В коммуникативной ситуации человек является либо говорящим, либо слушающим. Третьего не дано.

Невозможность получить указанный «взгляд со стороны», таким образом, делает коммуникативную ситуацию по сути схожей с ситуацией радикального перевода, описанной Уиллардом Куайном в известном примере о «гавагае»¹⁹. Коротко этот пример выглядит так: на остров, где живут аборигены, говорящие на неизвестном языке, приехал лингвист, нацеленный этот язык изучить и составить словарь аборигенов. Если абориген покажет лингвисту на мелькнувшего в кустах кролика и скажет «гавагай», то лингвист не сможет записать в своем блокноте, что «гавагай» переводится как «кролик», ибо абориген мог иметь в виду «видимую часть кролика», «кролика, мелькнувшего в кустах» и т.д. Важно, что никакое свидетельство в опыте не поможет лингвисту выбрать из возможных вариантов перевода. Ему придется строить гипотезы перевода и, опираясь на них, пытаться разговаривать с аборигеном, при необходимости возвращаясь и внося изменения в первоначальные варианты перевода, впоследствии оказавшиеся неподходящими. При этом опираться лингвист сможет только на реакцию, которую ему будет предлагать абориген: одобрения или неодобрения, понимания или непонимания.

С помощью данного примера Куайн стремился показать, что любой вариант перевода является по своей сути гипотетическим. Более того, если на острове работал другой лингвист и тоже составил свой словарь, то может случиться так, что два словаря будут одинаково удовлетворительно применяться в коммуникации с аборигенами, но при этом не будут идентичными. Такая ситуация, по Куайну, продемонстрировала неопределенность, связанную с любой ситуацией перевода. Данная неопределенность была следствием того, что значений как сущностей, согласно Куайну, не существует. Неверно думать, что есть некоторое конкретное значение (смысл), которому, например, соответствуют слова «Tisch», «стол», «table» и отыскание кото-

рого являлось бы залогом «правильного» перевода. Значений, писал Куайн, как сущностей не существует. Перевод всегда будет неопределенным, а референция всегда будет непостижимой. Лингвист никогда не сможет понять, на какую «вещь саму по себе» указывает абориген, поскольку никакой вещи самой по себе нет. Поэтому вопрос о том, на что именно указывает абориген или что именно он имеет в виду, всегда будет вопросом о том, как правильно переводить его высказывания на язык лингвиста²⁰.

Теорию неопределенности перевода и непостижимости референции Куайн перенес и на случаи внутриязыковой коммуникации. Даже разговаривая с соседом, казалось бы, на одном языке, мы тем не менее осуществляем процесс перевода его терминов в наши собственные, поскольку его употребление определенных терминов может отличаться от наших. Интерпретация его слов, таким образом, осуществляется посредством их перевода в наш язык, олицетворяющий, выражаясь языком Куайна, нашу концептуальную схему²¹.

Ситуация радикального перевода не является ситуацией, идентичной случаю с юмористом и распознаванием публикой имплицитных смыслов. Однако в них есть одно принципиальное сходство. В ситуации с пониманием слов юмориста имеет место тот же процесс перевода, что и в ситуации общения с соседом и в конечном счете с разговаривающим на неизвестном языке аборигеном. И общность этих ситуаций заключается в следующем.

Все философы обыденного языка, занимавшиеся проблемой имплицатуры, признавали, что имплицитруется определенное суждение, которое напрямую не связано с произносимым предложением и в большинстве случаев даже имеет с ним разные условия истинности. При этом также утверждалось, что имплицатура должна быть понятна слушающему. Следовательно, можно сказать, что, произнося p , говорящий на самом деле сообщает q , только несколько окольным путем. То, что любая имплицатура может быть выражена впрямую, только подтверждает последнее утверждение. Таким образом, получается, что перед слушающим встает задача перевода q (т.е. имплицитруемого предложения). То обстоятельство, что оно ему имплицитруется, а не сообщается впрямую, лишь усложняет его задачу, но не снимает необходимость переводить q , точно так же как любое неимплицитруемое предложение.

Таким образом, в случае с интерпретацией имплицатуры мы имеем дело все с той же ситуацией перевода, только осложненной тем, что предложение, которое нужно перевести, во-первых, предлагает-

ся опосредованным путем, а во-вторых, вообще может быть отменено²². А если это все та же ситуация перевода, то говорить о донесении смысла имплицатуры в свете вышеописанной критики Куайна, как минимум, также проблематично как и в ситуации обычного перевода. Именно вследствие вышесказанного слушающему ничего не остается, кроме как строить гипотезы относительно того, как лучше перевести имплицуемый смысл. И в данном случае, как бы против этого не возражали сторонники теории имплицатуры, нам придется отказаться от постоянного упоминания того, что, говоря *x*, *S* имеет в виду, что *p*. Успешная интерпретация имплицатуры — это вопрос перевода высказывания говорящего и установления слушающим в рамках контекста дискуссии того, какой может быть имплицатура данной переведенной фразы.

Вышесказанное при этом не означает, что мы никогда не имеем возможности понимать то, что говорят нам другие. Рассматривать вопрос таким способом значит говорить о том, что есть некоторый имплицуемый смысл, который остается непостижимым для слушателя. Важнейший аспект отстаиваемой позиции заключается в том, что такого одного раз и навсегда фиксированного смысла нет. Повторим еще раз: есть только вопрос о переводе того, что сообщает и/или имплицурует говорящий. Более того, даже если говорящий сообщит слушателю впрямую, в чем заключалась имплицатура сделанного ранее высказывания, это все равно не будет означать, что некая сущность, подразумеваемая говорящим, была донесена впрямую до слушателя, ибо чтобы ни говорил говорящий, вопрос его понимания слушателем будет вопросом перевода того, что он сообщает.

Единственный критерий, указывающий на успешность коммуникации, таким образом, остается удовлетворенность сторон, как в случае с юмористом или лингвистом. Может ли в будущем выясниться, что имплицатура говорящего была неудовлетворительно переведена слушающим? — Да, точно так же как и в случае, когда лингвисту приходилось возвращаться и вносить исправления в составляемый словарь. Это, однако, не означает, что нужно каждый раз сомневаться в том, что интерпретация имплицатуры (ее перевод), несмотря на удовлетворенность слушающего и говорящего, является тем не менее недостаточным. Ведь если и тот и другой удовлетворены и считают коммуникацию успешной, то на каком основании в них должно появиться сомнение?

Теория Грайса, которой в данной статье было уделено столько внимания, предложив описание условий, при которых может появляться имплицатура, по-видимому, приблизилась максимально близ-

ко к описанию законов, по которым проходит речевое общение. Однако даже с ее помощью вряд ли можно получить открытый доступ к старой проблеме «черного ящика» сознания другого человека, пусть даже находящегося в ситуации коммуникации. Его недоступность всегда будет причиной гипотетического характера вариантов перевода сообщаемого, осуществляемых слушателем. По этой же причине, видимо, никогда нельзя будет получить полную уверенность относительно того, в каком значении собеседник употребляет те или иные термины. Вопрос понимания в конечном счете всегда останется вопросом перевода, который, как показал Куайн, осложнен изрядной долей неопределенности. Именно вследствие всего вышесказанного можно заключить, что успех в коммуникации, видимо, всегда будет вопросом достижения консенсуса между говорящими, а любые теории интерпретации описанного вида видимо, всегда будут обречены на неудачу.

Примечания

- ¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994.
- ² Данная статья была опубликована в 1957 году в журнале *Philosophical Review*. Здесь она будет цитироваться по изданию: *Grice H.P.* *Meaning* // *Studies in the Way of Words*. Cambridge, 1989. P. 213–224.
- ³ В статье «Логика и речевое общение» (*Grice H.P.* *Logic and Conversation* // *Studies in the Way of Words*. Cambridge, 1989. P. 22–41. См. также русский перевод: *Грайс Г.П.* Логика и речевое общение // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XVIII: Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 217–238. Грайс предлагает для содержания акта импликатуры отдельный технический термин «импликатум», однако впоследствии зачастую от него отказывается в пользу единого терминого импликатура. В более поздних работах по этой теме других философов термин «импликатум» встречается еще реже.
- ⁴ Приводится по: *Neale S.* *Paul Grice and the Philosophy of Language* // *Linguistics and Philosophy*. Vol. 15, № 5. Kluwer Academic Publishers. P. 509–559, 524.
- ⁵ Подробнее см.: *Grice H.P.* *Op. cit.* P. 37.
- ⁶ *Ibid.* P. 26.
- ⁷ Подробнее о максимах и их соотношении см.: *Grice H.P.* *Op. cit.* P. 26–31.
- ⁸ Подробнее см.: *Neale S.* *H.P. Grice (1913–1988)* // *A Companion to Analytic Philosophy*. Blackwell (Mass.), 2001. P. 260–261.
- ⁹ *Ibid.* P. 261–262.
- ¹⁰ *Grice H.P.* *Utterer's Meaning and Intentions*. P. 86–117.
- ¹¹ Примеры приводятся по: *Neale S.* *H.P. Grice (1913–1988)* // *A Companion to Analytic Philosophy*. P. 268.
- ¹² *Strawson P.F.* *Intention and convention in speech acts* // *The Philosophical Review* 59. Durham, 1964. P. 439–460.

- ¹³ В последней части статьи будет осуществлена попытка показать, что даже такое открытое признание со стороны говорящего не будет достаточным, чтобы считать с достоверностью, что коммуникация успешно состоялась.
- ¹⁴ См.: *Austin J.L. How to Do Things With Words*. Harvard, 1978. P. 103. (Также см. русский перевод: *Остин Дж. Как производить действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное*. М., 1999.)
- ¹⁵ *Strawson P.F.* Op. cit. P. 459.
- ¹⁶ См.: *Neale S. Pragmatism and Binding // Semantics and Pragmatics*. Oxford, 2005. P. 175–204.
- ¹⁷ Ibid. P. 175.
- ¹⁸ Ibid. P. 177.
- ¹⁹ См.: *Куайн У. Слово и объект*. М., 2000.
- ²⁰ Подробнее см.: *Куайн У. Еще раз о неопределенности перевода // Логос*. 2005. № 2 (47).
- ²¹ См.: *Куайн У. Онтологическая относительность // Современная философия науки*. М., 1996.
- ²² См. выше об отменяемости импликатуры.

Содержание

<i>И.Т. Касавин</i>	
Предмет и методы социальной эпистемологии	3
<i>В.Н. Порус</i>	
Философия науки: изменение контуров	14
<i>Д.И. Дубровский</i>	
Зачем субъективная реальность или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д.Чалмерсу)	33
<i>А.Ю. Антоновский</i>	
Смысл как коннективный механизм в языке, сознании и коммуникации	57
<i>С.К. Матисов</i>	
Проблема контекста	75
<i>Ю.С. Моркина</i>	
Л.Витгенштейн – Д.Блур. Институциональная природа знания	94
<i>А.А. Веретенников</i>	
Онтологический статус возможных миров	116
<i>Е.В. Вострикова</i>	
Ментальное содержание: узкое или широкое?	139
<i>П.С. Куслий</i>	
Импликатура и теория интерпретации	157

Научное издание

Язык, знание, социум

Проблемы социальной эпистемологии

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.04.07.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 10,21. Тираж 500 экз. Заказ № 005.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Издания 2005 года

- 1. Аристотель. Евдемова этика /РАН. Ин-т философии; Изд. подгот. М.А.Солопова. — М., 2005. — 448 с.**

Настоящее издание впервые представляет перевод «Евдемовой этики» на русский язык, греческий текст и комментарии. Текст этики публикуется вместе с тремя обычно опускаемыми в издательской практике т.н. «средними книгами», общими для «Евдемовой» и «Никомаховой» этик.
- 2. Бескова И.А. Природа сновидений: (эпистемологический анализ) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 239 с.**

В книге прослеживаются особенности отношения к сновидениям, сложившиеся в разные исторические эпохи в разных сообществах, включая традиционные примитивные культуры.
- 3. Диалог цивилизаций. Повестка дня /РАН. Ин-т философии; Горбачев-Фонд; Сост. и общ. ред. В.И.Толстых. — М., 2005. — 145 с.**

Предлагаемая читателю книга «Диалог цивилизаций. Повестка дня» подводит итоги совместного исследования Института философии РАН и Горбачев-Фонда и является своего рода российским откликом на тему и проблему общемирового уровня и значения.
- 4. Кацапова И.А. Философия права П.И. Новгородцева /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 188 с. — ISBN 5-9540-0028-X.**

Монография посвящена творчеству одного из видных русских теоретиков права к. XIX — н. XX вв. Павлу Ивановичу Новгородцеву.
- 5. Коллаж—5 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.Сыротева. — М., 2005. — 145 с.**

Пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера.
- 6. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов; Изд. подгот. В.М. Яковлев. — М., 2005. — 404 с.**

Инициатором обращения к древней китайской мысли в ново-европейской философии был Лейбниц. Об этом свидетельствует публикуемая переписка Лейбница с христианскими миссио-нерами в Китае.
- 7. Меркулов И.П. Когнитивные способности /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 182 с.**

В книге с позиций эволюционно-информационной эпистемологии исследуются общие характеристики человеческого познания и когнитивные способности — восприятие, мышление, сознание и память.
- 8. Методология науки: статус и программы /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. — М., 2005. — 295 с.**

Сборник — результат работы семинара Центра методологии и этики науки в 2002–2004 гг. В нем продолжается изучение различных программ и проблем философии науки, которое начато в сборнике «Методология науки: проблемы и история» (М., ИФ РАН, 2003). В приложении, завершающем сборник, печатаются перевод фрагментов из трактата Иоанна

Солсберийского «Металогик». Сборник представляет интерес для историков науки, философов, для всех интересующихся методологическими проблемами научного знания.

9. **Мочкин А.Н. Фридрих Ницше: (интеллектуальная биография) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 246 с.**

Монография является опытом комплексного анализа философии Ф.Ницше. Философия немецкого мыслителя рассматривается как «авансцена», за которой скрыты сложные мотивы, сочетающие в себе личностные и патографические характеристики.

10. **Наука и искусство /РАН. Ин-т философии; Общ. ред. А.Н.Павленко. — М., 2005. — 206 с.**

Предлагаемый вниманию читателя сборник включает работы, посвященные анализу взаимоотношения науки и искусства в творчестве Николая Орема, Князя Вл.Ф.Одоевского, Велимира Хлебникова, Вернера Гейзенберга, В.С.Библера и Ж.Делеза.

11. **Противоречие и дискурс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. — М., 2005. — 184 с.**

Проблема противоречия представлена во множестве аспектов: методологическом, когнитивном, лингвистическом.

12. **Россия в начале XXI века: новый курс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.С. Семенов. — М., 2005. — 197 с.**

В книге анализируются и обобщаются социальные сдвиги в России в начале XXI века, исследуется сложная, противоречивая диалектика ее объективного и субъективного общественного развития в 2000—2004 годы.

13. **Серёгин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах» /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 254 с.**

Ориген Александрийский (185—254 гг. н.э.) — один из наиболее значительных и спорных мыслителей в истории раннехристианской церкви. Принадлежащий его перу трактат «О началах», дошедший до нас преимущественно в латинском переводе 4 в., содержит в себе ряд метафизических и космологических гипотез неортодоксального характера. В данном исследовании подробно рассматривается одна из этих гипотез, предполагающая существование множества миров до и после нынешнего мира.

14. **Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 254 с.**

Знание логико-смысловых грамматик культур позволяет моделировать построение смыслового поля того или иного их сегмента, а выявление различий между ними дает возможность правильно понять контраст создаваемых в них смысловых полей. Эксплицируя элементы логико-смысловых грамматик арабо-мусульманской и западной культур, автор уделяет основное внимание понятию индивидуальной вещи, показывая, какие логические и содержательные следствия влечет различие процедур формирования этого понятия в двух культурах.

15. **Судьба государства в эпоху глобализации /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.Н. Шевченко. – М., 2005. – 200 с.**

В монографии обсуждается одна из самых дискуссионных проблем в отечественной науке, которая связана с поиском Россией наиболее жизнеспособного государственного устройства в условиях растущих вызовов и угроз, рождаемых глобализацией.

16. **Султанова М.А. Философия культуры Теодора Розака /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 196 с. – ISBN 5-9540-0031-X.**

В очерке предпринят анализ работ теоретика контркультуры Т.Розака, его философско-интуитивистские, антитех-нигилистские и антитехнократические идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, присущие контркультуре.

17. **Сухов А.Д. Материалистическая традиция в русской философии /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 260 с.**

В книге показано, что материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю.

18. **Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 190 с.**

В монографии анализируются три главные просвещенческие идеи, представляющие особое значение для развития политической философии: Индивид, Разум, Прогресс – и их трансформации в политической мысли Франции XIX в.

19. **Форум молодых кантоведов (По материалам Междунар. конгр., посвящ. 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И.Канта) /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: Т.Б. Длугач, В.А. Жучков. – М., 2005. – 208 с.**

В книгу вошли тексты докладов и сообщений молодых ученых из различных вузов Москвы и других городов России, которые были сделаны на Международном юбилейном Кантовском конгрессе в Москве, в Институте философии РАН (24–28 мая 2004 г.).

20. **Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М., 2005. – 238 с.**

Книга посвящена актуальным и дискуссионным проблемам современной эстетики, среди которых особое внимание уделено вопросам современной эстетической теории и методологии, новому пониманию предмета эстетики, хронотипологии искусства XX в. и неклассической эстетики, русской теургической эстетике, представленной философией творчества Н. Бердяева, психологической эстетики, особенностям художественных языков новейших арт-практик и видов искусства.

21. **Этическая мысль. Вып. 6 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М., 2005. – 263 с.**

Выпуск содержит специальные разделы, посвященные анализу разных аспектов проблемы соотношения морали и политики; вопросам истории ценностей, рассмотрению современных этических теорий.