

Российская Академия Наук
Институт философии

**НА ПУТИ К НЕКЛАССИЧЕСКОЙ
ЭПИСТЕМОЛОГИИ**

Москва
2009

УДК 165
ББК 15.13
Н 12

Редколлегия:

академик РАН *В.А. Лекторский* (ответственный редактор),
кандидат филос. наук *Н.С. Мудрагей*,
кандидат филос. наук *Е.О. Труфанова*

Рецензенты

доктор филос. наук *В.И. Аршинов*
доктор филос. наук *В.К. Кантор*

Н 12

На пути к неклассической эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2009. – 237 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0151-8.

В книге рассматривается ряд проблем, связанных с новым осмыслением классических сюжетов эпистемологии. Обсуждается сама идея неклассической философии и неклассической эпистемологии, а также такие вопросы, как конструктивистское понимание эпистемологии, рациональность как ценность познания, философии и культуры, проблема взаимоотношения теоретического и эмпирического знания в современном контексте, возможность нового понимания наглядного опыта и др. Все эти вопросы находились в центре внимания выдающегося отечественного философа Владимира Сергеевича Швырёва (1934–2008), который всю жизнь работал в Институте философии РАН и которому посвящена данная книга.

Предисловие

Эта книга посвящена памяти выдающегося отечественного философа, доктора философских наук, профессора, заслуженно-го деятеля науки Российской Федерации Владимира Сергеевича Швырёва (1934–2008).

Владимир Сергеевич большую часть своей жизни работал в секторе теории познания Института философии РАН, в последние годы главным научным сотрудником. Для нас, сотрудников сектора, он был не просто коллегой, а близким другом, замечательным товарищем и непререкаемым философским авторитетом. Это был человек большой одарённости, работать с ним было интересно и увлекательно: Владимир Сергеевич – неиссякаемый источник новых идей, нетривиальных подходов. Его лекции, выступления, беседы, участие в секторских обсуждениях всегда производили огромное впечатление. Круг его интересов в разнообразных областях культуры был исключительно широк. Он притягивал к себе. У него было множество друзей и поклонников.

И при жизни Владимира Сергеевича мы хорошо понимали значение его работ для развития отечественной философии. Сегодня, когда его уже нет с нами, это понимание стало более осознанным.

Мы говорим с полным основанием о том, что вторая половина XX в. была ренессансом нашей философии. В это время появился ряд исключительно ярких философов с оригинальными идеями, возникли различные школы. Хотя новое философское движение встречало большое противодействие со стороны официальной философии и ее деятелей, занимавших руководящие посты в научных и образовательных учреждениях, в стране возникла интересная и интенсивная философская жизнь. В центре внимания нового философского движения первоначально были проблемы теории познания, методологии и философии науки. Этой проблематике придавался большой культурный и социальный смысл, т. к. имен-

но критическая рефлексия, опирающаяся на знание и понимание, считалась главным в социальном реформировании, которое было необходимо для нашей страны по мнению участников этого движения. Эта «когнитивная революция» захватила не только философов, но и многих учёных, начиная с психологов и кончая лингвистами, математиками, специалистами по истории естествознания и техники, которые начали в это время серьёзно взаимодействовать с философией.

Владимир Сергеевич был одним из лидеров этого движения. Его анализ философско-методологической доктрины логического позитивизма, с которого началась его научная деятельность (книгу на эту тему он опубликовал в 1966 г.), был не только лучшим из всего того, что об этом тогда писали у нас, но и одним из наиболее содержательных в мировой литературе. Отталкиваясь от этого анализа и осмысливая материал истории науки, Владимир Сергеевич сформулировал оригинальную концепцию соотношения теоретического и эмпирического в научном знании, основанную на исследовании взаимоотношения генетического и функционального аспектов научного познания и изложенную им в известной книге «Теоретическое и эмпирическое в научном познании» (1978) и ряде статей. Эта концепция оказала большое влияние на отечественные философско-методологические и теоретико-познавательные исследования. Все, кто изучал эти вопросы после появления работ Владимира Сергеевича о теоретическом и эмпирическом, так или иначе исходили именно из этой концепции. А затем последовал цикл его работ, посвящённых деятельностному анализу научного познания, проблемам познавательной рефлексии, вопросам понимания. И, наконец, очень интересно осуществлявшееся им в последние годы изучение типов рациональности, выделение закрытой и открытой рациональности, формулирование черт неклассической рациональности.

Особенность исследовательской работы Владимира Сергеевича – умение найти именно те проблемы, которые в тот или иной момент оказались центральными для развития всей области исследования проблем эпистемологии и философии науки. Другая его особенность – понимание вопросов методологии науки в широком философском и культурном контексте. Поэтому он

обращался и к истории философии, и к истории науки, и к современной западной литературе по эпистемологии и философии науки (одним из крупнейших знатоков которой он был), и к современной логике, психологии, семиотике, наконец, к теории и истории культуры.

Владимира Сергеевича интересовала возможность неклассического понимания философии, эпистемологии, рациональности. Эти вопросы он рассматривал не как частные, а как связанные с пониманием эпистемологии в целом, с разработкой новой программы исследований в ней и нахождением новых способов формулировки и обсуждения проблем. Для него идея неклассической эпистемологии связана с пониманием современного этапа в изучении познавательных процессов, в частности, с появлением и интенсивным развитием специальных когнитивных наук. С другой стороны, необходимость неклассического понимания эпистемологии определяется, с его точки зрения, новой ролью и новым обликом знания, производство, распределение и использование которого определяет важнейшие социальные и экономические процессы возникшего «общества знаний».

Я не только работал в одном секторе с Владимиром Сергеевичем. Он был моим близким другом.

Ряд работ мы написали вместе. Из наших совместных публикаций я назову только две, которые, как мне представляется, имели в своё время резонанс. Это статья «Философия» в 5 томе «Философской энциклопедии» (М., 1970; другие соавторы этого текста – такие интереснейшие люди, как Э.Г.Юдин и А.П.Огурцов) и «Методологический анализ науки (типы и уровни)» в книге «Философия, методология, наука» (М., 1972). По поводу второй статьи скажу только, что обоснованная в ней идея о наличии разных уровней методологических исследований, не сводимых, таким образом, только к философским, вызвала гневную отповедь с обвинениями в отступлении от марксизма одного из главных тогда идеологов от философии Л.Ф.Ильичёва (одно время он был секретарём ЦК КПСС по идеологии). Между тем обоснованная в статье идея о наличии разных уровней методологии была использована потом в интенсивно развивавшихся в те годы системно-структурных исследованиях и в анализе общенаучных методов.

О Владимире Сергеевиче как о философе и человеке я мог бы написать много. Отложу это до другого раза. Сейчас я хочу только подчеркнуть, что в книге, посвящённой его памяти, авторы обсуждают те проблемы, которые он глубоко исследовал и которые действительно определяют облик современной эпистемологии.

В качестве приложения мы перепечатываем статью Владимира Сергеевича Швырёва «Мой путь в философии».

В.А. Лекторский

О классической и неклассической эпистемологии

Сегодня ряд авторов как у нас, так и за рубежом, пишет о необходимости преодоления или переосмысления того, что называется классической эпистемологией (теорией познания). В связи с этим иногда выдвигается идея неклассической эпистемологии. В других случаях предлагается создание какой-то новой дисциплины: «эпистемика» у А.Голдмана¹, новая эпистемология у С.Тулмина², новое понимание эпистемологии у К.Поппера³ и т. д. Обсуждение этого круга идей имеет традицию и в нашей стране⁴. Раньше у нас говорилось о различии классической теории познания и теории познания марксистской (которая выступала в этой связи как неклассическая). Сегодня ряд наших философов связывает неклассичность эпистемологии с её междисциплинарностью, с «лингвистическим поворотом» в философии, с появлением социальной эпистемологии и другими сюжетами современной философии. Некоторые авторы предлагают заменить теорию познания широко понятой «философией познания». Встречаются и рассуждения о том, что все старые категории традиционной эпистемологии: субъект, объект, реальность, объективность знания, рациональность, истина – потеряли сегодня смысл. Ясно, что в случае такого понимания теряет право на существование и сама эпистемология.

Таким образом, рассуждения о преодолении классической эпистемологии имеют разный смысл и сопровождаются разными рекомендациями.

Но нужно ли вообще ставить вопрос о переосмыслении эпистемологии?

Я считаю, что нужно. Это, как мне представляется, обусловлено двумя группами фактов. Во-первых, тем, что человечество вступает в общество знаний (информационное общество), в котором проблемы получения, распределения и использования знаний во многом определяют социальные и экономические процессы. Знание начинает играть новую роль в человеческой жизни и выступает в новом облики. С этим обстоятельством связано и бурное развитие исследований познавательных процессов. Если в прошлом изучением познания занималась философия, а потом психология, то сегодня это множество специальных когнитивных дисциплин, иногда объединяемых в когнитивную науку. Будущее цивилизации многие специалисты связывают с конвергенцией таких технологий, как био- и нанотехнологии, а также технологии информационные и когнитивные. Во-вторых, необходимость нового понимания знания и познания диктуется отказом современной науки и философии от претензий на абсолютизм. Понимание релятивности знания и познавательных норм, трудность во многих случаях провести различие знания и верования, информации и дезинформации – всё это определяет недостаточность тех способов понимания знания и познания, которые были выработаны в классической эпистемологии, и необходимость какого-то иного понимания знания и познания и другого представления о возможностях той дисциплины, которая называется эпистемологией.

Я хочу сразу же подчеркнуть, что являюсь сторонником разработки неклассической эпистемологии. Но для меня последняя не есть отрицание классической философской тематики в понимании познания, а лишь новый способ её разработки, учитывающий современную социальную, культурную и научную реальность. Классическая эпистемологическая тематика переосмысливается. Вместе с тем в эпистемологии возникает множество новых проблем. Колоссально расширяется сфера её приложений.

Мне приходилось неоднократно писать на эту тему. Об этих сюжетах неоднократно размышлял и Владимир Сергеевич Швырёв, в частности, в знаменитой статье трёх авторов о классической и неклассической буржуазной философии⁵, а также в не

так давно опубликованной статье о рациональности (написанной в соавторстве с И.Т.Касавиным и мною)⁶. Попробую высказать некоторые соображения на эту тему.

Но сначала о самом понимании классической и неклассической эпистемологии. Очень важно иметь в виду, что под классической я не имею в виду все эпистемологические рассуждения, имевшиеся в истории философии. Я считаю, что классической эпистемология стала только в XVII в., после известного «эпистемологического поворота», когда теоретико-познавательная тематика стала для философии центральной, а эпистемология начала играть роль «первой философии». До этого она успешно разрабатывалась: достаточно вспомнить, что основные моменты понимания того, что считать знанием, высказал ещё Платон. Однако до XVII столетия эпистемологическая тематика исследовалась в подчинении онтологическим проблемам. Классическим, по моему мнению, нужно считать тот способ задания и обсуждения эпистемологических проблем, который возник именно в XVII столетии.

Можно выделить несколько особенностей классической эпистемологии.

1. *Критицизм*. В сущности вся философия возникает как недоверие к традиции, к тому, что навязывается индивиду внешним (природным и социальным) окружением. Эпистемология – это критика того, что считается знанием в обыденном здравом смысле, в имеющейся в данное время науке, в других философских системах. Поэтому исходной для эпистемологии является проблема иллюзии и реальности, мнения и знания. Эта тематика была хорошо сформулирована уже Платоном в диалоге «Теэтет». Что считать знанием? Ясно, что это не может быть общепринятое мнение, ибо оно может быть общим заблуждением, это не может быть и просто мнение, которому соответствует реальное положение дел (т. е. истинное высказывание), ибо соответствие между содержанием высказывания и реальностью может быть чисто случайным. Платон приходит к выводу о том, что знание предполагает не только соответствие содержания высказывания и реальности, но и *обоснованность* первого.

Проблема обоснования знания становится центральной в западноевропейской философии начиная с XVII в. Это связано с становлением нетрадиционного общества, с появлением свободно-

го индивида, полагающегося на самого себя. Что именно можно считать достаточным обоснованием знания? Этот вопрос оказывается в центре философских дискуссий. Эпистемология выступает прежде всего как критика сложившихся метафизических систем и принятых систем знания с точки зрения определённого идеала знания. Для Ф.Бэкона и Р.Декарта это критика схоластической метафизики и перипатетической науки. Для Д.Беркли это критика материализма и ряда идей новой науки, в частности, идеи абсолютно-пространства и времени в физике Ньютона и идеи бесконечно-малых величин в разработанном в это время дифференциальном и интегральном исчислении (последующая история науки показала правоту критического анализа, данного Беркли, некоторых основоположений науки Нового времени). Кант использует свою эпистемологическую конструкцию для демонстрации невозможности традиционной онтологии, а также и некоторых научных дисциплин (например, психологии как теоретической, а не описательной науки). Сама система кантовской философии, в основе которой лежит эпистемология, носит название критической. Критицизм определяет главный пафос и других эпистемологических построений классического типа. Так, например, для Э.Маха его эпистемология выступает как способ обоснования идеала описательной науки, а в связи с этим критики идей абсолютно-пространства и времени классической физики (эта критика была использована А.Эйнштейном при создании специальной теории относительности), а также атомной теории (что было отвергнуто наукой). Логические позитивисты использовали свой эпистемологический принцип верификации для критики ряда утверждений не только в философии, но и в науке (в физике, в психологии), а К.Поппер с помощью принципа фальсификации пытался продемонстрировать ненаучность марксизма и психоанализа.

2. *Фундаментализм и нормативизм.* Сам идеал знания, на основе которого решается задача критики, должен быть обоснован. Иными словами, следует найти такой фундамент всех наших знаний, относительно которого не возникает никаких сомнений. Всё то, что претендует на знание, но в действительности не покоится на этом фундаменте, должно быть отвергнуто. Поэтому поиск основания знаний не тождественен простому выяснению причинных зависимостей между разными психическими образованиями

(например, между ощущением, восприятием и мышлением), а направлен на выявление таких знаний, соответствие которым может служить *нормой*. Иными словами, следует различать то, что фактически имеет место в познающем сознании (а всё, что в нём есть, например иллюзия восприятия или заблуждение мышления, чем-то *причинно* обусловлено) и то, что *должно* быть для того, чтобы считаться знанием (т. е. то, что соответствует *норме*). При этом в истории философии нередко нормативное смешивалось с фактически сущим и выдавалось за последнее.

В этом своём качестве эпистемология выступала не только в качестве критики, но и как средство утверждения определённых типов знания, как средство их своеобразной культурной легитимации. Так, согласно Платону, чувственное восприятие не может дать знание, по-настоящему можно знать только то, о чём учит математика. Поэтому с этой точки зрения в строгом смысле слова не может быть науки об эмпирических феноменах, идеал науки – геометрия Эвклида. По Аристотелю, дело обстоит иначе: чувственный опыт говорит нечто о реальности. Опытная наука возможна, но она не может быть математической, ибо опыт качествен и не математизируем. Новоевропейская наука, возникшая после Коперника и Галилея, по сути дела синтезировала программы Платона и Аристотеля в виде программы математического естествознания, основанного на эксперименте: эмпирическая наука возможна, но не на основе описания того, что дано в опыте, а на основе искусственного конструирования в эксперименте (а это предполагает использование математики) того, что исследуется. В основе этой программы лежит определённая установка: реальность дана в чувственном опыте, но её глубинный механизм постигается с помощью её препарирования и математической обработки. Эпистемология в этом случае выступает как способ обоснования и узаконения новой науки, которая противоречит и старой традиции, и здравому смыслу, является чем-то странным и необычным.

В связи с этим я хочу обратить внимание на принципиальное разделение, характерное для классической эпистемологии, – это разделение на *психологистов* и *анти-психологистов*. Конечно, все философы различали причинное объяснение тех или иных феноменов сознания и их нормативное оправдание. Однако для психологистов (к ним относятся все эмпирики, а также некоторые сторон-

ники теории «врождённых идей») норма, обеспечивающая связь познания с реальностью, коренится в самом эмпирически данном сознании. Это определённый факт сознания. Эпистемология в связи с этим основывается на психологии, изучающей эмпирическое сознание. Исторически многие исследователи в области эпистемологии были одновременно и выдающимися психологами (Д.Беркли, Д.Юм, Э.Мах и др.). Для анти-психологистов нормы, говорящие не о сущем, а о должном, не могут быть просто фактами индивидуального эмпирического сознания. Ведь эти нормы имеют всеобщий, обязательный и необходимый характер, они не могут быть поэтому получены путём простого индуктивного обобщения чего бы то ни было, в том числе и работы эмпирического сознания и познания. Поэтому их источник следует искать в другой области. Для философского трансцендентализма (Кант, неокантианцы, феноменология) этой областью является трансцендентальное сознание, отличное от обычного эмпирического, хотя и присутствующее в последнем. Методом эпистемологического исследования в этом случае не может быть эмпирический анализ психологических данных. Для Канта это особый трансцендентальный метод анализа сознания. Феноменологи в качестве такого метода предлагают особое интуитивное схватывание сущностных структур сознания и их описание. Эпистемология в последнем случае оказывается вовсе не теорией в точном смысле слова, а дескриптивной дисциплиной, хотя описание относится не к эмпирическим фактам, а к особому рода априорным феноменам. К тому же эта дисциплина не зависит ни от каких других (в том числе и от психологии), а предшествует им.

Анти-психологизм в эпистемологии был своеобразно продолжен в аналитической философии. Здесь он был понят как анализ языка. Правда, сам этот анализ является уже не трансцендентальной процедурой, а процедурой вполне эмпирической, но имеющей дело не с фактами эмпирического сознания (как это было у психологистов), а с фактами «глубинной грамматики» языка. В рамках этого подхода эпистемология была истолкована как аналитическая дисциплина, а старая эпистемология раскритикована, в частности Л.Витгенштейном, как несостоятельная «философия психологии». Такие принципы, задающие нормативы знания, как верификация и фальсификация, были поняты как укоренённые в структурах языка. В связи с этим был чётко разделён «контекст открытия» того

или иного утверждения, являющийся предметом психологического исследования, от «контекста обоснования», с которым имеет дело философский анализ.

3. *Субъектоцентризм*. В качестве несомненного и неоспоримого базиса, на котором можно строить систему знания, выступает сам факт существования субъекта. С точки зрения Декарта – это вообще единственный самодостовверный факт. Во всём остальном, в том числе и в существовании внешнего моему сознанию мира и других людей, можно усомниться (таким образом, критицизм, характерный для всей классической эпистемологической традиции, многократно усиливается принятием этого тезиса). Знание о том, что существует в сознании – неоспоримо и непосредственно. Знание о внешних моему сознанию вещах – опосредованно. Для эмпириков таким неоспоримым статусом обладают данные в моём сознании – ощущения. Для рационалистов – это априорные формы сознания субъекта. Так возникают специфические проблемы классической эпистемологии: как возможно знание внешнего мира и сознания других людей? Их решение оказалось весьма трудным, в том числе не только для философии, но и для эмпирических наук о человеке, принявших субъектоцентрическую установку классической эпистемологии в частности, для психологии. Для целого ряда философов и учёных, разделявших принципиальную установку классической эпистемологии относительно непосредственной данности состояний сознания и в то же время не сомневавшихся в такой же очевидности факта существования внешних предметов (материализм, реализм), оказалось трудным согласовать эти положения. Отсюда идеи Г.Гельмгольца об «иероглифическом» отношении ощущений к реальности, «закон специфической энергии органов чувств» И.Мюллера и др.

Ряд представителей эпистемологии предложили «снять» саму проблему отношения знания и внешнего мира, истолковав сознание субъекта в качестве единственной реальности: для эмпириков это ощущения, для рационалистов априорные структуры сознания. Мир (в том числе другие люди) выступает в этом случае либо как совокупность ощущений, либо как рациональная конструкция субъекта. С критикой этого положения выступили представители разных реалистических школ, однако до тех пор, пока познание продолжало пониматься только как факт индивидуального созна-

ния, как нечто, происходящее лишь «внутри» субъекта (хотя бы и причинно обусловленное событиями внешнего мира), отмеченные трудности не могли быть решены.

Если Декарт не различает эмпирического и трансцендентального субъектов, то в последующем такое различие осуществляется. Эмпирики и психологисты имеют дело с индивидуальным субъектом, трансценденталисты с трансцендентальным. Так, например, для Канта является несомненным, что предметы, данные мне в опыте, существуют независимо от меня как эмпирического индивида. Однако сам этот опыт сконструирован трансцендентальным субъектом. Трансцендентальное единство апперцепции этого субъекта является даже гарантом объективности опыта. Для Гуссерля несомненной реальностью является данность феноменов трансцендентальному сознанию. Что касается соотношения этих феноменов с внешней реальностью, то от этих вопросов феноменология «воздерживается».

4. *Наукоцентризм.* Эпистемология приобрела классический вид именно в связи с возникновением науки Нового времени и во многом выступала как средство легитимации этой науки. Поэтому большинство эпистемологических систем исходило из того, что именно научное знание, как оно было представлено в математическом естествознании этого времени, является высшим типом знания, а то, что говорит наука о мире, – то и существует на самом деле. Многие проблемы, обсуждавшиеся в классической эпистемологии, могут быть поняты только в свете этой установки. Такова, например, обсуждавшаяся Т.Гоббсом, Д.Локком и многими другими проблема т.н. первичных и вторичных качеств, одни из которых (тяжесть, форма, расположение и др.) считаются принадлежащими самим реальным предметам, а другие (цвет, запах, вкус и др.) рассматриваются как возникающие в сознании субъекта при воздействии предметов внешнего мира на органы чувств. Что существует реально и что реально не существует, в данном случае полностью определяется тем, что говорила о реальности классическая физика. Кантовская эпистемология может быть понята как обоснование классической ньютоновской механики. Для Канта факт существования научного знания является исходно оправданным. Два вопроса его «Критики чистого разума» – «как возможна чистая математика» и «как возможно чистое естествознание» – не

ставят под сомнение оправданность данных научных дисциплин, а лишь пытаются выявить условия их возможности. Этого нельзя сказать о третьем вопросе кантовской «Критики» – «как возможна метафизика» – философ пытается показать, что с эпистемологической точки зрения последняя невозможна. Для неокантианцев эпистемология возможна только как теория науки. Логические позитивисты видели задачу философии (аналитической эпистемологии) именно в анализе языка науки, а вовсе не обыденного языка. Согласно К.Попперу, эпистемология должна иметь дело только с научным знанием.

* * *

Можно говорить о том, что в последние десятилетия XX в. начала складываться *неклассическая* эпистемология, которая отличается от классической по всем основным параметрам. Изменение эпистемологической проблематики и методов работы в этой области связано с новым пониманием познания и знания, а также отношения эпистемологии и других наук о человеке и культуре. Это новое понимание в свою очередь обусловлено сдвигами в современной культуре в целом. Я считаю, что можно выделить определённые черты нового понимания эпистемологии. Я подчёркиваю, что я говорю именно о том понимании неклассической эпистемологии, которое я разделяю (другие авторы, в том числе отечественные, могут понимать под неклассической эпистемологией нечто другое).

1. *Отказ от абсолютистского критицизма. Вера, знание, доверие.* Это означает не отказ от философского критицизма (без которого нет самой философии), а только лишь понимание того фундаментального факта, что познание не может начаться с нуля, на основе недоверия ко всему данному в опыте и ко всем познавательным традициям, и предполагает, что познающий индивид исходит из принятия чего-то. Вера и знание не абсолютно исключают друг друга. Знание не является чем-то совершенно несомненным и в принципе не допускающим ревизии и корректировки, т. е. включает момент принятия чего-то на веру. В свою очередь вера, если она не безумна, в какой-то степени пытается быть обоснованной (можно говорить о рациональной вере). В разных когнитивных об-

разованиях соотношение знания и веры может быть разным. При этом само различие веры и знания и обсуждение вопроса о том, что следует в том или ином контексте считать знанием, предполагает исходную установку доверия к миру, которая не обсуждается (таким образом, существование внешнего мира не нуждается в доказательстве, ибо это предпосылка любого элементарного познавательного акта). На смену установки недоверия и поисков абсолютной само-достоверности приходит установка доверия также и к результатам деятельности других, ибо без этого невозможна никакая коллективная деятельность, в том числе и познавательная – особенно в современной «большой науке». Речь идёт не о слепом доверии, а только о том, что в данном контексте что-то принимается с доверием, ибо является условием того или иного вида деятельности. В другом контексте то, что до сих пор принималось с доверием, может быть подвергнуто критике⁷.

2. *Отказ от фундаментализма. Нефундаменталистское понимание обоснования знания.* Этот отказ связан с обнаружением изменчивости познавательных норм, невозможности формулировать жёсткие нормативные предписания развивающемуся познанию. Попытки отделять знание от незнания с помощью таких предписаний, предпринятые в науке XX в., в частности, логическим позитивизмом, потерпели крах. Но этот отказ связан также и с признанием невозможности такого обоснования знания, которое сделало бы его абсолютно несомненным и не допускающим ревизии и корректировки.

Некоторые философы на этом основании сделали вывод о невозможности какого бы то ни было обоснования знания и поэтому о невозможности самого знания, которое при таком понимании становится разновидностью веры. В этом случае эпистемология становится бессмысленной (Р.Рорти⁸). Другая реакция на эту ситуацию: превращение эпистемологии из нормативной философской дисциплины в раздел специальных когнитивных наук, изучающих, как реально протекают познавательные процессы. Это программа т.н. «натурализованной эпистемологии», которую предложил известный американский философ У.Куайн⁹.

Нужно сказать, что в рамках «натурализованного» понимания эпистемологии была проделана большая работа по осмыслению результатов, полученных в когнитивных науках (когнитивная пси-

хология, когнитивная лингвистика, исследования в области искусственного интеллекта, когнитивные нейронауки). Но это осмысление показало, что классическая эпистемологическая тематика в этом случае не исчезает, а появляется снова¹⁰. Во-первых, ряд фундаментальных понятий когнитивной науки (ментальные репрезентации, гипотеза о «языке мысли» и др.) нуждались в философском осмыслении, которое породило острую дискуссию. Во-вторых, сегодня большинство философов, изучающих познание, признало, что невозможность абсолютного обоснования знания не означает отсутствия всякого его обоснования. Знание отличается от верования именно обоснованием. Это обоснование не может быть абсолютным, но «надёжным» в той или иной степени. Проблеме «надёжности» знания посвящена сегодня огромная литература в рамках т. н. «релейэбилизма» – направления неклассической эпистемологии¹¹. В-третьих, сегодня стало ясным, что если даже понимать эпистемологию как наиболее абстрактную часть когнитивной науки, то и в этом случае философ не просто осмысливает результаты специальных когнитивных исследований, а оценивает деятельность разных когнитивных механизмов с точки зрения их «надёжности», т. е. вклада в получение знания. Иными словами, нормативная функция эпистемологии не исчезает, хотя и приобретает новый вид, т. к. основывается на анализе результатов специальных когнитологических исследований.

Но тогда ясно, что по-новому приходится понимать и старый спор психологистов и анти-психологистов в эпистемологии.

Как я уже сказал, неклассическая эпистемология сближается с когнитивными науками, в частности, с когнитивной психологией, анализирует факты, полученные в последней. В этом современная эпистемология не похожа на классическую анти-психологическую свою предшественницу. Однако не происходит и простого возврата к старому психологизму. Во-первых, сегодня психология отошла от методов старой интроспекции. Психологические факты добываются не столько с помощью самонаблюдения, сколько в результате анализа процессов переработки информации когнитивными системами (при этом используются математические модели). Во-вторых, в значительной мере снята сама проблема, разные решения которой предлагали психологисты и анти-психологисты. Речь идёт о взаимоотношении факта и нормы в познании. Психологисты

претендовали на описание того, как познание действительно, фактически происходит. Анти-психологи́сты исследовали нормы познавательной деятельности, т. е. не то, каким познание является фактически, а каким оно должно быть, чтобы соответствовать своему понятию. Сегодня, однако, ясно, что связь между разными когнитивными состояниями не только причинностная, но и нормативная. Работа когнитивной системы определяется некоторым набором правил и норм переработки информации. Исследование фактической работы такой системы предполагает выявление этих норм. Когнитивная наука описывает эти нормы. Эпистемология принимает во внимание результаты когнитивных исследований и в свою очередь даёт оценку норм с точки зрения их вклада в получение знания. Между прочим, в процессе такой работы выявляется важная эвристическая роль некоторых идей, высказанных в русле антипсихологической традиции (в частности, ряда идей И.Канта и Э.Гуссерля).

Существуют и другие способы понимания задач эпистемологии в свете краха фундаментализма. Целый ряд исследователей подчёркивает коллективный характер получения знания (как обыденного, так и научного) и необходимость в связи с этим изучения отношений между субъектами познавательной деятельности. Эти отношения, во-первых, предполагают коммуникацию, во-вторых, социально и культурно опосредованы, в-третьих, исторически изменяются. Нормы познавательной деятельности меняются и развиваются в этом социально-культурном процессе. В связи с этим формулируется программа социальной эпистемологии (которая ныне реализуется исследователями во многих странах), предполагающей взаимодействие философского анализа с изучением истории познания и его социально-культурного исследования. Задача специалиста в области эпистемологии выглядит в этом контексте не как предписывание познавательных норм, полученных на основании некоторых априорных соображений, а как выявление тех из них, которые реально используются в процессе коллективной познавательной деятельности. Эти нормы меняются, они являются разными в разных сферах познания (например, в обыденном и научном познании, в разных науках), они не всегда в полной мере осознаются теми, кто их использует, между разными нормами могут существовать противоречия. Задача философа – выявление и

экспликация всех этих отношений, установление логических связей между ними, выявление возможностей их изменения и их нормативная оценка с точки зрения вклада в получение знания¹².

Наконец, нужно назвать и такое направление современной не-фундаменталистской эпистемологии, как эволюционная эпистемология – исследование познавательных процессов как момента эволюции живой природы и как её продукта (К.Лоренц, Г.Фоллмер и др.)¹³. В связи с этим делаются попытки решения ряда фундаментальных проблем эпистемологии (включая вопросы соответствия познавательных норм и внешней реальности, наличия априорных познавательных структур и др.) на основе данных современной биологии.

3. *Отказ от субъектоцентризма. Субъект как продукт коммуникаций.* Если для классической эпистемологии субъект выступал как некая непосредственная данность, а всё остальное вызвало сомнение, то для современной эпистемологии проблема субъекта является принципиально другой. Познающий субъект понимается в качестве изначально включённого в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Вопрос не в том, как понять познание внешнего мира (или даже доказать его существование) и мира других людей, а как объяснить генезис индивидуального сознания, исходя из этой объективной данности. В связи с этим важные идеи были высказаны выдающимся отечественным психологом Л.Выготским, согласно которому внутренний субъективный мир сознания может быть понят как продукт межсубъектной деятельности, включающей коммуникацию. Субъективность, таким образом, оказывается культурно-историческим продуктом. Эти идеи были также подхвачены рядом западных специалистов в области эпистемологии и философской психологии, предложивших коммуникативный подход к пониманию Я, сознания и познания (Р.Харре и др.)¹⁴. Коммуникативный подход к пониманию субъекта, оказавшийся весьма плодотворным, вместе с тем ставит ряд новых для эпистемологии вопросов: возможно ли познание без Я; не ведёт ли коммуникативное взаимодействие исследователя и исследуемого при изучении психических процессов к созданию тех самых явлений, которые изучаются, каково отношение Я, искусственно сконструированного с помощью средств телекоммуникаций (т.н. «виртуальное Я»), к Я реальному и др.

4. *Отказ от наукоцентризма. Многообразие форм и типов знания.* Наука является важнейшим способом познания реальности. Но не единственным. Она принципиально не может вытеснить, например, обыденное знание. Для того, чтобы понять познание во всём разнообразии его форм и типов, необходимо изучать эти до-научные и вне-научные формы и типы знания. Самое важное при этом то, что научное знание не просто предполагает эти формы, но и взаимодействует с ними. Например, сама идентификация предметов исследования в научной психологии предполагает обращение к тем явлениям, которые были выделены здравым смыслом и зафиксированы в обыденном языке: восприятие, мышление, воля, желание и т. д. То же самое в принципе относится и ко всем другим наукам о человеке: социологии, филологии и др. Наука не обязана следовать тем разграничениям, которые осуществляет здравый смысл. Но она не может не считаться с ними. В связи с этим взаимодействие обыденного и научного знания может быть уподоблено отношениям между разными познавательными традициями, которые взаимно критикуют друг друга и в этой критике взаимно обогащаются. Сегодня, например, идёт острая дискуссия по вопросу о том, насколько нужно учитывать (и нужно ли учитывать вообще) данные «народной психологии», зафиксированные в обыденном языке, в когнитивной науке¹⁵.

* * *

В связи со сказанным я хочу сделать ряд важных пояснений.

Дело в том, что критика классической эпистемологии нередко сопровождается отказом от центральной эпистемологической проблематики, а значит, по сути дела отказом от самой этой области философских исследований, хотя это иной раз преподносится как новое понимание эпистемологии. Я имею в виду, в частности, некоторые варианты разработки «социальной эпистемологии», связанные, например, с т. н. «эдинбургской школой» (в нашей стране есть сторонники такого понимания)¹⁶. Согласно этому представлению не существует ассиметрии знания и заблуждения, все когнитивные образования – не что иное, как продукт взаимодействия разных когнитивных коллективов, деятельность которых и кон-

курения между которыми определяются не поисками истины, а стремлением получить власть (хотя бы и в науке) и доступ к финансовым ресурсам. Знание оказывается «социальной конструкцией», которая не имеет никакого отношения к постижению реальности. Проблематика теории познания тем самым теряет смысл. Такое «обновление» эпистемологии есть на самом деле отказ от эпистемологии как философской дисциплины. В действительности в современном обществе существует острая необходимость в анализе разных социальных структур и социальных механизмов получения знания с точки зрения их вклада в обеспечение его надежности: это центральная проблема настоящей социальной эпистемологии, которая не порывает с проблематикой эпистемологии, но исследует её в определенном контексте. И это реальная проблема современного общества и человека.

Я хочу подчеркнуть, что до тех пор, пока существует философия, всегда будут обсуждаться вопросы, связанные с пониманием знания, реальности, истины, рациональности, субъекта познавательной деятельности и др., т. е. вопросы, конституирующие саму область эпистемологии и, конечно, обсуждавшиеся в классической эпистемологии. Переход к её неклассической фазе не означает отказа от этих проблем, что бы по этому поводу ни говорили некоторые современные теоретики.

Так, например, различие знания и мнения, или знания и эпистемического верования – это проблема всей эпистемологии независимо от деления её на этапы. Отказ от него – это отказ и от эпистемологии, и от философии в целом (что происходит в современном постмодернизме). Я считаю, что современная эпистемология должна очень серьёзно учитывать опыт того познания, которое реально происходит как в обычной жизни (включено в «жизненный мир» человека), так и в научной практике, при этом особым образом в разных науках. А эта эмпирическая познавательная практика говорит о том, что мнение и знание всегда различаются и что знание невозможно без обоснования. В современном мире в связи с развитием новых информационных технологий и средств телекоммуникации проблема различения верования и знания становится в ряде случаев трудно разрешимой. Информационное общество в некоторых отношениях оказывается обществом дезинформационным. Но проблему эту нужно всё же решать, ибо в про-

тивном случае человек теряет личную и социальную ориентацию и вместе с тем собственную идентичность. Это одна из проблем социальной эпистемологии. Но современная практика свидетельствует также о том, что абсолютно непогрешимого знания нет, что оно в новых контекстах может быть скорректировано, в чём-то изменено. Мы справедливо критикуем сегодня некоторые навязанные нашей философии в прошлом установки: теорию отражения в её ленинском толковании, сенсуализм и др. Но принятое у нас в своё время понимание взаимоотношения объективной и относительной истины не так уж плохо и при его дальнейшей разработке может соответствовать современному пониманию этих сюжетов. Оно может быть соотнесено с популярной сегодня эпистемологической концепцией релятивизма (надёжности): мы обладаем надёжным знанием, но оно не является абсолютно непогрешимым.

В классическом варианте эпистемология предшествует всем другим разделам философского знания. И она с этой точки зрения независима от науки, ибо обосновывает последнюю. Для Канта это связано с принципиальным различием трансцендентального анализа и эмпирического познания. Для Гуссерля с разделением феноменологической и естественной установки. Аналитическая философия отделяет анализ языка (искусственного или естественного) от формулирования суждений о мире. Подобное понимание эпистемологии основано на идее о том, что познающий субъект (индивидуальный или трансцендентальный) или язык находятся как бы «вне мира» и что последний конституируется (в сильном варианте конструируется) субъектом. Это представление идёт от субъектоцентризма, впервые чётко сформулированного Декартом. Неклассическая эпистемология переворачивает это представление. Ибо исходит из того, что познание осуществляется реальным человеческим существом, действующим в мире и вступающим в коммуникацию с другими. Сознание, субъективность, язык могут быть поняты только на основе этого. А это значит, что плодотворно обсуждать эпистемологические вопросы можно лишь в том случае, если мы учитываем реальные, эмпирически фиксируемые познавательные акты как в обычной жизни, так и научной деятельности.

В западной аналитической философии в 1950–1970-е гг. прошлого столетия говорили о «лингвистическом повороте». В таком лингвистическом одеянии преподносилась и эпистемологическая

проблематика. В действительности это было по существу ликвидацией эпистемологии, т. к. главными стали вопросы философии языка, а то, что в языке не выражается (а это относится к многим познавательным актам, например, к восприятию, к некоторым актам мышления и др.), для философии считается не существующим.

Сегодня можно говорить о том, что на смену «лингвистическому повороту» пришёл «поворот когнитивный и эпистемологический». Эпистемологию интересует не отношение текста и дискурса (ибо они могут не иметь никакого отношения к знанию), а именно знание (в том числе и выраженное в тексте, в высказываниях, но не только в них, ибо знание может быть и «невным», несознаваемым) и способы его получения и обоснования. Между прочим, современная философия языка не предшествует эпистемологии – на что она претендовала совсем недавно, а исходит из её результатов.

Вообще, сегодня поле приложения когнитивного (и вместе с тем эпистемологического) подхода серьёзно расширяется. Возникли такие, например, ранее невозможные дисциплины, как когнитивная нейрология, когнитивная этология, когнитивная теория биологической эволюции. Меняется и проблематика эпистемологии: обновляется понимание знания, реальности, сознания, отношения знания и деятельности, знания и коммуникации. Неклассическая эпистемология – не только новый этап в развитии эпистемологии, но новый способ понимания реальности и человека. Неклассическая эпистемология открывает во многом новое поле исследований, весьма значимых для понимания современных социальных и культурных процессов.

Примечания

- ¹ Goldman A. Epistemology and Cognition. Cambridge (Mass.), 1986. P. 9.
- ² Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1980.
- ³ Поннер К. Эпистемология без познающего субъекта // Поннер К. Логика и рост научного знания. М., 1986.
- ⁴ Гносеология в системе философского мировоззрения / Под ред. В.А.Лекторского. М., 1983; Лекторский В.А.. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001 (2007); Касавин И.Т. Миграция, креативность, текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.

- ⁵ *Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления). Статьи 1 и 2 // *Вопр. философии.* 1970. № 12; 1971. № 4.
- ⁶ *Касагин И.Т., Лекторский В.А., Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры // *Вестн. РАН.* 2005. № 4.
- ⁷ *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // *Вопр. философии.* 2007. № 2.
- ⁸ *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, 1980.
- ⁹ *Quine W.V.* *Epistemology Naturalized* // *Quine W.V.* *Ontological Relativity and Other Essays.* N.Y., 1969.
- ¹⁰ *Лекторский В.А.* Философия и исследование когнитивных процессов // *Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины* / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2008.
- ¹¹ *Goldman A.* What is Justified Belief? // *Justification and Knowledge* / Ed. by G.Pappas. Ordrecht, 1979.
- ¹² *Goldman A.* Foundations of Social Epistemics // *Synthese.* 1987. Vol. 73. № 1.
- ¹³ *Vollmer G.* *Evolutionäre Erkenntnistheorie.* Stuttgart, 1975. См. также: *Меркулов И.П.* *Эпистемология.* Т. 2. М., 2006.
- ¹⁴ *Harre R.* *Personal Being.* Cambridge (Mass.), 1984.
- ¹⁵ *Churchland P.* *Scientific Realism and the Plasicity of Mind.* Cambridge (Mass.), 1979.
- ¹⁶ *Bloor D.* *Science and Social Imagery.* L., 1976.

Н.С. Автономова

**«Статья трех авторов» в свете опыта
пост-современности: сопоставительные заметки**

В современной философии, осмысляющей себя в новых социальных контекстах, повсюду идет борьба за актуальность: что вообще значит для философии «настоящее», «актуальное», «современное»? Сорок лет назад в знаменитой статье Мамардашвили, Соловьёва и Швырёва была сделана попытка определить это, придав вес и значение тем росткам нового в философии, которые тогда еще в России были мало кому заметны из-за стен, разделяющих культурное пространство Европы (произведения современной западной мысли в течение десятилетий советского периода практически не переводились и были известны только специалистам). Эта статья, приобретшая известность под именем «статьи трех авторов», была опубликована поначалу в двух номерах журнала «Вопросы философии»¹, а позднее в расширенном виде и под иным заглавием – «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазного сознания» – в сборнике «Философия и наука»². Вновь вчитываясь сейчас в эти тексты, мы видим, что они нисколько не потеряли своего значения, хотя представленный в них период, казалось бы, уже давно завершился. Речь в «статье трех авторов» (различия между двумя ее вариантами сейчас для меня не существенны) идет о трансформациях механизмов сознания и познания в европейской философии Нового времени и тех ее модификациях, которые характеризуют современную эпоху. Главные интеллектуальные течения «современности» того периода – экзистенциализм и аналитическая философия – были представлены в творческом

коллективе, создавшем статью, нашими лучшими специалистами: Э.Ю.Соловьевым (экзистенциализм) и В.С.Швырёвым (эволюция философской программы позитивизма³), тогда как вдохновителем самой идеи различения классической и современной философии был М.К.Мамардашвили⁴. В целом это было ценное сложение компетенций, дающее новое качество. Эта работа была написана на исходе оттепели и вобрала в себя лучшее, что было в тот период: смелость, размах в сочетании с ответственностью за слово и за знание, риск мысли, притягающей по-новому очертить взаимоотношения классики и современности в обстановке, вовсе не благосклонной к крупным философским новациям.

Для того времени это была наиболее радикальная попытка наметить проблемные точки и напряжения философии, указать места интенсивного роста, прописать соотношения нового, «неклассического» с европейской философской традицией в изменяющемся мире. В статье давалось типологическое построение, позволяющее видеть определенное внутреннее единство новоевропейской философской традиции и вместе с тем специфику качественно различных состояний философской мысли.

В этой статье были впервые в явном виде выдвинуты и в развернутой форме обоснованы принципы расчленения новоевропейского историко-философского процесса на «классический» (XVII–XIX вв.) и «современный» (XX в.) этапы западной философии; показаны социальные (связанные с изменением структур духовного производства) причины перелома в функционировании философского сознания на рубеже XIX и XX вв.; **выявлены те первоначальные ответы-реакции на главный историко-культурный перелом, который некогда обусловил переход от «классического» к «неклассическому» типу мышления.** В центре внимания авторов применительно к этапу «современности» были два типа очищения или заострения: один был связан с «очищением» понимания человека, с попыткой опереться на его внутренний мир для спасения устоев гуманистической культуры (он представлен программой экзистенциализма, отчасти феноменологии и психоанализа), другой – с «очищением» научного сознания (он представлен наиболее отчетливо в эволюции неопозитивистской программы). В наши дни возникает потребность продолжить схематику «статьи трех авторов», определить основные мыслительные силы и тенденции того последующе-

го периода, который авторы статьи не учитывали и учитывать не могли. Если в «статье трех авторов» современная философия представляла в двух главных формах – как критико-рефлексивная и как этико-гуманистическая, то вскоре стало заметно, как быстро размывается абстрактная чистота этих типов: возникали все новые и новые скрещения проблематик – феноменологии и герменевтики, феноменологии и семиотики, герменевтики и структурализма и др. С того времени эти тенденции только усилились.

Принципы классического мышления XVII–XIX вв. были обусловлены научной практикой того времени, т. е. изучением природы, экспериментальным естествознанием. Согласно этим принципам, природные процессы можно было считать постижимыми, потому что они соизмеримы с процессами сознания: именно универсально присущие человеку механизмы восприятия и рационального мышления в конечном счете определяют область доступных осмыслению объектов и гарантируют саму возможность познания. Исторический контекст познания, так или иначе меняющий формы, нормы и критерии познавательной практики, при этом либо вообще не выявлялся, либо не становился предметом специального исследования. Напротив, главная особенность «современного» мышления, согласно «трем авторам», заключается в том, что история, культура – неуниверсальные творения человека и общества – признаются равноценными и равномошными природе и как онтологическая реальность, и как объект познания. Тем самым (если, конечно, история не осмысляется наподобие природного объекта, закономерности развития которого можно предугадать наперед) перед человеческим мышлением возникает качественно новый объект. Мерка человеческого разума, его структур и процедур (ранее полагавшихся универсальными и неизменными) не тождественна меркам исторических и социальных процессов. Таким образом, превращение человека и общества в равноценный природе или даже главный объект познания во многом определяет другие перемены, характеризующие современную эпоху. Эти перемены в классическом образе сознания не были ни внезапными, ни окончательными.

Продолжая схематику статьи, мы теперь усложняем схему, вычлняя не просто период «современности», но скорее два подпериода. Если, как уже отмечалось, первый период характеризовался

очищением старых принципов, то второй, напротив, – *размывани-ем* принципов, своего рода синкретизацией. Условный хронологический рубеж между ними – Вторая мировая война. Если первый период был связан прежде всего с обнаружившимся на рубеже XIX и XX вв. кризисом в естественных науках, с потерей методологических ориентиров и поисками новых форм методологического самоосознания, то характерной чертой второго периода оказывается как раз развитие социально-гуманитарного познания, его расширение на новые области и соответственно потребность в методологическом осмыслении этих процессов. В гуманитарном знании речь шла одновременно и об освоении нового опыта, и о попытках построения теоретических моделей там, где раньше существовали лишь те или иные формы собирания фактов. В обоих этих случаях, на обоих полюсах требовалось найти новые опоры для построения знания. Вследствие этих процессов – экстенсивных и интенсивных – в области гуманитарного знания возникает сильный импульс к самоосмыслению, к методологическому прояснению собственных позиций, к определению норм и критериев научности, а одновременно с этим и к вопросу о методологических моделях-образцах гуманитарных наук. Требовалось найти новую опору, и ею стало то, что ранее рассматривалось как нечто несущественное или вообще не рассматривалось. Именно язык – на месте «мышления, мыслящего самого себя» (Гадамер) – выступает как новая, хотя и очень неоднозначная опора для рефлексии. В частности, именно язык, методология исследования языка становятся наиболее удобным средством «прочтения» и «расшифровки» новых предметных содержаний, средством связывания и переходов. Различные грани и аспекты проблемы языка обнаруживаются при переходе от первого этапа «неклассики» (очищение) ко второму (размывание), а также в известной степени и при переходе от «неклассики в целом» (иначе говоря, современности) к «пост-современности».

В классическом мышлении проблема языка в современном смысле вообще не стояла, поскольку язык рассматривался лишь как форма выражения мысли и ее передачи. Сами формы языка при этом полагались в принципе тождественными с формами мышления и специально не рассматривались. Взрыв интереса к языковой проблематике совпадает во времени с распадом единого про-

странства бытия–мышления, когда именно в языке обнаружилась связующая и опосредующая прослойка любых практических или познавательных действий человека. Распадение прежних смысловых связок означает отныне и незаданность взаимопонимания – между людьми, между культурами, между эпохами, между различными тенденциями и направлениями внутри одной эпохи, – и, следовательно, возникает необходимость в специальной работе по прочтению, истолкованию, переводу, осмыслению, переосмыслению обступающих человека со всех сторон культурных содержаний. При этом меняются сами системы, меняются отношения между системами, открываются вследствие размывания их исходных принципов новые, не известные ранее возможности контактов между системами. Здесь необходимо подчеркнуть прежде всего тенденции, связанные с вопросами о понимании, диалоге, коммуникации, переводе (все это – модификации языковой проблематики), – как чертах современного познавательного процесса. При этом язык оказывается средоточием весьма разнородных функций: он онтологизируется, превращается в основу бытия и мировосприятия; он формализуется, становится принципом объединения и соизмерения содержаний познания; он методологизируется, когда методы его исследования распространяются по аналогии и на другие области культуры; он социологизируется, когда его рассматривают как непосредственную социальную силу, изменения которой сами по себе обеспечивали бы более глубокие социальные изменения, и т. д.

Языковая проблематика, а шире – проблемы, связанные с существованием и функционированием знаково-символических систем культуры, приобретают особую значимость именно во втором периоде и становятся связующим звеном едва ли не всех мыслительных направлений (структурализма, постпозитивизма, герменевтики). Так, в структурализме язык воспринимается как наиболее решительная альтернатива субъективной суверенности трансцендентального сознания и вследствие этого как наиболее надежное средство для фиксации и объективации самых различных содержаний. Постпозитивизм приходит к выводу о том, что языковые в широком смысле системы культуры (парадигмы), в которых зафиксированы символические способы восприятия объектов и действия с объектами, определяют и возможности научного

познания в тот или иной исторический период. Современная герменевтика видит в работе с текстами, их прочтении и расшифровке условие реконструкции исторического самосознания предшествовавших эпох и т. д.

Сложность осмысления современной языковой проблематики заключается в том, что приходится исследовать уже не только структуры научного или обыденного языка, но также языки различных культурных форм и вместе с тем саму возможность трактовки культуры под языковым углом зрения – как совокупности структурирующих, связующе-расчленяющих механизмов образования и передачи смысла. Очевидно, что при уподоблении тех или иных культурных структур языковым (мыслительный язык предшествовавших эпох, язык бессознательного, ритуального, магического, брачно-терминологические языки первобытных племен и пр.) и при использовании для их анализа приемов исследования языка сфера познанного расширяется, иррациональные или внерациональные содержания в какой-то степени рационализируются. Не очевидно другое: можно ли говорить о рационализации культурных содержаний посредством лингвистической методологии, если при этом парадоксальным образом иррационализируется само средство рационализации: язык-синоним сознания (выразить нечто в языке – значит осознать это нечто) становится языком-синонимом бессознательного (вспомним основную формулу лакановского психоанализа: бессознательное – это язык). Скорее речь здесь могла бы идти о тех или иных формах объективации. Широкий гносеологический смысл этой языковой проблематики заключается в том, чтобы очертить осмысленные пределы применимости языковых средств для рационализации других областей культуры, показать те деформации языка, которые при этом происходят, обнаружить реальные социальные процессы, которые обуславливают претензии языка на роль основного механизма самых различных культурных связей и расчленений и вместе с тем приводят к гиперболизации и расщеплению языковых функций.

Все эти процессы ярко запечатлелись, например, в судьбах структуралистской и постструктуралистской мысли – как на Западе, так и в России. В данном случае важным напоминанием о переключках мыслительных тенденций через преграды раз-

личный является для меня одно из знаковых произведений французской мысли 1960-х гг. – книга Мишеля Фуко «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966; рус. пер. М., 1977; Изд. 2-е, 1994). Парадоксальное созвучие «Статьи трех авторов» и «Слов и вещей» Фуко было самым ярким моим переживанием в период работы над кандидатской диссертацией по французскому структурализму. Сейчас, когда я перечитываю оба эти текста, я обращаю больше внимания на различия, совершенно очевидные, однако это не отменяет целого ряда понятийных и терминологических параллелей. Эти произведения имеют типологические сходства⁵, они вышли в свет почти одновременно. В тот период в Советской России и во Франции можно было наблюдать некоторые общие черты мировоззренческого климата, нашедшие свое выражение в акценте на зрелого Маркса периода «Капитала», в изучении его логики. Во Франции середины 1960-х гг. вышли работы Альтюссера (и с участием Альтюссера⁶), в которых теория духовного производства выступает как одна из интеллектуальных доминант: их влияние на сознание французской пишущей интеллигенции было повсеместным. В «Словах и вещах» речь не идет о духовном производстве, опорная система понятий иная: это поиск соотношений между увиденным и сказанным на уровне семиотических механизмов – исторически меняющихся соотношений «слов» и «вещей».

Специфика построения эпистем в том, что они строились у Фуко как особое археологическое знание: прояснение подпочвы всех типов знания того или иного периода, поиск их единой модели. Так, Фуко видел и выявлял единую морфологическую модель (подоснову, подпочву) для гуманитарных, социальных и естественных наук (а конкретнее для таких областей знания, как биология, лингвистика и экономика). Помимо этого в его схематику умещались все основные философские тенденции и течения: аналитика и феноменология, формализмы и онтология, различные веса и противовесы, тяготения и отталкивания – целая система сил. У Фуко эпистемы строятся по принципу условных отношений между словами и вещами: это соответственно отношения подобия, затем отношения тождества языка и мыслительных представлений (дискурсия), наконец, выход языка в его онтологической самостоятельности из области господства мышления. В этих двух работах

была не только сходная морфология, но отчасти и общая терминология – и там и тут говорилось о «классике» и «современности» как разнокачественных этапах.

Для современного российского читателя, близкого к философии, слово «классический» вполне привычно; обычно оно употребляется в паре «классический» – «неклассический». В статье трех авторов речь идет не о «классическом» и «неклассическом», а о «классическом» и «современном»⁷. Точно так же обстоит дело и у Фуко. «Три автора» употребляли понятия «классический» и «неклассический» применительно к физике⁸, применительно к философии это употребление понятий закрепилось позднее, а в постсоветский период понятия «классики» и «неклассики» стали почти повсеместно употребительными. Напротив, во французском языке, где «не» в качестве отрицательной приставки употребляется сравнительно редко (в отличие от русского языка, где модель словообразования с отрицательной приставкой очень продуктивна), понятийные пары «классика – неклассика» или «классический – неклассический» как таковые не сложились. Однако у Фуко в «Словах и вещах» слово и понятие «классический» употребляется очень часто: так, речь здесь идет о классической эпохе, классическом веке (309, 326)⁹, классическом языке, классическом порядке языка (385), просто классическом порядке (293), классической мысли (292), классическом понимании различия (356), классическом опыте (401), классическом и современном мышлении (406), классической философии (406), классической теории знака (434) и др. При этом трактовка классики и современности, хотя и в различной аранжировке, имеет очевидные параллели, хотя для Фуко опорной даже и для классики, а не только для современности предстает система широко понимаемого языка.

Так, в системе понятий «Слов и вещей» классическая эпоха определяется через господство «дискурсивности представления» (133). Язык классической эпохи сводится к роли дискурсивного механизма, способного к линейному выражению одновременно-го¹⁰. Иногда Фуко даже пишет слово «Discours» с заглавной буквы: такая Дискурсия служит основанием всей философской классики как системы мысли и возникающих в эту эпоху форм знания. **Между XVIII и XIX вв. происходит перелом от классической эпистемы к современной.** Суть его связана уже с совершенно иным

пониманием *discours*: речь идет об исчезновении прежней классической «дискурсии и ее однообразного господства» (486), о замене дискурсии – языками; богатств – производством; пространства мысли, в котором классическая эпоха упорядочивала тождества и различия, – историей, отныне диктующей свои законы производству, языкам и живым организмам. В современной эпистеме представление отступает на задний план и «анализ дискурсивности» вытесняется «аналитикой конечного человеческого бытия» (434). Так обстояло дело в «Словах и вещах», но в его «Археологии знания» уже поднимает голову новорожденный омоним – дискурс, а вместе с ним и дискурсивная формация как совокупность высказываний, фиксирующих исторически меняющиеся способы производства знания. В «Порядке дискурса» уже властвует дискурс как социальный механизм порождения высказываний системой норм, запретов и предписаний.

Сейчас, разговаривая с молодыми российскими философами, для которых всё это незапамятные времена, приходится заново объяснять им – и самой себе – зачем мне нужно было тогда, в 1970-е гг. читать «Слова и вещи» и даже переводить эту книгу. Самым важным для меня была в те времена антиидеологическая и лишь в этом смысле «антигуманистическая» позиция структурализма, установка на познание, а не на продвижение тех или иных классовых интересов. В Советской России этот провокативно-антигуманистический тезис вызывал ярый протест официально-догматических инстанций, но также тех людей, которые придерживались других взглядов, прежде всего – экзистенциалистско-персоналистических. Но в «Статье трех авторов» об антигуманизме речь не идет, до структурализма как явления, тоже имеющего свой философский срез, статья нас не доводит. В «Словах и вещах» Фуко исследовал, как строится знание о человеке, каковы главные опасности на его пути (прежде всего «антропологический сон», который гипнотически принуждает строить все конкретные объяснения человека, исходя из его вневременной сущности). Новая структуралистская антропология искала опору в знании, а не в идеологии. В этом же заключался пафос не понятого ни в 1960–1970 гг., ни в постсоветское время московско-тартуского структурализма – при всех различиях между позициями французских исследователей и позициями этой школы, которые мы тут не обсуждаем.

В целом, общая картина получается примерно такая. Между полями археологических раскопок у Фуко и схемами духовного производства в «статье трех авторов» есть соответствия, хотя эти построения выполнены в разных интеллектуальных традициях (марксистской социологии познания или же феноменологического анализа, включающего интерес к эмпирическому в свою схематику). У «трех авторов» речь шла прежде всего о философии, Фуко охватывает более широкий круг разрывов и зависимостей, в котором философские построения соотносены с работой мысли в науке или в литературе, воплощающих общие схемы соотношения слов и вещей. «Статья трех авторов» строит свою схематику в относительной независимости от механизмов «базиса и надстройки» и от способов экономического производства. Это нарушало главную понятийно-идеологическую дистинкцию того времени – противоположность между материалистическими и идеалистическими концепциями: они с равной обоснованностью выводятся из общих схем духовного производства. Точно так же у Фуко концепции, по тем или иным основаниям диаметрально противоположные, порождаются общей археологической почвой, одной и той же эпистемой. В «статье трех авторов» неклассика (современность и прежде всего – современная западная философия) выступает как самостоятельная по отношению к классике и одновременно – как зависимая от классики. В советской идеологической ситуации оба момента были важны и оба – нетривиальны: и самостоятельная значимость современной «буржуазной» философии, и ее позитивная зависимость от классики (а не обязательно «вырождение» классики) звучали как свежие и рискованные тезисы. Что же касается Фуко, то в своей книге он выступает против концепций непрерывности и против всех концепций субъектоцентризма, защищая качественную специфику разных интеллектуальных состояний и периодов, зафиксированных в схематике общих знаковых соотношений. Тут явные точки риска и провокации были иные: в частности, то, что воспринималось как отрицание человеческой инициативы, свободы, целостности.

Для «постсоветского» человека все это теперь давняя история. Критика Маркса давно ни для кого не новость, и возникает скорее потребность в том, чтобы внимательнее присмотреться к тому, что в марксизме, быть может, до сих пор дееспособно, отделив

это от того, что отмерло бесповоротно. Для современной читающей публики любимое произведение Фуко «Надзор и наказание» (1975) – трактат о механизмах власти, порождающей все то, что долгое время могло представляться «свободным», «независимым», «эмансипированным», прежде всего – знание о человеке. При такой расширенной трактовке власть рассматривается как всепроникающий дисциплинарный механизм, который пронизывает все социальное целое и проявляет себя не только в отношениях между народом и государством, но и во всех обыденных ситуациях – в семье, в армии, на заводе, в больнице. В постсоветскую эпоху такая трактовка стала созвучна современным переживаниям по поводу различных форм социальной несправедливости и угнетения. При этом и в России, и в других странах восточной Европы анализируемые Фуко механизмы власти нередко трактовались именно как «угнетение» и «подавление», а другие её модальности – порождение, позитивное побуждение, стимулирование – в частности, того самого знания, которое мы называем «гуманитарным» – оставались в тени¹¹. Понадобился особый поворот внимания, умственное усилие, чтобы заметить, что механизмы власти, о которых пишет Фуко, именно не «репрессивные» (в его терминологии) или не только репрессивные, но и продуктивные, порождающие всю текстуру общественных взаимосвязей, а также и знание об обществе и человеке¹².

Что же касается современного образа Фуко, то он сейчас транслируется нам из-за рубежа, в основном из Америки. Это – Фуко-постмодернист, который будто бы смешал все виды дискурсов, снял границы между всеми дисциплинами и в ситуации «пост-философии» сформулировал основные принципы ныне царящего философского постмодернизма¹³. Фуко тем самым попадает в общее пространство с мыслителями следующей за ним волны во главе с Бодрийяром и Касториадисом и представляется в русле схематики постмодернизма. Но Фуко не был постмодернистом. А иначе: откуда такое исследовательское рвение, такие глубокие погружения в познавательную эмпирию? Откуда столь явный вкус к систематической мысли – кстати, в отличие от Барта, Делёза, Отчasti и Деррида? Когда поздний Фуко в очередной раз обратился к «классике» – Канту и Просвещению, он ребром поставил вопрос о современности, только не в терминах постмодернизма. Рефлексия

Фуко следует за Кантом как философом, впервые мыслящем не только о вечном, но о самом современном, и это ставит перед нами вопрос о том, с каких позиций мы можем смотреть на современность, включая построение этой оптики в число первостепенных философских задач.

После этого обходного маневра, обогатившего нас понятийными резонансами, вернемся к нашей исходной проблематике, к позиции «Статьи трех авторов» в современном контексте. Очевидно, что после «классики» и «неклассики», классики и современности уже давно наступила новая стадия. Только это не «постнеклассика»¹⁴, или по крайней мере не стоит так ее называть за рамками некоторых ситуаций, изучаемых философией науки. Если некогда внимание к языковой проблематике еще было характерной чертой неклассического этапа в развитии философии, то нынешняя, сильно продвинутая неклассика уже успела оттолкнуть в сторону понятие языка – как слишком организованного, структурированного, нагруженного символикой и законосообразностью – и устремиться в сторону воображения, жизненных энергий, пафоса спонтанно растущего, «ризоматического» и др. Общие процессы эстетизации подрывают вербальные составляющие культуры в пользу визуально-образных. В гносеологии это все больше приводит к вытеснению эпистемического эстетическим. Все это особенно характерно для постмодернистской мыслительной схематики, которая представляет собой не особую философию, но умонастроение некоей переходной стадии, находящее различные формы выражения. В самом деле, в области, которая традиционно относилась к философии науки, сейчас наблюдается некий перелом: включение новых «полей», смена основных акцентов, настоящий поход против субъект-объектного расчленения и любых форм представленной в нем предметности. Тем самым после «классики» и «неклассики» в современной философии науки наступил другой период: его отличала продвинутая релятивизация всех построений мысли, всевозможные смешения жанров (в частности, философии и литературы), внимание к тому в гуманитаристике, что противопоставляет себя научности, и соответственно полное отрицание объективности как возможности и как цели научного познания. В начале 1990-х гг. казалось: философия умирает, гносеология умирает, непонятно было, что остается: быть может, антропология, но какая?

Иногда представлялось, что и Швырёва – в его ранний постсоветский период – унесли ветры этих перемен: так, кажется, он излишне увлеклся в какой-то момент критикой теоретизма, погружением в некий антропологизм, цитировал – с не вполне проясненными на то основаниями – Бахтина вместе с Хайдеггером. Но Швырёв не был бы Швырёвым, если бы надолго остался в этих волнах. То, что это было не так – видно по его большим и малым работам 1990-х гг. и последующего периода (я не буду здесь их перечислять, потому что ни в коей мере не претендую на целостный теоретический портрет и очерчиваю лишь некоторые параллели). У него был свой камертон, который позволял ему вновь и вновь настраивать свою проблематику на нужный ему лад.

В том, что касалось возможностей гуманитарного познания, Швырёв очень точно и четко сформулировал свою позицию. Так, понятие диалога (особенно в применении к природе), подчеркивает он, метафорично и слишком расширенно. Научное в гуманитаристике Швырёв защищал, в частности, путем расчленения «объектного» и «объективного» – для того, чтобы подчеркнуть: субъектное тоже может познаваться объективным образом¹⁵. Распространившийся отказ от фундаментальной науки Швырёв считал «опасным заблуждением»: достижение знания ради знания (а не ради морали или пользы) существует для нас как человеческая и общекультурная ценность¹⁶. Говорить о рациональности человеческого познания при отказе от фундаментального знания было бы бессмысленно.

В последнее время он часто употреблял слова «риск» и «поступок» (с явной или неявной отсылкой к Бахтину и его идее «неалиби в бытии») и тем самым напоминал себе и нам о том, что философу надлежит действовать, а не только рассуждать, отсиживаясь за высоким забором. Фактически сам он, неустанной работой мысли, рисковал и действовал – и раньше, и в последний период жизни. Так, в конце 1960-х гг. в «статье трех авторов» он продвигал тогда еще очень новую идею «неклассики», а в начале XXI в. в новой жизненной и мыслительной ситуации фактически (хотя и не *expressis verbis*) подчеркивал значение «классики» – точнее, той рациональной познавательной установки, которая, меняя внешние атрибуты, сохраняет само основание своего функционирования. Когда Швырёв оказался апологетом «неклассики» в связи со «ста-

тьей трех авторов», он немного стеснялся этого: быть может, потому, что совокупная энергия авторского коллектива увлекла его чуть дальше того места, где ему хотелось бы находиться. В любом случае в ту давнюю пору акцент на «неклассике», даже и преувеличенный, был уместен. Другое дело – сейчас, когда «неклассика» уже давно переросла в «постклассику» – «постсовременность» или «постмодерн» и соответственно актуальным стал иной акцент: не на разрыве, но на преемственности того, что выглядит как несоизмеримое.

При этом контуры своей позиции Швырёву приходится нащупывать, взвешивая малые величины: он понимал, что от небольшого крена в формулировке позиции могут в итоге получиться большие перекосы. Добиться тонких форм мыслиеязнения было для него, по-видимому, непросто, ведь он писал большими глыбами текста, из которых затем извлекались отдельные, более артикулированные суждения¹⁷. Так, понимая всю специфику современной расстановки сил на интеллектуальном ристалище и размышляя о наличной специфике гуманитарного познания, он не был «спецификатором». Эта специфичность уместна лишь в рамках того концептуального фона, на котором можно вообще говорить о познании, а потому он уточняет: «в широкой мировоззренческой перспективе следует, конечно, исходить из единства природы и человека, сочетания и взаимодействия присущих им начал в единой системе Универсума»¹⁸. Далее, отказ от познавательной доминанты при попытке опереться исключительно на этическое (пожалуй, стоит добавить сюда и эстетическое) он называл «опасным соблазном». При этом он никогда не забывал, что в лоне европейской философии морально «должное», например, не определяет философию извне, но само, в свою очередь, вырабатывается в соответствии с определенными рационально-теоретическими моделями «миропонимания» и уж потом определяет человеческое отношение к миру.

При этом никакая, даже самая яркая «неклассика» или «постклассика» не отменяют того, быть может, самого важного, на чем держалась еще классическая философия¹⁹, – рационально-рефлексивную установку, которая не может быть упразднена, если философия хочет быть философией. Разумеется, при этом мы не отрицаем наличия «экзистенциально-ценностных установок»: они стимулируют познание, но не они прочерчивают его пути.

И Швырёв весомо продолжает свою мысль: при любых изменениях в расстановке интеллектуальных сил и, стало быть, независимо от того, находимся ли мы в «классике» или в «постклассике», рационально-рефлексивное сознание призвано по-прежнему выполнять свою функцию – «преобразовывать энергию этих установок в представления о мире как он есть “сам по себе” независимо от наших пожеланий»²⁰.

Последние годы Швырёв много болел и редко приходил в сектор. Помню, когда в марте 2008 г. он пришел на обсуждение в секторе моей книги «Познание и перевод», я очень обрадовалась. Он задал несколько вопросов – все по делу, все «в яблочко», все – так, словно я сама себе устраивала допрос с пристрастием. Я знала: раз он оживился, стал задавать развернутые вопросы и фактически «выступать», значит, ему было небезразлично то, что я тогда говорила о проблемах нынешнего этапа философской мысли, траекторию которой он так ярко представил 40 лет назад.

Причина этой его способности быть актуальным – настрой его ума, его открытость, мастерские прорывы к блескам смысла через тяжелую глыбу рождающейся мысли. Именно поэтому он не дал общей волне катаклизмов отнести себя далеко от своего курса, продолжая свое дело в философии. Наверное, судьба наградила его очень важным качеством – абсолютным интеллектуальным слухом, позволявшим никогда не терять чистоты тона мысли.

Примечания

- ¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Вопр. философии. 1970. № 12; 1971. № 4.
- ² Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972. С. 28–94.
- ³ В своих философских воспоминаниях Владимир Сергеевич Швырёв точно обозначает ту часть текста, являвшегося в целом плодом совместных усилий, которая фактически была написана именно им: это «последний раздел, посвященный логическому позитивизму и аналитической философии» (см. об этом: Швырёв В.С. Мой путь в философии // Философия науки. Вып. 10. М., 2004. С. 227), т. е. это раздел, озаглавленный во втором варианте статьи как

«Критико-рефлексивные варианты философии науки» (см.: *Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. С. 77–94). Отмечу сразу же, что Швырёв был превосходно подготовлен к выполнению этой задачи своими предшествующими занятиями в философии. Об этом свидетельствует его кандидатская диссертация «Критика неопозитивистской концепции логики науки», защищенная в 1962 г., и написанная на ее основе книга «Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки» (М., 1966). Окидывая взглядом свой путь в философии, Швырёв приводит, в частности, небольшой, но значимый факт: перевод одной из его работ на эту тему на английский язык и ее публикация в выходившем тогда журнале «Soviet Philosophy Today» вызвали отклики, признающие, что и в Советской России проводится «полезный анализ» этой тематики (там же. С. 248). И в диссертации, и тем более в своей первой книге В.С.Швырёв не ограничивался информативной стороной дела, хотя и она была очень важна, но давал анализ трудностей реализации неопозитивистских программ, показывая неизбежность дальнейшего отхода от их начальных принципов. Все это в известной мере предвосхищало развернувшуюся позже самокритику позитивистской программы обоснования науки – уже в рамках постпозитивизма.

⁴ Швырёв специально подчеркивает это. См.: *Швырёв В. С.* Мой путь в философии // Философия науки. С. 248.

⁵ У одного из «трех авторов» – М.К.Мамардашвили – книга Фуко была дома (ему привозили наиболее интересные книги из Франции), и он, конечно же, хорошо ее знал. Для советского периода это было необычно. Сейчас некоторые люди, наверно, очень молодые и наивные, заявляют, что книгу «Слова и вещи» Фуко перевели в России только потому, что это была «модная», «знаменитая» книжка. См.: *Балла О.* Непорядок дискурса. Мишель Фуко как форма русского самопознания (<http://www.chaskor.ru/p.php?id=2093>). Напомню, что в конце 1960-х гг. для той крошечной горстки людей, кто занимался Фуко в России, это была последняя крупная работа автора, отличавшаяся емкой синтетичностью, охватывающая единым принципом анализа эпистем многое из того, что может показаться несоизмеримым в культуре. Сходная логика увязывания единым принципом, только другим, присутствует и в «статье трех авторов». Что же касается французского успеха этой книги, то этот вопрос не такой простой: известно, что Фуко предпочел бежать от двусмысленного успеха своей книги в Швецию, где после этого несколько лет проработал во французской миссии, а Ж.Кангилем – вскоре после выхода «Слов и вещей» – публично выступил в защиту позиции своего ученика от нападок тех, кто отрицал в «статичном» структурализме возможность политического действия (во Франции того времени это был убийственный аргумент для дальнейшей судьбы интеллектуала).

⁶ *Althusser L.* Pour Marx. Paris, 1965; *Althusser L., Balibar E., Macherey P., Es-tablant R.* Lire le Capital. P., 1965. В России фрагменты из этих книг некогда вышли в «серии ограниченного доступа» ко Всемирному гегелевскому конгрессу 1974 г., а целиком программная книга Альтюссера «За Маркса» появилась в русском переводе лишь в 2006 г.

- 7 У «трех авторов» говорится о «классической» философии и философии «уже не классической» (курсив мой. – Н.А.) по своей восприимчивости, рефлексивности, технике интерпретации ...». См.: Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. С. 32. Иначе говоря, отрицание при слове «классический» здесь стоит отдельно от слова; по-видимому, «неклассическое» в целноотрицательном значении еще не родилось. Лучшие из позже появившихся концепций «классики» и «неклассики» – это применительно к идее рациональности работа Мамардашвили (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984), а применительно к эпистемологии в целом – работа Лекторского. См.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- 8 Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. С. 32.
- 9 Здесь и везде далее страницы указаны по изданию: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.
- 10 Там же. С. 137, 309, 401, 431.
- 11 Ярким примером этой тенденции служит сборник материалов международной конференции «Западный Фуко на Востоке – взгляд на Фуко с Востока» (ее французское название «Foucault d'Ouest en Est – Foucault vu de l'Est») (София, 1993), в которой приняли участие французские, болгарские, румынские, русские исследователи. Ср. материалы конференции: Michel Foucault: Les jeux de la vérité et du pouvoir. Etudes européennes // Sous la dir. d' A.Brossat. Nancy, 1994.
- 12 Ср.: Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001. Концепция власти Фуко как «вездесущей» и «продуктивной» дает, по мнению автора, новую схему для интерпретации самого широкого круга явлений современного общества – особенно тех, что связаны с анализом происхождения и особенностей различных форм и видов знания.
- 13 Этот образ Фуко ярко выражен влиятельным американским философом Фредриком Джеймисоном: одним поколением раньше существовал профессиональный дискурс – «строгий терминологический дискурс профессиональной философии – великие системы Сартра и феноменологов, произведения Витгенштейна, аналитической философии, или философии обыденного языка вместе с отчетливым разделением различных дискурсов других академических дисциплин, таких, как политология, социология или литературная критика. Сегодня мы все в большой мере имеем некий род письма, называемого просто “теорией”, которая представляет собой все эти дисциплины сразу и ни одну из них в отдельности. Этот новый тип дискурса, обычно связываемого с Францией и так называемым постструктурализмом (**French Theory**), становится очень распространенным и означает конец философии как таковой. Можно ли, например, назвать деятельность Мишеля Фуко философией, историей, социальной теорией или политической наукой? Этот вопрос является неразрешимым; и я утверждаю, что подобный “теоретический дискурс” также можно причислить к манифестациям постмодерна». Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. Филос.-лит. журн. 2000. № 4. С. 64.

- ¹⁴ Швырёв мягко, но определенно полемизирует с терминологией, предложенной В.С.Стёпиным, и настаивает на термине «постклассика», полагая, что состояние постклассики может каждый раз обновляться при переходе от одного состояния неклассики к другому. См. об этом: *Швырёв В.С. Мой путь в философии*. С. 244. Что же касается «классики» и «неклассики», то это дихотомичное членение применительно к проблематике рациональности чревато идеей «типов рациональности», которую, насколько я могу судить, Швырёв не поддерживал.
- ¹⁵ «Объективность означает беспристрастность рассмотрения предмета как он “есть сам по себе” безотносительно к нашему отношению к этому предмету: в этом смысле объективным может быть и рассмотрение субъектного мира, существующих в нем программ поведения и деятельности» (*Швырёв В.С. Мой путь в философии*. С. 45).
- ¹⁶ Там же. С. 50.
- ¹⁷ См. об этом в статье Б.Г.Юдина в данном сборнике. Это соответствует и моим сопоставительным наблюдениям над одной из его последних статей: ее начальным электронным вариантом и итоговой опубликованной формой.
- ¹⁸ Там же. С. 54.
- ¹⁹ *Пружинин Б.И.* Познавательное отношение в классической и неклассической эпистемологии // *Субъект. Познание. Деятельность: К 70-летию В.А.Лекторского*. М., 2002.
- ²⁰ *Швырёв В.С.* Современное знание и проектно-конструктивное сознание // *Эпистемология и философия науки*. 2006. Т. IX. № 3. С. 43.

Рациональность как проблема: Владимир Швырёв между классикой и неклассикой*

Так получилось, что теория познания оказалась в центре моих философских интересов еще в студенческие годы, философия науки – позднее. И в значительной мере под влиянием работ В.С.Швырёва, прежде всего под влиянием его книги «Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки»¹. До знакомства с его работами мне казалось, что движение в рамках философского исследования познания возможно главным образом как уточнение схемы «ощущение–восприятие–представление–понятие» на базе и с помощью апелляций к достижениям соответствующих наук о человеке. Причем в комплекс этих наук я включал и естественные науки (физиология ВНД, физиологическая психология и пр.), и науки гуманитарного цикла на основе деятельностного подхода (с одной стороны, идея активности познания, отстаиваемая тогда в работах А.М.Коршунова, с другой – представления Э.В.Ильенкова о движении научного познания от абстрактного к конкретному). Каким образом я все это «упорядочивал» тогда – особая тема, но так или иначе знакомство с книгой В.С.Швырёва и несколько его лекций резко изменили конфигурацию моих интересов. Позднее, слушая его уже в качестве сотрудника сектора, я понял – насколько изменили. В центре моего внимания оказалась

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 07-03-00278 а.

методология научного познания – философская проблематика, связанная с анализом реальных методов, способов и форм познания в науке, реальная практика научного познания.

Я, конечно, и до книги В.С.Швырёва был знаком с работами позитивистов. Но обращение к ним, даже к работам позитивистов третьей волны имело, казалось мне, лишь, так сказать, исторически-поучительный, но никак не инструментально-исследовательский смысл. В какой мере здесь сказывались последствия марксистско-ленинской критики позитивизма, сейчас утверждать не могу, но так или иначе я воспринимал тогда позитивизм скорее как ушедший в прошлое взгляд на познание, взгляд, представляющий интерес лишь как девиантное в своих основаниях и глубоко ошибочное по сути своей направление, лишь кое-что из технического инструментария которого имело смысл заимствовать для исследования. Обращение к этому направлению, казалось мне, имело значение скорее поучительно-негативное, нежели конструктивное, т. е. я не воспринимал позитивизм как философскую исследовательскую программу. При этом в любом случае марксизм здесь (т. е. я пишу о своей рецепции работ В.С.Швырёва) скорее был ответствен за мое линейно-прогрессистское понимание истории, нежели за оценку того, что реально мог дать позитивизм для исследования познания. Иными словами, концептуальные минусы позитивизма, игнорировавшего гуманитарную составляющую познания (и не только познания), были настолько очевидны, что сам по себе он у меня симпатии не вызывал, а его успехи в анализе науки, казалось мне, принадлежали уже прошлому. Ведь «Проблему» научного познания позитивизм так и не решил...

Работа В.С.Швырёва и продемонстрировала мне со всей ясностью: поставленная позитивистами проблема эмпирического обоснования научного знания и есть именно проблема реального познания, причем проблема именно философская, эпистемологическая и как таковая интересна как раз своим критико-рефлексивным потенциалом, т. е. *историей* попыток решения. Прослеженная Владимиром Сергеевичем эволюция позитивизма (неопозитивизма) со всей отчетливостью раскрыла мне то, что и по сей день лежит в основе моих эпистемологических убеждений: рациональными средствами обосновать рациональность познания невозможно, тем не менее дело науки не отменяется от того, что

усилия философии науки свидетельствуют о невозможности раз и навсегда редуцировать теоретический уровень научного знания к эмпирическому, к протокольным предложениям или к чему-либо подобному. Наука движима такого рода редукцией, она такого рода задачи постоянно решает именно средствами логики и решает их более или менее успешно, хотя никогда не окончательно. В этом суть научного познания. И в этом суть философской проблемы рациональности. Впрочем, любой культурный феномен ставит перед нами аналогичные проблемы – как возможно невозможное, – ибо существование любого культурного феномена есть существование невозможного. Применительно к науке это очень ярко демонстрирует в философском плане эволюция позитивизма, а В.С.Швырёв в своей книге отчетливо выявил как раз этот план.

Я до сих пор помню свое ощущение от чтения его книги: эволюция позитивизма представляла в ней не как повествование о неудачных попытках логико-методологических реконструкций науки на базе неверных эпистемологических позиций, но как история становления стержневой, по сути, эпистемологической проблемы XX столетия (а на мой взгляд, и XXI). Он показывал, как каждая неудача на пути реализации неопозитивистских методологических программ вела к совершенствованию логического аппарата этих программ, что в свою очередь вело к уточнению наших представлений о рациональном инструментарии науки. И при этом каждая неудача, связанная с использованием неопозитивистами новых логических средств и идейных ходов, по-новому и более точно представляла структуру знания, что опять-таки обнажало новые повороты проблемы рациональности знания и радикализировало ее.

Сегодня о рациональности написано так много и так поразному, что зачастую теряются даже следы исходной постановки вопроса. Конечно, спору нет – философское содержание темы рациональности далеко выходит за рамки внутриметодологической проблематики, так что внутринаучные, так сказать, контуры этой темы оказываются для нее слишком узкими. В этом, между прочим, состоял мой вывод из анализа книги В.С.Швырёва. Обсуждать сегодня тематику рациональности вне ее широких общеполитических и общемировоззренческих коннотаций абсолютно бесперспективно. Но не менее бесперспективно, на мой взгляд, терять из виду истоки проблемы рациональности, вытеснять из ее

обсуждения проблематику гносеологическую и подменять ее общими рассуждениями о месте и роли разума в человеческом бытии. Ибо вопрос о Разуме сегодня стоит вполне конкретно – речь идет о месте и роли науки, научного рационального познания в современной культуре. И пытаться решать его вне апелляции к современной науке не следует. Поэтому, несмотря на очевидную правомерность и даже необходимость расширения понятия «рациональность», сегодня не следует терять из виду исток проблемы. Иначе тема рациональности вырождается в ряд как бы самостоятельных концептуальных конструкций, каждая из которых более или менее убедительно и непротиворечиво охватывает, так сказать, все противоречия Разума в духовном строе нашей эпохи и тем самым, по сути, «снимает» проблему, некогда внятно поставленную в философии науки.

Размытые контуры понятия рациональности не позволяют схватить напряженность процессов, происходящих в культуре, из которой вымывается одна из ее основополагающих ценностей. Причем расходящиеся интерпретации рациональности фактически не соотносятся между собой, даже внешне теряя способность раскрывать реальную, волнующую людей смысложизненную проблематику. Так что непонятым становится, какой, собственно, смысл имеет для нас, для сегодняшней жизни то или иное расширение понятия рациональности в культурной перспективе. Вырванное из своего проблемного поля, понятие рациональности становится описательным и теряет способность формулировать философскую проблематику. Между тем поле это, на мой взгляд, – в рефлексивно-критическом анализе соотношения эмпирического и теоретического. Именно этот анализ и очерчивает исходную реальную область возникновения проблемы рациональности, область, где практически выполняются оценки рациональности знания, оценки степени его рациональности. Первая книга В.С.Швырёва как раз прояснила контуры такой рефлексии над наукой, над знанием.

Суть моей неудовлетворенности сегодняшними трактовками понятия рациональности сводится к тому, что стали они «псевдодialeктическими», т. е. не удерживающими антиномии, но «снимающими» их там, где это снятие еще не обосновано. Эти конструкции учитывают все – и историческую изменчивость,

и историческую устойчивость разума, благодаря чему (и то..., и другое...) совершенно непротиворечиво описывают разнородные реалии познавательного процесса. Когда мне говорят, что рациональность и исторична, и нормативна, то это, конечно, «примиряет» меня с жизнью, но не дает оснований для конструктивных, методологически значимых суждений. Это мудро, но это не рационально. Между прочим, сама идея особой логики, особого типа рациональности, помимо традиционной, была для В.С.Швырёва неприемлема². Это важно иметь в виду при оценке того расширения темы рациональности, которое попытался реализовать В.С.Швырёв в различении рациональности «открытой» и рациональности «закрытой»³.

В.С.Швырёв расширяет понятие рациональности так, что включает его в контекст культурно-исторического сознания (само-сознания) науки. «Открытая рациональность» в его понимании – это, по сути, не какая-то новая рациональность, не рациональность, дополненная чем-то «сверхрациональным» и обладающая какими-то новыми, прежде никому не ведомыми свойствами. Это лишь акцентированная в рациональности ее же собственная характеристика. В.С.Швырёв лишь подчеркивает рефлексивность рациональности: «открытая рациональность» – это просто рефлексивно-критически осознаваемая рациональность «закрытая», традиционно и классически понимаемая как нормативно-логическая⁴. Причем ведь такой рациональность была всегда – рациональность без рефлексии невозможна⁵. Что дает эта акцентация рефлексивного момента рациональности, что она демонстрирует?

На мой взгляд, чтобы понять концептуальную динамику темы рациональности у В.С.Швырёва, необходимо посмотреть на нее в контексте концептуальной динамики отечественной философии второй половины XX столетия. В этом историческом контексте определялись истоки и смысл его философской работы. В 1966 г. появилась его первая книга, задавшая направление его интеллектуальным исканиям. Замечу, что многие авторы, обращавшиеся в своих публикациях 60-х гг. прошлого столетия к ведущим течениям западной философии, открывали отечественному читателю целые философские миры: мир феноменологии, мир экзистенциализма, мир философии науки. И дело далеко не исчерпывалось представлением отечествен-

ному читателю малодоступных зарубежных концепций. В их работах было нечто очень важное и своеобразное само по себе, сохраняющее эту важность до сего дня, до дня нынешнего. То, что я имею в виду, можно, пожалуй, определить как своеобразное, весьма перспективное в концептуальном плане переосмысление философской классики в материале неклассических западных концепций. Эта работа выполнялась параллельно ходу западноевропейской мысли. Параллельно не только потому, что производилась в контексте коммуникативной изоляции от этой мысли, но еще и потому, что преобладающим направлением этой работы был поиск способов переосмыслить классику без крайностей релятивизма. Сегодня, мне кажется, это направление работы уже не является у нас преобладающим. Тогда оно было преобладающим в целом ряде областей. В.С.Швырёв пытался это сделать в области философии науки.

В 70-е гг. прошлого столетия в отечественной философской литературе появились работы, где характеристика «классические» применительно к философским текстам использовалась не только в качестве хронологического маркера (античная классика, классическая философия Нового времени и пр.) или маркера идеологического («классическая буржуазная философия в отличие от разлагающейся постмарксистской»; «немецкая классическая философия – как этап на пути к марксизму»; «классический марксизм – как высшее достижение философской мысли» и пр.), но прежде всего в качестве инструмента философского исследования современных проблем⁶. И именно использование отношения «классика–неклассика» как инструмента концептуализации позволило увидеть в потоке современности действительно то новое, что затрагивало самые основания европейской культуры. Использование классики как своего рода культурных координат позволило различить в потоке социальных и культурных изменений, с одной стороны, те социокультурные отклонения, которые в предельном случае разрушительны для данной культуры и бесперспективны сами по себе и, с другой стороны, те отклонения, которые несут в себе возможность радикальных, но преемственных культурных трансформаций. Этот методологический ход, повторяю, был осознан и применен рядом отечественных философов в прошлом веке в условиях социального застоя, и сегодня

хочется напомнить о его концептуальной эффективности тем, кто наивно принимает любое состояние философской мысли за ее самодовлеющий этап. Во всяком случае, тогда этот концептуальный ход позволил выявить и описать ряд характерных особенностей и тенденций новой, неклассической культурной реальности, прорывающихся сквозь концептуальный каркас классической европейской философии и попавших в поле зрения новейших направлений западноевропейской философии. «Ныне существующие философские направления, – писали тогда М.К.Мамардашвили, Э.Ю.Соловьев и В.С.Швырёв, принимая в расчет и направления философско-методологические, – при ближайшем рассмотрении оказываются не чем иным, как последовательным и откровенным развертыванием внутренних неувязок, содержательных противоречий классического мышления, которых оно могло избежать лишь путем значительных огрублений и упрощений, путем весьма жестких абсолютизаций и умолчаний»⁷.

Вот чем фактически, с этой точки зрения, занимались позитивисты, марксисты, экзистенциалисты, постпозитивисты, а позднее – «классики» постмодерна от Делёза до Деррида. Очевидно, классическая философия была полна «умолчаний» о реальности, о которой в момент формирования классической новоевропейской философии можно было и даже, наверное, следовало «умалчивать», но которая теперь заявила о себе во весь голос в новейших, неклассических концепциях. Однако чтобы различить смысл этих «заявлений», чтобы понять суть происходящего, необходимо эти концепции понять именно как неклассику на фоне классики, в контексте классики, а не саму по себе, не как нечто идеологически самодостаточное, самодовлеющее. Вот тогда, в этом контексте неклассика в области философии науки и эпистемологии выступает как проблема, как философская проблематизация самого существования науки, самой ее возможности, зафиксированной в концептуальных схемах классической эпистемологии⁸.

Надо сказать, использование описанного выше мыслительного хода, соотносящего новейшие течения западной философии с классикой, в советской ситуации в рамках догматизированного марксизма позволяло избавиться от идеологических оценок, блокирующих само обращение к реальности, так или иначе представленной этими течениями. Для этого надо было увидеть в классике

не идеологическую схему, по отношению к которой оценивалось любое из этих течений, а формулировку условий возможности исторически вполне определенного типа научно-познавательной деятельности в соответствующей историко-культурной среде и представить неклассику как выражение проблем, порожденных реальностью познания в новых условиях, в новом контексте. Ведь проблемность указывает на реальность. Отмечу еще, что концептуальные каркасы такого рода исследований разрабатывались, главным образом, в рамках философского анализа познавательных процессов. Однако разработка собственно эпистемологической тематики обретала в наших тогдашних условиях значительно более широкое философское звучание. Во всяком случае, она давала возможность отодвинуть идеологию и увидеть многое из того, что отечественные философы вообще сумели тогда различить и оценить в тенденциях философии XX столетия, даже и в области социальной философии. В частности, отечественные философы весьма успешно включались в разработку проблематики философии, методологии и логики науки, акцентируя внимание, между прочим, на социокультурных аспектах познавательной деятельности и вообще на возможности деятельностного, – в самом широком смысле этого термина, т. е. включающего культурно-историческую обусловленность – подхода к анализу сознания.

Парадоксальность нашей сегодняшней ситуации, помимо всего прочего, состоит еще и в том, что соотнесение классики и неклассики сегодня должно бы позволить нам опять преодолеть идеологизацию современных философских течений, в частности, течений неклассической эпистемологии. В прошлом веке, правда, надо было их представить как имеющих какой-то положительный смысл. Сегодня – проблематизировать. Тем не менее задача вновь состоит в том, чтобы увидеть в классике не идеологическую схему (пусть теперь ведущую не к Марксу, а к «наивному заблуждению»), но формулу условий культурно-исторической возможности науки. И на этом фоне опять понять современные течения не как «передовые» прозрения истины, а как способы проблематизации наивного взгляда на «очевидную реальность».

В сегодняшней повседневной философской исследовательской работе подход, использующий категории «классическое – неклассическое» как концептуальные инструменты, реализу-

ется в рамках очень простого общеметодологического требования: философское исследование должно стремиться выявить проблему (не задачу с техническим решением, а именно проблему) в том и там, где появляются феномены, отклоняющиеся от образцов, воспринимавшихся в определенное время и в определенной области культурной деятельности как ее сущностное выражение. Этого, собственно, и требует отношение к образцам как классике. В традиционных культурах образцам просто следуют, насколько это возможно. В европейской культуре отношение к образцам несколько иное. Европейская культура имманентно исторична, и культурные образцы в ней осознаются исторически. Понятие классики, собственно, и фиксирует высшие образцы различных типов культурной деятельности, наиболее адекватно выражающих внутренние условия существования этой деятельности в определенных исторических условиях. Классика фиксирует контуры конкретных типов деятельности (реализуя основные ее понятия, если они есть). Здесь отношение к образцам определяется через отношение к ним прежде всего как к случаям достижения гармонии исторической формы и историко-культурного содержания. Классические образцы возникли однажды, в результате усилий некоего (индивидуального или коллективного) автора (культурного героя), т. е. они всегда суть произведения и при том они суть конкретные произведения. Им подражают (но не дублируют просто) или от них отклоняются, но в любом случае они суть индивидуальные авторские работы – фактически существующие воплощения в индивидуальной форме данной культуры, несущие на себе следы индивидуальности, решившей ту или иную проблему в рамках данной культуры на данном ее этапе. Они суть вершины и достижения культуры. И таковыми остаются, пока данная культура жива (вне зависимости от того, следуют ли им как образцам или демонстративно отклоняются от них как от образцов в поиске новых форм существования этой же культуры).

В нашем случае классика, классическая эпистемология Нового времени фиксирует условия возможности научного познания, как это познание сложилось в ту эпоху и как оно соотносится с реальностью науки нашей эпохи. И в этом суть дела. Я не принижаю современность – я лишь утверждаю, что классика в

любой области – это выражение условий культурно-исторической возможности феномена. И потому все неклассическое – это выявление нового в познании как проблемы новой науки, проблемы ее возможности сегодня. И если эти новые тенденции ведут к новому типу рациональности, то в любом случае здесь неизбежна преемственная связь, как она была от античной математики до математического естествознания. А это значит, что задачей философского исследования становится поиск форм, в которых оказывается возможным современное научное познание. Это значит, необходимо искать философскую формулу современного познания, а не пытаться возводить в норму описания различного рода отклонений от формулы Нового времени. Что и стремился сделать В.С.Швырёв, фиксируя в самосознании рациональной науки ее ценностно-культурный смысл.

Культурно-историческое сознание рациональной науки – это сознание мотивов познавательной деятельности, сознание, включающее в себя мотивацию культурную, фиксирующую экзистенциальный смысл познания. Именно на этой стороне рациональности и сконцентрировал свое внимание В.С.Швырёв, трактуя рациональность как ценность европейской культуры.

Примечания

- ¹ Швырёв В.С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *он же*. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978; *он же*. Эмпирическое и теоретическое // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 797.
- ² См.: Швырёв В.С. Диалектическая логика // Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 157–158.
- ³ Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопр. философии. 1992. № 6; *он же*. Рациональность как ценность культуры. М., 2003.
- ⁴ См.: Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопр. философии. 1992. № 6.
- ⁵ «Открытие» рефлексии греками античности Г.Г.Шпет считал событием настолько культурно значимым, что фактически маркировал им возникновение европейской культуры: «Чистый европеизм, – писал он, – пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человечеству его собственные переживания». В том числе, очевидно, «озарил» и когнитивное переживание ментальных образов, несущих информацию о мире. Собственно этим «оза-

рением» и конституируется знание как культурный феномен. См.: *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум // *Шпет Г.Г.* *Philosophia Natalis*. Избр. психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 314.

- 6 См., например: *Философия в современном мире*. Философия и наука. М., 1972.
- 7 *Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире*. Философия и наука. М., 1972. С. 31.
- 8 Эту направленность 1960-х ясно продемонстрировал своими работами по эпистемологии В.А.Лекторский. См.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

В.С. Швырёв об открытой рациональности

Мне посчастливилось быть в довольно тесных, дружеских отношениях с Владимиром Сергеевичем Швырёвым на протяжении четырех десятилетий. За это время я бывал не только читателем его глубоких, основательных статей и книг, но и редактором его текстов¹, и неоднократно – его соавтором². В свою очередь, и он был ответственным редактором моей книги³. Все это, на мой взгляд, свидетельствует о близости как в понимании тех проблем методологии и теории познания, которые обоих нас интересовали, так и в личностном плане – в разделяемых нами ценностных установках, в нашем восприятии того, что происходило с нами и вокруг нас.

Должен сказать, что редактирование его текстов было делом отнюдь не простым, потому что писал он тяжело, крупными фразами-блоками, через которые редактору приходилось буквально продираться с тем, чтобы понять автора, а затем как-то их перестраивать, разбивать на удобоваримые фрагменты. Эти усилия, однако, сполна вознаградились, поскольку в его текстах отчетливо ощущалось рождение и движение творческой мысли. Часто бывало и так, что одна и та же идея прокручивалась автором неоднократно, всякий раз с какими-то новыми оттенками, как будто он играл с нею, попеременно высвечивая разные ее грани.

Весьма интересно, что тот же самый автор великолепно владел и таким специфическим жанром, как энциклопедические и словарные статьи, которые требуют умения предельно четко и лаконично формулировать самое существенное в излагаемом пред-

мете. Отнюдь не случайно, что именно его перу принадлежат многие статьи, раскрывающие ключевые понятия теории познания и методологии науки и в знаменитой пятитомной «Философской энциклопедии», изданной в 1960-х, и в «Новой философской энциклопедии», и во множестве других энциклопедических и словарных изданий.

В общем, совместная работа с ним была для меня не только делом профессиональным, но и источником бесценного жизненного опыта. Наблюдение не только моё, но и многих наших общих друзей: его тонкий аналитический ум, его дар парадоксальных, неожиданных и вместе с тем чрезвычайно метких сопоставлений, само по себе простое человеческое общение с ним – всё это было богатством, которым он щедро делился с окружающими.

* * *

В этой статье речь пойдет об одной из проблем, особенно основательно исследовавшейся Владимиром Сергеевичем Швырёвым, – о проблеме *открытой рациональности*⁴. В частности, в его книге «Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность» раскрываются такие темы, как историческая эволюция рационализма, многообразие форм его существования и выражения, его статус и перспективы в современной культуре.

На мой взгляд, наиболее интересный момент в оригинальной трактовке рациональности, предложенной В.С.Швырёвым, – это предложенное им различие двух типов рациональности: «закрытой» и «открытой» и тщательное их исследование. Представляется, что в первом приближении соотношение закрытой и открытой рациональности у Швырёва можно интерпретировать по аналогии с соотношением таких разделов геометрии, как планиметрия (изучение плоских фигур) и стереометрия (изучение объемных фигур). «Закрытая» рациональность реализуется в целесообразной или целенаправленной деятельности, где она выступает в качестве *рационализации*, т. е. поиска наиболее адекватных (или, точнее, более адекватных, чем существующие) средств для реализации заранее заданной цели. При этом «рациональность в деятельности связывается исключительно с целесообразностью, но не с целенаправленностью».

нием»⁵. «Закрытая» рациональность по В.С.Швырёву, таким образом, близка к тому, что М.Вебер понимал под формальной рациональностью или целерациональностью.

Что касается «открытой» рациональности, то о ней можно говорить тогда, когда ставятся под вопрос, подвергаются критическому анализу сами цели деятельности – то, что относится уже к сфере целеполагания. Это различие позволило автору выявить ограниченность не только традиционного рационализма, но и многих форм его критики. Как удалось показать В.С.Швырёву, такая критика нередко располагается – если еще раз прибегнуть к геометрическим аналогиям – в той же самой плоскости, что и ее объект, т. е. традиционная закрытая рациональность. Иными словами, критика рациональности, ставшая в наше время столь популярной, на самом деле бьет не по рациональности как таковой, а по отдельным, и притом не самым интересным, ее видам.

Но, более того, и сама открытая рациональность выступает как одна из форм критики рациональности закрытой – критики, направленной прежде всего на те жестко фиксированные оси координат, которые определяют плоскость действий в системах закрытой рациональности. Открытая рациональность, по словам В.С.Швырёва, «предполагает установку на выход за пределы фиксированной готовой системы исходных познавательных координат, за рамки жестких конструкций, ограниченных заданными предпосылками»⁶. При этом для «открытой» рациональности характерна «установка на критический рефлексивный анализ имеющихся исходных предпосылок рационального сознания... и тем самым *открытие новых перспектив рационально-познавательной деятельности, горизонтов постижения реальности на ее основе*»⁷.

Иррационалистическая критика рациональности, таким образом, нацелена на то, чтобы показать ограниченность возможностей рационального познания и рационального действия как таковых, хотя ее реальная мишень оказывается иной: «За деформацию “закрытых” форм рациональности делают ответственной рациональность как таковую, преодоление же ограниченностей закрытой рациональности и возникающих на ее основе деформаций ищется при этом за пределами рациональности вообще, на путях внерациональных форм сознания»⁸. Что касается критической рефлексии,

характерной для открытой рациональности, то она, напротив, раскрывает в реальности человеческого познания и действия новые пласты того, что может и должно стать предметом именно рационального анализа.

Установки открытой рациональности, согласно В.С.Швырёву, – это прежде всего признание возможности и даже необходимости различных точек зрения, различных перспектив восприятия объектов и ситуаций при том, что принципиально не существует однозначных критериев для рационального выбора какой-то одной-единственной в качестве основополагающей. Следует, впрочем, заметить, что если бы этой констатацией все и ограничивалось, то пришлось бы согласиться с необоротностью релятивизма и конвенционализма.

Однако наряду с этим установки открытой рациональности предполагают и признание чего-то существенно большего. Помимо различных точек зрения, существует и сама реальность, с которой мы так или иначе соотносимся в своем познании и своих действиях, та реальность, которую В.С.Швырёв весьма удачно характеризовал как «живую действительность». Реальность, которой мы не только противостоям как субъекты объекту – наряду с этим и до этого мы сами же и вплетены в нее множеством разнообразных связей и зависимостей, лежащих на самых разных уровнях. Сама по себе эта многоуровневость существенно расширяет диапазон того, что требует рационального анализа и выработки рационального отношения.

Открытая рациональность, как представляется, признает не только наличие такого многообразия уровней, на которых формируется наше «мировосприятие и мироотношение»⁹, но и нечто более основательное. Я имею в виду то, что ни один из этих уровней – будь то генетические задатки или социальная среда, фундаментальные первичные потребности или символизм культуры, либидо или производительные силы, и т.п., – с позиций открытой рациональности не следует считать основополагающим. Иными словами, ни один из них не должен восприниматься как изначальный и определяющий в том смысле, что все другие уровни по отношению к нему выступают в качестве всего лишь производных. Сказанное, конечно же, вовсе не означает того, что в рамках каждого из этих уровней невозможно развертывание конструктивной

деятельности познания, руководствующейся установками закрытой рациональности. Ведь признание ограниченности последней никоим образом не равнозначно ее отрицанию.

На мой взгляд, те «новые горизонты постижения реальности», которые становятся доступными в перспективе открытой рациональности, особенно значимы, коль скоро мы начинаем рассуждать о познании *человека*. Мы можем рассматривать человека как определяемого в самом существенном генами, либо средой, либо культурой, либо производительными силами, либо либидо – каждая из этих плоскостей (или уровней) рассмотрения позволяет выявить немало важного и интересного в том, что касается понимания человека и его природы. Но, ограничиваясь только какой-то одной из этих плоскостей, признавая ее в качестве фундаментальной, мы остаемся в горизонте закрытой рациональности.

Современный тип рациональности – даже если говорить лишь о его познавательных характеристиках – не просто фиксирует многообразные определенности (а стало быть, и ограниченности), которые присущи человеку как существу не только познающему мир, но прежде всего в этом мире живущему и действующему. Принимая эти определенности «всерьез» и, между прочим, делая их объектом изучения, мы тем самым движемся к более глубокому пониманию и многообразию человеческих возможностей. Здесь может быть уместной такая аналогия: обнаружив в мире природы «ограниченность», т. е. запрет, который делает невозможным создание вечного двигателя, люди благодаря этому получили возможность создавать самые разнообразные виды реально работающих двигателей.

В свое время замечательный философ М.К.Петров ввел понятие *человекоразмерности*¹⁰, которое в последние годы стало весьма популярным. Взяв его за образец, я хотел бы отметить такую черту человеческого познания (и знания), как его *многоразмерность*. В последние десятилетия происходит невероятно бурное развитие наук о человеке, нередко заставляющее в корне пересматривать наши представления о нем. Достаточно будет в связи с этим упомянуть, скажем, генетику или нейрофизиологию человека.

Но коль скоро говорится о необходимости радикального пересмотра представлений о человеке, естественно будет задаться вопросом: а не относится ли это и к представлениям о человеке как

субъекте познания? Речь при этом, конечно же, должна идти не о попытках прямой интродукции самых последних результатов исследований в сферу теории познания или эпистемологии – ведь такой перенос предполагает в качестве необходимой (и весьма непростой!) промежуточной стадии усвоение, ассимиляцию того нового, что дают современные науки о человеке, на уровне нашего понимания *природы человека*. Представляется, что концепция открытой рациональности могла бы выступать в качестве эффективного методологического средства для интеграции разнообразных достижений современной науки в познании человека. Я имею в виду при этом такую интеграцию, которая вела бы к обогащению наших представлений о человеке и его возможностях, а не к сведению всего многообразия знаний о нем в одну-единственную, все унифицирующую, все объясняющую (и все обедняющую) плоскую картинку.

Еще одним выражением стереоскопичности, характерной для открытой рациональности, является то, что В.С.Швырёв назвал «ценностной экспертизой», которую он понимал как механизм связи нравственного и рационального сознания в культуре нашего времени. Такая экспертиза, выступающая по сути дела как критика некоторых конкретных проявлений закрытой рациональности, предполагает «преодоление ограниченности и зачастую даже порочности в широком мировоззренческом и этическом плане тех позиций, средством реализации которых оказываются определенные рационально организованные и рационально осуществляемые практики»¹¹. В.С.Швырёв имеет в виду здесь установку на построение более масштабной модели «вписывания» человека в мир, модели, расширяющей горизонт этого мироотношения, его обогащающей.

Таким образом, ценностная (или, если воспользоваться более распространенным именованим, гуманитарная¹²) экспертиза выступает по сути дела как один из конкретных механизмов реализации «открытой» рациональности. Характерно, что ценности при этом воспринимаются не как нечто иррациональное или недостаточно рациональное, то, что только мешает успешному осуществлению рационально продуманных замыслов, а как необходимая сторона социальной и человеческой реальности, пренебрежение которой чревато крушением любых, даже самым рациональным

образом просчитанных замыслов. Более того, сама выработка рациональных замыслов и даже шире – всякая рациональная деятельность, является в высшей степени ценностно нагруженной.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на весьма тонкие замечания, которые были высказаны В.С.Швырёвым относительно гуманитарных характеристик научного познания, этой, если угодно, квинтэссенции рациональности. «Введение в эпистемологию т.н. человеческого измерения, – пишет он, – определяет *принципиальную гуманитаризацию* современного неклассического образа естественно-научного познания»¹³. И далее: «теперь мы все вынуждены не упускать из вида, что познавательные установки всякой науки являются продуктом человеческой деятельности во всей полноте определяющих ее внешних и внутренних факторов»¹⁴.

При этом текст, в котором находит выражение научное знание, понимается не просто как копия, двойник естественного объекта, к которому это знание относится, а как самостоятельный предмет, в своих существенных чертах аналогичный всем другим предметам гуманитарного познания. Очевидно, речь в данном случае идет не просто о том, что процессы создания и усвоения научного текста регулируются социальными нормами, а о том, что эти процессы суть одна из форм сугубо *человеческой* деятельности: «В науке мы имеем дело не с картиной объективной реальности как таковой, а с ее частными моделями, построенными на основе некоторых исходных установок субъекта, его предпосылок, выбранных им позиций и пр.»¹⁵. Но эта человеческая деятельность и есть собственно предмет гуманитарного познания. В конечном счете, установки научного познания следует рассматривать «в широком контексте их связей и опосредований в объемлющем субъектов познания социальном и природном мире»¹⁶.

Одна из ключевых и наиболее, на мой взгляд, интересных тем, анализировавшихся В.С.Швырёвым в рамках его исследований по открытой рациональности, – это обсуждение возможностей и пределов рационализма в постижении мира природы. В связи с этим он проводит весьма интересный анализ натуралистической установки, критика которой долгое время была едва ли не общим местом в философско-методологической литературе. Он в значительной мере реабилитирует эту установку, противопоставляя ее

активистски-утилитарному технологизму. Для последнего характерно ценностное отторжение природного как дикого, некультуренного, а вместе с тем и такая форма рациональности, которую автор характеризует в качестве «классической объектной», жестко связанной с механистической картиной мира.

От этой рациональности, согласно В.С.Швырёву, резко отличается рациональность ученого-натуралиста: «К реальному конкретному наблюдаемому явлению природы относятся здесь как к самодовлеющей сущности, рациональный подход к которой должен исходить из ее восприятия как она есть, как она существует в своей конкретности и целостности, что, конечно, не согласуется с классическим нововременным идеалом объектной прозрачности и калькулируемости»¹⁷. В этом случае, замечу, мы имеем дело с совершенно иной ценностной установкой по отношению к природе. Она воспринимается не как источник досадных препятствий нашим *проектам*, препятствий, которые приходится так или иначе преодолевать, а как та же «живая действительность», которой мы не только противостояим, но в которую мы еще и включены самым непосредственным и существенным образом.

* * *

Остановимся теперь несколько более подробно на двух этих ценностных установках в отношении к природе – одну из них вслед за В.С.Швырёвым будем называть натуралистической, другую, которую он характеризовал как активистски-утилитарный технологизм, можно было бы именовать проектной (или конструкторской). Наиболее адекватным воплощением этой второй установки можно считать научное *исследование* как целенаправленную деятельность. Ее существенной чертой является человеческое воздействие на интересующий исследователя природный объект, производимое с тем, чтобы привести этот объект в некоторое интересующее исследователя состояние¹⁸. Коль скоро такое преобразование удастся, исследователь может говорить о том, что его гипотеза получила экспериментальное подтверждение. Долгое время такое понимание науки и научной деятельности было преобладающим. При этом куда-то на второй план отходило иное видение науки –

как деятельности по преимуществу не столько создающей факты, сколько их отыскивающей – прежде всего путем наблюдения за объектами природы, за тем, как они ведут себя не в специально созданной экспериментальной установке, а в естественных условиях. Ярким выразителем такого понимания науки был, в частности, Гёте, призывавший «видеть вещи такими, каковы они на самом деле».

Примечательно в связи с этим тонкое замечание В.С.Швырёва о несовместимости моделирования природных явлений в «технологических» конструкциях того типа, которые характерны для математизированной физики, со стилем мышления естествоиспытателя. Для последнего «реальное наблюдаемое природное явление надо воспринимать как оно есть в его целостности, органичности, писал В.И.Вернадский¹⁹, указывая, в частности, что эта несовместимость лежала в основе враждебности Гёте к ньютонианству»²⁰.

Сегодняшнее заметное оживление интереса к установкам натурализма представляется мне весьма симптоматичным. Для объяснения его, по крайней мере частичного, я хотел бы привести два взаимосвязанных обстоятельства.

Первое – это то, что современная наука в своих взаимоотношениях с техникой, да и с обществом в целом, все в большей мере выступает в качестве технонауки²¹. Речь идет о том, что в ожиданиях общества (которые достаточно эффективно транслируются на уровень самосознания и мотивации тех, кто занимается наукой) в наше время все более отчетливо преобладают запросы к науке, связанные не с получением новых знаний, а с созданием новых технологий. Отсюда – все более основательные и прочные, все более четко организованные непрерывные контакты между наукой и техникой, для обозначения которых и появляется сам термин «технонаука». Очевидно, одно это обстоятельство само по себе едва ли способствует пробуждению интереса к натуралистически понимаемой науке, скорее наоборот, на таком фоне она представляется еще менее актуальной.

Есть, однако, и второе обстоятельство: такая технологически ориентированная наука во все большей мере ориентируется на человека: порождаемые ею технологии – это преимущественно технологии, призванные воздействовать на человека и взаимодействовать с ним. Это значит, что объектом таких воздействий, мно-

гие из которых влекут за собой необратимые и весьма основательные изменения, становится *природа человека*²². Вот здесь-то, коль скоро речь заходит о природе человека, и возникает необходимость вспомнить о натуралистической установке.

Несколько упрощая, можно сказать, что та установка, которую я характеризовал как исследовательскую, либо проектную, либо конструкторскую – в данном контексте мне нет необходимости фиксировать различия между этими терминами – опирается на ценности изменения, тогда как натуралистическая – на ценности сохранения. Изменения, вызываемые нашей деятельностью в объектах окружающего мира, мы можем оценивать, исходя из того, в какой мере они соответствуют или не соответствуют нашим интересам (при всех безусловных различиях между интересами разных людей), тем самым имея возможность применять к ним какой-то единый масштаб. Если же говорить об изменениях, производимых путем воздействия на человека, то здесь у нас нет такого единого масштаба. Возможно, нынешнее обращение и к понятию природы человека, и к натуралистической установке и связано с поисками этого масштаба.

Следовательно, одна из причин сегодняшнего интереса к натуралистической установке – это перспективы, порой совсем близкие, но чаще более отдаленные, таких воздействий на человека, которые способны вызвать в нем глубокие и радикальные изменения. В первую очередь, хотя и не исключительно, возможности подобных воздействий связывают с прогрессом биологических наук. И здесь особое внимание привлекает генетика человека, в частности то, что связано с изучением его генома, а также совокупность дисциплин, изучающих мозг как основу человеческого поведения, которые все чаще обозначают словом нейронаука (*neuroscience*).

Впрочем, плацдарм для такого рода глубоких и радикальных воздействий на человека создается не только в биологии, но и в других разделах науки, обращающихся к изучению человека. Одна из отличительных особенностей нашего времени состоит в том, что не только те науки, которые некогда были названы объясняющими, но и науки гуманитарные, которые принято характеризовать как понимающие, все в большей мере воспринимаются – и, более того, осознают себя – как науки технологические, позволяющие *целенаправленно изменять* человека.

Перед лицом самых разнообразных воздействий на человека, многие из которых пока что практически не реализуемы, но тем не менее весьма оживленно и широко обсуждаются, возникает потребность серьезно задумываться о том, а *есть ли* у человека нечто такое, что остается и будет оставаться инвариантным при всех этих воздействиях и изменениях? Впрочем, у этого основного вопроса есть и вторая сторона, безусловно, связанная с первой, но в то же время задающая дискуссиям о природе человека иные измерения: а *должно ли* быть нечто, что при всех этих воздействиях и изменениях следует сохранять, оставлять неизменным?

Итак, осмысление и ассимиляция культурой современных достижений наук о человеке представляет отнюдь не один лишь академический интерес – человеку необходимо вырабатывать ориентиры, без которых будет попросту невозможно жить в этом мире новых, едва ли не сказочных возможностей.

Здесь, однако, сразу же возникают проблемы: рассуждая о природе человека, мы, конечно, должны опираться на те данные, которые вырабатываются в науках о человеке. Однако достаточно ли одних этих данных? Ведь что-то мы знаем о природе человека до и помимо науки – скажем, из религии и теологии, из искусства и художественной литературы, наконец, из повседневного жизненного опыта. А как соотносятся между собой все эти знания? Дело осложняется и таким обстоятельством: те знания о человеке, которые дает наука, носят объектный характер, а между тем не очень понятно, в какой мере такого рода знания в принципе могут быть достаточными для того, чтобы выразить природу человека. Ведь многое из того, что мы считаем относящимся к ней и весьма важным, дается нам в иного рода опыте.

Я не думаю, что нам следует в очередной раз впадать в крайность и сводить всю природу человека к его биологии – примерно так же, как несколько десятилетий назад было принято трактовать природу человека исключительно через его социальные качества. И ту, и другую крайность вполне можно квалифицировать как конкретные проявления закрытой рациональности. Действительно, современная биология позволяет увидеть человека во многом по-новому, и получаемые ею результаты следует учитывать самым серьезным образом. Из этого, однако, вовсе *не* следует, что *только* биология может сообщить нам нечто важное и интересное по поводу того, какова же природа человека.

Наряду с этим вызывает сомнение и то, что природа человека в данном случае определяется как нечто данное исключительно внешним, опять-таки чисто объектным образом. А вследствие этого, во-первых, наши представления о природе человека будут недостаточно устойчивыми из-за подверженности воздействию тех сдвигов, которые происходят и будут происходить в научном познании его биологии.

Во-вторых, объектное понимание природы человека так или иначе предполагает отстраненность от ценностных составляющих этого понятия. В некоторых существенных отношениях это очень важно и очень нужно, но коль скоро речь идет о том, чтобы оно служило в качестве основы не только для размышлений, но и для действий, такой ценностный вакуум из достоинства превращается в недостаток.

И еще одно замечание. Многие авторы, как те, кто подходит к человеку с позиций науки, так и изучающие его с других точек зрения, в тех или иных формах и терминах отмечают в качестве ключевой черты специфически человеческого существования присущую человеку (или заложенную в него?) способность преодолевать те или иные пределы, а значит, его принципиальную недоопределенность. Может ли нечто, обладающее такими характеристиками, быть представлено в рамках научного мышления? И если да, то в какого рода категориях и понятиях можно выразить эти представления?

Эти вопросы становятся сегодня особенно жгучими, поскольку, как уже отмечалось, мы оказываемся перед перспективами коренных преобразований человеческой природы. Наиболее рельефным выражением этих перспектив является, на мой взгляд, то, что эта недоопределенность, непредзаданность человеческой природы может восприниматься, — а в эпоху поистине безграничных технологических возможностей и действительно начинает восприниматься, — как поле для реализации разного рода конструкторских проектов и замыслов.

Таким образом, мы подошли ко второй стороне вопроса о природе человека — к тому, что касается его ценностного содержания, ценностной нагруженности. Коль скоро речь идет не просто о познании человека, но и о разного рода воздействиях на него, естественно задуматься о том, *для чего* предпринимаются эти воздействия. А задумываясь об этом, мы, помимо всего прочего, ищем возможность

провести различие между воздействиями оправданными, дозволенными, с одной стороны, и теми, цели и смысл которых представляются сомнительными либо вообще неприемлемыми.

Сегодня для того, чтобы различить оправданное и неприемлемое, используются термины «терапия» и «улучшение» (*enhancement*). Если первый из них можно сопоставить с такими терминами, как исцеление, врачевание, то относительно второго в грубом приближении можно утверждать, что он употребляется применительно к таким воздействиям, которые ранее ассоциировались с евгеникой. Или, если использовать выражение из посвященного этой теме рабочего доклада, который был подготовлен сотрудниками консультативного комитета по биоэтике при президенте США, «терапия делает людей целыми (в том смысле, что человеку так или иначе возвращается утраченная или поврежденная целостность), в то время как улучшение изменяет целое»²³.

Предполагается, таким образом, что терапевтические воздействия, которые и являются подлинной сферой медицины, направлены на восстановление здоровья человека, на то, чтобы привести его в норму, а потому их оправданность обычно не вызывает сомнений. Терапевтические воздействия, таким образом, предназначены для *восстановления* природы человека, а не для ее изменения.

Совсем другое дело – улучшающие воздействия, направленные именно на *преобразование* природы человека. В том, что касается их приемлемости, единодушия наблюдается несравненно меньше. В этой ситуации ориентация на натуралистическую установку открывает возможность характеризовать нечто не просто существующее, но при этом еще и заслуживающее сохранения, защиты. Собственно говоря, как раз поиск опоры для такого рода охранительных устремлений и порождает сегодняшнее обращение к вопросу о природе человека. И именно здесь, по моему мнению, особенно продуктивной может оказаться концепция открытой рациональности.

* * *

В своих работах В.С.Швырёв обращал внимание и на то, что «в рациональности “натуралистического” типа можно усмотреть предпосылки позиций современного экологического со-

знания с его неклассической рациональностью»²⁴. Но, как мы видели, экологическое сознание – далеко не единственное выражение натуралистической установки в современных идейных и ценностных исканиях.

В этом же ключе можно трактовать и уже упоминавшееся понятие человекообразности, под которой М.К.Петров понимал совокупность ограничений, накладываемых естественными, природными началами человеческого существа на социальные структуры коллективной жизни и деятельности. Человекообразность, таким образом, – это неустранимая характеристика, необходимое условие осуществимости всякой совместной деятельности людей, иными словами – та самая натура, с которой надо по меньшей мере считаться, и считаться самым серьезным образом.

В связи с этим хотелось бы затронуть такой момент. «Технологизм», которому В.С.Швырёв дает весьма резкую оценку, на мой взгляд, в ряде существенных отношений родственен не только утопизму, оцениваемому им столь же критически, но и проектно-конструктивному мышлению, которое, он, напротив, характеризует исключительно позитивно. Конечно, необходимо более тщательное сопоставление всех этих понятий, но в целом представляется, что и технологизм, и утопизм, и проектное мышление роднит антинатуралистическая направленность, пафос изменения, переделки природы (или действительности) как она есть.

Речь идет не о том, чтобы вообще отвергать этот пафос, а о том, что проведение этих установок так или иначе предполагает принятие на себя ответственности за последствия реализации предлагаемых утопий и проектов. Я не вполне согласился бы с В.С.Швырёвым в том, что касается «безусловной антиутопистской направленности концепции практики раннего Маркса»²⁵. Безусловно, такая направленность имела место, и базировалась она на критической рефлексии установок утопического сознания, с блеском проведенной Марксом. Тем не менее не только у его догматических последователей, но и у самого Маркса в его проекте социального переустройства общества было немало утопического²⁶, начиная, быть может, с установки на отрицание наличной действительности.

Сегодня едва ли есть основания говорить, что Маркс создавал не утопию, а науку. Во-первых, само по себе их жесткое противопоставление, особенно в дни, когда утопические

замыслы сплошь да рядом становятся импульсом для вполне серьезных научных проектов, представляется чрезмерным. Вторых, историческое развитие со времен Маркса – при том, что он предугадал многие последующие тенденции, – оказалось намного более многоплановым и разнонаправленным, чем выдвинулось в предложенных им схемах.

Таким образом, сама по себе критическая рефлексия, отличающаяся, по В.С.Швырёву, открытую рациональность, вовсе не является панацеей, пригодной для решения любых вопросов. Но этот вывод, по моему мнению, вполне согласуется с его позицией, поскольку открытость в его концепции означает и непредзаданность результатов рационального анализа, и принципиальную его незавершенность, оставляющую пространство и для конструктивного диалога, и даже для возможного пересмотра этих результатов.

Примечания

- ¹ См., напр.: *Швырёв В.С.* Научное познание как деятельность. М., 1984.
- ² См., напр.: *Швырёв В.С., Юдин Б.Г.* Методологический анализ науки. М., 1980. Мы были также соавторами (наряду с П.Н.Федосеевым, И.Т.Фроловым и В.А.Лекторским) книги «Материалистическая диалектика: Краткий очерк теории» (М., 1980; 2-е изд., доп. М., 1985) и, в рамках авторского коллектива под руководством И.Т.Фролова, учебника «Введение в философию» (первое издание – 1989).
- ³ *Юдин Б.Г.* Методологический анализ как направление изучения науки. М., 1986.
- ⁴ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры // *Вопр. философии.* 1992. № 6. С. 91–105; *он же.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. М., 2003.
- ⁵ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры // *Философия, наука, культура.* «Вопросам философии» 60 лет. М., 2008. С. 418.
- ⁶ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. М., 2003. С. 50.
- ⁷ Там же (Курсив мой. – *Б.Ю.*).
- ⁸ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры. С. 419.
- ⁹ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. С. 14.
- ¹⁰ См., напр., его статью «Человекоразмерность и мир предметной деятельности», написанную в 1976 г. и опубликованную в журнале «Человек» (2003. № 1).
- ¹¹ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. С. 47.

- ¹² См., напр.: *Юдин Б.Г.* От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В.Иванченко, Д.А.Леонтьева. М., 2006. С. 30–44.
- ¹³ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. С. 162.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры. С. 424.
- ¹⁶ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. С. 162.
- ¹⁷ Там же. С. 123.
- ¹⁸ Разумеется, речь здесь идет об исследовании, включающем эксперимент. Что касается сугубо теоретического исследования, то применительно к нему принято говорить о мысленном эксперименте, т. е. воздействии виртуальном.
- ¹⁹ *Вернадский В.И.* Избр. тр. по истории науки. М., 1981. С. 242–289.
- ²⁰ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры. Сноска 483. С. 918.
- ²¹ См., напр.: *Юдин Б.Г.* Технонаука, человек, общество: актуальность гуманитарной экспертизы // Век глобализации. 2008. № 2. С. 146–154.
- ²² См. в связи с этим: *Юдин Б.Г.* Современные дискуссии о природе человека: конструктивизм против натурализма // Философия природы сегодня / Под ред. И.К.Лисеева, В.Луговского. М., 2009. С. 490–507.
- ²³ Distinguishing Therapy and Enhancement. Staff Working Paper. (<http://www.bioethics.gov/>)
- ²⁴ *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры: Традиция и современность. С. 124.
- ²⁵ Там же. С. 112.
- ²⁶ См. в связи с этим: *Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопизм. М., 2003.

Рациональность и коллективное действие

Проблема рациональности была одной из главных в философской деятельности Владимира Сергеевича Швырёва на протяжении нескольких десятилетий. В моей памяти начало обсуждения этой тематики связывается со знаменитой в свое время «статьей трех авторов»¹. Эта блестящая работа, опубликованная в двух частях в «Вопросах философии», читалась и обсуждалась в те годы всеми, кто имел интерес к настоящей философии. Хотя понятие рациональности в ней использовалось в качестве «рабочего» и проводилось сравнение классических и современных «духовных формаций» с выработанными в их рамках «мыслительными навыками и структурами», по сути авторы анализировали классический и неклассический типы рациональности.

Чуть позже мне посчастливилось стать аспирантом сектора теории познания и познакомиться с В.С.Швырёвым. В то время в секторе было много аспирантов, шли постоянные дискуссии на самые разные темы. Владимир Сергеевич был в этом плане очень открытым человеком, он вскоре стал мне и другим молодым аспирантам – Е.К.Быстрицкому, А.А.Хамидову, Л.А.Шагеевой, Н.Н.Пугачёву – и учителем, и старшим другом, с которым было чрезвычайно интересно обсуждать различные философские проблемы.

Рациональность понималась В.С.Швырёвым не только как одна из ключевых тем философии, но и как одна из основных (если не основная) ценностей европейской цивилизации, выработанных в процессе долгого исторического развития, начиная с антично-

сти. Опубликованные им многочисленные статьи по различным аспектам рациональности, несомненно, стимулировали взрыв интереса к этой тематике. В течение последних десятилетий рациональность стала проблемой, вокруг которой постоянно велись дискуссии и которой было посвящено немало специальных работ². И свою последнюю книгу В.С.Швырёв посвятил этой проблематике³, подчеркнув в ней такие важные для современной трактовки рациональности черты, как критико-рефлексивная установка, диалогизм, невозможность исчерпывающей рационализации отношения человека к миру, открытость и «человекоразмерность».

На мой взгляд, несмотря на все многообразие подходов, в нашей философии просматривается общая тенденция: как правило эта проблема сводится к вопросу о рациональности мышления, а рациональное мышление, в свою очередь, отождествляется с индивидуальным мышлением. Между тем существуют весьма интересные и сложные вопросы, связанные с коллективной рациональностью. Это касается как рациональности «коллективного мышления», так и рациональности коллективных практических действий. В последних, как будет показано ниже, весьма типичными являются ситуации, в которых объединенные в группу рационально действующие индивиды приходят к коллективному результату, весьма далекому от оптимального, т. е. рационального в коллективном смысле.

Но начать стоит с некоторых замечаний по поводу рациональности коллективного мышления. Существуют такие понятия, как «общественное сознание», «коллективный разум» (свое время так называли КПСС), «мыслительный коллектив» (Л.Флек) и т. п. Во многом это метафоры, поскольку ни общество, ни коллектив не сознают и не мыслят, это делают только индивиды. Коллективная рациональность – это не некая отдельная сущность или особое действие. По аналогичному поводу Г.Райл отмечал: «Командный дух – это не какое-то особое действие в игре в дополнение ко всем прочим задачам игроков. Грубо говоря, это то рвение, с каким исполняются все эти специальные задачи. Но ревностное исполнение задачи не означает исполнения двух задач»⁴.

Но чем же тогда рациональность, например, группы индивидов, занятых научным познанием, отличается от суммы их индивидуальных рациональностей? И нужен ли им какой-то аналог «рвения», чтобы в их сообществе поддерживался «рациональный

дух»? Как происходит переход от деятельности отдельных ученых, которые ориентируются на стандартные нормы научной рациональности (логическая согласованность, обоснованность знания, эмпирическая проверка и т. п.), к коллективной рациональности?

Ответ на эти вопросы найти несложно, он хорошо известен в философии и социологии науки. В науке как коллективной деятельности по производству объективного знания складываются определенные ценности и нормы, которые принимаются отдельными учеными и служат основой самоорганизации научного сообщества. Р.Мертон назвал это «этосом науки». Под ним он понимал ценностно окрашенный комплекс предписаний и норм, которые считаются обязательными для ученого. Его нарушение отдельным ученым сдерживается интериоризированными запретами и неодобрительными реакциями коллег. Регулируемая этосом науки деятельность целерациональна в веберовском смысле, поскольку ориентируется на основную цель науки – приумножение достоверного знания. Важно также, что эти нормы одновременно и рациональны в инструментальном смысле, и морально приемлемы. Как отмечает Р.Мертон, «нравы науки имеют методологическое рациональное оправдание, однако обязывающими они являются не только в силу своей процедурной эффективности, но и потому, что считаются правильными и хорошими. Они в такой же степени моральные, в какой и технические предписания»⁵.

Нетрудно видеть, что коллективная рациональность, как и «командный дух» у Г.Райла, возникает из действий отдельных индивидов, которые *должным образом* выполняют свои прямые задачи по производству знания. Конечно, коллективная рациональность научного сообщества не вполне совершенна, могут быть отдельные нарушения норм этоса науки. Но это грозит неприятностями и санкциями для нарушителя. Только когда такие нарушения приобретают массовый характер (традиционный пример – «лысенковщина» в советской биологии), под угрозой оказывается коллективная рациональность самой науки.

Стоит отметить, что коллективная рациональность науки не является какой-то эфемерной и бессильной. Даже не слишком моральные и не вполне рациональные (например, чрезмерно увлеченные своими неортодоксальными идеями) люди, оказывающиеся в «здоровом» научном коллективе, вынуждены при-

нимать нормы коллективной рациональности. «Фактическое отсутствие обмана в анналах науки, которое выглядит исключительным, если сравнить их с летописью других сфер деятельности, иногда объясняли личными качествами ученых. При этом подразумевается, что ученые рекрутируются из числа людей, проявляющих необычайно высокую степень моральной чистоты. На самом деле удовлетворительных свидетельств того, чтобы дело обстояло таким образом, нет; более убедительное объяснение можно обнаружить в некоторых отличительных качествах самой науки. В какой бы степени ни заключало научное исследование уже в самом себе проверяемость результатов, оно подлежит уточняющей проверке других экспертов. Иначе говоря, деятельности ученых подчинены строгому полицейскому надзору, причем, быть может, в такой степени, которой нет параллелей ни в одной другой сфере деятельности»⁶.

С другой стороны, можно найти немало примеров того, когда люди с блестящими способностями к научному творчеству и несомненными моральными качествами, изолированные по тем или иным причинам от научного сообщества (например, некоторые русские ученые, осужденные на длительные сроки за политическую деятельность и продолжавшие заниматься наукой в тюрьме; или ученые, замкнувшиеся в очень узкой и идейно-сплоченной группе), производили далекие от рациональности псевдонаучные концепции и теории. «Рациональный Робинзон» в науке скорее всего является исключением, а не правилом.

Понятие рациональности можно связывать не только с мышлением, но и с действием, с поведением людей. В этой сфере рациональность может предстать в существенно ином виде, в частности, рационально действующий человек не обязательно должен мыслить рационально, а тем более научно. М.Вебер в этом плане разделял две основных, парадигмальных сферы рациональной деятельности: науку и экономическую жизнь. В последней, по Веберу, доминируют «целерациональные действия», в которых индивиды для достижения своих целей выбирают эффективные средства.

В современных исследованиях практической рациональности принимается более четкая и жесткая концепция рациональности, согласно которой индивиды максимизируют свою ожидаемую пользу формально предсказуемым образом. Эта концепция заим-

ствована из модели поведения «экономического человека», доминирующей в современной экономической науке. Индивиду в ней приписываются следующие основные характеристики⁷:

– его действие всегда совершается в ситуации ограниченных средств и носит характер выбора в соответствии с его субъективными целями и предпочтениями;

– индивид руководствуется собственным интересом, что в ранней экономической науке описывалось как «эгоизм», а ныне более нейтрально как «безразличие к благосостоянию других индивидов»;

– его рациональность проявляется как способность максимизировать полезность в ситуации выбора.

Кратко такой индивид описывается как «рациональный максимизатор полезности». Когда этот «мрачный индивид», как называл его в свое время Т.Веблен, включается в совместную, коллективную деятельность, возникает множество дилемм и парадоксов, на фоне которых коллективная научная рациональность выглядит гармоничным и светлым оазисом.

Для начала можно привести несколько простых примеров. К ветхозаветным временам восходит такая легенда. В одной из общин было принято, чтобы гости на свадьбу приносили с собой вино, которое затем смешивалось и потреблялось совместно. Но вот один человек вполне рационально решил, что если другие принесут вино, а он принесет с собой подкрашенную воду, то это мало повлияет на «общее благо». Сам же он от этого получит вполне ощутимую выгоду. Затем так же рационально поступили и остальные, и в итоге все пили воду. Вероятно, это первое описание проблемы «безбилетника», которая активно обсуждается в современных теориях коллективного действия.

Д.Юм в «Трактате о человеческой природе» описывает ситуацию, отражающую другой аспект дилеммы коллективного действия: «Ваша рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра. Но у меня нет расположения к вам, я знаю, что вы также мало расположены ко мне. Поэтому ради вас я не возьму на себя лишние работы, а если бы я стал помогать вам ради себя самого в ожидании ответной услуги, то знаю, что меня постигло бы разочарование и что я напрасно стал бы рассчитывать на вашу

благодарность. Итак, я предоставляю вам работать в одиночку; вы отвечаете мне тем же; погода меняется – и мы оба лишаемся урожаея вследствие недостатка во взаимном доверии и невозможности рассчитывать друг на друга»⁸.

При этом неспособность скоординировать совместную деятельность для общей выгоды вовсе не означает, что индивиды ведут себя нерационально. Напротив, они руководствуются логикой рациональной максимизации полезности, однако в итоге получают далекий от возможного эффективного решения результат.

В современной теории рационального выбора, которую также называют «теорией коллективного выбора», ключевой моделью, с помощью которой анализируются многие проблемы коллективной практической рациональности, является знаменитая «дилемма заключенного». Это ситуация, в которой оказываются два человека, задержанных за совершенное ими тяжкое преступление. Но у полиции нет полных доказательств их вины в этом преступлении, твердо установлено лишь сопутствующее небольшое правонарушение. Поэтому их поместили в разные помещения и сообщили следующее:

- если один из них даст показания против другого, а другой откажется дать показания, то первый будет отпущен на свободу, а второй получит срок 20 лет;

- если показания дадут оба, то каждый получит по 10 лет;

- если оба откажутся от показаний, то за небольшое правонарушение оба получат по 6 месяцев заключения.

Нетрудно видеть, что если заключенный ведет себя как «рациональный максимизатор полезности», он сделает выбор в пользу дачи показаний. Ход его рассуждений вполне логичен: если другой отказывается от показаний, то рационально дать показания и выйти на свободу; если другой даст показания, то опять-таки рационально дать показания и получить 10 лет, а не 20. Аналогично рассуждает другой заключенный, в результате оба получают по 10 лет, хотя могли бы отделаться минимальным сроком.

Есть ли выход из этой ситуации? Ведь оба заключенных знают, что если бы можно было доверять друг другу и скооперироваться, то каждый получил бы более выгодный результат. Но рациональность и логика заставляют их выбирать не кооперативное, а конкурентное решение. Неужели здесь недостижимо соглашение?

В простом и однократном варианте «дилеммы заключенного» такого решения нет. Рационально каждый из индивидов ожидает от партнера измены. Человек может рискнуть и в одностороннем порядке проявить доверие. Однако скорее всего для него это закончится жалким результатом. Как заметил еще Н.Макиавелли, «человеку, который желает при всех обстоятельствах пребывать добродетельным, остается лишь гибнуть среди множества тех, кто недобродетелен».

Подобные модели весьма полезны для объяснения того, почему насквозь рациональные люди при определенных обстоятельствах могут оказываться в далеких от коллективной рациональности ситуациях. Причем это возникает не из злой воли отдельных индивидов. Даже тогда, когда никто не стремится причинить вред остальным, нет каких-то гарантий от предательства, поскольку системы ясных обязательств попросту нет.

Любопытно, что подобные незамысловатые и, казалось бы, искусственные парадоксы воспроизводятся и на более реальном уровне. С ними столкнулись, например, исследователи отношений, складывающихся внутри хозяйственных и бюрократических организаций. Они обнаружили, что в последних весьма распространено то, что получило название «оппортунистического поведения». Оно определяется как преследование собственного интереса, включающее различные формы обмана и нарушения взятых на себя обязательств. Так, оппортунизм часто связан с асимметрией информации: сам работник хорошо знает, сколько им вложено усилий в общее дело, а его руководители могут оценить это только приблизительно. Поэтому рациональные, максимизирующие собственные выгоды люди обычно склонны к самому распространенному виду оппортунистического поведения – «отлыниванию». Особенно удобная почва для такого оппортунизма возникает в условиях совместных действий достаточно большого коллектива. Очень непросто определить вклад отдельных работников в общий итог деятельности большого предприятия или государственной организации. Другой формой оппортунистического поведения является «вымогательство», возникающее тогда, когда те или иные сотрудники, долго работающие на ключевых должностях или в «узких местах», становятся «незаменимыми» для организации в целом. Поэтому у них возникает рациональная возможность для

шантажа в форме угрозы выхода из коллектива и соответственно требования тех или иных привилегий. Один из пионеров исследования феноменов «оппортунизма» О.Уильямсон вполне в духе Макиавелли делает вывод, «что “идеальные” кооперативные способы экономической организации (под которыми я понимаю организации, проповедующие среди своих членов доверие и добрые намерения) являются очень хрупкими. Подобные организации легко оккупируются и эксплуатируются субъектами, не обладающие названными качествами»⁹.

Своего рода лобовую атаку на проблему коллективной практической рациональности предпринял американский экономист и социолог М.Олсон в вышедшей в 1965 г. работе «Логика коллективного действия»¹⁰. Как и другие теоретики рационального выбора, он исходил из концепции рациональности, в которой индивиды максимизируют свою ожидаемую пользу. Применяя эту модель к группам различного размера, он пришел к весьма аргументированному выводу, что малые группы способны осуществлять совместную деятельность гораздо эффективней, чем большие. В них возможно добровольное содействие индивида продвижению общей цели группы. Но даже здесь оно не всегда достигает оптимального для группы уровня, поскольку часто возникает эффект «эксплуатации» большинства меньшинством. В больших же группах рациональные субъекты не станут прилагать особых усилий для достижения общегрупповых целей до тех пор, пока на них не будет оказано давление или каждому из них не будет предложен индивидуальный мотив к подобному действию, не совпадающий с общим интересом. Причем это положение справедливо даже в случае существования общего согласия в группе относительно содержания общего блага и методов его получения. Поэтому, по мнению М.Олсона, традиционная точка зрения, что группы индивидов с общими целями и интересами стремятся продвигать и реализовать эти общие интересы, имеет весьма небольшое научное значение.

Таким образом, логика коллективных действий в сообществах, выходящих за узкие пределы малых сплоченных групп, весьма далека от гармонии индивидуальных и общих интересов. Особенно ясно это проявляется в хозяйственной деятельности, где речь идет о материальных интересах людей. Здесь упований на общие нормы и ценности недостаточно для реализации эффективной совместной

деятельности. Еще М.Вебер отмечал, что заинтересованность в максимизации собственного дохода – ведущая сила рациональной экономической деятельности и что именно этот фактор ставит под сомнение рациональность коллективистских социалистических проектов: «Вся экономическая деятельность, предпринимаемая в рыночной экономике, возникает и осуществляется благодаря собственным идеалам или материальной заинтересованности индивидов... Даже если бы экономическая система была организована на социалистической основе, и тогда не возникло бы никаких фундаментальных различий. Может измениться структура интересов, сама ситуация; могут быть другие средства для продвижения интересов, но фундаментальный фактор остается настолько же значителен, насколько он был и прежде. Конечно верно, что экономическая деятельность, ориентированная из-за чисто идеологических причин на интересы других людей, существует в реальности. Но чаще встречаются ситуации абсолютно противоположные этой: люди редко ведут себя подобным образом (и вряд ли когда-нибудь будут вести в будущем)»¹¹.

Исторический опыт нашей страны, в которой десятилетиями прилагались целенаправленные идеологические и административные усилия по организации эффективных форм коллективного производства, подтверждает это. Достаточно вспомнить такое «коллективное хозяйство», как советский колхоз. Вполне возможно, что столь богатого спектра оппортунистического поведения – отлынивания, тихого саботажа, обмана и приписок, растаскивания коллективного продукта и т. п. – не знала никакая другая форма совместного предприятия.

Что же получается? Разве люди не могут совершать коллективные действия, требующие многих участников: строить мосты и автомобили, осуществлять военные операции, наконец, просто петь хором? Разумеется, все это возможно, есть даже простое «гоббсовское» решение дилемм коллективного действия – жесткое централизованное управление и насилие для оппортунистов. Есть и несколько более либеральное «фордовское» решение, в котором иерархия управления соединяется с «пряником» в виде существенного индивидуального мотива для эффективного выполнения человеком его узкой роли в коллективном производстве. Однако теоретически эти решения мало-

интересны. К тому же они антигуманны, а в современном сложном постиндустриальном мире их рациональность выглядит сомнительной.

Ключевым остается вопрос: может ли возникать доверие и сотрудничество без принуждения – как рациональное решение самих участников коллективного действия? Как показывает и теория, и реальный опыт, такие решения возможны, если принимаются более сложные модели взаимодействия людей, учитывающие время и контекст, в котором происходят их совместные действия.

Самые простые модели рационального выбора описывают лишь однократное взаимодействие, однако обычно люди осуществляют коллективные действия не один раз и могут менять свое поведение в зависимости от результата предыдущего взаимодействия. Эти «следы прошлого», а также «тень будущего» (те надежды, которые связывают участники с будущими взаимодействиями) могут существенно видоизменять логику их поведения. Интересный эксперимент по компьютерному моделированию этого предпринял американский специалист по теории игр Р.Аксельрод, который переформулировал «дилемму заключенного» в позитивном плане (игроки выбирают не минимальное наказание, а максимальный выигрыш) и, что главное, создал модель «итерированной игры» – той же самой дилеммы, но повторенной потенциально бесконечное число раз с участием одних и тех же игроков¹². В такой игре уже может быть много различных стратегий. Чтобы установить, какая из них лучше всех, Р.Аксельрод пригласил различных экспертов по теории игр представить свои стратегии. Собрав полтора десятка различных стратегий, он провел компьютерный эксперимент, в котором все эти стратегии играли друг с другом по кругу по несколько сот раз. Результат получился впечатляющим: впереди оказались восемь «добропорядочных» стратегий, которые в отличие от отставших от них «недобродетельных» никогда не отказывались от сотрудничества первыми. А максимального успеха добилась самая простая из них, названная «око за око». Первым ходом она всегда кооперировалась, а затем повторяла ответ противника: если он кооперировался, то и она отвечала этим, если он отказывался, то и она наказывала его отказом. Разумеется, древняя этика талиона, требующая око за око, зуб за зуб, руку за руку, не является верхом

морали. Если бы люди следовали ей, они в большинстве были бы слепыми и беззубыми. Опять же, это следствие упрощенной модели коллективного поведения.

В реальных ситуациях взаимодействия, когда рациональный расчет, казалось бы, подсказывает, что выгодней отказаться от сотрудничества, большинство людей выбирает кооперацию, не только когда вероятно будущее взаимодействие, но и когда они погружены в определенный социальный контекст, когда привыкают участвовать в тех или иных «кооперативных сообществах». Этот аспект коллективной рациональности очень ярко раскрыл Р. Патнэм, стремившийся понять, почему столь велика пропасть в уровне социального и экономического развития между северными и южными регионами Италии. Ключевым моментом в этом, с его точки зрения, стали обширные «горизонтальные» связи доверия, которые сформировались на Севере благодаря различным структурам гражданской вовлеченности – ассоциациям соседей, обществам взаимного кредита, кооперативам, спортивным клубам, хорам и т. д. На Юге же доверие ограничивалось узкими рамками семейных кланов, что обрекало людей на прозябание в гоббсовском мире изнуряющего противостояния и предательства, а общество на самовоспроизводящуюся отсталость.

Структуры доверия Р. Патнэм трактует как весьма эффективный «социальный капитал», позволяющий успешно решать проблемы коллективной рациональности, что недостижимо при его отсутствии. «Успех в преодолении дилемм коллективного действия и связанного с ним оппортунизма определяется широким социальным контекстом, внутри которого происходит любая игра. Добровольное сотрудничество легче в тех сообществах, которым удалось унаследовать значительный социальный капитал в виде норм взаимности и структур гражданской вовлеченности»¹³.

Как представляется, этот краткий анализ проблемы рациональности коллективного действия возвращает нас к столь занимавшей В. С. Швырёва теме рациональности, как важнейшей ценности европейской цивилизации. Европейский тип рациональности связан с индивидуализмом, эта связка нередко выдвигается в качестве основного фактора, приведшего к «возвышению Запада». Как я пытался показать, коллективная рациональность не противоречит индивидуализму. Реально к дилеммам коллективного действия

приводит не индивидуализм, а атомизация общества, когда по тем или иным причинам рвутся многообразные горизонтальные связи людей и разрушаются добровольно складывающиеся сообщества.

Примечания

- ¹ См.: *Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырёв В.С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // *Вопр. философии.* 1970. № 12; 1971. № 4.
- ² См.: *Пружинин Б.И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986; *Автономова Н.С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; *Касавин И.Т., Сокулёр З.А.* Рациональность в познании и практике. Критический очерк. М., 1989; *Исторические типы рациональности.* Т. 1–2. М., 1995; *Рациональность на перепутье.* Кн. 1–2. М., 1999; *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. М., 1999; *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
- ³ См.: *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры. М., 2003.
- ⁴ *Райл Г.* Понятие сознания. М., 2000. С. 27.
- ⁵ *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 770.
- ⁶ Там же. С. 778–779.
- ⁷ См.: *Автономов В.С.* Модель человека в экономической науке. Гл. 3. СПб., 1998.
- ⁸ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 2 и 3. М., 1995. С. 308.
- ⁹ *Уильямсон О.* Экономические институты капитализма. СПб., 1996. С. 122–123.
- ¹⁰ *Олсон М.* Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп. М., 1995.
- ¹¹ *Weber M.* Theory of Social and Economic Organization. N.Y., 1955. P. 319–320.
- ¹² Подробный анализ этого подхода см.: *Докинз Р.* Эгоистичный ген. Гл. 12. М., 1993.
- ¹³ *Патнэм Р.* Чтобы демократия сработала. М., 1996. С. 208.

И.Т. Касавин

Размышление о смысле

Размышление над смыслом используемых понятий необходимо сопутствует всякой науке.

В.С. Швырёв

Проблема смысла образует теоретическую основу методологии гуманитарных наук, как скоро мир культуры и социума изначально в отличие от природы «светится смыслом», образующим поле формирования и развития познающего человека. Одновременно налицо и фундаментальная значимость понятия смысла для философии. В нем в наиболее ясной и непосредственной форме выражается отнесенность мира к человеку. Неподатливость и враждебность мира находит свое разрешение в способности человека поставить вопрос о границах неподвластности мира своим способностям и о перспективах совершенствования последних. Чуждая внешность мира, становясь предметом практического и умозрительного исследования, выступает как стимул для творческой способности воображения, творящей новую, скрытую от человека реальность, обладающую объяснительными возможностями и дающую пространство для предсказания и проектирования.

Философское и научное мышление возникает тогда, когда человек задается вопросом о смысле как том, что не дано в повседневном созерцании, но требует проникновения в скрытую сущность слов, вещей и отношений. И одновременно вопрос о смысле – это уже не просто недоуменный возглас, крик потрясения и боли, грусть непонимания и ужас отчаяния. Вопрошая о смысле, человек не только погружается вслед за З.Фрейдом в глубь бессмысленного и бессознательного. Он также, следуя Платону и Гегелю, возвышается над сиюминутным чувственным бытием,

ищет в своем мышлении объективность, делает мышление своим собственным предметом и проблемой. Именно поэтому смысл принадлежит к наиболее сложным философским понятиям, а совокупность его трактовок представляет собой континуум со свойством актуальной бесконечности. Однако философ в одиночку не делает мир осмысленным, это происходит помимо его воли. Смысл придается миру благодаря бытию культуры. Осмысленность мира прямо пропорциональна глубине индивидуального и социального освоения культуры и способности к творчеству. И все же философ, разрабатывая это понятие, использует редкую возможность обоснования собственной уникальности и незаменимости. Ведь никто, кроме него, не ставит постоянного и целенаправленного вопроса об условиях возможности мира культуры, мира для человека вообще; вопроса, ответ на который включает в себя апелляцию к смыслу как элементарному кирпичику культурной и окультуренной реальности. Смысл – это вызов, который человек бросает непостижимой и неподвластной для него – бессмысленной – реальности. И стоит только реальности ответить, как человек открывает в себе демиурга, а в реальности – сферу приложения своих сил.

Наша задача – дать краткий обзор основных философских подходов к понятию «смысл» и предложить собственную трактовку, подчеркивающую функциональную природу смысла и динамический, творческий характер смыслообразования и понимания.

1. О понятии и термине

Понятие смысла изначально предполагает теоретическое мышление и даже мышление вообще. Как замечает В.С.Швырёв, «научное знание в принципе теоретично с самого начала, так как всегда связано с размышлением о содержании используемых в науке понятий и той исследовательской деятельности, которая приводит к формированию этих понятий». И далее: «Если теоретическое мышление вообще, размышление над смыслом используемых понятий необходимо сопутствует всякой науке, то теория в собственном, более строго смысле, соответствующем ее пониманию в современной методологии науки, появляется на достаточно высоких этапах развития науки»¹.

Чем иным является мышление, как не операциями со смыслом? В мышлении человек занимается вопрошанием смысла, поиском, обнаружением, приписыванием смысла. Он осмысливает, переосмысливает, обесмысливает окружающий мир и себя самого, открывает соответствия и несоизмеримость смыслов. С точки зрения трансцендентальной философии смысл – это условие мышления, которое придает материальной возможности логическую (смысловую) упорядоченность. Порядок бытия есть функция трансцендентального порядка смысла². Хорошо известны концепции целеполагания, или телеологии, применительно к природе (Аристотель), истории (Дж. Вико), ритмизация события по историческим эпохам или постулирование неизменных принципов («все тела притягиваются к центру Земли», «выживают наиболее приспособленные»). Все это – проявление нашей познавательной способности, которая по аналогии с сознательным целеполаганием обнаруживает в реальности некие планы и ставит нас перед проблемой обоснования целей, направлений (прогресса, упадка, повторения) или принципов эволюции и тем самым нахождения смысла этой реальности. Здесь же – и понятие смысла некоторого события, которое описывает отношение принадлежности единичного к общему в аспекте ценности. Вопрос о смысле как цели касается тогда уже обоснования в этическом смысле. От него отличается отношение средств деятельности к достижению некоторой цели: нечто обладает смыслом, если имеет место соответствие намерения его предмету (практический, или инструментальный, смысл деятельности или поведения). Потребность в смысле, поиск смысла могут относиться к опыту социального кризиса или личной пограничной ситуации. Вопрос о смысле человеческого существования возникает в опыте страдания, скуки, смерти, болезни, собственного рождения. С точки зрения социальной философии диагноз смыслового кризиса и поиска смысла выражает противоречие между общественной практикой и ее идеалами и целями как они представлены в идеологии и теориях государства, а также констатирует отчуждение индивида от социума.

Итак, обнаружение того обстоятельства, что ни знак, ни действие, ни иное событие окружающего человека мира само по себе не исчерпывается своим чувственно данным бытием, становится первой постановкой проблемы смысла как поиска цели, назначения, причины, основания, сущности. Поэтому смысл изначально

предполагает расширяющееся пространство деятельности, дистанцию, путь, который следует преодолеть для увеличения массива своего знания. Так, Р.Лотце определяет смысл (Sinn) в общей форме как мыслительную направленность или «путь к достижению некоторой ценности»³. В немецком языке это понимание смысла основано на ряде этимологических интуиций. Так, корень слова Sinn обнаруживается в германском «sinĀa», готтском «sinĀs» (ход) или «sinĀan» (идти) или староверхненемецком «sinnan» (ехать, идти, стремиться). При этом всякий староверхненемецкий глагол физического движения означает одновременно в переносном смысле и психическое движение. Тем самым «sinnan» первоначально получает в новом верхненемецком значении «sinnen» (сознательно или мысленно следовать за чем-то, в мышлении подходить к проблеме, приближаться к пониманию вещи). Этот оттенок слова «sinnan» может являться исходным пунктом историко-языкового объяснения значения немецкого существительного «Sinn», из которого исходят немецкие философы и лингвисты⁴. Кстати, изначально данный эпистемологический контекст слова «смысл» в немецком языке не позволяет сводить его просто к переводу английского «meaning», под которым обычно имеется в виду не более чем лексическое содержание некоторого выражения.

Понимание смысла как пути близко тому толкованию этого слова, которое проглядывает у В.Даля⁵, когда он разбирает глагол «смышлять, смыслить» в качестве «намереваться», «стремиться», «затевать», «готовить», «добывать», «промышлять». Отсюда «смышленный», или «сметливый» человек – это не тот, который понимает суть событий, но преимущественно тот, кто способен найти путь реализации замысла, т. е. находчивый, расчетливый (смета!), догадливый, изворотливый. Мышление и смыслообразование оказываются тем самым процессами интенционального проектирования, а его результат – смысл – представляет собой концентрацию культурной ценности сформированного объекта («сила», «значение», «разум», «толк», «суть»). Смысл и процесс, ведущий к нему – мышление, – это и есть та самая движущая сила, которая побуждает человека к поступку.

В.С.Швырёв отмечал, что поиск человеком смысла окружающих явлений в итоге привел к формированию теоретического знания, хотя и само понятие теории претерпело длительную эво-

люцию. Так, на пути от мифа к логосу греческая культура, постигая содержание этого пути, сформулировала понятия «эпистеме» и «теория», связываемые сегодня с образом науки и содержащие множество отчасти утраченных в дальнейшем коннотаций (связь с письменностью, руководящей должностью, божественным происхождением, поэзией, созерцательным умозрением, пророчеством, предсказанием, движением звезд и пр.). Ставшая термином как обыденного, так и специализированного научно-философского языка, «теория» сохранила в себе также и более широкое, общекультурное значение, подчеркивающее сложность и противоречивость познавательного процесса, проблематичность и одновременно высокую ценность познания вообще. Теория, первым воплощением которой стала античная астрономия, выразила собой помимо прочего и сущность человека, состоящую в его срединном положении между Небом и Землей, – стоя на Земле, он поднимает глаза к Небу.

Уходящий в неразличимую для взгляда древность интерес первых наблюдателей направлен в целом на один из двух объектов. Это либо Небо, либо Земля, причем астральная религия зороастризма побуждает человека догадываться об их неравноценности, и понятия «выше» и «ниже» приобретают сакральный смысл. Боги (точнее, верховное и стремящееся к монотеистической интерпретации божество) переселяются с Олимпа и тому подобных, четко локализованных в пространстве мест на Небо как таковое. Поднимая глаза к Небу, человек получает представление о регулярности и законосообразности, а опуская глаза к Земле – привносит, навязывает это представление ей. Человек обнаруживает законы на Небе и предписывает их Земле – таково следствие распространения астральной религии и того, что некоторые исследователи называют «программой космоизации»⁶.

Варианты мифической программы космоизации мы находим в античности, в Средние века и в Новое время, и все они обладают нормативным характером в той мере, в какой человек пытается подвести явления под извечный космический порядок. Выражение «подвести под определенную категорию», т. е. «подвести под закон», восходит именно к космоизирующему и одновременно теоретизирующему образу мысли, означающему, что Земля находится под Небом и, следовательно, под его упорядо-

чивающей властью. Заимствованная из мифа программа космологии пережила все научные революции, поскольку философы, теологи и представители естественных наук неизменно пытались определить всё происходящее на Земле с помощью вечного порядка, который по общему убеждению царил во всем космосе. Научная теория и стала целостным выражением порядка природы, способом писания «третьей книги», созданной от первой до последней страницы не Богом, не божественной природой, а самим человеком.

Понятие теории формировалось в процессе критики «идеологии индуктивизма», ошибочно отождествлявшейся некоторыми марксистами с принципом связи научного знания и практики или обязанной увлечению идеями Р.Карнапа. Вопреки непопулярности в «Венском кружке» идеи о самостоятельности теоретического мышления, она все же принималась творцами неклассической науки и даже проникала в массовое сознание. А.Эйнштейн неоднократно высказывался в духе того, что теория возникает внезапно, независимо от опыта. В семидесятые годы XX в. эта идея получила новое концептуальное выражение в форме тезисов Дюгема–Куайна и Куна–Фейерабенда. Факты нагружаются теориями, не вытекающими из данных фактов, но существующими независимо от них. Обобщенный вывод, основанный в том числе и на результатах оригинальной историко-теоретической реконструкции формирования электродинамики, гласит: «...фундаментальные теории не являются продуктом индуктивного обобщения опыта, а создаются вначале за счет трансляции концептуальных средств, заимствованных из других областей теоретического знания»⁷.

Такая трансляция возможна прежде всего благодаря объемлющим концептуальным каркасам – общенаучной и специальной научной картине мира. Это образование, занимающее в структуре оснований науки особое место, принципиально отлично от теоретической схемы своим содержательным характером так же, как понятие «корпускуль» со всей его теоретической неопределенностью и долгой концептуальной историей отличается от абстрактного идеального объекта «абсолютно твердое тело»⁸. Картина мира не только создает возможность трансляции теоретических представлений, но она же в отсутствие теоретической схемы фактически берет на себя ее функции в структуре теоретического знания и тем

самым позволяет ей сформироваться. Семантическая интерпретация теоретической схемы, а в ее отсутствие – теоретическая интерпретация фактов выполняют функцию осмысления, придания смысла единицам языка науки, а тем самым – и самой познаваемой реальности. В силу этого смысл – ключевое понятие в раскрытии природы теоретического знания вообще.

2. К истории философской постановки проблемы

Как почти у всякой фундаментальной философской проблемы, истоки проблемы смысла могут быть прослежены вплоть до Платона и Библии. Пусть современные дискуссии о смысле и значении существенно отличаются от античных, в которых фигурируют такие понятия, как греческое «*semasia*» или латинское «*significatio*». И тем не менее вопрос о соотношении имени и предмета, а также о возможных посредниках между ними был вполне актуален для античных и средневековых авторов. Одним из первых примеров тому мы находим в платоновском диалоге «Кратил», где обсуждается адекватность имен «по природе» и «по установлению» и тем самым отношение между названием и называемым. Аристотель, по-видимому, впервые высказывает мысль о том, что слова связаны с человеческими представлениями, которые, в свою очередь, относятся к вещам или даже вызываются ими: «...то, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письменна – знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому, как письменна не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления»⁹.

Логические и философско-языковые размышления стоиков содержали дальнейшее развитие данной проблематики. Стоики различали помимо обозначающего (языкового выражения) и реальной вещи (объекта обозначения) еще и обозначаемое в смысле мыслимого или подразумеваемого предмета (*lekton*, *lekta*)¹⁰. Он уподоблялся посреднику между вещью, вызывающей представление, и представлением как психической, или ментальной, структурой.

Эти соображения стоиков, от которых отправлялся и Августин, содержали в себе предвосхищение того, что Г.Фреге много позже назвал «смыслом языкового выражения». Спор об универсалиях в Средние века в основном разворачивался вокруг сформулированной уже в античности триады «слово–предмет–смысл», последний член которой нашел специальное обоснование в так называемом «концептуализме» П.Абеляра¹¹.

Современная тематизация смысла началась в XIX в., когда сформировалось известное поле напряжения при отпочковании символической логики и экспериментальной психологии от академической философии. В последней, впрочем, уже сложились предпосылки для альтернативных – психологической и логической – интерпретаций феномена смысла. Попыткам четко выразить эти альтернативы был посвящен едва ли не весь нововременный период развития проблемы. Так, в философии эмпиризма смысл ассоциировался с содержанием чувственного опыта, в той или иной мере связанного с миром за пределами сознания. Номиналистическая критика абстрактных понятий Дж. Беркли и Д.Юмом позже была, в сущности, воспроизведена в расселовской двухчастной семантике, направленной на критику трехчастной семантики Г.Фреге. И в целом философия позитивизма унаследовала эмпиристскую постановку и решение проблемы смысла: смысл является общезначимым ментальным содержанием знаков языка, которые некоторым образом относятся к наблюдаемой реальности. И, напротив, не общезначимые и не связанные с чувственными данными психические содержания являются бессмысленными или неразрешимыми (логически или физически)¹². В нововременном рационализме, в свою очередь, смысл связывался с трансцендентной или трансцендентальной реальностью, что, напротив, подчеркивало внеэмпирический характер смыслообразования, которое возводилось к верховной духовной субстанции (Богу) или глубинам человеческого сознания. Дилемма смысла как предмета эмпирической психологии или логики стала ключевой для споров об «элиминации психологизма» и «эмпирическом обосновании науки», которые развернулись в начале XX в. в различных направлениях европейской эпистемологической мысли. Здесь предстояло пройти путь от субстанциалистской к функционалистской интерпретации смысла.

3. «Смысл» в аналитической философии

Рассмотрение проблемы смысла в аналитической философии позволило провести различие между общефилософским подходом к смыслу и анализом смысла в таких частных контекстах, как «смысл текста», «смысл действия» или «смысл жизни». Это обусловило, с одной стороны, бóльшую ясность рассуждений, но, с другой стороны, свело дискуссии к техническим вопросам, во многом удаленным и от анализа реального научного знания, и от смысложизненных проблем.

Исходя из общих положений об отношении тождества, Фреге устанавливает, что языковые знаки не только указывают на предметы, но одновременно включают в себя и «способ данности» обозначаемых предметов, или то, как они существуют¹³. Он приходит к выводу, что помимо значения языковых знаков, т. е. отнесенности к предмету, имеет место и смысловая отнесенность. Благодаря Фреге интенциональность (более поздний термин Р.Карнапа) выражений в семантике была понята уже не как индивидуальная внутриспсихическая сущность, но как intersубъективная абстрактная предметность, которая доступна ясной дефиниции. Было признано, что индивидуальное психическое состояние играет некоторую роль лишь в процессе понимания интенциональности выражений. Однако почти сразу возникли проблемы с интенциональным содержанием единичных терминов (собственных имен и обозначений) – их смыслом являются, по Фреге, индивидуальные понятия. Отсутствие таковых означает и отсутствие интенционального содержания. К примеру, с именами «Иван» или «Ганс» нельзя сопоставить какие-то понятия, поэтому они лишь обозначают всех людей, названных этим именем, и не имеют иного содержания.

Впрочем, то обстоятельство, что у имен порой отсутствует смысл и есть только значение, сегодня можно объяснить доминированием чисто логического взгляда на имя над эпистемологическим и культурологическим. На деле забвение смысла имени собственно представляет собой проблему культурной динамики. Изначально имена обладали смыслом в силу магических функций, выполняемых языком, и слитности имени и предмета. Как только смысл име-

ни был избавлен от предметности и обрел полную прозрачность, он был заменен механическим «значением», стал рассматриваться как неизменное и общее и исчез за ненадобностью. Вспомним, к примеру, что «исконно русское» имя «Иван» (производное от библейского «Иоанн») на древнееврейском языке означает «Бог даровал». Именованье человека (инициации, крещение, астрологическая идентификация и пр.) связывает его с мифологической традицией, которая в дальнейшем становится фактором личностной детерминации. Имя оборачивается символом, историческим прецедентом, судьбой, но вся эта линия рассуждения в стиле М.Элиаде долгое время проходит мимо аналитической философии.

На деле не только имена собственные, но и любые слова испытывают дефицит однозначного смысла, ибо денотат всегда окружен облаком коннотаций, а эмпирический критерий демаркации денотата и коннотата невозможно окончательным образом обосновать. Знаменитый аргумент У.Куайна против однозначной определенности смысла вытекает из недодетерминированности понятия эмпирическими индексными выражениями, которая обнаруживается при исследовании синонимии высказываний и предложений¹⁴. Лишь в совокупности предложений теории или языка каждое отдельное предложение приобретает смысл¹⁵. Концепция онтологической относительности предоставила приоритетные аргументы сторонникам холистической трактовки смысла. И одновременно были поставлены границы «чисто научному», или натуралистическому, решению проблемы смысла, принципиальная неразрешимость которой в очередной раз обнаружила ее фундаментальный философский характер.

4. «Смысл» в феноменологии и герменевтике

Феноменология смысла в значительной мере восприняла программу нововременного рационализма в его немецком классическом варианте. Ранний Гуссерль вслед за И.Г.Фихте убежден, что фундамент сознания состоит в конституировании смысла. Восприятие оказывается вторично по отношению к смыслополаганию, поскольку воспринимается только уже осмысленное целое (это положение немедленно использовали сторонники гештальт-

психологии). В акте конституирования наряду со смыслом субъект полагает и всю совокупность своих смысловых связей, относящихся к его актуальному и потенциальному опыту, т. е. полагает горизонт. По Гуссерлю, смысл, или ноэма, характеризуется идеальностью и объективностью, что отличает его от конкретного ментального события, т. е. акта означивания или осмысления, с одной стороны, и от трансцендентального способа полагания смысла, или ноэзиса, – с другой.

Еще до формирования гуссерлевского учения важнейшей парадигмой гуманитарно-научного мышления становится герменевтика, в дальнейшем частично слившаяся с феноменологическим движением и усвоившая его результаты. В ее современных версиях два типа герменевтического метода различаются относительно смысла: разворачивание смысла и редукция смысла. Стронником первого – общефилософского – является Гадамер, опирающийся на Хайдеггера, Гуссерля, Дильтея и Шлейермахера. Второй – специальнаучный – представлен литературоведами, правоведами, психологами, этнографами, которые исходят из семиотической и лингвистико-аналитической традиции. Так, Э.Бетти и Э.Хирш противопоставили философской герменевтике Гадамера специальнаучный, или «традиционный», герменевтический подход, общий для библейской экзегетики, юридической и филологической интерпретации текстов. Если задача специальных герменевтических теорий формулируется как методологические правила реконструкции и понимания авторского смысла текста, то целью философской герменевтики является анализ языкового опыта как особой формы человеческого отношения к миру¹⁶. Поэтому в смыслоразвертывающей (философской) герменевтике смысл выступает как содержание сложных смысловых структур, которые, по Дильтею, могут быть отнесены к некоторым изначальным переживаниям. Понимание есть обратный перевод смысловой структуры в «духовную жизненность ее истока», т. е. в снятый ею исторический опыт. Как во всяком процессе перевода для понимания, помимо условия полноты смысла сообщения, справедлив принцип герменевтической отчетливости (*Lauterkeit*), предполагающий единство предпонимания у автора и читателя: реципиент должен исходить из истинности сказанного, если он хочет сформу-

лизовать гипотезу перевода или правило интерпретации. Лишь после их последующего индуктивного подтверждения становится возможно суждение по поводу представленного в тексте содержания, а также по поводу смыслового различия языка автора и читателя. Средством исключения ошибок понимания служит как анализ внутритекстового контекста (Х.Г.Гадамер), так и реконструкция ситуационного контекста (К.Ясперс), позволяющая нам поставить себя на место предполагаемого адресата.

Как ни странно, но для феноменологии, как и для позитивизма, смысл (ноэма) выступает как то общее, что объединяет разные языковые феномены; это – характеристика синонимичных высказываний, имеющих разное значение (денотат).

В целом философия XX в. оставалась во власти противостояния субстанциалистской и функционалистской интерпретации понятия «смысл», отчасти совпадающего с противоположностями атомизма и холизма, натурализма и культурцентризма. Сторонники первой полагают, что смысл (слова, действия, реальности) – это то, что может быть локализовано, найдено, проанализировано и понято с той или иной степенью успешности. Сторонники второй никакого смысла не усматривают ни в языке или в мозге, ни в обществе или в природе, если он не внесен в них человеком. Найдено и понято может быть лишь то, что сделано и продумано человеком. Поскольку же люди отличаются друг от друга, то успешность понимания также ограничена. Проблема интересубъективности смысла оказывается трудноразрешимой для обеих конкурирующих концепций, которые претерпевают диффузию и дивергенцию. Принцип недоопределенности перевода ведет сторонников У.Куайна к методологическому релятивизму, а сторонники гуссерлевского солипсизма дают интерпретацию смыслообразования и смыслополагания как самореализации экзистенции. Последним шансом для аналитиков, как и для феноменологов, остается понятие интенциональности, призванное ввести в феномен сознания и тем самым в смысл динамическую способность и соответствующую объяснительную силу. И здесь немалые надежды возлагаются на проведенную Гуссерлем фундаментальную дифференцию между определением сознания, с одной стороны, как содержания мысли и, с другой – как акта мышления, интенции, смыслообразования.

5. Парадоксальность смысла

Так стоит ли вслед за Г.Фреге проводить различие между значением и смыслом или вообще отказаться от понятия «смысл», соглашаясь с У.Куайном? «Усваивая значения слов, мы усваиваем общечеловеческий опыт, отражая объективный мир с различной полнотой и глубиной, – пишет А.Р.Лурия. – “Значение” есть устойчивая система обобщений, стоящая за словом, одинаковая для всех людей, причем эта система может иметь только разную глубину, разную обобщенность, разную широту охвата обозначаемых им предметов, но она обязательно сохраняет неизменное “ядро” – определенный набор связей. Рядом с этим понятием значения мы можем, однако, выделить другое понятие, которое обычно обозначается термином “смысл”. Под смыслом, в отличие от значения, мы понимаем индивидуальное значение слова, выделенное из этой объективной системы связей; оно состоит из тех связей, которые имеют отношение к данному моменту и к данной ситуации. Поэтому если “значение” слова является объективным отражением системы связей и отношений, то “смысл” – это привнесение субъективных аспектов значения соответственно данному моменту и ситуации»¹⁷.

При всей его плодотворности столь резкое различие значения и смысла как объективного и субъективного, коллективного и индивидуального является слишком сильной абстракцией. Во-первых, оно не учитывает различия разных языковых единиц (имен, пропозиций, предложений, малых и больших текстов). К примеру, если С.Крипке называет имена «жесткими десигнаторами», значение которых сохраняется во всех возможных мирах, то тот же тезис в отношении предложений он не считает возможным обосновать. Во-вторых, нельзя не принимать во внимание проблему синонимии: одинаковые слова нередко имеют совсем разные значения, которые становятся ясны только из смыслового контекста предложения. В-третьих, смысл слова вообще обуславливает акт обозначения и тем самым значение становится зависимым от смысла. Но в чем тогда объективность значения, если оно определяется субъективным смыслом слова или предложения?

Другая крайность – это отказ от различения значения и смысла. Это еще один тупик в современных дискуссиях о значении, которые ориентированы на известные аргументы У.Куайна, С.Крипке

и Х.Патнема. Ряд аналитических философов, развивая программу физикализма в философии сознания и языка, фактически отказывается от понятия сознания и тем самым от понятия «смысл». «Слова не значат ничего. Лишь когда мыслящий субъект использует их, они чего-либо стоят и имеют значение в определенном смысле. Они суть инструменты»¹⁸, – уже давно написали авторы известной работы, повторяя Л.Витгенштейна. Многочисленные концепции смысла (ментализм, контекстуализм, экстернализм) фиксируют отдельные аспекты континуума, разворачивающегося между «значением» и «смыслом», из чего вытекают и чересчур расширительные, и радикально элиминативистские интерпретации. При этом напрашивается парадоксальный вывод: несмотря на то, что проблема смысла занимает практически всех, практически никто не озабочен ею как таковой, самой по себе. Анализ понятия «смысл» выступает как средство решения других проблем. Это обоснование знания (науки), понимание культуры (языка) или единства личности.

Одновременно тот, кто в явном виде задается вопросом о смысле, спрашивает на деле о его этическом измерении, о смысле жизни или иных прикладных темах и не анализирует природу смысла как таковую. Тот, кто специально занят вопросом о смысле, на деле этим вопросом специально не интересуется. Таким образом, ни всеобщий интерес, ни специальный интерес к проблеме смысла не являются внутренне мотивированными.

Где же вопреки очевидным тупикам нащупываются новые повороты данной проблемы? У позднего Гуссерля смысл – уже не свойство рефлексивной логики мышления, но элемент жизненного мира. Эту программу разворачивал в дальнейшем К.Ясперс, связав понятие смысла с понятием экзистенциальной ситуации. М.Бахтин и Ю.Лотман истолковывали смысл языковых единиц в контексте живого общения, понимания и культурного взаимодействия. В социологии близкие идеи развивает Т.Дридзе, используя понятие «конкретной жизненной ситуации»¹⁹. Нечто подобное, пусть и на свой аналитический лад, высказывали С.Крипке и Х.Патнем (каузальная теория референции) в отношении уже не «Lebenswelt», но «possible worlds».

Итак, вместо того, чтобы истолковывать смысл как общее для всех и тривиальное содержание, как общезначимость слова, важно увидеть в многообразии смыслов уникальность и изменчивость

сознания, обусловленные конкретной культурной и экзистенциальной ситуацией субъекта. Осмыслено только то, что осмыслено *заново*; восприятие смысла – всегда творчество, осмысление мира на свой лад; *смыслообразование есть иносказание*. Из уникальности смысла как продукта индивидуальной интерпретации вытекает и многообразие значений: человек, относясь творчески к употреблению языка, порождает особый мир. Смысл исчезает в рутинном восприятии слова; понимание – не что иное, как внесение нового. Нельзя понять смысл, вложенный другим, не модифицируя его. В этом отношении подлинное понимание есть сознательное непонимание оригинала путем его самостоятельного переосмысления. Отсюда неверно, что простое понимание смысла слова позволяет адекватно действовать. Лишь более глубокое понимание, оперативно учитывающее детали изменяющейся конкретной ситуации, влечет адекватное действие. Когда люди говорят, что они понимают смысл высказывания так же, как и другие, они имеют в виду некоторый тривиальный пласт значения и смысла, достаточный для стандартных ситуаций поведения и общения. В них люди действуют и мыслят как автоматы, а не как одушевленные индивиды, они играют социальные роли, а не реализуют свое творческое начало. Глубина понимания изолирует субъекта от других; мудрец живет в пустыне, наслаждается одиночеством и рассказывает непонятные притчи. Так смысл вообще связан со смыслом индивидуальной жизни.

В конечном и высшем счете смысл выступает продуктом теоретического, критического и философско-энциклопедического мышления, определяющего выражение, действие и всякое событие в многообразных контекстах. Именно так и Гегель, и Гуссерль понимали задачу философской рефлексии, устанавливающей высокую планку смысла перед миром и человеком.

Примечания

- ¹ Швырёв В.С. Теория // Новая философская энциклопедия. Т. IV. М., 2001. С. 43.
- ² См.: Krings H. Sinn und Ordnung // Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 69. Jahrgang. 1. Halbband. Freiburg–München, 1961.
- ³ Lotze R.H. Logik 3: Vom Erkennen (Hg. G. Gabriel). Hamburg, 1989. S. XVII.

- 4 См.: *Heyde J.E.* Vom Sinn des Wortes Sinn // R.Wisser (Hg.). Sinn und Sein. Tübingen, 1960. S. 71.
- 5 *Даль В.* Толковый словарь: В 4 т. Т. 4. М., 1991. С. 240–241.
- 6 См.: *Денерт В.* Мифические формы в науке. На примере понятий пространства, времени и закона природы // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.
- 7 *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 10.
- 8 Строгое различие научной картины мира и теоретической схемы мы впервые находим в работах В.С.Стёпина.
- 9 *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 93.
- 10 См., например: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1976. С. 329.
- 11 См.: *Неретина С.С.* Концептуализм Абельяра. М., 1994.
- 12 Эту позицию достаточно ясно выражает, например, К.Айдукевич, говоря об аксиоматических и эмпирических «правилах смысла» (*Ajdukevich K.* Sprache und Sinn // Erkenntnis. IV. 1934. S.100–138).
- 13 См.: *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // G.Patzig (Hg.). **Funktion, Begriff, Bedeutung.** Göttingen, 1980 (1892). S. 41.
- 14 См.: *Куайн У.* Слово и объект. М., 2000.
- 15 См.: *Куайн В.* Онтологическая относительность // Современная философия науки. М., 1994.
- 16 См.: *Hirsch E.D.* The aims of interpretation. Chicago, 1976; *Betti E.* Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967; *Луков В.А.* Теория персональных моделей в истории литературы. М., 2006.
- 17 *Лурия А.Р.* Язык и сознание. М., 1979. С. 53.
- 18 *Ogden C. K., Richards J.A.* Die Bedeutung der Bedeutung. Fr./M., 1974. S. 17.
- 19 См.: *Дридзе Т.М.* Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001.

Тезисы к перестройке теории познания

В данной статье мне хотелось бы посмотреть на основные проблемы эпистемологии через призму концепции социальных эстафет, которую я пытаюсь развивать и обосновывать уже много лет. Я буду при этом предполагать, что читатель знаком с основными положениями этой концепции либо по моим статьям, либо по книге «Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии»¹. Речь пойдет о кардинальных и, как иногда говорят, «вечных» проблемах, которые всегда были центром обсуждения в рамках теории познания и с которыми фактически связаны наши представления об основном содержании этого раздела философии. Эти проблемы общеизвестны: проблема объекта познания, проблема истины, проблема соотношения эмпирического и теоретического, проблема идеального и т. д. Полагаю, что нет никакого смысла в более детальном перечислении. Эти проблемы я неоднократно, но, к сожалению, только эпизодически обсуждал с Владимиром Сергеевичем Швырёвым начиная с 1973 г., и хотя в общем и целом каждый из нас шел своим путем, наши контакты, несомненно, способствовали моей работе. Во всяком случае, сейчас, когда я пишу эту статью, все эти обсуждения всплывают в моей памяти.

Приведенное выше перечисление проблем может вызвать некоторое недоумение, ибо ясно, что все это совершенно невозможно обсудить в рамках одной даже большой статьи. Но я и не собираюсь этого делать. Задача в том, чтобы сформулировать некоторые принципиальные положения теории социальных эстафет и пока-

зять, что в свете этих предпосылок привычные эпистемологические проблемы могут выглядеть достаточно нетрадиционно. Я не собираюсь вдаваться в детали, что и оправдывает название статьи. Ее тезисный характер имеет и плюсы, и минусы. Разумеется, я не смогу убедить критически настроенного читателя в своей правоте, но зато появляется возможность дать общую панораму связи идей, которая часто теряется при детальном изложении.

I. Исходные предпосылки

Я исхожу из следующего.

1. Концепция социальных эстафет – это попытка построить общую теорию воспроизводства и развития социальной деятельности человека, включая как материальные, так и духовные ее компоненты. Ее место среди социальных дисциплин напоминает генетику в системе биологического знания. При этом в качестве единиц «социальной наследственности» выступают социальные эстафеты, т. е. воспроизводство деятельности по непосредственным, т. е. не вербализованным образцам. Важно подчеркнуть, что отдельной, изолированной эстафеты реально не существует, т. к. отдельный образец не задает четкого множества возможных реализаций. Причина проста: все на все похоже по тем или иным параметрам. Реализация образца зависит поэтому от конкретной ситуации, от наличия других образцов, т. е. образно выражаясь, от контекста. Это очень важное утверждение, которое пригодится нам в конце статьи при обсуждении принципа дополнительности в гуманитарных науках. Из него вытекает, в частности, что реально мы имеем дело не с отдельными эстафетами, а с некоторыми эстафетными структурами, в рамках которых эстафеты взаимодействуют, обеспечивая свою относительную стационарность. Поэтому, если в дальнейшем мы будем говорить об отдельных эстафетах, то это надо понимать просто как удобную в данном случае абстракцию.

2. Человеческое познание в широком понимании – это история развития механизмов и содержания социальной памяти человечества. Если говорить о механизмах, то мы возвращаемся к социальным эстафетам, т. к. они на первых этапах развития общества были, вероятно, единственным механизмом сохране-

ния и передачи опыта. Они и сейчас обеспечивают социализацию новых поколений. Воспроизводя непосредственные образцы речи, ребенок учится говорить, воспроизводя образцы, он осваивает простейшие операции с предметами, которые его окружают, и многое, многое другое, включая прямохождение. Следующий этап развития социальной памяти, связанный уже с формированием языка, речи и речевой коммуникации, – это появление такого семиотического образования, как знание. Я предполагаю, что в своей простейшей форме оно представляет собой описание, вербализацию непосредственных образцов деятельности. При этом первоначально такая вербализация возникает в ситуативных актах коммуникации, когда один из участников задает вопрос, как ему решить ту или иную практическую задачу или что он может делать с тем или иным предметом, а другой участник, в распоряжении которого имеются соответствующие образцы, дает ответ. Знание здесь как бы разделено на две половины между двумя участниками акта коммуникации: один задает вопрос, другой формулирует ответ. Это противопоставление сохраняется и в окончательной синтезирующей формулировке, к которой мы привыкли, в виде референции и репрезентации в составе знания. Например, в высказывании «NaCl растворим в воде» мы имеем указание на NaCl в качестве референции и указание на реализуемость операций растворения в качестве репрезентации. Все это легко представить в форме акта коммуникации с соответствующими вопросом и ответом. Впервые на «вопрос-ответную» структуру знания как на нечто существенное обратил внимание Р.Дж. Коллингвуд². Представление о знании как о вербализации образцов деятельности является очень важным, т. к. бросает, с моей точки зрения, новый свет на проблему объекта познания, на особенности нашего чувственного опыта и в конечном итоге на проблему истины.

3. Любая деятельность является целенаправленным актом и не существует без осознания цели, т. е. без целеполагающей рефлексии. Это, кстати, означает, что деятельность нельзя, как правило, воспроизвести по отдельно взятому образцу, т. к. в отдельном образце не выделен продукт. Наблюдая за деятельностью аборигена, который бьет камень о камень, этнографу не так-то легко понять, какова его цель: искра, острый осколок, подача сигнала, отпуги-

вание змеи... Это можно понять только при рассмотрении данного акта в контексте других образцов, в контексте других акций. Особое значение при этом приобретает социально занормированная связь «производство–потребление», т. к. только в рамках этой эстафетной структуры термин «продукт» приобретает свое значение. Я полагаю, что эта сравнительно простая структура очень важна и для понимания процесса познания.

4. При анализе деятельности необходимо учитывать, что одни и те же действия с одними и теми же объектами сплошь и рядом можно осознавать с точки зрения разных целевых установок, т. е. как разные акты деятельности. Такой переход от одного осознания к другому, т. е. смену целевых установок, при которой все другие основные компоненты деятельности остаются инвариантными, я буду называть рефлексивными преобразованиями деятельности. Два человека ловят рыбу, одинаково забрасывая удочку или спиннинг, но для одного это – способ пропитания, а для другого – отдых. Два человека в химической лаборатории пытаются получить некоторое вещество L, но для одного это – производственный акт, т. к. именно L является его желанной целью, а для другого – эксперимент с целью проверки предположения, что L можно получить именно таким способом. В принципе любая производственная деятельность является одновременно и познавательной с точностью до рефлексивного преобразования. Анализ деятельности предполагает, следовательно, с одной стороны, выделение некоторых инвариантов относительно рефлексивных преобразований, а с другой – выяснение роли этих преобразований в развитии деятельности. Такой подход, в частности, важен и для ответа на вопрос об объекте познания, и для анализа соотношения эмпирического и теоретического познания.

5. Тот факт, что мы постоянно описываем нашу деятельность, фиксируя ее цель, операции и объекты оперирования, порождает довольно сложную методологическую проблему, на которую, к сожалению, обращают мало внимания. А что мы должны исследовать в деятельности, если участники процесса ее уже описали? Любой физик или химик, поставив эксперимент, тут же пишет статью с его описанием. Без этого нет процесса познания. Более того, фактически такое описание должно предшествовать эксперименту, т. к. его необходимо как-то спроектировать. Даже в рам-

ках простой вербализованной эстафеты каждому акту деятельности предшествует описание образца, а каждая его реализация снова описывается. Должны ли мы просто дублировать эти описания или у человека, исследующего деятельность, должна быть какая-то особая позиция? Ответ почти очевиден: такая позиция должна быть. Поскольку речь идет о том, чтобы не дублировать рефлексию участников деятельности, назовем такую позицию надрефлексивной. Суть ее в том, что исследователь деятельности должен включить рефлексию в состав изучаемого им объекта, не дублировать ее, а фиксировать ее наличие, ее особенности и ее функции в составе целого. Перечислим некоторые особенности этой позиции. Деятельность, с одной стороны, обусловлена теми объектами, с которыми мы действуем, объектно обусловлена, с другой стороны, она обусловлена социально, обусловлена образцами, традициями, всем социокультурным контекстом. Для воспроизводства деятельности нам надо знать, как следует действовать с теми или иными объектами для достижения поставленной цели. Это и есть прежде всего задача рефлексии. Ее интересует объектная обусловленность деятельности. Насколько мы при этом оригинальны или традиционны, не имеет никакого значения. Надрефлексивная позиция предполагает не столько описание деятельности с точки зрения ее объектной обусловленности, сколько выявление социальной детерминации деятельности и анализ роли рефлексии в ее воспроизводстве и развитии. Мы должны выявлять эстафетные структуры, в рамках которых осуществляется деятельность, с одной стороны, и разные рефлексивные картины, которые при этом возникают, с другой. В несколько иных выражениях это уже было сформулировано в предыдущем разделе. Очевидно, что и сама рефлексия социально обусловлена и при этом сплошь и рядом достаточно традиционна³.

II. Деятельность как объект познания

Первый и основной мой тезис состоит в том, что объектом нашего познания является не мир сам по себе, не объекты, с которыми мы оперируем в деятельности, а сама наша деятельность с этими объектами, реальная или в принципе возможная. Эту дея-

тельность мы проектируем, реализуем, описываем. Мы ее творцы. Уже самые исходные положения концепции социальных эстафет наталкивают на эту идею.

Деятельность, разумеется, невозможна без каких-то объектных компонентов, ее нельзя представлять как набор наших действий, которые ни на что не направлены. И она в силу этого вовсе не является чем-то совершенно произвольным. В одних условиях ее можно реализовать, а в других нет. Имея это в виду, можно сказать, что деятельность мы реализуем как бы в соавторстве с Природой. Но наш соавтор немногословен и на наши попытки что-то сделать отвечает чаще всего либо «да», либо «нет». Разумеется, это не определяет содержание наших знаний. Содержание определяется той деятельностью, которую мы пытаемся реализовать. Реку, например, можно преодолеть вплавь, можно переплыть на плоту, на весельной или моторной лодке, можно перелететь на дельтаплане... – все это прежде всего определяется социокультурными традициями. Но одно дело, если мы пытаемся перейти реку вброд и получаем ответ «нет», другое, – если мы получаем тот же ответ при использовании весельной лодки. Очевидно, что полученные знания будут существенно отличаться по содержанию. Это будут разные знания, хотя ответ Природы один и тот же. Содержание, следовательно, представляет собой описание деятельности.

Против этого, однако, легко возразить. Да, в науке мы постоянно сталкиваемся с описанием деятельности, производственной или экспериментальной, но есть знания, которые, казалось бы, фиксируют особенности тех или иных природных объектов самих по себе. И если, например, мы утверждаем, что поваренная соль растворяется в воде, то речь, казалось бы, идет именно о поваренной соли, а не о деятельности. Конечно, можно сказать, что знание это было получено экспериментально, что его затем можно практически использовать, все это так, но описываем мы все же не деятельность с поваренной солью, а саму эту соль.

Чтобы обосновать мой тезис, попробуем применить к анализу знания представление о рефлексивных преобразованиях. В данном случае речь идет о преобразованиях познавательной деятельности. Возьмем с небольшими сокращениям следующий отрывок из вузовского курса общей химии: «Фосфорная или ортофосфорная кислота H_3PO_4 образуется при взаимодействии с водой хлорида,

оксихлорида... и окиси фосфора(V). Менее чистую фосфорную кислоту в промышленности получают путем разложения фосфата кальция (фосфоритов или костяной муки) серной кислотой... Фосфорную кислоту получают также окислением белого фосфора разбавленной азотной кислотой...»⁴.

Прежде всего, обратим внимание на то, что в тексте, по крайней мере в двух последних предложениях, описывается деятельность получения фосфорной кислоты, точнее, два разных способа ее получения. Что при этом является объектом познания: фосфорная кислота, деятельность ее получения, материалы, которые при этом используются? Фактически мы имеем дело, конечно же, с деятельностью, но референция знания определяется той задачей, которую мы ставим при формулировке результата. Можно, например, делать акцент на слове «получают», и в этом случае знание выступает как фиксация кем-то проделанного эксперимента или производственного акта. Можно при этом в самом акте деятельности выделять те компоненты, которые нас прежде всего интересуют. Можно, например, говорить о получении фосфорной кислоты, а можно об использовании азотной, серной или белого фосфора. Все это связано с рефлексивными преобразованиями познавательной деятельности при описании одних и тех же производственных актов. Общая схема преобразования такая: «Р получают путем соединения L и Q» ↔ «Q (L) используют для получения Р». Очевидно, что содержание знания при этом остается одним и тем же. В обоих случаях мы описываем одну и ту же деятельность, и получаемое содержание инвариантно относительно рефлексивных преобразований.

Но перейдем теперь к первому предложению. Здесь, казалось бы, нет никакого упоминания о деятельности, референтом явно является фосфорная кислота, которая сама «образуется» при определенных указанных условиях. Конечно, и здесь возможны рефлексивные преобразования, можно, например, сделать референтом окись фосфора (V), но здесь в обоих случаях исчезают выражения типа «получают», «используют» и т. п. Теперь сама фосфорная кислота «образуется», а окись фосфора (V) при определенных условиях «образует» или «превращается». Действует не человек, действует сам объект. Как же быть? Я утверждаю, что речь опять-таки идет о некотором рефлексивном преобразовании.

Все знания можно разбить на два класса: на знания персонифицированные и онтологизированные. В первом случае действующим лицом является человек. Иногда такая персонификация проявляется совершенно отчетливо, и ее нельзя не заметить. Иногда она завуалирована выражениями типа «получают» или «можно получить». Онтологизированные знания возникают за счет передачи функций действующего лица от человека к объекту. Важно при этом, что содержание знания не меняется. Описывая, например, правила шахматной игры, мы можем сказать, что слоном ходят только по диагоналям, а можем приписать это слону: слон ходит только по диагоналям. Обратите еще раз внимание на приведенный выше отрывок из курса химии: при описании трех разных способов получения фосфорной кислоты там используются и онтологизированные, и персонифицированные формы знания и без всяких оговорок, точно речь идет о чем-то совершенно не существенном. Это еще раз подтверждает, что содержание наших утверждений инвариантно относительно преобразования онтологизации.

Мой тезис можно поэтому сформулировать следующим образом: объектом познания является не объекты оперирования сами по себе, а наша с ними деятельность. Но природа нашего знания такова, что, описывая деятельность, мы должны что-то выделить в качестве референта. Что именно мы выделяем, зависит от целеполагающей рефлексии, которая, как уже отмечалось, направлена на объектную обусловленность деятельности. В качестве референтов она выделяет объекты оперирования. Иными словами, наша почти интуитивная убежденность, что мы познаем именно объекты природы, — это позиция рефлексии, обусловленная ее задачами. Но речь идет о рефлексивных преобразованиях, а содержание знаний остается при этом инвариантным. И это содержание представляет собой описание деятельности. Можно сказанное сформулировать и несколько иначе. Надо различать объекты оперирования и объекты познания. Объектом познания является деятельность, но в качестве референта знания чаще всего фигурируют объекты, с которыми мы действуем. Это иллюзия, обусловленная задачами рефлексии. Преодолев это, мы тем самым выходим на надрефлексивную позицию.

Первый мой тезис означает, что мы сами творим объект нашего познания, он не дан нам извне, он продукт наших рук. Это существенно меняет всю существующую в настоящее время традицион-

ную картину. Познание, если говорить о содержании, – это развитие нашей деятельности, производственной, экспериментальной, проектировочной. Содержание знания социально по самой своей природе. Правда, у нас есть соавтор, т. е. некоторая вне социума существующая реальность. Но она, как я же отмечал, крайне «немногословна». Все это в некотором грубом приближении напоминает картину биологической эволюции: есть генетические механизмы возникновения новых видов, и есть внешняя среда, которая что-то позволяет, а что-то нет. В качестве генетических механизмов в нашем случае выступают механизмы социальной памяти, т. е. в конечном итоге механизмы социальных эстафет.

III. Познание и инженерное проектирование⁵

Я уже отмечал, что в развитии познания существенную роль играет постоянно воспроизводимая с давних времен структура «производство–потребление». Огромное количество окружающих нас вещей выступает в двух ипостасях: с одной стороны, они нами создаются, с другой – потребляются. В одном случае мы воспринимаем их с точки зрения их функциональных характеристик, в другом – мы видим их строение, структуру, формирование. Эти два подхода мы начинаем использовать и применительно к явлениям природы. Мы задаем две группы вопросов: какими свойствами обладает объект, как он функционирует в тех или иных условиях и как он устроен, как возник. Но самое важное, что эта структура становится эталоном полноты описания объекта. И если мы знаем только функции объекта, то возникает задача узнать, как этот объект устроен. А если мы, отвечая на этот вопрос, строим проект какого-либо устройства и перебираем разные варианты, то нам необходимо знать, как то или иное спроектированное устройство будет функционировать. Эти задачи определяют возникновение особого типа деятельности – инженерного проектирования, которое в свою очередь революционизирует механизмы развития деятельности, как производственной, так и познавательной.

Представление о воспроизведении деятельности по уже существующим образцам в рамках социальных эстафет – это принципиальное, но очень упрощенное представление. Исторически на базе

эстафет и накопления знаний формируются принципиально новые механизмы, и прежде всего это такое образование, как конструктор. Я понимаю под этим такую социальную программу, обычно частично вербализованную, а частично нет, которая позволяет нам проектировать деятельность по созданию объектов с заранее заданными свойствами. В рамках такой программы работает любой инженер, получивший проектное задание, сходным образом работает и ученый. Оба отталкиваются от набора функциональных характеристик некоторого объекта и пытаются создать проект его построения. Знание представляет собой не только описание уже реализованной деятельности, но и проекты деятельности, которые еще надо реализовать, если это практически возможно. Существует глубокий изоморфизм между работой инженера и исследователя. Это мой второй тезис.

Нетрудно показать, что любой эксперимент предварительно проектируется в соответствии с поставленной задачей. Менее очевидно, что анализ строения тех или иных явлений, их объяснение или теория – это проекты деятельности по их построению. Приведем несколько аргументов. Для того, чтобы построить дом, вам нужен соответствующий проект, который указывает размеры дома, расположение окон и дверей, конструкцию крыши и т. д. С одной стороны, это можно осознавать как описание строения дома, но, с другой – как описание деятельности: как этот дом строить, где прорезать окна и двери, какие размеры соблюдать и т. д. Иными словами, проект дома – это одновременно и описание его строения, и проект деятельности по его построению. Все зависит от рефлексии. Или другой аналогичный пример. Представьте себе, что дом построен и вам надо расставить в нем мебель. Вы начинаете с проекта, определяя, где поставить столовый стол, а где письменный, где будет стоять диван, а где книжный шкаф и т. д. Вы при этом, несомненно, работаете в рамках некоторого конструктора, который полностью не вербализован, но постоянно дает о себе знать. Вы не закроете окно книжным шкафом и не поставите кресло на столовый стол. Свой проект вы можете представить в форме чертежа, который, казалось бы, задает только статику, но не динамику. Но вы в то же время спроектировали и деятельность по расстановке мебели.

Рассмотрим небольшой фрагмент текста из курса молекулярно физики: «Сейчас можно считать установленным, что свойства твердых тел обусловлены главным образом тем, что атомы (или другие частицы) расположены в них не хаотически, как в жидких и газообразных веществах, а в определенном, характерном для каждого вещества порядке»⁶. Разве это не похоже на пример с расположением комнат и окон в доме или на проект расположения мебели? Мы хотим, чтобы в нашем доме было уютно, чтобы комнаты были хорошо освещены, чтобы он был удобен и для работы, и для приема гостей. И именно для обеспечения этих функций строим наш проект. В такой же степени при изучении твердых тел мы хотим объяснить их свойства и утверждаем, что для обеспечения этих свойств атомы должны располагаться определенным образом. Разумеется, в дальнейшем указывается, в каком именно. Рассуждая так, мы спроектировали и некоторую деятельность построения твердого тела независимо от того, будет или нет эта деятельность реально осуществлена. Очень часто она оказывается за пределами наших возможностей. Мы, например, строим проект Солнечной системы, но не способны ее построить. Мы строим проект расположения атомов в кристалле, но это не определяет наших конкретных практических действий по расстановке этих атомов. Но ведь и инженерные проекты построения зданий, плотин или ракет далеко не всегда реализуются или вообще реализуемы в данных условиях.

Отметим в связи с этим еще одно обстоятельство. Существуют разные уровни проектирования. Строя проект расстановки мебели, вы вовсе не обсуждаете конкретные операции, которые необходимы для практической реализации этого проекта, например, как ее двигать по паркету, чтобы его не повредить, как пронести через узкие двери. На вашем уровне проектирования предписания типа «стол должен стоять здесь» уже не детализируются. Но нечто аналогичное имеет место и в науке. Мы говорим, что атомы в кристалле расположены так-то и так-то, и это выражение можно осознавать и как анализ строения, и как проект деятельности. Мы и здесь сталкиваемся с рефлексивными преобразованиями или, точнее, с онтологизацией.

Что же из всего этого вытекает? В основе формирования таких форм знания, как объяснение или теория, лежит инженерное проектирование. Теория – это прежде всего конструктор, в рамках

которого мы строим проекты тех или иных явлений, данных нам предварительно на уровне функциональных характеристик. Надо иметь при этом в виду, что сам конструктор очень часто специально не вербализован и существует только на уровне образцов самого проектирования. Постоянное стремление к созданию теорий не случайно, его, конечно, можно объяснять на основе чисто утилитарных соображений, но я полагаю, что прежде всего это определяется эталоном полноты знания, который задан образцами производства-потребления.

Приведем для иллюстрации еще один сравнительно простой пример. В истории изучения грозы существовало много попыток объяснить, что такое гром, и каждая попытка объяснения – это проект, указывающий, как можно вызвать это явление, как его создать на базе уже существующих знаний. Последние и выступают здесь в функции конструктора. Судите сами. Лукреций Кар объяснял гром тем, что тучи, гонимые ветром в разных направлениях, сталкиваются друг с другом. В середине XIX в. существовала вакуумная теория, согласно которой разряд молнии создает вакуум, который затем с хлопком заполняется воздухом. Мерсон в 1870 г. предположил, что молния разлагает содержащуюся в облаках воду на кислород и водород, которые затем взрываются, снова образуя воду. Рейнольдс в 1903 г. предположил, что гром – это «паровые взрывы», вызванные нагревом воды в канале разряда. Последние две теории были опровергнуты экспериментально: оказалось, что в лаборатории электрическая искра вызывает звук в условиях, когда в воздухе нет водяных паров. Наконец, еще в 1888 г. Гирн предложил теорию, которая в основном принята и сейчас. Он писал: «Звук, который мы называем громом, является следствием того элементарного факта, что воздух, пронизываемый электрической искрой, т. е. вспышкой молнии, нагревается скачком до высокой температуры и вследствие этого значительно увеличивается в объеме»⁷.

Каждую из приведенных теорий легко преобразовать в описание некоторого в принципе возможного эксперимента. Применительно к Гирну это будет звучать так: «Если бы мы с помощью достаточно мощной электрической искры скачком нагрели воздух, заставив его значительно увеличиться в объеме, то получили бы гром». Иными словами, мы здесь тоже имеем

дело с описанием, точнее, с проектом деятельности, но не реальной, а в принципе возможной. И хорошо видно, что в истории этой проблемы меняется и характер конструктора. В одном случае в основе проекта лежат чисто механические представления: гром – следствие удара; в другом – химические; в третьем – физические.

IV. Эмпирическое и теоретическое

Первая половина XX в. увенчалась полным крахом логического позитивизма с его неудачными попытками свести теорию к совокупности протоколов опыта. Появилась летучая фраза: любое эмпирическое высказывание теоретически нагружено. Вероятно, это так, хотя в рамках такой формулировки едва ли можно усмотреть решение проблемы. Ясно, что эмпирическое и теоретическое знание тесно связаны, что их нельзя «оторвать» друг от друга, но какова эта связь? Мне представляется, что и в этом случае мы сталкиваемся с рефлексивными преобразованиями.

Зародыш противопоставления эмпирического и теоретического знания можно найти уже в любой вербализованной эстафете. Она имеет такой вид: акт деятельности 1 → его описание → акт деятельности 2 → его описание → ... Рассмотрим описание первого акта. С одной стороны, оно выступает как эмпирическое знание, например, как описание проделанного эксперимента, но с другой – оно функционирует как проект следующего акта, акта 2. В этой своей функции оно выступает как нечто теоретическое, а акт 2 является его эмпирической проверкой. Кстати, рассматривая это описание в его отношении к акту 2, мы, не имея никакой дополнительной информации, гипотетически осуществляем некоторое обобщение и даже идеализацию. Без этого эстафета просто не будет функционировать. Иными словами, любую вербализацию образца в рамках описанной выше эстафеты можно одновременно осознавать и как эмпирическое, и как теоретическое знание, и как описание, и как предписание. Мой третий тезис гласит: эмпирическое и теоретическое знания связаны рефлексивным преобразованием и представляют собой разные осознания одного и того же содержания.

Рассмотрим это на материале более развитых систем знания с опорой на тезис об изоморфизме познания и инженерной деятельности. Было давно замечено, что с мачты корабля человек способен раньше увидеть берег, чем с палубы, что при перемещении в направлении север–юг меняется высота звезд над горизонтом и т.п. Задача состояла в том, чтобы сконструировать ситуацию, в рамках которой все это имело бы место. Полученная конструкция включала предположение о шарообразности Земли и о прямолинейности лучей света. Здесь налицо и проектное задание, и проект, которые представляют собой некоторое единое целое. Но это целое можно осознавать различным образом: и как теоретическое объяснение некоторых фактов, и как эмпирическое обоснование или исследование созданного проекта. Все зависит от того, что мы выделяем в качестве референта знания: факты, которые надо объяснить, или теоретическую конструкцию, которую надо уточнять и обосновывать. Содержание знания при этом остается инвариантным. Инвариантным остается и общая структура изоморфная деятельности инженера-проектировщика.

Рассмотрим еще один пример. В науке мы постоянно сталкиваемся с различными приборами. С использованием приборов связывают специфику эмпирического исследования. Но прибор с необходимостью выступает и как объект теоретического объяснения, он без этого просто не существует. Экспериментальная установка Торричелли, которую он создал по совету Галилея, первоначально предназначалась для исследования боязни пустоты. Но оказалось, что уровень ртути в трубке постоянно меняется, и гипотеза боязни пустоты была заменена другой, согласно которой экспериментальная картина определяется атмосферным давлением. Последнее в данном случае представляло собой некоторую теоретическую конструкцию для объяснения поведения столбика ртути в установке Торричелли. Только после этого экспериментальная установка стала прибором для изучения атмосферного давления, т. е. барометром. Итак, и здесь первоначально мы сталкиваемся с некоторым явлением, которое нужно объяснить. Объяснение явно не является эмпирической процедурой, ибо связано с проектом построения некоторого объекта, который в данном случае не дан в непосредственном наблюдении. Только после этого происходит рефлексивное преобразование, и сконструированная Торричелли

экспериментальная установка, которая осознавалась как объект изучения, превращается в прибор, а теоретическая конструкция – «атмосферное давление», которая была средством объяснения, осознается как новый объект исследования. Это некоторый общий закон, характерный для всех приборов. Такие явления, как температура, сила тока, напряжение, электрический заряд и т. п., необходимо было теоретически сконструировать, прежде чем появились соответствующие приборы.

Могут возникнуть возражения такого типа: ртутная трубка Торричелли появилась до представлений об атмосферном давлении и была некоторое время чистой эмпирией. Достаточно очевидно, что это не так. Факта не существует без теории, он либо эту теорию подтверждает, либо ей противоречит. Как мы уже отмечали, эксперимент Торричелли ставился первоначально в рамках теоретической концепции боязни пустоты. В такой же степени особенности исчезновения корабля, который удаляется от берега, не обратили бы на себя внимания, если бы не противоречили гипотезе плоской Земли. Нельзя говорить о фактах вне той или иной теории, факт и теория – это целостное семиотическое образование. Но в сфере рефлексивного осознания мы можем факт рассматривать либо как объект исследования, либо как средство. В первом случае исследование осознается как теоретическое, как объяснение данного факта или как построение теории, во втором – как эмпирическое, как эмпирическое обоснование теории, как измерение тех или иных предполагаемых в теории величин.

Нельзя не отметить, что к близкой точке зрения и гораздо раньше меня пришел в свое время Владимир Сергеевич Швырёв. В своей книге 1978 г. он пишет: «По нашему мнению названные исходные признаки теоретического и эмпирического исследования можно связать с выделением в научном познании как в целом двух кардинальных структурных моментов – деятельности по анализу развитию, конкретизации, совершенствованию и пр. концептуальных средств, которыми располагает научное мышление, и деятельности по применению этих средств к исследованию действительности, лежащей вне системы понятийных, мыслительных средств»⁸. А дальше он рассуждает следующим образом. Представим себе «любой фрагмент научного знания, а в пределе и научное знание в целом» как «некоторое абстракт-

ное мысленное образование». «Важно подчеркнуть, что в представленном в таком виде идеализированном объекте оба “вектора” познавательной деятельности замыкаются на одном и том же элементе – мысленном образовании, которое в одном случае выступает как средство деятельности, а в другом – как объект деятельности. Вхождение одного и того же мысленного образования в состав обеих деятельностей обуславливает их изначальную связь»⁹. Нетрудно видеть, что Швырёв вплотную подходит и к схеме «производства–потребления», и к идее рефлексивного преобразования. Ему, однако, очень сложно сформулировать свою мысль, т. к. у него еще нет соответствующих понятий. В то время их не было и у меня. И еще одна трудность. В качестве инварианта относительно рефлексивных преобразований выступают образцы деятельности или, точнее, эстафетные структуры. Швырёву же приходится придумывать «некоторое абстрактное мысленное образование». И в то же время он как-то увидел или почувствовал то, что ведет, как мне представляется, к решению проблемы. Эмпирическое и теоретическое – это разные рефлексивные «проекции» одной и той же постоянно воспроизводимой эстафетной структуры, одного и того же содержания.

V. Природа чувственного познания

Остановимся кратко на еще одной проблеме, без которой наш анализ будет неполон. Существует старая традиция, тесно связанная с представлением о том, что содержание наших знаний мы черпаем из чувственного опыта, что он является предпосылкой знания. Это представление глубоко укоренилось в нашем сознании. Мне представляется сомнительным, что человек познает мир на базе восприятия отдельных объектов природы. Человеку надо производить, ему надо постоянно реализовывать образцы производственной и прочей деятельности. Именно эти образцы делают его человеком. И именно их он должен воспринимать.

Я выдвигаю следующий тезис: содержание наших знаний мы получаем не из чувственных восприятий, а из деятельности, из практического оперирования с объектами. Фактически это уже содержалось в исходных предпосылках, т. к. уже там я рас-

сма­три­вал зна­ние как вер­ба­ли­за­цию об­раз­цов де­я­тель­но­сти. «Да, ко­неч­но, – воз­ра­зят мне, – но де­я­тель­ность ведь то­же на­до как­то вос­при­ни­мать. Воз­мож­но ли поз­на­ние, е­сли че­ло­ве­ка ли­шить ор­га­нов чувств?» Раз­у­ме­ет­ся, не­воз­мож­но. Но поз­воль­те про­вес­ти та­кую ана­ло­гию: оче­вид­но, что мы не мо­жем чи­тать, не вос­при­ни­мая букв, но со­дер­жа­ние-то мы по­лу­ча­ем не из э­ти­х чув­ствен­ных вос­при­я­тий, а из той кни­ги, ко­то­рую мы чи­та­ем. И имен­но кни­га оп­ре­де­ля­ет ха­рак­тер э­то­го со­дер­жа­ния. И мно­го ли нам даст для по­ни­ма­ния кни­ги ана­лиз то­го, как имен­но мы вос­при­ни­ма­ем буквы и от­ли­ча­ем одну из них от всех дру­гих?

Да, для то­го, что­бы опи­сать экс­пе­ри­мент, на­до его ви­деть, на­до от­ли­чать од­ни пред­ме­ты или опе­ра­ции от дру­гих, на­до уметь поль­зо­вать­ся язы­ком, в ко­то­ром уже за­фик­си­ро­ван оп­ре­де­лен­ный прак­ти­че­ский опыт. Оче­вид­но, что од­ин и тот же экс­пе­ри­мент бу­дет опи­сан раз­лич­ным об­разом пред­ста­ви­те­ля­ми раз­ных куль­тур. И тем не ме­нее в та­кой же степе­ни, как на од­ном и том же язы­ке мож­но чи­тать кни­ги раз­но­го со­дер­жа­ния, од­на и та же спо­соб­ность вос­при­ни­мать и раз­ли­чать пред­ме­ты и опе­ра­ции по­зво­ля­ет опи­сы­вать ог­ром­ное ко­ли­че­ство экс­пе­ри­мен­тов, су­ще­ствен­но раз­ви­ва­ю­щих на­ше зна­ние.

Ме­ха­низ­мы чув­ствен­ных вос­при­я­тий и пред­ста­в­ле­ний, ко­то­рые ис­сле­ду­ет пси­хо­ло­гия или фи­зи­о­ло­гия, ве­ро­ят­но, не из­ме­ни­лись за мно­го ве­ков, от е­гип­ет­ских фа­ра­о­нов до на­ших дней, а про­гресс в сфе­ре поз­на­ния гран­ди­озен. И об­ъяс­ня­ет­ся он не об­о­га­ще­нием чув­ствен­но­го опыта, а тем, что мы соз­да­ем и чи­та­ем все но­вые «кни­ги». Ра­дуга, ве­ро­ят­но, в те­че­ние мно­гих ве­ков была об­ъек­том чув­ствен­но­го вос­при­я­тия, но прод­ви­ну­лись мы в ее поз­на­нии толь­ко то­гда, ко­гда Ньютон раз­ло­жил сол­неч­ный свет с по­мо­щью при­змы. Гро­зо­вые яв­ле­ния не мо­гли не об­ра­щать на себя вни­ма­ние, ибо были опас­ны для че­ло­ве­ка, но при­ро­да мол­нии была вы­яс­не­на толь­ко Б.Франк­ли­ном на ба­зе экс­пе­ри­мен­тов с лей­ден­ской бан­кой. При­ме­ры та­ко­го ро­да мож­но при­ум­но­жать и при­ум­но­жать.

Я уже от­ме­чал, что лю­бая де­я­тель­ность, лю­бой экс­пе­ри­мент пред­по­ла­га­ет на­ли­чие про­ек­та. Мы, как пра­ви­ло, пред­ви­дим и ре­зуль­тат на­ших дей­ствий, а на до­лю на­блю­де­ния вы­па­да­ет толь­ко за­дача ус­та­но­вить, оправ­да­лись ли на­ши пред­по­ло­же­ния. Мы не про­сто вос­при­ни­ма­ем мир ши­ро­ко от­кры­ты­ми гла­за­ми, ре­а­ли­зуе­

мая деятельность резко сужает наше поле зрения, требуя только ответа на вопрос «да или нет?». Никаких протокольных высказываний самих по себе в науке не существует, ибо они не имеют никакого познавательного значения вне контекста деятельности, которая уже была запланирована. Иными словами, определенная интерпретация наблюдения уже существует до наблюдения.

Но почему именно восприятие деятельности продвигает нас вперед по пути познания? Главное, вероятно, в следующем. Любой акт деятельности выполняет одну очень важную функцию: он выделяет из общего фона определенный набор объектов и связывает их в некоторое целое. Восприятие деятельности поэтому – это восприятие взаимосвязей: если А, то В. Маловероятно, например, что пассивный наблюдатель мог бы заметить, что с высокого берега он видит дальше, чем с морского пляжа. Другое дело, если есть задача увидеть неприятельский корабль или увидеть землю с судна, которое затерялось в море. Здесь мы сразу обратим внимание на то, что моряк, который оказался на мачте, увидел землю раньше. А в нашей практической деятельности мы создаем множество таких ситуаций, постоянное приумножение которых приводит и к развитию знаний. Это еще один аргумент в пользу того, что мы познаем деятельность, а не мир сам по себе.

VI. Проблема истины

Самая древняя и традиционная концепция истины – это так называемая корреспондентская концепция. Кратко ее можно сформулировать следующим образом: истинным является то знание, которое соответствует действительности. При этом авторы, стоящие на позициях реализма, под действительностью понимают обычно объективный мир, не зависящий от нашего сознания, мир, который существовал и до человека. В этом мире мы живем, с ним мы сталкиваемся в нашей практической деятельности, именно этот мир мы стремимся познать. Корреспондентская теория истины выглядит вполне естественной и разумной. Она соответствует нашим бытовым представлениям и проникает в наше сознание с первых лет жизни. От нее очень трудно освободиться. А нужно ли?

Основная трудность, с которой мы сталкиваемся, стоя на позициях корреспондентской концепции, связана с представлением о соответствии. Каким образом можно установить, что наше знание соответствует действительности и что именно под этим следует понимать? Ведь для того, чтобы установить такое соответствие или несоответствие, нам надо, вероятно, сопоставить наше знание и действительность. Но о действительности мы решительно ничего не знаем за пределами того знания, которое как раз и следует проверять. Образно выражаясь, мы не можем занять абсолютно внешнюю по отношению к мирозданию позицию Бога, который смотрит со стороны на всю ситуацию точно физиолог, экспериментирующий с собакой. Бог сам сотворил мир и способен поэтому судить об адекватности или неадекватности наших знаний. Но мы не боги, и поэтому корреспондентская концепция истины, требуя соответствия наших знаний объективной реальности, не только не дает нам в руки никаких средств для установления такого соответствия, но даже не разъясняет смысл самого этого представления.

Ситуация кардинально меняется, если предположить, что мы познаем не мир сам по себе, а деятельность с этим миром. Приняв этот тезис, мы оказываемся в положении Бога, который сам творит объект своего исследования. Мы проектируем некоторую деятельность и сами ее реализуем, устанавливая тем самым соответствие объекта и знания. Нам ясно, что в данном случае надо понимать под соответствием и каковы условия истинности наших знаний. При этом я вслед за К.Поппером считаю нужным различать критерий истины и условия истинности, т. е. вопрос о смысле термина «истина». Рассмотрим пример самого Поппера. Он пишет: «Высказывание “Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15” соответствует фактам, если и только если Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15»¹⁰. Обратите внимание, Поппер, вероятно, не случайно берет в качестве примера описание некоторого акта поведения, ибо в этом случае все достаточно ясно. Мы можем не иметь никаких критериев для проверки того факта, что Смит вошел в ломбард не позже 10.15. Допустим, что никто этого не видел, что Смит предусмотрительно не оставил никаких следов, что ломбард в это время был открыт и т. д. Установить истинность или ложность этого высказывания нельзя, но мы хоро-

шо понимаем, при каких условиях оно истинно, ибо речь идет об определенном акте поведения, который мы либо сами постоянно реализуем, либо в принципе можем реализовать.

Совсем другой характер носит, казалось бы, аналогичный пример Т.Котарбиньского. Он пишет: «Коперник думал истинно. Ибо он думал, что Земля вращается вокруг Солнца; и Земля вращается вокруг Солнца»¹¹. Без дальнейших разъяснений это выглядит как тавтология, ибо мы просто гипостазируем содержание высказывания «Земля вращается вокруг Солнца», не добавляя никакого нового содержания. В случае примера, который приводит Поппер, тавтологии нет, ибо описываемая реальность дана нам в нашей практике и создается нами независимо от высказывания. Пример Котарбиньского можно избавить от тавтологии, если свести его к описанию поведения или деятельности. И это не так уж трудно сделать. Картина строения Солнечной системы – это наш проект ее создания, ее построения, и мы при этом работаем в конструкторе, основанном на нашем земном практическом опыте. Мы умеем, например, вращать одно тело вокруг другого, мы без труда можем построить модель Солнечной системы, где планеты будут вращаться вокруг Солнца. Утверждение Коперника истинно, если Земля похожа на камень, который мы вращаем вокруг себя на веревке. Вот тут уже нет тавтологии.

Итак, мы можем принять корреспондентскую теорию истины, если под реальностью, которую мы познаем, понимается человеческая деятельность. Все тривиально просто: мы сопоставляем наши знания с тем, что сами постоянно создаем, реально или на уровне проектов. Речь при этом идет не о критериях истины, а о понимании, при каких условиях данное знание истинно. Это мой пятый тезис.

VII. Истина и дополнительность

Казалось бы, все вопросы решены, но такого, как известно, никогда не бывает. На трудности, которые здесь неожиданно возникают, указал в свое время Нильс Бор. Он при этом не занимался непосредственно проблемой истины, он просто пытался обобщить свой принцип дополнительности на гуманитарные науки. В поис-

ках аналогий для квантово-механического принципа дополнительности он писал в 1948 г.: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»¹². Обратите внимание, Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова мы не можем его точно определить, а дав точное определение, теряем возможность практического использования. Ну разве это не парадокс?!

В свете теории социальных эстафет высказывание Бора можно интерпретировать следующим образом. Практическое использование слова – это воспроизведение непосредственных образцов словоупотребления, а образцы, как отмечалось выше, не задают четкого множества возможных реализаций. Слова, следовательно, в сфере их практического использования объективно не имеют строго определенного значения. Что же происходит, если мы пытаемся их строго определить? Покажем это на конкретном примере. Мы постоянно используем слово «квадрат», мы можем говорить о квадратном столе или о квадратной раме для картины, о квадратном участке земли или о квадратной комнате. Но если мы точно определим слово «квадрат», то окажется, что во всех указанных случаях мы не имеем права его использовать, ибо ни один реальный объект в строгом смысле слова не является квадратом. Мы не найдем в этом реальном мире ни плоскостей, ни прямых линий, ни прямых углов.

В сфере практического использования слова это сплошь и рядом не имеет значения. Мы, например, можем считать поверхность стола плоской даже тогда, когда существующие неровности отчетливо ощущаются кончиками пальцев. Мы не обращаем на это внимания, если неровности не мешают нам использовать стол по его назначению. Но где здесь граница отклонения от идеальной плоскости, через которую нельзя перейти? Она определяется многими ситуативными факторами, которые невозможно учесть. Поэтому точное определение предполагает, что поверхность стола является абсолютно плоской, а этого реально никогда не бывает.

Все сказанное можно обобщить и на описания любой деятельности. Воспроизведение деятельности по непосредственным образцам дополнительно по отношению к ее точному описанию. Речь идет, разумеется, о таком описании, в соответствии с которым эту деятельность можно воспроизводить, знание, как уже отмеча-

лось, – это замена образца его вербализацией, что всегда предполагает некоторое обобщение. Вернемся к примеру Поппера: «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15». Можем ли мы всегда сделать то же самое в соответствии с этим описанием? Вероятно, да, но при соблюдении целого ряда условий. Ломбард должен всегда открываться не позже 10.15, он не должен закрываться на ремонт, его сотрудники не должны болеть, его не могут захватить террористы или ограбить бандиты, его не может в силу каких-то обстоятельств оцепить полиция... Назовем такой ломбард идеальным ломбардом. Иными словами, если мы хотим описать поведение Смита как образец, как некоторую программу типа: «В ломбард можно войти чуть позже 10.15», то речь должна идти об идеальном ломбарде, которого реально не существует и не может существовать. На этом примере хорошо видно, что при попытке точного описания сферы применимости деятельности мы получаем идеализацию, а если речь идет о реальных объектах, то сфера применимости оказывается совершенно ситуативной и неопределенной.

Могут сказать, что это давно известно, что любая теория, любое обобщение строится для так называемых идеальных (или идеализированных) объектов типа материальных точек, абсолютно твердых тел, идеальных газов и жидкостей и т. д. Да, это действительно давно известно, это давно осознали сами ученые, и об этом можно прочесть почти в любом курсе физики. Но, во-первых, никто не сопоставлял при этом словесных описаний деятельности с воспроизведением ее по непосредственным образцам в рамках социальных эстафет. А без этого нельзя и сформулировать применительно к данному случаю принцип дополнительности. Во-вторых, идеализацию чаще всего рассматривали как некоторый прием или метод познания, как нечто полезное и нужное, но вовсе не как нечто абсолютно неизбежное. «Способ идеализирования предметов изучения, – пишет известный механик Н.Е. Жуковский, – есть общий способ научного исследования; он объясняется тем, что мы не можем сразу охватить все свойства предмета и сосредотачиваем свое внимание лишь на главнейших из них»¹³. А между тем из уже изложенного следует, что деятельность мы можем воспроизводить либо по образцам, либо по описаниям. Но образцы не задают четкого множества возможных реализаций и не имеют четкого определенного содержания. А вербальные описания, претендующие на

точность, предполагают идеализацию и непосредственно неприменимы к реальным объектам. И это некоторый объективный закон. Этого нельзя избежать.

Проиллюстрируем это на материале механики точки. Существует два типа определений или разъяснений того, что такое материальная точка. Одни авторы делают упор на то, что это тело бесконечно малых размеров или даже вообще лишенное протяженности, но имеющее массу. «Материальная точка, – пишет известный механик С.А. Чаплыгин, – порция вещества с исчезающе малыми размерами, но обладающая вещественностью. Ее можно представить себе или как результат деления физического тела на бесконечно большое число частей, или как результат сжатия конечной массы»¹⁴. Очевидно, как признают и сами авторы, таких тел реально не существует. Другие рассматривают материальную точку как реальное тело в условиях решения таких задач, которые позволяют пренебречь размерами и формой этого тела. Такое определение дано в курсе механики Ландау и Лифшица: «Одним из основных понятий механики является понятие *материальной точки*. Под этим названием понимают тело, размерами которого можно пренебречь при описании его движения. Разумеется, возможность такого пренебрежения зависит от конкретных условий той или иной задачи. Так планеты можно считать материальными точками при изучении их движения вокруг Солнца, но, конечно, не при рассмотрении их суточного вращения»¹⁵.

Обратите внимание, материальная точка, согласно последнему определению, – это вполне реальный объект, который мы при решении тех или иных задач можем описывать как точку. Но о каких именно задачах идет речь, авторы не пишут, хотя и приводят один пример. Эти два разных определения не случайны, они непосредственно связаны с явлением дополненности. Точная формулировка границ применимости теории означает фактически ее неприменимость, ибо материальных точек не существует. А если мы ориентируемся на конкретные образцы применения теории, то образцы, как уже говорилось, не задают четкого множества возможных реализаций.

Что же можно сказать в качестве окончательного вывода? Объектом нашего познания является человеческая деятельность, которую мы сами постоянно творим и воспроизводим. Поскольку наши знания представляют собой описания этой деятельности,

мы можем решить проблему их соответствия объекту познания и принять тем самым корреспондентскую теорию истины. Однако и в этом случае наши возможности ограничивает принцип дополненности. Точное описание деятельности приводит к идеализации, а это означает, что полученные таким путем знания нигде реально не применимы. А их практическое применение, которое все же имеет место, не подчиняется никаким строгим правилам и основано на воспроизведении многочисленных образцов. Иными словами, условия истинности наших знаний, их сопоставление с реальной деятельностью определяется не на уровне рациональных рассуждений, а в конечном итоге на уровне социальных эстафет. Если вернуться к языку М.Полани, который удобен для того, чтобы подчеркнуть в данном случае парадоксальность ситуации, то наш тезис будет выглядеть так: условия истинности явных знаний заданы нам на уровне неявного знания. Это мой шестой и последний тезис.

Примечания

- ¹ *Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М., 2008; *он же.* Феномен социальных эстафет. Сб. ст. Смоленск, 2004; *он же.* Проблема способа бытия семиотических объектов // Эпистемология & Философия науки. 2006. Т. VIII. № 2; *он же.* В поисках Жар-птицы // Вопр. философии. 2005. № 6.
- ² *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 339–340.
- ³ О рефлексии см.: *Розов М.А.* Рефлексия и деятельность // Наука глазами гуманитария. М., 2005.
- ⁴ *Неницеску К.* Общая химия. М., 1968. С. 435.
- ⁵ К этому разделу см.: *Розов М.А.* Инженерное конструирование в научном познании // Филос. журн. 2008. № 1; *он же.* Теория и инженерное конструирование // Эпистемология & Философия науки. 2004. Т. 1. № 1.
- ⁶ *Кикоин И.К., Кикоин А.К.* Молекулярная физика. М., 1963. С. 418.
- ⁷ Цит. по: *Юман М.* Молния. М., 1972. С. 235.
- ⁸ *Швырёв В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 253.
- ⁹ Там же. С. 254.
- ¹⁰ *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 380.
- ¹¹ *Котарбинский Т.* Избр. произведения. М., 1963. С. 293.
- ¹² *Бор Н.* Избр. научн. тр. Т. 2. М., 1971. С. 398.
- ¹³ *Жуковский Н.Е.* Теоретическая механика. М.–Л., 1950. С. 11.
- ¹⁴ *Чаплыгин С.А.* Собр. соч. Т. IV. М.–Л., 1949. С. 302.
- ¹⁵ *Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М.* Механика. М., 1958. С. 9.

Г.Д. Левин

Чистота как атрибут теоретического знания

Проблема теоретического и эмпирического была центральной в творчестве Владимира Сергеевича Швырёва. Он начал с блестящей критики ее неопозитивистского решения¹ и продолжил разработкой собственной концепции². Глубокое уважение к памяти моего коллеги и товарища я хочу выразить продолжением его работы.

Постановка проблемы

До начала шестидесятых годов XX в. отечественная гносеология была втиснута в прокрустово ложе формулы: «От живого созерцания к абстрактному мышлению, от него – к практике». Эмпирическое знание тогда обычно отождествлялось с чувственным, а теоретическое – либо с рациональным, либо с научным. Это отождествление нередко встречается и сегодня, вот пример: «В самом широком смысле термином “теория” обозначается любое рациональное мышление»³. Цель данной статьи – рассмотреть соотношение теоретического и эмпирического знания и познания в классической и неклассической науке.

Первой отечественной работой, непосредственно посвященной проблеме теоретического и эмпирического, является статья В.А.Лекторского «Единство теоретического и эмпирического в научном познании»⁴. На дальнейшее исследование этой проблемы существенное влияние оказали работы П.В.Копнина. Его опреде-

ление: «В эмпирическом познании объект отражен со стороны его внешних связей и проявлений, доступных живому созерцанию... Теоретическое познание отражает объект со стороны его внутренних связей и закономерностей движения, постигаемых путем рациональной обработки данных эмпирического знания»⁵ – стало основой последующих дефиниций⁶. Проанализирую его поэтому со всей тщательностью.

Отмечу прежде всего, что здесь нет ясности в вопросе о соотношении эмпирического знания с чувственным, а теоретического – с рациональным. Я предлагаю следующую конвенцию: все знания делятся на чувственные и рациональные, а рациональные и только рациональные – на теоретические и эмпирические. Теперь важно обратить внимание на два критерия, посредством которых автор различает теоретическое и эмпирическое знание: 1) теоретическое знание отражает сущность, эмпирическое – проявление сущности; 2) эмпирическое знание отражает *наблюдаемое* и потому *наглядно*, теоретическое знание отражает *ненаблюдаемое*⁷ и потому оно *ненаглядно*. Итак, ненаблюдаемое и наблюдаемое не рядоположены, а связаны как *сущность* и ее *проявление*. Отсюда чисто логическое следствие: *у теоретического и эмпирического знания разные предметы*.

Но вот контрпример анализируемому определению, содержащийся уже в первой отечественной работе по проблеме теоретического и эмпирического: «Наглядным может быть и теоретическое знание. Классическая механика (наука, бесспорно, теоретическая!) считается физиками наглядной»⁸. Еще более очевидные контрпримеры – геометрия Евклида и астрономия Птолемея. В геометрии, например, нет объектов, о которых можно судить лишь по формам их проявления, как об электронах или кварках. Весь ее предмет – на листке бумаги. Между тем евклидова геометрия – не просто теория. Это *эталонный*, парадигмальный образец теории. Спиноза, как известно, даже философию пытался построить по ее образу.

Возражают, что предмет евклидовой геометрии тоже ненаблюдаем: треугольника, о котором говорит Евклид, не только нет, но и не может быть в реальном пространстве–времени, как, впрочем, и движения без трения, к которым относятся законы Ньютона. Но по этой логике ненаблюдаемым придется признать предмет даже чувственного знания: даже оно не отражает предмет целиком. Но это

не основание отрицать его наглядность. Второй аргумент в пользу ненаблюдаемости предмета теоретического знания тоньше: мы можем видеть окружность и ее радиус, но не можем видеть *отношения* между ними, выражаемого формулой $l = 2\pi R$. А именно оно-то и является предметом геометрии. На мой взгляд, перед нами снова чрезмерное доказательство: так можно доказать ненаглядность и чувственного знания: я вижу, что одно дерево больше другого, но не вижу самого отношения «больше». Дело в том, что *никакие отношения чувствами не воспринимаются*: ни те, что существуют между теоретическими объектами, ни те, что соединяют эмпирические объекты. На этом аргументе, как известно, базируется современный номинализм.

Но у нас-то речь идет не об отношениях, а об их *носителях*: либо о наблюдаемых геометрических фигурах и движущихся макротелах, либо о ненаблюдаемых кварках и электронах. И если говорить именно о них, то придется признать: *предмет теоретического знания может быть как наблюдаемым, так и ненаблюдаемым, а само теоретическое знание – как наглядным, так и ненаглядным*.

Но было бы ошибкой просто отбросить на этом основании определение П.В.Копнина. Принципы научной дискуссии требуют «спасти» критикуемое утверждение, показав, *что именно оно отражает на самом деле*. Мой тезис: понятия сущности и явления, наблюдаемости и ненаблюдаемости, наглядности и ненаглядности, совершенно непригодные для отличения теоретического знания от эмпирического, позволяют очень строго различить два исторических этапа развития *теоретического* знания: *классический и неклассический*. *Классическая научная теория* (астрономия Птолемея, геометрия Евклида, механика Галилея) описывает наблюдаемые сущности, *неклассическая научная теория* (квантовая механика, генетика, теория расширяющейся Вселенной и т. д.) – ненаблюдаемые. Сказанным определяются три задачи дальнейшего исследования: на материале классических теорий 1) выявить признаки, присущие *любой* теории вообще и 2) специфические черты *классической* теории; после этого 3) рассмотреть дефинитивные признаки неклассических теорий. К сожалению, размеры статьи позволяют обсудить в ней лишь первые две задачи.

Существенный вклад в их решение внес В.С.Швырёв. Он принимает определение П.В.Копнина, но вносит в него существенное дополнение: теоретическое исследование направлено «на совершенствование и развитие концептуальных средств науки», а эмпирическое – «на установление связей концептуального аппарата науки с реальностью»⁹. Вот как он встраивает это дополнение в свою дефиницию: «Эмпирическое исследование направлено непосредственно на объект и опирается на данные наблюдения и эксперимента. Теоретическое исследование связано с совершенствованием и развитием понятийного аппарата науки и направлено на всестороннее познание объективной реальности в ее существенных связях и закономерностях»¹⁰. Поскольку это дополнение верно и для классической, и для неклассической теории, я рассмотрю его на материале евклидовой геометрии.

Евклид начинает построение своей теории с чувственного знания о геометрических фигурах. Выразив его в языке, он преобразует чувственное знание в эмпирическое. Затем, с помощью процедуры идеации, которую нам еще предстоит проанализировать, он превращает эмпирическое знание в теоретическое, которое обладает способностью *порождать новое знание без обращения к чувственному опыту*. Эта способность теоретического знания настолько поражала воображение античных философов, что они «этимологически выводили первую часть сложного слова «θεωρός» из слова «θεός» – «бог»¹¹. Вот этот-то *дефинитивный признак* теоретического исследования и фиксирует, на мой взгляд, В.С.Швырёв, утверждая, что теоретическое исследование направлено на «совершенствование и развитие концептуальных средств науки». Установление связей концептуального аппарата науки с реальностью, являющееся, согласно В.С.Швырёву, задачей эмпирического познания, происходит дважды: перед началом теоретическим исследованием и в его конце. Если собственно теоретический этап исследования сравнить с полетом, то два его эмпирических этапа подобны взлету и приземлению.

Однако, внося цитированное дополнение в определение П.В.Копнина, В.С.Швырёв открыл, что называется, ящик Пандоры. Возникает «детский» вопрос: а *что именно* отсутствует в эмпирическом знании и наличествует в теории, что позволяет ей порождать новое знание без привлечения новых эмпирических фактов, «в сво-

бодном полете», без «соприкосновения с землей»? Ответ известен со времен Платона: теоретическое знание в отличие от эмпирического является *необходимым и безусловно всеобщим*. Эти-то два атрибута и определяют способность теории к саморазвитию, напоминающему развитие зародыша. Итак, *теоретическое знание – это необходимое и всеобщее знание, способное в силу этого к дедуктивному саморазвитию*. Это определение верно для любого теоретического знания, как наглядного, классического, так и ненаглядного, неклассического. Но оно порождает новый «детский» вопрос: а *как* такое знание проникло в нашу голову? Откуда оно взялось? Неужели «θεωρός» действительно происходит от «θεός»?

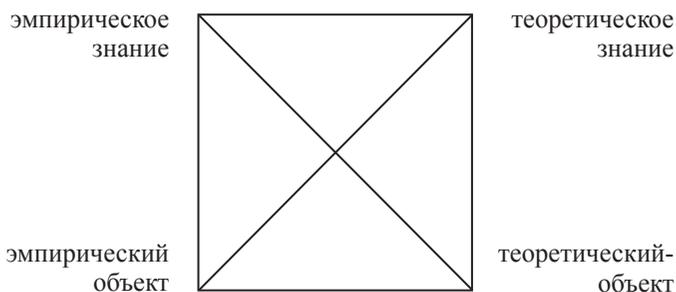
Самый естественный ответ на этот вопрос предложили сенсуалисты: поскольку единственный источник наших знаний – ощущения, постольку теоретическое знание – это результат их рациональной обработки. А *в чем конкретно* заключается эта обработка? Сенсуалисты на этот вопрос ответить не смогли, и на этом основании были исключены из обсуждения проблемы. Теоретическое знание было признано не зависящим от опыта, априорным, причем, как специально подчеркивает Кант: «...мы будем называть априорными знания, *безусловно независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта*»¹². Сказанное *вынуждает* добавить к трем уже зафиксированным признакам теоретического знания: необходимости, безусловной всеобщности и способности к саморазвитию – четвертый: *априорность*.

Но ведь сказать, что теоретическое знание априорно – значит всего лишь заявить, что оно проникает в наше сознание не из опыта. А *как оно туда проникает?* Этот вопрос гвоздем проторчал в сознании философов от Платона до Канта включительно. По своему значению для философии этот вопрос стоит в одном ряду с проблемой универсалий, парадоксом «лжец» и антиномиями Канта. Ответить на него пытался и Платон в своей теории воспоминаний, и конвенциализм, и прагматизм, и теория врожденных идей. Суть этих ответов можно выразить двумя словами: не понимаю! А вот из современных работ по проблеме теоретического и эмпирического этот вопрос странным образом исчез. Интересно, почему? Если потому, что был решен, то где это решение? Я его не нашел, и потому начну его поиск с самого начала – от Платона. Для этого придется преодолеть серьезную терминологическую трудность:

то, что мы сегодня называем теоретическим и эмпирическим знанием, на протяжении 25 веков обозначалось самыми разными терминами. Задача заключается в том, чтобы «узнать» предмет нашего исследования под любой языковой оболочкой.

Вехи истории

Платон. Когда математики, пишет Платон, «пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили»¹³. Переведу эту цитату на современный язык. Воспользуюсь для этого схемой, несколько напоминающей логический квадрат:



Четырехугольник сам по себе, который, по мнению Платона, *реально* существует в надмировом пространстве, – это *теоретический объект*; теорема о его диагонали – *теоретическое знание*; знание о четырехугольнике, начерченном математиком, – *эмпирическое знание*, сам этот четырехугольник – *эмпирический объект*.

Так у Платона. Но я обсуждаю проблему на основе исходных принципов материализма и не могу позволить себе роскошь наделять объект теоретического знания реальным существованием. Это ставит меня перед совершенно головоломным вопросом: существует ли такой объект, и если существует, то где? Понимая всю жалкость своего ответа по сравнению с платоновским, я гово-

рю: он существует в абстрактно возможном, воображаемом, виртуальном мире. Этот мир обычно называют *онтологией теории*. Поясню аналогией. Пусть объективная реальность – это конкретный предмет, скажем, Колизей, теоретическое знание – его изображение на слайде; тогда онтология теории – это проекция слайда на экране. Изображение Колизея на экране никто не спутает ни с самим Колизеем, ни с его изображением на слайде. Но я мог бы текстуально показать, как в самых солидных исследованиях теоретического и эмпирического онтология теории спутывается, с одной стороны, с самой теорией, а с другой – с объективным миром.

Но вернемся к нашему квадрату. Несмотря на простоту, это весьма эвристичная схема. Она позволяет не только различить четыре анализируемые нами сущности (теоретическое знание, теоретический предмет, эмпирическое знание и эмпирический предмет)¹⁴, но и буквально увидеть два способа теоретического исследования. Первый – это мысленное движение по теоретическому предмету и мысленное же преобразование его. Пример – вспомогательные геометрические построения при доказательстве геометрической теоремы. В.А.Смирнов называл такой мысленный эксперимент с теоретическим предметом *генетическим* методом теоретического исследования¹⁵. Второй способ теоретизирования представляет собой оперирование по правилам логики с *предложениями*, в частности, с формулами, в которых этот теоретический предмет описывается. Такой способ развития теории В.А.Смирнов называет *аксиоматическим*. Эту дистинкцию выражают и в другой терминологии. Так, Я.Хинтика и У.Ремез аксиоматический метод называют пропозициональным (propositional), а генетический – инстанциальным (instantial)¹⁶. Теоретический предмет называют также *моделью*, а мысленные эксперименты с ним – *моделированием*. Я не любитель придумывать новые слова для давно известных вещей, но мне представляется, что *этимологически* генетический (инстанциальный, моделирующий) метод корректнее назвать *онтологическим*, а аксиоматический (пропозициональный) – *гносеологическим*. Ведь онтологией теории называют не объективный, а воображаемый мир, задаваемый ее содержанием.

Но вернемся к Платону, к его различению знания о «четырёхугольнике самом по себе» и о четырёхугольнике, начерченном математиком. Ему не нужно убеждать себя в том, что оба эти знания

реально существуют в его голове. Для него это такой же эмпирический факт, как и, скажем, головная и зубная боль. С констатации этого *очевидного* факта он *начинает* исследование проблемы теоретического и эмпирического. В ходе этого исследования ему нужно: 1) *теоретически* различить эти два знания; 2) понять, как они проникли в его сознание; 3) выяснить, чему они соответствуют вне сознания, в объективном мире.

Платон решил эти три задачи в знаменитом символе пещеры. В современной терминологии его притчу можно изложить так. За границами пещеры, в которой прикованы узники, существуют *теоретические предметы*, в том числе и четырехугольник как таковой. Они отбрасывают тени на стену пещеры. Эти-то тени узники и принимают за реальные вещи. Слово «тень» здесь несколько сбивает с толку: ведь Платон называет так реальные предметы – те самые, за которые, по его же собственному выражению, «можно крепко ухватиться руками». Знания, которые в душах узников порождают эти тени, сегодня называют эмпирическими. Теоретическими являются знания о предметах самих по себе, которые души узников созерцали до вселения в тела.

Для меня принципиальное значение имеет *элементарность* той процедуры, которая, по Платону, порождает теоретическое знание: посмотрел на четырехугольник, начерченный математиком, и вспомнил четырехугольник как таковой – *и все!* Отсюда – наводящее методологическое соображение: если теоретическое знание не врожденно, если оно действительно *возникает*, то гносеологический механизм этого возникновения настолько *прост*, что даже такой великий ум, как платоновский, его не разглядел.

Аристотель. Теорема о диагонали четырехугольника является для Стагирита таким же предметом методологических размышлений, как и для Платона. Но Аристотель анализирует ее уже не в художественных образах, а в теоретических терминах «δοξα» и «ἐπιστήμη». В отечественной литературе «δοξα» переводится как «мнение», а «ἐπιστήμη» – как «знание»: «Мнение бывает о том, что... может быть и иначе»¹⁷, а «знание... основывается на необходимых положениях; необходимое же есть то, *что не может быть иначе*»¹⁸. Я предлагаю «δοξα» трактовать как «эмпирическое знание», а «ἐπιστήμη» – как «теоретическое знание». Тогда получается, что перед нами исторически первое определение теоретическо-

го и эмпирического знания: *теоретическое знание* – это *знание о необходимом, т.е. о том, что не может быть иным, а эмпирическое – о случайном, т.е. том, что может быть иным.*

Легко заметить, что от определения П.В.Копнина определение Аристотеля отличается в двух пунктах. Во-первых, в нем нет указания на то, что ἐπιστήμη – это знание о *ненаблюдаемом*, а δοξα – о *наблюдаемом*. Во-вторых, здесь нет и мысли о том, что ἐπιστήμη можно вывести из δοξα как знание о сущности из знания о ее проявлении. Теоретическое и эмпирическое знание у Аристотеля соотносятся как-то иначе. Как?

По вопросу о происхождении δοξα между учителем и учеником нет расхождений: эмпирическое знание возникает в результате чувственного восприятия объективной действительности, т. е. «теней» в платоновской терминологии. Едины они и в убеждении, что теоретическое знание имеет источник, отличный от источника эмпирического знания. Расходятся они в ответах на вопрос, что конкретно этот источник собой представляет. Ответ Платона Аристотель отвергает с необычной для него резкостью: думать что знание о необходимом является результатом созерцания эйдосов, – «значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями»¹⁹. Аристотель рассматривает два других возможных ответа на этот вопрос: 1) ἐπιστήμη не существует, поскольку оно должно порождаться доказательством, а «доказательство вело бы в бесконечность, ибо нельзя последующее знать на основании предшествующего, для которого нет первых посылок (...пройти бесконечное невозможно)»²⁰; 2) существуют первичные, *невыводные* теоретические знания, из которых дедуцируются все остальные. Аристотель выбирает второй вариант: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных начал недоказуемо»²¹. Но если оно невыводимо и тем не менее наличествует в душе, значит, оно существовало в ней *всегда!*

Оценим величие момента: перед нами – исток учения о врожденных идеях. С этого момента к четырем уже известным признакам теоретического знания: необходимости, всеобщности, способности к саморазвитию и априорности – добавляется еще и *врожденность*. Априорное – значит просто не выводимое из опыта. Если на естественный вопрос: а откуда же оно взялось? – следует ответ: ниоткуда, мы с ним родились, – к априорности теоретического знания добавляется еще и *врожденность*.

Декарт. То, что Платон называл знанием эйдосов, а Аристотель – ἐπιστήμη, Декарт называет вечными истинами, в качестве которых приводит высказывания «Из ничего ничто не возникает», «Немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «Совершившееся не может быть несовершенным», «Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит»²². Сюда же он относит и истины, «на которых математики обычно основывают свои наиболее достоверные и наиболее очевидные доказательства»²³, в том числе, очевидно, и платоновскую теорему о диагонали четырехугольника.

Итак, преемственность проблематики у Декарта сохраняется: анализируются знания о необходимом и всеобщем, причем не только в нашем мире: «Мы можем даже не сомневаться в том, что если бы Бог сотворил несколько миров, то истины эти были бы столь же достоверными во всех этих мирах, как они достоверны в нашем. Таким образом, тот, кто сумеет достаточно продумать следствия, вытекающие из этих истин и из наших правил... сможет иметь доказательство а priori всего того, что может появиться в этом новом мире»²⁴.

Лейбниц. Придумывание новых названий для давно известных вещей – испытанный способ «сказать свое слово в науке». Лейбниц не избежал этого соблазна: то, что Аристотель называл ἐπιστήμη, а Декарт – вечными истинами, он называет *истинами разума* и считает их вслед за Аристотелем и Декартом врожденными. Соответственно, то, что Аристотель называл δοξα, Лейбниц называет *истинами факта* или опыта. При этом врожденность понималась им достаточно широко: не только исходная, но и «производная истина является врожденной, если мы можем извлечь ее из нашего духа»²⁵.

Кант. Как и в предыдущих случаях, здесь важно убедиться в преемственности проблематики. Кант сохраняет даже аристотелевскую манеру выражаться: «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным»²⁶. Итак, Кант вслед за Аристотелем различает знание о том, *что может быть иным*, и знание о том, *что не может быть иным*. Первое выводится из опыта, второе – нет. В этом смысле оно априорно. Значит, врожденно? Интересно, что Кант молчит в ответ на этот вопрос.

То, что Аристотель назвал $\delta\omicron\chi\alpha$, а Лейбниц – фактуальным знанием, Кант называет *опытом* или *эмпирическим знанием*²⁷. Естественно было бы ожидать, что аристотелевское $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\iota}\mu\eta$, декартовские вечные истины и лейбницевские истины разума он назовет *теоретическим знанием* и тем окончательно перейдет на современную терминологию. Но все оказывается сложнее. Термин «теоретическое знание» в его работах есть, но он выступает в паре с термином «*практическое знание*»²⁸. То же, что Аристотель называет $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\iota}\mu\eta$, Декарт – вечными истинами, Лейбниц – истинами разума, а мы сегодня – теоретическим знанием, Кант специальным термином не обозначает, а наделяет пятью дефинитивными признаками: априорностью, всеобщностью, необходимостью, способностью к саморазвитию и *чистотой*.

Снова оценим величие момента: в списке атрибутов теоретического знания появляется новый элемент. «Чистота» («чистый», «чистое») не случайный термин в философской системе Канта: он фигурирует даже в названии его основного труда. По существу перед нами новая гносеологическая категория²⁹, введение которой в учение о теоретическом и эмпирическом является, по моему убеждению, *настоящей революцией*. Эта идея возникла у Канта, по видимому, не априорно, а в ходе размышлений над эталонным образцом *классической* научной теории – галилеевско-ньютоновской механикой. Он видел, что предмет этой теории – движение без трения – не был дан Галилею природой, а был получен им искусственно, в результате процедуры, для обозначения которой сегодня существует чуть ли не полдюжины терминов: *выделение предмета в чистом виде, идеализация*³⁰, *идеация, абсолютизация*.

Маркс. Если Галилей применил процедуру выделения исследуемого предмета в чистом виде в естествознании, то К.Маркс два века спустя распространил ее на исследование социальных процессов, за что известный польский философ Л.Новак совершенно заслуженно назвал его «Галилеем общественных наук»³¹. Он пишет: «Метод исследования, примененный Марксом в области политической экономии, является для общественных наук тем же, чем для естественных наук является метод исследования, приложенный к сфере физики»³². Не исключено, что Маркс открыл метод выделения предмета в чистом виде под воздействием не только Галилея, но и Канта.

В XX в. наибольший вклад в применение этого метода в социальных исследованиях внес М.Вебер. Однако его теория идеальных типов вторична по отношению к марксовской теории выделения предмета в чистом виде, что в определенном смысле признает и сам Вебер, трактующий экономическую теорию Маркса как «наиболее важный пример идеальнотипической конструкции»³³.

В отечественных исследованиях проблемы теоретического и эмпирического, которые написаны под безусловным методологическим воздействием Маркса, мысль, что в ходе теоретического исследования происходит выделение предмета в чистом виде, встречается часто. Однако лишь в книге В.С.Стёпина «Теоретическое знание»³⁴, безусловно, самом значительном исследовании этой проблемы после работ В.С.Швырёва, указание на чистоту теоретического знания включено в его дефиницию: «Эмпирическое исследование в основе своей ориентировано на изучение явлений и зависимостей между ними. На уровне эмпирического познания сущностные связи *не выделяются еще в чистом виде*, но они как бы высвечиваются в явлениях, проступают через их конкретную оболочку. На уровне же теоретического познания происходит *выделение сущностных связей в чистом виде*»³⁵ (курсив мой. – Г.Л.). Мы видим, что ядро определения П.В.Копнина В.С.Стёпин вслед за В.С.Швырёвым и другими отечественными исследователями сохраняет, но четко включает в задачу теоретического исследования выделение его предмета в чистом виде. Из личных бесед с В.С.Швырёвым мне известно, что он был согласен с этим дополнением, хотел ввести его в свои работы, но – не успел.

Маркс понимал мысленное выделение исследуемого предмета в чистом виде просто и естественно: как мысленное устранение из него *постороннего, затемняющего, искажающего содержания*. И это порождает очередной «детский вопрос»: а *какое* содержание предмета является посторонним, затемняющим, искажающим? Интересно, что в отечественной литературе этот вопрос не только не обсуждают, но даже и не ставят. Видимо, потому что считают его слишком простым для научного исследования. И мне не остается ничего другого, как вернуться к Канту, введшему категорию чистоты в теорию познания.

Существует качественная разница между тем, как Кант *интуитивно* понимает чистоту знания, и тем, как он ее *определяет*. *Интуитивное* понимание выступает, на мой взгляд, в его *примерах*

чистых предметов: чистой земле, чистой воде, чистом воздухе³⁶. Платоновский «четырёхугольник как таковой» также можно включить в этот список. Кант подчеркивает, что перечисленные предметы «вряд ли можно найти», тем не менее «их понятия необходимы»³⁷. Что же касается *определения* чистоты и самих чистых предметов и знаний о них, то Кант использует здесь аналогию с формой и материей предметов. *Чистым* он называет знание, свободное от «материи ощущений», т.е. чистую форму эмпирического знания, а смешанным – знание, возникающее в результате внесения *формы* в «материю ощущений»³⁸. Очевидно, однако же, что приведенные им примеры чистых предметов под это понимание чистоты не подходят: зрительный образ чистой воды отличается от зрительного образа смешанной воды не отсутствием «материи ощущений», а чем-то другим. Чем?

Чистым от чего является теоретическое знание?

Есть особая трудность, трудность простоты. Именно она стояла перед Марксом при анализе стоимости, именно она, по моему убеждению, *охраняет тайну возникновения теоретического знания*. Ведь если допустить, что первичное теоретическое знание не врожденно, а как-то возникает, то придется сделать вывод, что гносеологический механизм его возникновения настолько *прост*, что гносеологи до сих пор либо не видят его, либо видят, но «не узнают» – так же, как первобытные люди «не узнавали» в половом акте причину рождения ребенка.

Отсюда – методологический вывод: искать этот механизм нужно не в суперсовременных теориях, а в самых элементарных, исторически первых образцах теоретического мышления. Прецедентом для такой методологической установки является для меня анализ Марксом природы стоимости. Как известно, он обнаружил ее в самой элементарной форме ее проявления – натуральном товарообмене.

Исторически первую и в силу этого предельно элементарную форму теоретического мышления открыли в прошлом веке структурные антропологи. На конкретном антропологическом материале они показали, что *история человеческой мысли началась с двоичного*

членения природы и общества на противоположности, наделяния каждой из них самостоятельным существованием и объяснения их борьбой всего происходящего в мире³⁹. Первые шаги к этому открытию сделали Э.Дюркгейм и М.Мосс в начале прошлого века. В его дальнейшую разработку существенный вклад внесли К.Леви-Строс и М.Элиаде, на работы которых я опираюсь. В статье «Существуют ли дуальные организации?»⁴⁰ К.Леви-Строс скрупулезно показывает, как мышление дуальными оппозициями структурирует человеческое сообщество и занимаемое им пространство. М.Элиаде в статье «Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности»⁴¹ исследует дуализм в другой области первобытного сознания – религиозных мифах. Он с удивлением констатирует, что «в истории досистематического мышления редко встречается формула, более разительно напоминающая гегелевскую диалектику, чем индонезийские космологии и символика»⁴². Эту же «гегелевскую диалектику» он обнаруживает в китайской и в индийской мифологии, где все происходящее в мире объясняется борьбой противоположных начал: инь и ян, Митры и Варуны⁴³.

Мой тезис: именно в структуре *первобытного, мифологического, родоплеменного мышления дуальными оппозициями* лежит ключ к пониманию и генезиса, и природы теоретического знания. С точки зрения здравого смысла этот тезис кажется нелепым. Но здравый смысл – не судья в решении фундаментальных философских проблем. Исключать дуальное мышление из методов современной теории только на том основании, что им пользовались уже первобытные люди, не больше оснований, чем отказываться по этой же причине от прямохождения.

Однако в упомянутых исследованиях есть существенный недостаток: в них детально анализируется роль дуального мышления в познании природы, в структурировании общества, в формировании религиозных мифов, но я не нашел там анализа его роли в самой главной сфере человеческой жизни – трудовой деятельности.

Воспользуюсь для обсуждения этой проблемы эмпатией: поставлю себя на место первобытного человека. Никакие философские проблемы его пока не занимают. Все его помыслы сосредоточены на удовлетворении витальных потребностей. При этом он обнаруживает к своей досаде, что пища представляет собой смесь съедобных и несъедобных частей, вода содержит

примеси, друг может предать и т. д. И не академическая любознательность, а стремление выжить *вынуждало* его сначала мысленно делить содержание всех используемых им предметов на две части – нужную и ненужную (постороннюю, затемняющую, искажающую), затем ненужную – удалять и тем самым нужную *выделять в чистом виде*.

В очередной раз оценим величие момента: в самых первых актах человеческого познания и практики мы обнаружили *процедуру выделения предмета в чистом виде*, принципиально отличную от той, которую описывал Кант. Утверждение Канта, что чистота знания – это его свобода от материи ощущений, первобытный человек вряд ли бы понял. Образ же предмета, в котором нужно ему содержание полностью освобождено от ненужного, не только доступен ему, но и является его мечтой, идеалом, сверхцелью. Чтобы отличить эту трактовку чистоты предмета от *кантовской*, назовем ее *гераклитовской*, ибо именно Гераклит первым из философов осознал роль противоположностей и в мире, и в познании.

Важно различать три типа чистоты. Наряду с *субстратной* чистотой кремния, состоящего только из атомов кремния, существует его *структурная* чистота, понимаемая как математическая правильность его кристаллической решетки, а также *функциональная* чистота, понимаемая как безукоризненное проявление его полупроводниковых свойств.

Реальное выделение предмета в чистом виде – сверхцель не только первобытного человека, но и всего человечества. К сегодняшнему дню на этом пути получены фантастические результаты: гироскопы на магнитной подвеске, *практически* освобожденные от трения, вращаются в космосе годами, кремний, *практически* освобожденный от примесей, позволил создать современную микроэлектронику и т. д. Но практически достичь этой сверхцели человечество не сможет никогда. А вот теоретически, мысленно она достигается, как показали антропологи, уже в первых актах человеческого мышления. Продуктами дихотомии и *мысленного* выделения предметов в чистом виде являются не только основные *теоретические* понятия современной науки: «точка», «прямая», «движение без трения», «идеальный газ», «абсолютно черное тело» и т. д., но и основные понятия мифологии: «ад» и «рай», «Бог» и «сатана».

Вот почему гносеологически механизм этой процедуры заслуживает самого тщательного анализа. К сожалению, разобщенность антропологических и эпистемологических исследований привела к тому, что структурные антропологи практически не используют для анализа дуального мышления специально созданный для этого набор логических понятий: «дихотомия», «контрарная противоположность», «контрадикторная противоположность», «идеация», «идеальный предмет», «идеализация», «идеализированный предмет», «абсолютизация», «абсолютный предмет». Следствием этого является подчас нестрогое и многословное выражение их весьма глубоких идей. Моя цель – кратко определить эти термины и использовать их в описании природы и генезиса теоретического и эмпирического знания.

Итак, выделение предмета в чистом виде проходит два этапа. На первом содержание реального предмета мысленно делится на обладающее и не обладающее *исследуемым* признаком *A*. Эту процедуру называют *дихотомией*. Продукты дихотомии обозначают символами *A* и *не-A*, называют *контрадикторными противоположностями* и отличают от контрарных противоположностей – крайних состояний одного качества. Пример: острые и неострые углы – контрарные противоположности, острые и тупые – контрадикторные. Все *предельно* просто. Предмет, представляющий собой единство контрадикторных противоположностей (исследуемой, *A*, и отбрасываемой, *не-A*), называют *смешанным*. «Смешанный» – такое же категориальное понятие, как и «чистый»: это антонимы.

На втором этапе происходит освобождение предмета от одного из двух продуктов дихотомии – от *не-A*. Это освобождение состоит из двух шагов. На первом содержание, контрадикторное *нужному*, устраняют *практически*. Это делал уже первобытный человек, когда выбрасывал из пищи несъедобные части. Второй шаг заключается в том, что оставшуюся, неустранимую *практическими* действиями часть *не-A* устраняют *в воображении*. В итоге возникает *воображаемый предмет*, воплощающий исследуемое содержание, *A*, в чистом виде (чистую воду, идеальную пищу, движение без трения, золото, не содержащее ни одного атома незолота и т. д.). Именно такой воображаемый предмет называют *чистым* или *выделенным* в

чистом виде. Одна из задач практики – если не превратить реальные, смешанные предметы в чистые, то максимально приблизить их к чистым.

Здесь нам нужно договориться о словах. Содержание *чистых* предметов задается содержанием *чистых* понятий. Чистые понятия входят в *теорию*, чистые предметы – в *онтологию теории*. Отсюда еще одно название для чистого понятия – «теоретическое понятие» и еще одно название для чистого предмета – *теоретический предмет*. *Теоретическое понятие*, задающее *теоретический предмет*, называют еще и *идеей*. Соответственно, теоретический предмет называют *идеальным предметом*. Поскольку же чистый (теоретический, идеальный) предмет обычно играет роль эталона, сверхцели для практики, его называют еще и *идеалом*.

Но термины «идеальный предмет» и «идеал» не всегда удобны по этическим соображениям: закоренелого преступника, например, идеальным преступником называть не принято. На этот случай в естественном языке существуют аксиологически нейтральные термины: «абсолютный предмет» и «абсолют». Итак, перед нами больше полудюжины синонимов: «предмет, выделенный в чистом виде», «чистый предмет», «теоретический предмет», «идеальный предмет», «идеал», «абсолютный предмет», «абсолют». Некоторые авторы включают сюда еще и «*абстрактный предмет*», но это, на мой взгляд, неточно: «абстрактный предмет» – родовое понятие, «теоретический предмет» – видовое. Всякий теоретический предмет – абстрактный, но не всякий абстрактный предмет – теоретический. Изобилие терминов, обозначающих один и тот же объект, свидетельствует, с одной стороны, о его важности, а с другой – о недостаточной исследованности. И внесение ясности в соотношение этих терминов – условие конструктивности его исследований.

«А какая польза от этого будет нашему колхозу?»

Чистоту теоретического знания можно исследовать и дальше: проблем здесь – необозримое множество. Но возникает практический вопрос: какое значение все это имеет для понимания основных дефинитивных признаков теоретического знания:

безусловной всеобщности, необходимости, способности к саморазвитию и априорности? Мой тезис: именно чистота является ключом к их пониманию.

Начну со всеобщности. Эмпирики видят единственное средство установить степень общности любого знания – индукцию. В итоге перед ними возникает знаменитая «загадка Милля»: «Почему в иных случаях единичного примера достаточно для полной индукции, тогда как в других даже мириады согласных между собой примеров, при отсутствии хотя бы одного исключения, известного или предполагаемого, так мало дают для установления общего предложения?»⁴⁴.

Рационалисты отбрасывают попытку разрешить «загадку Милля» с помощью индукции, но альтернативного решения не видят и это вынуждает их постулировать врожденность теоретического знания. Мой тезис: *безусловная всеобщность теоретического знания является логическим следствием его чистоты*. Напомню, что мы договорились различать три чистоты: субстратную, структурную и функциональную.

Возьмем для примера субстратно чистую медь, состоящую только из атомов меди. Появление даже одного атома другого химического элемента лишало бы ее этого статуса. Следовательно, если на платоновском небе существует несколько образцов идеальной меди, то они *качественно* неразличимы. Разница между ними лишь количественная – атомом больше, атомом меньше. Следовательно, то, что верно для одного из них, верно для всех остальных в силу их абсолютного качественного сходства, *вытекающего из их чистоты*. Так решается «загадка индукции». У этого решения только один недостаток: оно неприложимо к реальному миру, в котором ни один образец меди не состоит только из атомов меди, ни один кристалл кремния не является математически правильным и т. д. Общий вывод на основе единственного подтверждающего примера (его называют теоретической индукцией) работает только в теоретическом мире, состоящем из чистых и потому неразличимо сходных объектов.

Также легко из чистоты теоретического знания вытекает и его необходимость: если перед нами, с одной стороны, вещество, состоящее только из атомов меди, а с другой – вещество, состоящее только из атомов кислорода, и нам полностью известен внутренний

состав и строение тех и других атомов, то предсказать результат их химического взаимодействия мы можем, не обращаясь к опыту. Но лишь для онтологии теории. Как будут взаимодействовать реальная, смешанная медь и реальный, смешанный кислород, мы без обращения к опыту сказать не можем.

Из чистоты вытекает и третий атрибут теоретического знания – способность к саморазвитию. Чтобы показать это, достаточно лишь продолжить рассуждение предыдущего абзаца: имея чистую медь и чистый кислород, мы получили чистую закись меди Cu_2O , при взаимодействии которой с соляной кислотой HCl получаем хлорид меди CuCl и т. д. **В итоге на основе только теоретических знаний и правил оперирования с ними без обращения к чувственному опыту возникает целостная теория меди, несколько уступающая по дедуктивной мощи геометрии Евклида, но вполне сравнимая с ней.**

И наконец: если мы признаем, что смешанный предмет превращается в чистый в результате двух простейших логических процедур – дихотомии и абстрагирования от одного из ее продуктов, и если видим, что три остальные его атрибута являются *следствиями* его чистоты, то ни априорность, ни врожденность теоретического знания нам больше не нужны и мы можем исключить их из числа атрибутов теоретического знания.

Отсюда же следует ошибочность тезиса, что предмет теоретического знания относится к предмету эмпирического как сущность к своей форме проявления. У теоретического и эмпирического знания один предмет – либо наблюдаемый, либо ненаблюдаемый. Различаются они способом его отражения.

Возражения. Большинству отечественных исследователей тезис, что для преобразования реального предмета в теоретический достаточно *абстрагироваться* от части его содержания, представляется недопустимым упрощением. Это необходимо, но недостаточно. Процедура создания воображаемого теоретического предмета будет завершена, считают они, если после абстрагирования в теоретический предмет будет мысленно же «введено» такое содержание, которого в нем не только не было, но и не могло быть. Вот типичное выражение этой мысли (процедуру превращения реального предмета в теоретический автор называет идеализацией): «Процесс идеализации характеризуется *отвлечением* от свойств и

отношений, необходимо присущих предметам реальной действительности, и *введением в содержание образуемых понятий таких признаков, которые в принципе не могут принадлежать их реальным прообразам*»⁴⁵ (курсив мой. – Г.Л.). Обращаю внимание на то, что здесь инстанциальный (генетический) подход самым недопустимым образом спутан с пропозициональным (аксиоматическим). В отечественной литературе это массовое явление. Строгое и последовательное различие этих двух подходов я встречал лишь у В.А.Смирнова.

Недостатком этого определения является также и то, что в нем не указано, *от каких именно* «свойств и отношений» происходит «отвлечение» в акте «идеализации». Обычно говорят: от затемняющих и искажающих. А какие признаки являются затемняющими и искажающими? Свой ответ на этот вопрос я обосновал выше: в процессе создания теоретического знания и задаваемого им теоретического предмета абстрагируются от тех признаков реального предмета, которые контрадикторно противоположны исследуемым.

А теперь – главное: я категорически против утверждения, выделенного мною курсивом. Казалось бы, оно очевидно: предмет ньютоновской механики – вечное равномерное и прямолинейное движение – отсутствует у реальных предметов, следовательно, вносится в теоретические предметы извне. Сказано, однако же, – «Бойся очевидности!». *Способность, диспозиция* к вечному равномерному и прямолинейному движению (по отношению к фиксированной системе отсчета) *заложена* в движущемся теле. Она не реализуется только потому, что *подавляется* своей контрадикторной противоположностью – трением. Смысл выделения предмета в чистом виде и превращения реального предмета в теоретический – в снятии этого подавления. Сначала это делается практически, затем – мысленно. В итоге как раз и возникает вечное равномерное и прямолинейное движение, которого нет и не может быть в реальном мире. Но оно не «вводится» в движущийся предмет извне, а *высвобождается* в нем от подавления контрадикторной противоположностью – трением. Сторонники «введения» напоминают мне людей, которые не верят, что велосипед поедет на двух колесах, и добавляют к нему третье.

М.Вебер, автор теории идеальных типов, не считает, что идеализация что-то «вводит» в исследуемый предмет, но полагает, что она «*заостряет и усиливает*»⁴⁶ признаки, оставшиеся в нем после

абстрагирования от «постороннего» содержания. Я против и этого дополнения. На эмпирическом уровне оно очевидно: электропроводность меди усиливается по мере удаления из нее примесей. Но на самом деле усиливается электропроводность не самой меди, а ее *смеси* с другими химическими элементами. Это «усиление» является *следствием* выделения меди в чистом виде, а не самой процедурой выделения.

Сказанного о теоретическом знании, теоретическом предмете и процедурах их возникновения достаточно для того, чтобы перейти к обсуждению вопроса, который настолько труден, что долгое время считался вообще неразрешимым.

Как возможна истинность теоретического знания?

Теория соответствует своей онтологии. Но это не делает ее истинной. Истинным в теории корреспонденции считается *знание*, соответствующее самой объективной действительности. Но *теоретическое* знание не соответствует ей, так сказать, по определению. Проверять теоретическое знание на истинность непосредственным сопоставлением его с бесспорными эмпирическими фактами – значит не понимать смысла проблемы. Именно такое непонимание демонстрировал нам, студентам-первокурсникам, вольнодумец-преподаватель, опровергавший закон абсолютного обнищания Маркса подсчетом количества лет, через которое пролетарии в соответствии с этим законом начнут питаться отрицательными величинами. Так можно опровергнуть и теорию всемирного тяготения простым указанием на то, что дым поднимается вверх вопреки ней.

Чистая теория не может не противоречить фактам. Это ее дефинитивный признак. Вот как об этом говорит Галилей устами своего антипода Симплицио: «Все эти математические тонкости истинны лишь абстрактно. Но, будучи приложенными к чувственной и физической материи, они не функционируют»⁴⁷. А.Койре так интерпретирует это высказывание: «В самой природе нет ни кругов, ни треугольников, ни прямых линий. Следовательно, бесполезно изучать язык математических фигур: последние по своей сути не являются, вопреки Галилею и

Платону, теми знаками, которыми написана книга природы»⁴⁸. А если так, то можно ли в принципе делить теоретические знания на истинные и ложные?

Превращение реального предмета в идеальный. Утвердительный ответ на этот вопрос был бы само собой разумеющимся, если бы объективный мир состоял из чистых, идеальных объектов: идеальных четырехугольников, движений без трения, абсолютно черных тел и т.д. И эти идеальные, чистые объекты существуют в объективном мире. Правда, в смеси с другими идеальными объектами. Мир – это смесь чистых объектов. Отсюда, рассуждая чисто умозрительно, можно вывести себе несколько способов убедиться в истинности теоретического знания.

Первый и самый простой – полностью избавиться реальный смешанный предмет от содержания, контрадикторного исследуемому, например, удалить из реального образца меди все примеси. Тогда он превратится в абсолютную медь – *теоретический предмет, существующий в реальном пространстве-времени*, и теорию можно будет сопоставлять с ним зеркально, дубликатно. На решение подобных задач направлена вся мощь современной науки и практики. Но ни на каком реальном историческом этапе она не будет решена полностью.

Аппроксимация. Тогда возникает компромиссное предложение: сначала, насколько это возможно, реально устранить из предмета содержание, контрадикторное исследуемому, а неустранимым остатком просто *пренебречь* и оперировать с фактически смешанным предметом как с чистым. Этот прием называют аппроксимацией. Но если метод абсолютного устранения из исследуемого предмета постороннего содержания эффективен, но не осуществим, то аппроксимация осуществима, но неэффективна. Компромиссы уместны в спорах хозяйствующих субъектов, но не в решении теоретических проблем: наша теоретическая совесть будет постоянно бунтовать против ничем не мотивированного внесения в чистую теорию результатов исследования смешанных объектов.

И тем не менее аппроксимация широко применяется и в теории, и на практике. Чтобы показать это, различим практическую и приборную аппроксимацию. Практическая аппроксимация – это абстрагирование от реального и фиксируемого приборами, но *не работающего* отличия смешанного объекта от чистого. Допустим,

с помощью современного теодолита мы зафиксировали отклонение стены дома от вертикали на один градус. Допустим далее, что это отклонение сокращает время эксплуатации дома со 100 лет до 90. Но известно, что через 50 лет он будет снесен. Это позволяет нам считать его стену *практически* вертикальной.

Приборная аппроксимация обусловлена исторической ограниченностью средств наблюдения и измерения. Галилей, например, определял время падения шаров с Пизанской башни по ударам своего пульса, а современные методы измерения не позволяют зафиксировать релятивистский эффект в движениях с малыми скоростями, поэтому мы описываем их в преобразованиях Галилея, а не Лоренца, прекрасно понимая, что это неточно.

Приборная аппроксимация – следствие исторической ограниченности возможностей наших приборов, и теоретические ошибки, порожденные ею, тоже преодолеваются в ходе исторического развития науки. Установлено, например, что именно неточности измерения породили астрономию Птолемея, а устранение этих неточностей лежит в основе астрономии Коперника.

Идеализация. Это третий способ убедиться в истинности теоретического знания. Внешне он не отличим от аппроксимации: реальный, локализованный в пространстве и времени смешанный объект истолковывается как чистый. Видимо, именно в силу этого поверхностного сходства эти две принципиально разные процедуры отождествляются и теоретиками. Чтобы устранить эту ошибку, *идеализацию* сначала необходимо отличить от *идеации*.

Мысленное превращение реального предмета в теоретический, идеальный, в рамках инстанциального подхода называют выделением его в чистом виде, а процесс возникновения теоретического понятия (идеи), задающего этот идеальный предмет, в мировой литературе называют *идеацией*. Иногда, когда это не приведет к спутыванию инстанциального подхода с пропозициональным, я буду называть идеацией и выделение предмета в чистом виде. Продукт идеации, идеальный предмет, находится на платоновском небе, продукт идеализации, идеализированный предмет – в реальном пространстве-времени. Чтобы осуществить идеализацию, идея и задаваемый ею идеальный предмет уже должны существовать. Идеация первична, идеализация вторична. Идеальных предметов в реальном пространстве-времени

нет, идеализированных же – сколько угодно: цари древности объявляли себя богами, Сталин не возражал против титула «гений всех времен и народов» и т. д.

Важно различать *наивную* и *интервальную* идеализацию. По *внутреннему содержанию* они одинаковы: в обоих случаях предмет, представляющий собой единство противоположностей, истолковывается как исчерпывающийся одной из них. Различаются они *способом применения*. На *наивную* идеализацию не накладывают никаких ограничений⁴⁹: влюбленная девушка уверена, что ее избранник будет вести себя как идеальный мужчина во всех жизненных ситуациях. И когда подружки говорят ей: «Ты его идеализируешь», они упрекают ее именно в *наивной* идеализации.

Интервальная идеализация основывается на факте, который воспринимается как чудо, как то, чего не может быть никогда: существуют такие взаимодействия смешанного предмета с другими смешанными предметами, в границах которых он проявляет себя как чистый. Простой, несколько умозрительный пример: я опускаю в воду образец вещества, состоящий из железа, меди и натрия. В химическую реакцию с водой вступает только натрий. Все остальные компоненты этой смеси «молчат». Это позволяет мне *строго в границах этой химической реакции* рассматривать данную смесь металлов как натрий в чистом виде.

Границы, в которых смешанный предмет ведет себя как чистый и, следовательно, может быть истолкован как чистый, называют интервалом идеализации, а саму идеализацию в границах интервала – интервальной.

При этом исследователь ни в коей мере не идет на сделку со своей теоретической совестью. Ведь смешанный предмет действительно ведет себя в границах интервала идеализации как чистый. Открывается захватывающая дух возможность в самом строгом соответствии с принципами чистой теории не только проверять чистую теорию на истинность, но и создавать ее.

Интервальная идеализация – не изобретение философов. Она использовалась и для создания теории, и для проверки ее на истинность. Научная теория проверялась на истинность с ее помощью задолго до того, как философами была осознана невозможность того и другого. Сначала интервальная идеализация применялась к природным предметам. Затем эти предметы стали практически выделять

в чистом виде, приближать к идеальным. И тут обнаружилась еще одна поразительная закономерность: чем чище смешанный предмет, чем меньше его отличие от идеального, тем больше интервалов, в границах которых он ведет себя как на самом деле чистый.

Синтез. Превращая реальный, локализованный в пространстве и времени образец меди в идеальную медь, мы отправляем в *не-А*, в отвал, атомы всех других входящих в него химических элементов. Существует абстрактная возможность поочередно извлекать каждый из них по отдельности, выделять в чистом виде так же, как мы выделили медь, и создавать одну за другой теории каждого из них. Располагая этими теориями и знаниями о количественном составе нашего реального образца меди, мы, не обращаясь к чувственному опыту, предскажем его поведение. Если это предсказание сбудется, мы докажем истинность не только теории меди, но и теории всех других химических элементов, входящих в реальный образец меди. Этот метод работает, когда в *не-А* входит обозримое количество объектов, в простейшем случае – один. Например, чтобы доказать закон всемирного тяготения на примере подъема дыма кверху, достаточно учесть воздействие на этот подъем не только этого закона, но и закона Архимеда для газов. Но в нашем образце меди может содержаться вся система Менделеева. И этот метод может быть применен к нему лишь в исторической перспективе.

Эмпирическое знание

С точки зрения Платона, у теоретического и эмпирического знания разные предметы: теоретическое знание описывает сущности, находящиеся в надмировом пространстве, а эмпирическое – реальный мир. Разные они и у большинства отечественных исследователей: теоретическое знание отражает, с их точки зрения, ненаблюдаемую сущность предмета, а эмпирическое – наблюдаемое проявление этой сущности. Я категорически не согласен ни с той, ни с другой точкой зрения.

Если речь по-прежнему вести о *классическом* теоретическом знании, предмет которого доступен чувственному восприятию, и оставаться в рамках материализма, то легко увидеть, что у тео-

ретического и эмпирического знания *разные онтологии, но один предмет*. В примере Платона – это четырехугольник, начерченный математиком. Только признав этот факт, можно разобраться в соотношении классического теоретического и классического эмпирического знания.

Буду по-прежнему исходить из предположения, что все знание делится на чувственное и рациональное, а рациональное и только рациональное – на эмпирическое и теоретическое. Буду различать также дотеоретическое и посттеоретическое эмпирическое знание. И в филогенезе, и в онтогенезе эмпирическое знание появляется до теоретического в результате *фиксации в языке* результатов чувственного восприятия. Этот процесс называют *именованием*. С ним, как известно, блестяще справился Адам, впервые давший имена всем животным. Именно такое дотеоретическое эмпирическое знание содержится в первых словах и фразах первобытных людей и детей. Пресловутому теоретически нагруженному эмпирическому знанию здесь просто неоткуда взяться.

От процесса *именования* важно отличать процесс *идентификации* – подведения чувственно воспринимаемого предмета под уже существующее понятие, выражаемое именем: это – человек, это – цветок, это – стол и т. д. Так возникает вторая разновидность дотеоретического эмпирического знания. Внешне идентификация не отличается от именованья, но это качественно различные процедуры. Именованьем мы занимаемся, когда учим язык, идентификацией – когда применяем его. Это едва ли не самая массовая познавательная акция. Ее мы осуществляем тысячи раз на день. Ведь даже для того чтобы взять утром свою зубную щетку, я сначала должен узнать ее. Не удивительно, что для обозначения этой процедуры существует целый набор терминов: *идентификация, отождествление, опознание, узнавание, диагноз*.

Дотеоретическое эмпирическое знание беднее чувственного, ибо *уже* не включает все его богатство, и *еще* беднее теоретического, ибо не нагружено теорией. Вместе с тем оно превосходит чувственное знание тем, что закреплено в языке, а теоретическое – тем, что *первично* по отношению к нему.

Механизм возникновения теоретического знания из дотеоретического эмпирического я рассмотрел выше. Это позволяет обратиться к процессу возникновения *посттеоретического эм-*

пирического знания. Ему предзадано, с одной стороны, чистое теоретическое знание, а с другой – чувственное знание об «этом», индивидуальном предмете. Задача заключается в том, чтобы включить этот индивидуальный, чувственно воспринимаемый предмет в объем этого теоретического знания.

Здесь-то и поджидает нас наш очередной «детский вопрос»: а по какому праву мы включаем в объем чистого теоретического понятия, говорящего о чистом теоретическом предмете, реальный предмет, представляющий собой смесь контрадикторных противоположностей? Ответ я уже подготовил, когда анализировал интервальную идеализацию: это возможно, если существует интервал, в границах которого смешанный предмет ведет себя как чистый. Вне интервала идеализации любые споры об идентификации предмета не имеют смысла.

Подведу итог. В статье показано, что категории «наблюдаемое» – «ненаблюдаемое» и «сущность» – «явление» фиксируют разницу не между теоретическим и эмпирическим знанием, а между двумя историческими этапами формирования теоретического знания. Обоснован тезис, что основным дефинитивным признаком теоретического знания является его чистота, а необходимость, всеобщность и способность к саморазвитию – следствия чистоты. Различены два понимания чистоты: кантовское – как свободы от «материи ощущений» и «гераклитовское» – как свободы от содержания, контрадикторного исследуемому. Показано, что знание, чистое в «гераклитовском» смысле, зародилось в лоне первобытного дуального мышления и образует основу современных научных теорий. Обоснован тезис, что сопоставление теоретического знания с действительностью осуществляется через механизм интервальной идеализации. Различены дотеоретическое и посттеоретическое эмпирическое знание.

Примечания

- ¹ Швырёв В.С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
- ² Швырёв В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.
- ³ Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. М., 2007. С. 66.
- ⁴ Лекторский В.А. Единство теоретического и эмпирического в научном познании // Диалектика – теория познания. Законы мышления. М., 1964.

- ⁵ *Копнин П.В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 190–191.
- ⁶ См., напр.: *Вахтомин Н.К.* Генезис научного знания. М., 1973. С. 167; *Швырёв В.С.* Эмпирическое и теоретическое // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 797; *Стёпин В.С.* Строение и динамика научного знания // *Введение в философию*. М., 2004. С. 547.
- ⁷ Позитивисты говорят о наблюдаемых и ненаблюдаемых терминах: *Карнан Р.* Философские основания физики. М., 2007. С. 303.
- ⁸ *Лекторский В.А.* Единство теоретического и эмпирического в научном познании. С. 107.
- ⁹ *Швырёв В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. С. 250.
- ¹⁰ *Швырёв В.С.* Эмпирическое и теоретическое // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 797.
- ¹¹ *Kung G., Pulte H.* Theorie // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Basel, 1998. S. 1127.
- ¹² *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 06.
- ¹³ *Платон.* Государство // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3(1). М., 1971. 510d. Видимо, имеется в виду следующая теорема: если диагонали четырехугольника точкой пересечения делятся пополам, то его противолежащие стороны попарно параллельны.
- ¹⁴ К сожалению, нашим квадратом не зафиксирован пятый, главный объект наших размышлений – сам реальный, объективно существующий предмет, в нашем примере – четырехугольник, начерченный математиком.
- ¹⁵ *Смирнов В.А.* Генетический метод построения научной теории // *Философские вопросы современной формальной логики*. М., 1962. С. 269.
- ¹⁶ *Hintikka J., Remes U.* The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dordrecht–Boston, 1974. P. 106.
- ¹⁷ *Аристотель.* Вторая аналитика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. 89a.
- ¹⁸ Там же. 88в.
- ¹⁹ *Аристотель.* Метафизика. 1079b.
- ²⁰ *Аристотель.* Вторая аналитика. 72b.
- ²¹ Там же.
- ²² *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 333.
- ²³ Там же. С. 206.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 92.
- ²⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 106.
- ²⁷ Там же. С. 202.
- ²⁸ *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 412.
- ²⁹ В связи с этим вызывает удивление тот факт, что этот термин отсутствует в предметном указателе даже последнего, двуязычного издания его трудов. См.: *Кант И.* Критики чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 2. М., 2006.

- 30 *McMullin E.* Galilean Idealization. *Studies in History and Philosophy of Science.* 1985. Sept. Vol. 16. № 3. P. 255.
- 31 *Novak L.* The Structure of Idealization. Dordrecht–Boston, 1980. P. 36.
- 32 *Новак Л.* Научната абстракция и идеализация. // *Научното познание. Сущност и социални функции.* София, 1989. С. 115.
- 33 *Вебер М.* Исследования по методологии науки. Ч. 2. М., 1980. С. 79.
- 34 *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.
- 35 *Стёпин В.С.* Строение и динамика научного знания // *Введение в философию.* М., 2004. С. 547.
- 36 *Кант И.* Критика чистого разума. С. 554.
- 37 Там же.
- 38 Представление о теоретическом знании как свободном от информации, поставляемой органами чувств, столь же старо, как и сама философия. У Платона оно выражено совершенно отчетливо: *Платон. Федон* // *Платон. Соч.:* В 3 т. Т. 2. М., 1970. 65d и след.
- 39 *Элиаде М.* Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности // *Элиаде М. Космос и история.* М., 1987. С. 200.
- 40 *Леви-Строс К.* Структурная антропология. Гл. 8. М., 1983.
- 41 *Элиаде М.* Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности. С. 238.
- 42 Там же.
- 43 Там же.
- 44 *Милль Д. Ст.* Система логики. М., 1900. С.251.
- 45 *Бирюков Б.* Идеализация // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983.
- 46 *Вебер М.* Исследования по методологии науки. Ч. 2. М., 1980. С. 79.
- 47 *Галилей Г.* Избр. тр.: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 302.
- 48 *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 144.
- 49 Я сознательно использую здесь аналогию с наивной теорией множеств.

Рациональность в науке и в иррациональной философии

В данном сборнике, как, вероятно, заметил читатель, сразу несколько статей посвящено проблеме рациональности, и это неслучайно: В.С.Швырев много занимался этой проблемой, много и успешно. Я же в основном занималась иррационализмом. Работая в одном секторе, мы трудились в разных уголках философии. Обдумывая сей факт, я пришла к мысли выяснить «поведение» рациональности в иррациональной философии, а для контраста – в современной науке, бросающей новые вызовы даже неклассической эпистемологии.

* * *

Начнем, пожалуй, с науки. (Выводы последуют после обзора современных теорий о Вселенной.) «Представление о мире превращается во фрактальный калейдоскоп, отдельные части которого имеют все меньше общего не только между собой, но и с теми элементами реальности, которые они модулируют»¹. Вот так – не больше и не меньше. В этой же статье автор делает набросок будущего субъекта познания: для «НОМО» становится достигаемой вся накопленная человечеством информация, которая лет через 15–20 будет оцифрована полностью; в его распоряжении будут неограниченные резервы памяти; ему будут доступны мощные глобальные технологии вычислений, содержательной обработки данных

и знаний, выводов и обобщений. «Так же как средний ноутбук, – пишет А.Нариньяни, – сегодня превосходит по ресурсам всю компьютерную технику мира сорок лет назад, так и eНОМО с природными данными рядового научного сотрудника может оказаться равным крупному современному исследовательскому институту, а то и нескольким»². Однако оставим нашего eНОМО в его будущем и обратим наши взоры на современные научные картины мира. Я выбрала две, наиболее «привлекательные» картины, подтверждение которых – той или иной – самым радикальным образом изменит наше понимание Мироздания и соответственно наше мировоззрение. Впрочем, человечеству к этому не привыкать – стояла же когда-то Земля, плоская, как блин, на трех китах, а Солнце вращалось вокруг Земли (кстати, поменялись они местами не так давно благодаря Копернику – в 1543 г.).

Вселенная – это голограмма. Еще в 80-х гг. прошлого века с такой идеей выступил физик из Лондонского университета Дэвид Бом, после того как его коллега из Парижского университета Элэйн Аспект экспериментально доказал: элементарные частицы могут мгновенно обмениваться информацией на любом расстоянии – хоть в миллионы световых лет. Это означает – вопреки Эйнштейну, – что их взаимодействие осуществляется со сверхзвуковой скоростью, позволяющей преодолевать временной барьер. Д.Бом приходит к выводу, что такое возможно, только если наш мир является голограммой и каждый ее участок содержит информацию о целом – о всей Вселенной. В 1990-е гг. лауреат Нобелевской премии по физике Герард Хуфт (Утрехтский университет, Нидерланды) и Леонард Зусскинд (Стэнфордский университет, США) поддержали идею Боба, заявив, что Вселенная есть голографическая проекция физических процессов, которые происходят в двумерном пространстве, т. е. на некой плоскости. На первый взгляд абсурдное представление о мире имеет, по мнению некоторых ученых, косвенные, но наглядные подтверждения. Здесь придется сделать отступление.

В Германии под Ганновером вот уже седьмой год работает гигантский интерферометр GEO600 (по масштабам лишь немного уступающий Большому адронному коллайдеру). С его помощью физики намерены поймать так называемые гравитационные волны, предсказанные Эйнштейном³. Не вдаваясь в суть экспе-

римента, скажу лишь, что поймать гравитационные волны пока не удалось, но ученые сделали не менее волнующее открытие: они обнаружили «зерна», из которых состоит конкретно наше пространство-время. И эти «зерна» имеют непосредственное отношение к голографическому образу Вселенной. Если неустанно увеличивать «зернистую» ткань пространства-времени, наступит момент, когда «изображение» покажется составленным из пикселей, невообразимо мелких элементиков. Считается, что линейный размер такого элементика – так называемая планковская длина: $1,6 \times 10^{-35}$ м (несравненно меньше протона). Однако эксперименты на GEO600 показали, что реально «зерна» крупнее в миллиарды миллиардов раз и представляют собой кубики со стороной 10^{-16} м. Любопытно, что существование таких кубиков еще ранее предположил (предвосхитил) один из первооткрывателей темной энергии Крейг Хоган (директор центра квантовой астрофизики лаборатории Ферми и профессор астрономии и астрофизики университета Чикаго). У коллег, проводящих эксперименты на GEO600, он поинтересовался, не наблюдают ли они нечто странное – какие-либо помехи. Те ответили – наблюдают некий «шум», который мешает работать. Хоган заявил, что исследователи обнаружили те самые крупные пиксели ткани пространства-времени – они-то и «шумят», сотрясаясь. По Хогану, Вселенная являет собой сферу, поверхность которой покрыта элементиками планковской длины, каждый из которых несет в себе единицу информации – бит. А то, что внутри сферы, – созданная ими голограмма. Здесь выявляется некое несоответствие – согласно голографическому принципу количество информации, которая содержится на поверхности сферы, должно совпадать с количеством внутри, а ее в объеме явно больше. Но Хоган заявляет, что если «внутренние» пиксели гораздо крупнее «внешних» – а так оно и есть (см. выше), – то искомое равенство будет соблюдено⁴. Из всего сказанного напрашивается вывод: поскольку Вселенная оказалась голограммой, то и мы, *люди* суть *голограммы*. Относительно Бога – если он существует, он не может быть голограммой, следовательно, существует где-то снаружи Вселенной.

Сказать, что представление о Вселенной как голограмме кажется весьма фантастическим, значит ничего не сказать. Доказать это представление сегодня ученые не могут. Однако приведенная

аргументация виднейших ученых не позволяет сбрасывать его со счетов. И создателям теории, и нам остается только верить. Вера – вот ключевое слово, к которому мы вернемся, обсуждая задачи современной эпистемологии. Но сначала – еще одна «картинка» мироздания.

Теория струн. Инфляционная теория происхождения Вселенной. В этой теории основную роль играют не точечные частицы, а протяженные объекты, так называемые квантовые струны. Андрей Линде (профессор физики Стэнфордского университета), один из сторонников теории струн, утверждает, что если теория подтвердится, то она приведет нас к совершенно иному пониманию пространства и времени, в которых мы живем. «Достаточно сказать, – заявляет он, – что время и пространство в теории струн – всего лишь физические поля. Пространство в этой теории имеет некоторые дополнительные, так называемые фермионные измерения, скрытым образом встроенные в общую картину. Подтверждение теории будет означать, что на языке этой новой геометрии можно описать мир по-настоящему глубоко»⁵. Когда-то Эйнштейн, продолжает Линде, пробил брешь в стереотипах, объединив пространство и время. Если Большой адронный коллайдер подтвердит некоторые предсказания теории струн, «то мы поймем, что вместо пространства-времени надо говорить о совершенно новом объекте – суперпространстве. Это будет фундаментальный шаг в развитии науки, шаг такого же масштаба, как сделал Эйнштейн»⁶. Линде поясняет, что именно может подтвердить БАК. Согласно инфляционной (inflation – наполнение, надувание) теории происхождения Вселенной (Линде – один из авторов этой теории. – *Н.М.*)⁷, современной модели Большого взрыва, центральной в нанешней космологии, Вселенная возникает из крошечного пузырька в результате квантовых флуктуаций «пространственно-временной пены» и за ничтожно малое время (10^{-34} сек) достигает привычных нам космических размеров. После инфляции частицы двигались с бешеными энергиями, и никакому БАКу не воспроизвести эти энергии. То, что БАК может сделать с частицами, соответствует примерно 10^{-5} сек. после инфляции. Это очень поздно, ибо, по Линде, самое интересное происходит где-то в течение 10^{-30} сек. Однако кое-что мы получим: при соударениях в коллайдере должно возникнуть целое облако частиц. Прежде чем разлететься, говорит ученый, они успе-

ют «обменяться опытом», это напоминает то, что происходило в сравнительно ранней Вселенной. Именно здесь можно надеяться найти подтверждение теории струн. Но для философии самое интересное в теории струн – это то, что струнная теория совместно с инфляционным сценарием рождения Вселенной предсказывает существование Мультиверса – *бесчисленного множества вселенных*, «отпочковавшихся» друг от друга, в каждой из которых существуют *собственные* законы природы.

Разработка идеи Мультиверса, предпринятая рядом ученых, выявила, по Линде, что количество возможных вселенных огромно – порядка 10^{500} (миллиард миллиардов миллиардов... «миллиард» надо повторить более 50 раз; такими гигантскими числами физика еще не оперировала). Другими словами, инфляция и теории струн учат о вечно растущем мире, состоящем из невероятно больших частей, вселенных разных типов. «Ну а мы живем в одном из маленьких кусочков одной из этих частей и претендуем на описание целого. Вот такая картина. Кстати, идею о гигантском количестве возможных типов вселенных впервые высказал Андрей Дмитриевич Сахаров в 1984 году»⁸.

С точки зрения философии два вопроса, заданных интервьюером, особенно важны. «Андрей Дмитриевич, в своих новых работах вы с коллегами пишете о спонтанной самосборке из вакуума неких интеллектуальных сущностей – это еще физика, или уже философия, или что-то совсем иное?». Эти штуки, отвечает Линде, в научной литературе называются «больцмановскими мозгами»⁹. Ученые пытаются понять, сколь вероятно их появление в результате квантовых флуктуаций в расширяющейся Вселенной. Несколько лет назад это казалось бредом. «Но логика наших лучших теорий привела к тому, что сегодня мы этим занимаемся и волей-неволей начинаем обсуждать странные вещи. Скажем, надо ли признать такой «мозг» разумным существом?.. Мы пытаемся оценить вероятность спонтанного появления самого маленького и быстродумающего из теоретически возможных “больцмановских мозгов” (или компьютеров): он должен быть близок по размерам к миниатюрной “черной дыре”»¹⁰. Из других источников я поняла, что ученые всерьез обсуждают вопрос: не захотят ли «больцмановские мозги» обрести тело, т. е. внедриться в нас? Наверное, и философам, в том числе эпистемологам следует заняться столь

загадочным явлением, как «самосборка неких интеллектуальных сущностей», и включиться в эти дискуссии.

Второй философский вопрос вполне доступен пониманию, но здесь для эпистемолога важен ответ. Корреспондент спрашивает: «Вы не раз писали, что важнейшей проблемой считаете проблему сознания. Как она вписывается в этот контекст?». Линде отвечает: физики стремятся понять, как наши наблюдения связаны с устройством нашей Вселенной. «Один из путей – отсчитывать от себя: я живу в том мире, в котором возможна наша жизнь, где физические константы допускают мое существование»¹¹. Но дальше начинаются проблемы. Мы знаем, как измерить реакцию мозга на боль, на синий цвет и т. п., но не знаем, что такое «боль», «синее» как сущности, возникающие в нашем сознании (кстати, когнитивные науки тоже занимаются этими проблемами и тоже пока не нашли их решения. – *Н.М.*). Тем не менее есть основания думать, утверждает ученый, что для решения проблем теоретической физики Вселенной нам придется включить туда сознание, включить что-нибудь еще, чтобы получить связную систему мира. Я хочу привести заключительные слова А.Линде, которые следует признать девизом всякого мыслящего человека, участвующего в процессе познания: «Главный же принцип для нас – не отрицать вещи, которые необязательно отрицать. И честно относиться к полученным результатам, даже если они противоречат нашим прежним убеждениям»¹².

К каким же эпистемологическим выводам приходим мы в результате краткого обзора современных представлений о мире? Во-первых, они чрезвычайно сложны, во-вторых, они сегодня недоказуемы¹³. Пожалуй, второе обусловлено первым – сложностью. Проблема доказательств стоит остро даже в математике¹⁴. А.Бердичевский приводит такой, почти курьезный случай. 10 лет назад американский математик Томас Хейлс доказал сформулированную в 1611 г. гипотезу Кеплера и отправил статью в научный журнал. Через 4 года (!) пришел ответ: рецензенты приложили беспрецедентные усилия и не нашли ни одной ошибки. «Но удостоверить корректность доказательства в целом они не смогли, – писал Хейлсу редактор, – и в будущем тоже не смогут, потому что сил на эту задачу у них больше нет»¹⁵. Статья все-таки вышла, доказательство было принято, но без гарантии: 265 страниц текста и 40000 строчек компьютерного кода никто так и не проверил полностью.

Творцы новых теорий мира не имеют доказательств, но совершенно убеждены в правильности их. Они *верят* в истинность своих построений и ждут такого развития научных событий, которые предоставят им доказательства.

Далее. Причудливость, даже экзотичность некоторых теорий (та же теория о мире как голограмме) вызывает к другой способности человека – к воображению. Это не мой тезис – об этом говорят сами ученые. Здесь перед теорией познания возникает трудность – как встроить воображение в механизм познания. Хорошо было Канту: в рамках его учения о синтетическом единстве апперцепции трансцендентальный синтез воображения дает рассудочным понятиям соответствующее содержание, т. е. воображение здесь имеет исключительно гносеологический характер (продуктивная способность в отличие от репродуктивной, чье место не в трансцендентальной философии, а в психологии¹⁶). Единственное, что мы можем позаимствовать у Канта, – его определение воображения: «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании»¹⁷. Действительно, созерцание, например, темной материи или квантовых струн – дело трудно представимое. Но тогда как встроить продуктивное воображение в теорию познания? Не знаю. А вот о «материальной» функции эмоций, которые тоже включены в процесс познания (см., например, Л.Выготского, неоклассическую эпистемологию), нам поведали нейробиологи. В своей статье «Как пришить голову профессору Доуэлю» А.Генис приводит такой факт: ученые, исследуя пациентов с поврежденными передними долями мозга, где находятся центры, управляющие эмоциями, обнаружили, что эти больные по-прежнему умны и внимательны, но *не могут принимать разумные решения, делать осмысленный выбор*. «Травма мозга приводила к полной атрофии эмоций, а без них человек не способен мыслить в том самом *картезианском* смысле (курсив мой. – Н.М.), который предусматривает взвешенное суждение, холодный расчет и бесстрастный анализ (без эмоций нет холодного расчета, парадокс какой-то, но факт. – Н.М.)»¹⁸. Впервые экспериментально было доказано, что невозможно отделить разум от чувств. Но эти физиологические данные наводят на грустные мысли: все предопределено, и творчество, в том числе научное, зависит от каких-то нейронов? Вопросы, вопросы...

А что же рациональность? По моему мнению, вера, воображение, интуиция, эмоция и т. п. суть строительные леса, которые рационально-рефлексивная деятельность использует при построении той или иной научной теории. А значит – последнее слово остается за рациональностью: взвешенной, аргументированной, вербально, логически выраженной формой теоретического познания.

Обратимся теперь к иррациональной философии и посмотрим, какое место по сравнению с наукой играет рациональность в иррациональной философии. Прежде всего хочу заметить, что словосочетание «иррациональная философия» есть, как модно нынче выражаться, оксюморон (типа «сладкая горечь»), а словосочетание «рациональная философия» – просто тавтология (масло масляное, хотя мне больше нравится высказывание одного остряка: опиум усыпляет, потому что обладает усыпляющими свойствами). Философия по определению рациональна, в отличие, скажем, от мистики. Таким образом, рационалисты и иррационалисты суть рационалисты (что, конечно, не означает, что они приверженцы рационализма). Однако «иррациональная философия», «иррационалисты» – исторически сложившиеся понятия, и придется оставить все как есть.

Естественно, выдвинутый выше тезис требует обоснования. Возьмем, к примеру, Х.Ортегу-и-Гассета, центральным понятием философии которого была «жизнь», а Универсум он полагал по своей структуре непроницаемым для мысли, иррациональным¹⁹. Однако, чтобы определить жизнь как объект философствования, испанский философ не взывает к внутренним озарениям, интуитивным вспышкам, неподконтрольному вдохновению, бессознательному и подсознательному. Мы ищем, заявил он, *«понятия и категории, которые выразили бы “жизнь” в ее своеобразии»* (курсив мой. – Н.М.)²⁰. У нас, писал он, – новая эпоха, новые веяния, новые философские проблемы, неизбежно встающие перед разумом. И нам нужны новые категории, т. е. именно рациональный путь движения. Но при этом необходимо осознавать: гарантий, что с новыми (или старыми) категориями мы достигнем цели – позна-

ния бытия – нет. Труд философа – это интеллектуальный героизм. «Лишь философ, – писал Ортега, – в качестве существенного элемента своей познавательной деятельности допускает возможность непознаваемости своего предмета»²¹.

Преданным сторонником рационального движения в философии был и К.Ясперс. Экзистенция, трансценденция, философская вера – эти три понятия определяют концепт ясперовской философии. Но эта философия не состоялась бы без разума: «Разум, связанный с экзистенцией, которая является его носителем и без которой он утонул бы, со своей стороны осуществляет истину экзистенции, чтобы она стала действительной и открытой»²². Неоценимой роли и значимости разума Ясперс посвящает множество страниц своих трудов, создавая прямо-таки оду разуму. И совершенно не приемлет иррациональное – детище рассудка. Убежденность, писал Ясперс, что человек может во всем основываться на рассудке, и не будь глупости и злой воли, все было бы в порядке – «этому якобы само собой разумеющемуся заблуждению рассудка противостоит на почве рассудка и другое, с чем мы также связаны, а именно иррациональное»²³. В иррациональном видят силы, «апеллируют к ним как к иррациональным страстям души и духа, чтобы с их помощью достигнуть своих целей. И наконец, видят в них истинное и бросаются в иррациональное как в дурман, как в подлинную жизнь»²⁴. Однако, утверждает Ясперс, «полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции»²⁵. Ведь именно благодаря свету разума, утверждает философ, экзистенция чувствует притязание трансценденции, под уколами вопросов разума она приходит в свое подлинное движение.

А теперь я хотела бы поговорить об антисциентизме, в котором совершенно неправомерно обвиняют иррационалистов. Я считаю, что подобные обвинения основывались на отдельных высказываниях, вырванных из контекста. Например, Ортега-и-Гассет в одной из своих лекций заявил: «Философия была растоптана, унижена империализмом физики и запугана интеллектуальным терроризмом лабораторий»²⁶. Грандиозные успехи научного знания, два его превосходных качества – точность и подчинение двойному критерию достоверности: рациональной дедукции и чувственному подтверждению – привели науку к катастрофическому выводу: наука есть истина бытия в последней инстанции (физика захотела быть

метафизикой, констатировал Ортега). Вот эти притязания науки и были подвергнуты решительной критике философами. Однако начало XX в. – начало кризиса, по мнению Ортеги, оздоровительно-го кризиса в науке. Философ подчеркивает: физика за последние полвека настолько усовершенствовалась и расширилась, достигла такой высокой точности в области своих исследований, что достигла своих пределов и появилась необходимость в пересмотре своих принципов. «Кризис принципов» – *Grundlagenkrise* – это счастливая болезнь роста, т. е. наука настолько уверена в себе, «что может позволить себе роскошь решительно пересмотреть свои принципы»²⁷. Кроме величайшего уважения к науке в этих высказываниях мы ничего не найдем. И уж, конечно, не антисциентисту принадлежит следующее заявление: «Если бы Европа и впрямь была цивилизованной – что на деле весьма далеко от истины, – толпы людей собирались бы на площадях перед агентствами новостей, чтобы изо дня в день следить за состоянием физических исследований. Ибо сегодняшняя ситуация несет в себе такой творческий заряд, так близка к фантастическим открытиям, что можно без всякого преувеличения предсказать, что мы стоим на пороге новой космической эры и наше представление о материальном мире вскоре станет совершенно иным»²⁸.

С безграничным уважением относился к науке и К.Ясперс. Поскольку я об этом уже писала²⁹, ограничусь одним высказыванием философа: «Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука – основной элемент философствования»³⁰. Единственное, что требовал Ясперс, говоря о взаимоотношении науки и философии, – строго разграничивать области философии и науки, четко определять их предметы и способы познания, чтобы избежать «мутного смешения» этих областей духовной человеческой деятельности.

Подводя итоги, я хочу сказать: рациональность в науке и в иррациональной философии является главной движущей силой как научного, так и философского познания.

P.S. Я изначально не задавалась целью проанализировать термин «рациональность», ограничившись его общепринятым пониманием, ибо статьи предлагаемого сборника предоставляют чи-

тателю глубокое, всестороннее, в его разных формах и ипостасях исследование проблемы рациональности, как она звучит сегодня в современной эпистемологии.

Примечания

- ¹ *Нариньяни А.* (РосНИИ искусственного интеллекта). От homo sapiens к eНОМО // Новая газета. 2009. № 47. С. 20. Моя информация о современных научных теориях получена из научно-популярных изданий. Вряд ли я что-либо поняла бы в специальных научных трудах.
- ² Там же. Интересен и подзаголовок статьи: «Человек будущего: неограниченные резервы памяти; возможность фиксировать сны и воспоминания; наилучший режим функционирования внутренних органов и мозга + прочие чудеса».
- ³ В популярном изложении – некая рябь ткани пространства-времени, которая должна возникать от каких-либо катаклизмов во Вселенной вроде взрывов сверхновых.
- ⁴ О Вселенной как сфере, шаре говорят и другие ученые. Дело в том, что с 2001 г. в космосе летает зонд WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe), который ловит «сигналы» – флуктуации микроволнового фона (этими излучениями наполнено пространство). На основе карты этого излучения, сохранившегося с момента *зарождения* Вселенной, ученые установили возраст Вселенной – ровно 13,7 млрд. лет, а также пришли к выводу, что Вселенная *не бесконечна*, но представляет собой шар, как бы замкнутый на себя. Дуглас Скотт (университет Британской Колумбии, Канада) говорит, что шар, конечно, огромный, но не настолько, чтобы считать его бесконечным. Неужели бесконечность – лишь искусственно придуманный человеческим разумом термин?
- ⁵ *Линде А.* Интервью Л.Левковичу-Маслюку // Новое время/The new times. 2008. № 33. С. 55.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Соавтор его – Алан Гус (Массачусетский технологический институт). Впервые теоретические расчеты данной модели были сделаны Алексеем Старобинским, сотрудником Института теоретической физики им. Л.Д.Ландау.
- ⁸ *Линде А.* Интервью Л.Левковичу-Маслюку. С. 56. На основе теории Мультиверса (в отечественной науке она называется «модель многокомпонентной Вселенной») создана поразительная гипотеза о существовании «кротовых нор». Через эти «норы» мы сможем проникать в различные Вселенные и путешествовать *без нарушения причинности* в прошлое и будущее. См. интервью академика РАН, директора Астрокосмического центра ФИАН Н.Кардашева «Кротовые норы мироустройства» (Русский репортер. 2007. № 23. С. 58–63).
- ⁹ По имени австрийского профессора Л.Больцмана (1844–1906), который предложил так называемую флуктуационную гипотезу происхождения Вселенной.
- ¹⁰ Там же. С. 55.
- ¹¹ Там же. С. 56.

- 12 Там же. С. 57. Интересны и рассуждения ученого о независимом мышлении. Физики, говорит он, люди консервативные, но, с другой стороны, почти безумные в своей готовности выйти за рамки привычных представлений. Мы «хотим с этим независимым мышлением пойти как можно дальше – и что нам выпадет, то выпадет» (там же).
- 13 Как до сего дня не доказано или не обнаружено существование темной материи (96 % опрошенных ученых считают, что это случится к 2040 г.), черных дыр (90 % ученых надеются на 2040–2050 гг.), «кротовые норы» будут обнаружены (57 %) к концу XXI в.
- 14 Общеизвестно, что первую научную революцию совершили древние греки в IV в. до н.э., когда они ввели понятие доказательства.
- 15 *Бердичевский А.* Нелишняя формальность // *Русский Newsweek*. 2009. № 3. С. 43.
- 16 Лично мое репродуктивное воображение поразила стрáпелька (странная капля – strangelet), гипотезу о существовании которой выдвинул один из отцов теории струн Э.Виттен. Ученые предполагают, что это атомное ядро размером с яблоко и весом в миллиард тонн.
- 17 *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 110.
- 18 *Генис А.* Как пришить голову профессору Доуэлю // *Новая газета*. 2009. № 27. С. 21.
- 19 Любопытно, что Ортега-и-Гассет предполагает, что Универсум может окантаться *Мультиверсумом*. См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 87. Не у него ли позаимствован термин «Мультиверс»?
- 20 *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? С. 168.
- 21 Там же. С. 88.
- 22 *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. Batavia, 1935. S. 51. Выступая за разум, Ясперс посвятил борьбе с противоразумом монографию «Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit». München, 1950.
- 23 *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 422.
- 24 Там же.
- 25 Там же.
- 26 *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? С. 70.
- 27 Там же. С. 72.
- 28 Там же. С. 74–75. Можно только поражаться прозорливости испанского философа, ибо сказано это в 1929 г. Современные картины мира, о которых я писала в данной статье, полностью подтвердили предсказания Ортега-и-Гассета.
- 29 *Мудрагей Н.С.* Очерки истории западноевропейского иррационализма. М., 2002. С. 99–101.
- 30 *Ясперс К.* Философская вера. С. 423.

Социальный конструкционизм: истоки и перспективы*

Социальный конструкционизм и социальные конструкты

Мир, в котором человек существует, состоит из вещей реальных, чье существование не зависит от человеческого знания о них, и вещей воображаемых, возникающих благодаря активности человеческого сознания, конструируемых им. Конечно, говоря о конструкции, о конструировании, мы прежде всего задумываемся о технике, о создании каких-то новых механизмов, объектов материального мира. Но нас интересует конструирование не столько «второй природы», сколько вопрос о том, являются ли основополагающие характеристики самого бытия человека и общества предзаданной реальностью или же они конструируются? Сознание индивида, его психика, законы науки, законы общественной жизни, мораль, ценности, религия и многое другое – обладают ли они самостоятельной реальностью или же мы конструируем их искусственно? И даже окружающая нас самая что ни на есть «первая» природа – не является ли она в каком-то смысле нашим конструктом? Не только потому, что мы преобразуем ее под себя в сельском хозяйстве или ландшафтном дизайне. Но и потому, что мы воспринимаем ее и размещаем знания о ней в своем сознании, в своем мировоззрении в соответствии с предлагаемыми нами критериями. Например, в природе нет деления на съедобное и несъедобное, это деление производим мы сами, и структурируя наши знания о мире, мы пользуемся этой дистинкцией. Так, обычное яблоко уже

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 09-03-06637а.

становится частично социально конструируемым объектом – мы приписываем ему съедобность, а следовательно, полезность в сельском хозяйстве, приятный вкус, который делает его частью наших любимых блюд, многие из которых – такие как, например, знаменитый американский яблочный пирог, становятся неотъемлемой частью культуры, общественного сознания и приобретают дополнительные смыслы. Когда американский солдат, уходя на Вторую мировую войну, говорил, что идет сражаться «за маму и за яблочный пирог», разве здесь речь идет о простом яблоке, части природы, которая существует независимо от нашего восприятия? Не говоря уже о том, какой смысл приобретает яблоко как символ грехопадения в христианской культуре, даже несмотря на то, что в оригинальных библейских текстах плод познания не определен. И несомненно, до определенной степени социальными конструктами можно считать любые предметы материальной культуры – например, брюки, которые в Древнем Риме считались изначально одеждой варваров и противопоставлялись римской тоге. Речь идет не только и не столько о разных традициях, сколько о том, что эти традиции возникали как результат социального конструирования норм общественного поведения – в данном случае, ношения определенной одежды. Так, любой предмет материальной культуры (а возможно, и любой предмет окружающей среды) можно интерпретировать как социальный конструкт.

Что же такое социальный конструкт? Это порождение определенной культуры или общества, существующее исключительно в силу того, что члены данного общества согласны считать его реально существующим или согласны следовать определенным социальным сконструированным правилам. С одной стороны, речь идет о приписывании дополнительных смыслов предметам окружающего мира, о которых мы говорили выше. С другой стороны, это конструирование абстрактных понятий, не имеющих «реального» (здесь – в смысле «материального») существования – например, благородство, любовь, вера и т. п. Вокруг такого рода абстракций выстраиваются целые сложные системы взаимосвязанных понятий, через которые они объясняются. Невозможно объяснить, что такое любовь, если не включать в объяснение понятия притяжения, счастья, обладания, ревности и многое другое. Итак, если сексуальные отношения между людьми можно рассматривать с точки

зрения «реализма», то понятие любовных отношений уже будет неизбежно социально сконструированным. Третьей категорией социальных конструктов будут являться таковые в прямом смысле слова: институты, возникающие вследствие развития общества, – семья, церковь, государство, право и т. д.

Конструктивизм и социальный конструкционизм

Социальный конструкционизм, однако, следует отличать от конструктивистского направления в целом. Идеи эпистемологического конструктивизма тесно связаны с представлениями о символической природе человека, с осознанием того, что человеку свойственно приписывать смыслы любым окружающим его сущностям и упорядочивать собственный опыт таким образом, что возникают социальные конструкты второго типа. Конструктивистское направление рассматривал В.С.Швырёв в рамках своих исследований неклассической эпистемологии, о нем говорил и на последней научной конференции, в которой он принимал участие – «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке», прошедшей в Институте философии РАН в октябре 2007 г.

В таком виде к конструктивизму можно было бы приписать уже софистов с протагоровским «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». В конструктивистском ключе может рассматриваться и средневековая проблема универсалий. Также «коперниканский переворот» Иммануила Канта, в котором активный субъект приписывает событиям окружающего мира определенное содержание, уже заложенное в его концептуальном аппарате, может считаться крупнейшей вехой в истории конструктивистских идей. Идеи о самоконструировании субъекта, о конструировании самости, *Я* высказывались и К.Марксом, и М.Хайдеггером.

Однако если говорить строго о социальном конструкционизме, то нужно учитывать определенные тонкости. Социальный конструкционизм как направление в ряде гуманитарных наук (психологии, социологии, философии) возникает только во второй половине XX в., и его основание приписывают социологам П.Бергеру и Т.Лукману, которые описывают в своей работе «Социальное

конструирование реальности» (1966) социологическую теорию сознания, согласно которой люди и группы людей принимают непосредственное участие в создании воспринимаемой ими реальности. Элементом такой реальности и является социальный конструкт (или социальный концепт). В самом начале своей работы они формулируют одну из основополагающих идей социального конструкционизма – «реальность» различна для представителей разных обществ, т. е. любая реальность является социально сконструированной. В одном обществе знание какого-то факта будет само собой разумеющимся, в другом – абсурдным. Например, для современного западного человека Солнце является раскаленным газовым шаром, но преподнеси это знание древнему египтянину, и он сочтет его святотатством, утверждая, что Солнце – это верховное божество, да еще и воплощенное на Земле в своем сыне – фараоне. Бергер и Лукман говорят о становлении социологии знания, отмечая влияние на нее идеи К.Маркса, утверждающей, что социальное бытие определяет сознание.

Терминологически, однако, направление, заданное Бергером и Лукманом, называют иногда социальным *конструктивизмом*, отличая его от социального *конструкционизма*. Однако основное значение социальный конструкционизм приобретает в 1970–1980-х гг., когда он начинает играть ключевую роль в переосмыслении предмета и метода психологии. Ряд российских психологов объединяет социальный конструкционизм и нарративную психологию под общим грифом «постнеклассической психологии». В качестве классической выступает психология, строящаяся по принципу естественной науки, опирающейся на эмпирические исследования (бихевиоризм, дифференциальная психология и когнитивная психология). Классический подход не включает рефлексивное сознание, тогда как при учете рефлексивного сознания невозможно больше рассматривать психику как детерминированную и предсказуемую. Таким образом, неклассическая психология строится уже как гуманитарная наука¹.

Один из сторонников «постнеклассической психологии» отечественный психолог А.М.Улановский рассматривает проблему дистинкции конструктивизма, социального конструктивизма и социального конструкционизма, подчеркивая, что эти термины часто путают, особенно в отечественных исследованиях. А.М.Улановский

различает их следующим образом. Если в конструктивизме акцентируется идея конструктивной природы человеческого восприятия, роль индивидуальных конструктов в познании и понимании мира, языковая и культурно-историческая опосредованность мышления и плюрализм истины, то социальный конструкционизм предполагает более радикальный подход. В этом подходе утверждается, что проблемы личности, сознания, ментальных процессов и структур не могут быть однозначно приняты как некая реальность и поэтому требуется анализ этих структур и процессов через анализ языка, дискурса, культурно-исторических практик и социальных интеракций, поскольку лишь так эти структуры и процессы признаются действительными. К конструктивистам Улановский относит Дж. Келли, Э.фон Глазерсфельда, У.Матурану, Ф.Варелу, Ж.Пиаже. В качестве отдельной ветви он называет социальный конструктивизм, к которому относят работы Л.С.Выготского, А.Шюца, П.Бергера и Т.Лукмана, а в качестве представителей социального конструкционизма Улановский перечисляет К.Гергена, Р.Харре, Дж.Шоттера, Дж. Поттера, М.Уэзерелл, Д.Макадамса, Г.Херманса и др. Хотя социальные конструкционисты отмечают ценность идей конструктивизма, они критикуют конструктивизм, в частности, за акцентирование роли индивидуального субъекта и индивидуальных конструктов в построении образа мира (в отличие от доминирующей роли сообществ и дискурсов). Социальный конструкционизм, возникший как реформистский подход в социальной психологии, отличается приданием приоритетной роли в конструировании культуры, сознания и Я человека взаимосвязи языка, коммуникации и социальных практик.

Тем не менее два подхода объединяют представления о сконструированной и социальной природе знания, представление о знании как исторически обусловленной интерпретации, порожденной лингвистически и конвенциональной. Потому предлагается под термином «конструктивизм» в широком смысле (или конструктивистская парадигма) объединять узкий конструктивизм и социальный конструкционизм².

Мы же будем говорить прежде всего о социальном конструкционизме. Социальный конструкционизм понятие достаточно размытое, он включает множество различных поднаправлений. Представитель одного из них (дискурс-анализа) Джонатан Поттер³

выделяет до двенадцати принадлежащих к конструкционистскому подходу направлений, к которым мы могли бы добавить также нарратологию и нарративную психологию. В социальном конструкционизме встречаются психология, культурная антропология, социология, политология и, наконец, философия. Поттер утверждает, однако, что для конструкционистов-психологов, например, их «коллеги» по конструкционизму из области социологии знания идейно ближе, нежели психологи, занимающиеся эргономикой, т. е. конструкционистский подход в данном случае имеет преимущество перед разделением на различные научные дисциплины. Классификация, предлагаемая Поттером, однако, подразделяет социальный конструкционизм не столько на основании применяемых им методов исследований, сколько на основании исследуемых объектов, областей интереса. Поэтому имеет смысл говорить прежде всего об основоположениях самого конструкционистского подхода, не делая различий между его поднаправлениями.

Истоки социального конструкционизма: Л.С.Выготский, Л.Витгенштейн, М.М.Бахтин

Итак, в социальном конструкционизме делается упор прежде всего на психологическую составляющую познания. Однако, несмотря на происхождение этого направления из психологии, оно является крайне актуальным для современного философского подхода к проблеме сознания и Я. Центральную роль социальные конструкционисты отводят языковым практикам, утверждая, что именно в них рождаются сознательные структуры и самосознание. Понятия коммуникации, диалога выходят на первый план, и, рассуждая о них, представители социального конструкционизма называют тех, на чьих работах они основывают свои нынешние теории. Среди крупнейших предтеч социального конструкционизма мы можем, таким образом, назвать Л.С.Выготского, Л.Витгенштейна, М.М.Бахтина.

Идеи Л.С.Выготского, интересующие социальный конструкционизм, содержатся в его работе 1934 г. «Мышление и речь», ставшей основополагающей для отечественной психолингвистики. В ней он исследует проблему сознания через анализ речевого

мышления. Прежде всего он ставит вопрос о соотношении мысли и слова и показывает, что развитие мышления и речи идет независимо друг от друга, поскольку они имеют генетически разные корни. И хотя речь совмещает в себе на более поздней стадии развития и функцию общения, и функцию мышления, первоначальная функция речи является все же коммуникативной.

Рассматривая развитие мыслительных и речевых функций у ребенка на раннем этапе его развития, Выготский показывает, что именно в первый год жизни ребенка, на доинтеллектуальной стадии развития речи речь активно развивается в ее социальной функции. Уже на втором месяце жизни отмечается первая социальная реакция на человеческий голос, тогда как мыслительная функция речи на этом этапе еще не существует. «Перекрещивание» и, наконец, совпадение линий мышления и речи происходит лишь после достижения двухлетнего возраста.

Любопытен также анализ эгоцентрической речи ребенка. Многие авторы утверждали, что ребенок до определенного возраста заиклен на себе и на общении с самим собой. Он действительно обращается сам к себе с вопросами, утверждениями. Однако Выготский отмечает, опираясь на проведенные исследования эгоцентрического поведения ребенка, что подобная речь, хоть и направленная на себя, возникает прежде всего тогда, когда рядом находятся другие люди. Он называет это коллективным монологом, т. е. ребенок разговаривает сам с собой, но при этом важно, что он находится в коллективе. Это речь, которая существует не только для себя, но и для других – речь в ее коммуникативной функции. Если ребенок остается один, то эгоцентрическая речь сокращается.

Главной единицей речи, речевого выражения мысли, которую рассматривает Выготский, является слово. «Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле вод... Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания»⁴. Он отмечает также, что значение слова при этом неконстантно, непостоянно, и смысл слова может изменяться, что предвосхищает идею «языковых игр» у Л.Витгенштейна.

Итак, в работах Выготского прежде всего наблюдается акцент на коммуникативной функции речи и ее социальной природе. Таким образом, очевидно пересечение идей Выготского и социально-конструкционистских представлений о главенствующей роли ком-

муникации. Однако представление о слове как главной единице речи определенным образом противоречит социальному конструкционизму, поскольку трудно себе представить социально нагруженное слово, если только оно не является законченным высказыванием. Поскольку в социальном конструкционизме центральную роль играют диалог и коммуникация, то важны не отдельные слова, а высказывания.

Л.Витгенштейн в «Философских исследованиях» (1953 г.)⁵ вводит понятие «языковых игр» как практических употреблений языка, языка в сочетании с действиями, к которым он побуждает. Ошибочно считать, утверждает Витгенштейн, что обучить языку – это значит обучить, какое слово обозначает какой предмет. Значения слов бесконечно варьируются в различных «языковых играх», различных конкретных ситуациях использования языка. Здесь мы можем отметить идею контекстной зависимости речи, столь важную для социального конструкционизма.

Особую значимость для социального конструкционизма имеют работы М.М.Бахтина. Написанная в 1950-е гг. и впервые опубликованная (в неполном виде) в 1979 г. «Проблема речевых жанров» содержит ряд принципиальных для социального конструкционизма идей. Однако здесь мы не можем говорить о непосредственном влиянии Бахтина на становление социального конструкционизма, поскольку само это направление появляется раньше, чем первые переводы Бахтина на английский язык, вышедшие в свет в 1980-е гг. Тем не менее на Бахтина ссылаются Дж. Шоттер, К.Герген, Р.Харре и другие конструкционисты.

Бахтин утверждает, что каждой сфере деятельности, требующей использования языка, соответствует целый репертуар речевых жанров, т. е. определенных устойчивых типов высказываний, которые мы склонны употреблять в данной сфере деятельности. В отличие от Выготского и Витгенштейна, Бахтин рассматривает не слово, а высказывание, справедливо замечая, что именно высказывание является единицей речевого общения и участвует в коммуникации. Всякое высказывание позволяет человеку проявить свою индивидуальность, и здесь жанры различаются. Простая реплика в диалоге не позволяет достаточно проявить себя, тогда как художественная литература как сложный жанр позволяет раскрыть свою индивидуальность наиболее полно.

Бахтин вслед за Выготским подчеркивает социальную функцию языка. Он утверждает, что язык всегда нуждается в адресате, коммуникативная функция является главной. По сути, высказывания без адресата не бывает, даже если адресат при этом молча воспринимает высказывание или физически отсутствует (например, высказывание адресовано Богу). Даже при таком пассивном, на первый взгляд, участии адресат оказывает воздействие на автора высказывания и, соответственно, на жанр и особенности самого высказывания, т. е. адресат всегда является активным участником речевой коммуникации, а высказывание, выражаясь языком философии сознания, всегда интенционально, оно, как пишет Бахтин, всегда возможно только через «обращенность» к кому-то. Помимо этого, любое высказывание диалогично, оно существует только в полемике с другими. Даже если речь идет о сложном высказывании вроде научного трактата, все равно предполагается диалог – с другими научными теориями, с другими учеными.

Речевых жанров имеется бесконечное множество, и человек неодинаково хорошо владеет всеми из них. Потому человек, великолепно владеющий языком, например, ученый, постоянно выступающий перед аудиторией и известный как хороший оратор, может оказаться беспомощным в светском жанре, поскольку плохо владеет жанровыми формами данной сферы. Здесь мы могли бы отметить, что разбиение коммуникативной активности на жанры и указание на неравномерное овладение этими жанрами указывает на фрагментацию сознания и *Я*, которую будут рассматривать социальные конструкционисты⁶.

В «Проблемах поэтики Достоевского» (написана в 1929 г., опубликована в разных вариантах в 1960–1970-е гг.) Бахтин предлагает идею полифонического романа. В полифонических романах Достоевского сосуществуют множество неслиянных «голосов», равноправных сознаний героев, каждый из которых выражает свой мир и над которыми не довлеет авторский императив⁷.

Эту же тему самостоятельного сознания героев Бахтин развивает в своем эссе «Автор и герой в эстетической деятельности». Автор является одновременно и зрителем по отношению к герою и событиям его жизни. Отношения автора и героя являются, по сути, важной иллюстрацией для отношений *Я* и Другого. Бахтин говорит о том, что полноценным *Я* может стать, только если мы

можем отнестись к нему с позиций Другого, т. к. Другой видит во мне то, чего не можем видеть мы сами, он обладает «избытком видения» и таким образом дополняет мое знание о себе. Таким образом, для Другого мы в каком-то смысле являемся героем, а он является нашим автором, обладая уникальной возможностью видеть нас со стороны⁸. Так, Бахтин отмечает важный для нашего понимания *Я* момент коммуникации, диалога *Я* и Другого, причем под Другим мы подразумеваем наш собственный взгляд на себя со стороны, и, таким образом, мы можем говорить о концепции «диалогического *Я*», а также о представлении *Я* как нарратива, где в данном случае автор-Другой рассказывает жизненную историю героя-*Я*.

Итак, рассмотренные выше работы легли в основу современного социального конструкционизма. Мы можем отметить, что в них главную роль играют понятия языка, речи, диалога и коммуникации. И прежде всего данные концепции сконцентрированы вокруг идей конструирования сознания и самосознания. Так, социальный конструкционизм занимается прежде всего изучением проблем сознания и мышления и именно поэтому играет одну из существенных ролей в современной психологии. Далее мы рассмотрим три основных круга вопросов, играющих центральную роль в социально-конструкционистских исследованиях.

Социальный конструкционизм: речевая коммуникация

Р.Харре и Б.Дэвис пишут, что сосюрвовское разделение на «langue» (язык) и «parole» (речь)⁹ является искусственным, «язык», утверждают они, не более чем «философский миф»¹⁰, только речь, погруженная в непосредственные коммуникативные взаимодействия, является психологически и социально реальной. Речь является главным элементом социального конструирования, поскольку именно с ее помощью описывается мир, а следовательно, формируются и представления о нем. Утверждение о языке как «философском мифе» вызывает множество вопросов, однако представляется, что следует понимать его лишь как утверждение о том, что идеализированный «язык», язык вне общения, вне его реального использования, не представляет интереса для исследований.

Речь же – это не просто словарный запас, нанизываемый на грамматические структуры. Вслед за Выготским, Витгенштейном, Бахтиным формулируется представление о том, что нет никаких однозначных значений (смыслов) слов (как предполагал «langue» Соссюра). К.Герген¹¹ отмечает, что значение слов не существует «само по себе», «слова получают свое значение при использовании в человеческих отношениях»¹².

Бергер и Лукман отмечают, что человек при рождении попадает в ту реальность, которая предписана окружающим его языком, т. е. родной язык человека играет важную роль в конструировании окружающей его реальности, поскольку с помощью языка ему описывают (а затем он сам начинает описывать) мир. С точки зрения Бергера и Лукмана, степень «проговоренности» тех или иных событий и явлений определяет их реальность, то, что недостаточно «проговорено», недостаточно определено. Интересно также, что в одном и том же обществе реальность может определяться по-разному. Так, авторы считают, что интеллеktуал является «контрэкспертом» в определении реальности, его описание реальности отличается от народного, и не в последнюю очередь это зависит от разницы речевых практик. Поэтому рамки конструированию задает не общество в целом, а конкретный дискурс.

С точки зрения социального конструкционизма речь всегда подразумевает коммуникацию и диалог. Коммуникация понимается как совместная деятельность ее участников, в которой они выравнивают свое понимание мира относительно друг друга. Необходимо, однако, общее для всех участников коммуникации знание о неких аспектах их общего мира, которое и принято называть информацией о мире. Бергер и Лукман отмечали, что несмотря на социальное конструирование, реальный мир остается тем миром, который человек разделяет с другими людьми. Мы можем отражать различные аспекты реальности разными способами, которые подсказываются нами социально сконструированными мирами, в которых мы живем, и тем не менее реальный мир является тем общим пространством наших взаимодействий с другими людьми, которое невозможно игнорировать. Хотя каждый, читая книгу, воспринимает и интерпретирует ее неким своим уникальным способом, стоит предположить, что в интерпретациях разных

людей будет сохраняться нечто общее. Также и при социальном конструировании наших знаний о реальном мире в многообразии интерпретаций все же прослеживается общая база.

У Дж. Шоттера центральную арену исследований социального конструкционизма составляет «продолжительный, непрерывный поток переплетенных между собой языковых интеракций между людьми в их спонтанных взаимодействиях друг с другом»¹³. Он подчеркивает важность спонтанного диалога и предлагает «риторико-респонсивную» версию социального конструкционизма. Ее специфика заключается в мысли, что в непосредственной речевой практике мы не пытаемся постичь «внутренние идеи», скрывающиеся за речью собеседника, которые предположительно он вкладывает в свои слова, а затем отвечаем на них. На самом деле понимание не дается нам непосредственно, но обсуждается и вырабатывается в диалоге и, следовательно, социально конструируется. Вместо того чтобы вкладывать идеи в свои слова, утверждает Шоттер, люди отвечают на реплики друг друга и пытаются связать свою практическую деятельность с окружающими их другими людьми, и в этой попытке координирования их деятельности они конструируют те или иные живые социальные взаимоотношения. И само содержание нашей внутренней жизни, по Шоттеру, содержится не «внутри» нас как индивидов, а «внутри» нашего способа проживания жизни – так и организующий опыт центр находится вовне нас, в наших социальных отношениях. Вслед за Бахтиным он утверждает, что «обратная связь» является важнейшей в речевых взаимоотношениях, что речь всегда направлена на собеседника (пусть даже воображаемого) и предполагает ответ.

Мы видим здесь, что социальные конструкционисты делают упор на коммуникативную функцию речи. Речь выступает не только инструментом описания мира или обмена информацией между собеседниками. Подчеркивается, что речевые коммуникации позволяют конструировать знание и сознание человека не внутри индивидов, а «снаружи» их, в самих отношениях между людьми, «между» субъектами коммуникации, т. е. в самом коммуникативном процессе. Так, социальное конструирование происходит не столько в субъектах, сколько в их совместной активности, прежде всего речевой. Вступая друг с другом в речевые взаимодействия,

люди договариваются о том, что считать реальностью, и таким образом конструируют и реконструируют ее. Тем не менее не вполне ясно, как может мой внутренний мир конструироваться «вовне». Разумеется, взаимодействия с другими людьми играют важнейшую роль при конструировании моей личности, однако не следует исключать те процессы, которые происходят «внутри» меня в ходе рефлексии и интроспекции, процессы, не предполагающие никакого выхода вовне. Рефлексия является важным способом формирования *Я* и построения идентичности индивида, самопознание не может сводиться к интересубъективным взаимодействиям.

Социальный конструкционизм: дискурс и контекст

В работах предшественников социального конструкционизма прослеживается одна ключевая общая тема – проблема контекста и зависимости слова/высказывания от него. Выготский, Бахтин, Витгенштейн утверждают, что нет самостоятельного значения слова, есть лишь его значение в контексте. Любые интерпретации сказанного/прочитанного могут формулироваться только при определении дискурса, в котором существует сообщение.

Один из крупнейших основоположников и представителей социального конструкционизма К.Герген в качестве источников своего понимания социального конструкционизма называет «Истину и метод» Г.Гадамера и «Структуру научных революций» Т.Куна. У Гадамера он выделяет понятие «горизонт понимания», которое означает, что читатель, имея дело с текстом, исходит из некой предструктуры понимания, задающей интерпретацию. У Куна же интерпретация тех или иных научных фактов задается главенствующей на данный момент научной парадигмой. Из этого Герген делает вывод, что «психологический мир» является социальной конструкцией, и интерпретации его появляются в процессе согласования значений внутри сообщества. Так, ни одно из психологических явлений не может оцениваться вне определенной традиции интерпретации. Мы видим, что здесь интерпретация также является контекстно зависимой от «горизонта понимания» у Гадамера или же от парадигмы у Куна.

Опираясь на того же Бахтина и принадлежащего к бахтинскому кружку В.Н.Волошинова, Дж.Шоттер отмечает, что способы наших отношений с другими определяют наши способы использования речи в данных ситуациях (речевые жанры), а также, что люди в диалоге отвечают не исходя из своих внутренних планов или сценариев, а просто реагируя на ситуации, уже частично сформированные предыдущими взаимодействиями с другими, т. е. опять же исходя из некоторых типовых «жанров» коммуникации.

Однако понятие контекста часто подменяется достаточно размытым в современной философии понятием дискурса. Само понятие «дискурс» имеет множество различных толкований, встречаясь в 1950-е гг. в работах З.Харриса¹⁴ и Э.Бенвениста¹⁵, в 1960-е гг. у Мишеля Фуко¹⁶, в 1990-е гг. у Ю.Хабермаса¹⁷, а также у множества других авторов, и понимание дискурса везде различно. Наиболее важным для нас является представление о дискурсе как социокультурном контексте, выраженном языковыми средствами, влияющем на постижение человеком окружающего мира и позиционирование им своей самости. Под дискурсом мы понимаем прежде всего особый речевой способ описания мира, который использует данный индивид.

Б.Дэвис и Р.Харре предлагают называть «дискурсивными практиками» все способы, которыми люди активно создают социальную и психологическую реальности. Таким образом, дискурс понимается ими как институционализированное использование языка и схожих с языком систем. Дискурсы могут быть связаны с дисциплинарным, политическим, культурным уровнем, могут проявляться на уровне малых групп, могут фокусироваться вокруг специфических тем, например, половой или классовой принадлежности. Дискурсы могут вступать в соревнование между собой, зачастую они создают однозначные и несовместимые с другими версии реальности. Дискурс может формироваться в качестве «сленга», используемого малой группой, различаются мужские и женские дискурсы, дискурсы разных социальных страт и классов. Важно также помнить о том, что каждый язык уже налагает свои рамки на дискурс – различие менталитетов представителей разных народов не только подчеркивается языковым различием, но и создается благодаря нему. Дэвис и Харре пишут о создании «позиций» (positioning) в ходе интеракции –

каждый человек занимает в каждом отдельно взятом процессе коммуникации определенную позицию (она может меняться в зависимости от дискурса), определяемую его личностными особенностями. Теория позиций фокусируется на способе, которым дискурсивные практики конструируют говорящих и слушателей, причем в ходе этих интеракций возможно одновременное формирование новых позиций, позиция возникает в ходе разговора, в котором говорящие и слушатели выступают в качестве личностей. Новые позиции возникают непосредственно в процессе разговора, и таким образом объясняется прерывность в формировании самости, которая создается посредством использования различных позиций¹⁸.

Одним из крупнейших поднаправлений социального конструкционизма является дискурс-анализ, который занимается рассмотрением разговоров и текстов в качестве социальных практик. Его представители Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф подчеркивают, что ни один из дискурсов не может однозначно утвердиться как доминирующий, и человек постоянно находится в ситуации конфликта дискурсов, и каждый дискурс приписывает индивиду определенную позицию, благодаря чему человек может в одно и то же время занимать различные позиции, каждая из которых соответствует одному из конфликтующих дискурсов¹⁹.

К.Герген в свою очередь отмечает важность различных социальных дискурсов для социального конструкционизма, подчеркивая что «объективация» (закоснение) каждого конкретного способа конструирования мира является опасной, необходимо множество подходов. Социальный конструкционизм, подчеркивает Герген, предполагает плюралистичность истины и соответственно демократичность по сравнению с тоталитаристской однозначностью истины. Однако не является ли это допущение прямой дорогой к неограниченному релятивизму в постмодернистском духе?

Итак, дискурс – это область применения того или иного типа речи (или речевого жанра, по Бахтину). Конструирование реальности зависит от дискурса, и в разных дискурсах мы имеем дело с разными образами мира, с разными мироописаниями. Это, однако, не означает невозможность говорить о мире в целом, но делает говорение о мире полифоничным, поскольку индивид описывает мир не с одной, а с разных точек зрения. Каждый дис-

курс меняет фокус восприятия мира, расставляет свои акценты в речевых взаимодействиях и позволяет осуществлять многопозиционное познание мира.

Понятия речевой коммуникации, диалога и дикурса также важны при описании конструкционистского подхода к проблематике сознания и *Я*. *Я* рассматривается конструкционистами как продукт диалогических процессов²⁰, как *Я*-нарратив²¹, который представляет собой не одну-единственную историю, а совокупность всех жизненных сюжетов, в которых оказывается *Я*. Так, нарратив представляется нам как роман с множеством действующих лиц, в качестве которых выступают различные *Я*-образы человека. Однако все эти действующие лица относятся физически к одному актору, воплощенному в одном теле. Конструирование *Я*-нарративов было бы невозможно без использования символических ресурсов языка. Таким образом, личностные аспекты сознания могут быть успешно представлены как конструируемые. Однако представление о *Я* как нарративе делает упор не только на социальную составляющую (должен быть тот, кому я рассказываю свою историю), но и на индивидуальную активность (я сам создаю свою биографию, свой жизненный нарратив). Также следует отметить, что индивидуальные аспекты сознания в социальном конструкционизме представляют собой сложную систему, и *Я* представляется «многоголым», ведущим непрерывный диалог с самим собой.

Перспективы социального конструкционизма

Мы рассмотрели в данной статье ряд основополагающих аспектов социального конструкционизма, опираясь на работы ключевых авторов, принадлежащих к этому направлению. Рассмотренный здесь круг проблем ни в коей мере не является полным и не представляет всего спектра интересов социальных конструкционистов. Здесь представлена только теоретическая и методологическая база, на которой основывается конструкционистский подход. Мы увидели, что она предполагает активную роль субъекта (одновременно как говорящего и как слушателя), упор на речевую коммуникацию в форме постоянного диалога (в том числе, диалога с самим собой), представления о сложной структуре *Я* (которое является не

единой неподвижной субстанцией, но скорее точкой пересечения и слияния различных коммуникативных взаимодействий), а также представления о том, что мироописание не может быть однозначным, оно каждый раз зависит от конкретного контекста, от дискурса, в котором мы выражаем наши представления о мире. Таким образом, любое описание мира не является постоянным и окончательным, и оно всегда является зависимым от социокультурного контекста. Слова, которые мы употребляем при описании мира и наших внутренних состояний, – это инструменты, которые в разных случаях могут выполнять разные функции, самостоятельной реальностью и однозначным смыслом они не обладают.

Направление социального конструкционизма является, с одной стороны, относительно новым, с другой – уже широко распространенным (особенно в западной философии, что же касается современной российской философии, здесь я намеренно не затрагивала эту тему), прежде всего в сфере психологии, социокультурных и политических исследований. Следует заметить, что одной из главных сильных сторон социального конструкционизма является его эффективная приложимость к современным социокультурным условиям. В современном обществе, где индивид находится на перепутье множества информационных потоков, где он включен в большое количество интеракций с другими, социально-конструкционистские представления очень адекватно описывают особенности функционирования человеческого сознания в подобной ситуации, когда мир оказывается фрагментированным, сложносоставным. Социальный конструкционизм представляет удачную альтернативу постмодернизму (хотя многих авторов, например, К.Гергена относят и к тому, и к другому направлению), поскольку в отличие от последнего не видят в усложнившемся мире фатальной угрозы единству сознания. Идея полной контекстной зависимости слов и высказываний и как следствие отсутствие какого-либо постоянства в мироописании может, однако, в свою очередь, показаться чересчур радикальной. Это можно понять таким образом, будто любые наши слова бессмысленны и тогда коммуникация невозможна вовсе. Однако на самом деле социальный конструкционизм отмечает лишь необходимость уточнения дискурса в каждом конкретном случае, что представляется важным для взаимопонимания. Социальный конструкционизм важен не только своим объяснением мира через призму социального

воздействия, но и тем, что он показывает, в каких сложных взаимодействиях рождаются наши представления о мире и что миропписание является продуктом не индивидуального сознания, а сообщества взаимодействующих между собой индивидов. По сути, он ставит во главу угла человека и общество, утверждая, что многие истины конвенциональны и зависят только от взаимодействий между людьми. Представляется, что это направление способствует наиболее многогранному познанию мира, поскольку предлагает не зацикливаться на единой версии событий, а показывает, как реальность, оставаясь объективной и неизменной, способна выступать в бесконечном множестве интерпретаций, создаваемых в различных социальных интеракциях.

Примечания

- ¹ *Леонтьев Д.А.* Неклассический вектор в современной психологии // Постнеклассическая психология. 2005. № 1. С. 51–70.
- ² *Улановский А.М.* Конструктивистская парадигма в гуманитарных науках // Эпистемология и философия науки. 2006. № 4. С. 129–141.
- ³ *Potter J.* Discourse Analysis and Constructionist Approaches: Theoretical Background // *John T.E. Richardson* (Ed.). Handbook of qualitative research methods for psychology and the social sciences. Leicester, 1996.
- ⁴ *Выготский Л.С.* Мышление и речь // Психология развития человека. М., 2005. С. 1018.
- ⁵ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994.
- ⁶ *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- ⁷ *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
- ⁸ *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М., 1986. С. 7–180.
- ⁹ *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. М., 1998.
- ¹⁰ *Davies B., Harré R.* Positioning: The Discursive Production of Selves // Journal for The Theory of Social. Behavior, 1991. 20 (1). P. 43–63.
- ¹¹ В русскоязычной литературе нет устоявшейся традиции транскрипции фамилии *Gergen*, встречаются как «Герген», так и «Джерджен». Я употребляю вариант «Герген», однако в ссылках на литературу использую ту транскрипцию, которую предлагают авторы книги.
- ¹² *Джерджен К.Дж.* К культурно-конструкционистской психологии // *Джерджен К.Дж.* Социальный конструкционизм: знание и практика. Сб. ст. / Пер. с англ. А.М.Корбута; Под общ. ред. А.А.Полонникова. Минск, 2003. С. 78.

- ¹³ *Shotter J.* The social construction of our «inner» lives [Электронный ресурс] – <http://www.massey.ac.nz/~alock/virtual/inner.htm> /.
- ¹⁴ *Harris Z.S.* Discourse Analysis // *Language*. 28:1. 1952. P. 1–30.
- ¹⁵ *Benveniste E.* On discourse // *The Theoretical Essays: Film, Linguistics, Literature*. Manchester, 1985.
- ¹⁶ *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996.
- ¹⁷ *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.
- ¹⁸ *Davies B., Harré R.* Positioning: The Discursive Production of Selves. P. 43–63.
- ¹⁹ *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. L., 1985.
- ²⁰ *Джерджен К.Дж.* Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда // *Джерджен К.Дж.* Социальный конструкционизм: знание и практика. С. 43; *Hermans H.J.M., Kempen H.J.G., van Loon R.J.P.* The dialogical self: Beyond individualism and rationalism // *American Psychologist*. 1992. 47. P. 23–33.
- ²¹ *Botella L.* Personal construct psychology, constructivism, and post-modern thought // R.A.Neimeyer, G.J.Neimeyer (Eds.), *Advances in Personal Construct Psychology* (Vol. 3). Greenwich (CN), 1995. P. 3–6; *Gergen K.J.* Realities and Relationship: Soundings in Social Constructionism. Cambridge, 1994. P. 187; *Mair M.* Kelly, Bannister and a story-telling psychology // *International Journal of Personal Construct Psychology*. 2, 1. 1989. P. 1–14; *Prince G.* Narratology. N. Y., 1982. P. 4; *Sarbin T.R.* The narrative as a root metaphor for psychology // T.R.Sarbin (Ed.), *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. N.Y., 1986. P. 9.

Наглядный опыт как проблема эпистемологии

В работах 1970–1980 гг., посвященных познавательной деятельности в науке, Владимир Сергеевич Швырёв при обосновании идеи двух типов научного знания точно подметил важность разработок не только самих концептуальных средств, которыми располагает научное мышление, но и деятельности по применению этих средств к исследованию действительности, лежащей вне системы понятийных, мыслительных средств¹.

Предметом нашего рассмотрения станет понятие «наглядный опыт», который ориентирует на «жизненный мир»², на «бытовое жизнеописание». Опыт в современной более широкой его трактовке – это не только эксперимент и наблюдение, но и коммуникативная практика. Мы выносим на обсуждение тезис о том, что наглядный опыт как альтернатива рационально-ориентированной познавательной стратегии является способом передачи знаний не только в «жизненном мире», но и в научно-практической деятельности. Смысл «альтернативы» не в замене одного другим, а в возможности разнообразия подходов. С целью обоснования выдвинутого тезиса мы анализируем эпистемологическую ситуацию в сфере приложения новых технологий. Наглядный опыт будет рассмотрен как один из путей перехода из мира науки к воззрению на мир.

Круг поднимаемых нами проблем по своей интенции примыкает к тем идеям, которые интересовали Владимира Сергеевича в последние годы его жизни. Его творческие предпочтения явно склонялись к проблематике гуманитаризации познания и прак-

тики³, свободы и ответственности, условий «вписывания» в более полные и богатые контексты бытия и «человеческой» размерности в «теле» знания⁴, рационального познания в контексте «другого», и др.

Владимир Сергеевич был «открыт» во всем: не только в своих идеях об «открытой» рациональности, но и в щедрости, с какой он относился к своим ученикам, друзьям и сотруди́никам.

1. Опытнo-наглядное знание: исходное понятие

Роль наглядного, визуально-практического опыта в жизнедеятельности людей, в обучении, в передаче традиции и др. открывается наиболее полно при исследовании традиционного сознания. Наглядный опыт является конкретно-эмпирическим, что выражается и в самой деятельности, происходящей в окружающем нас мире и в тех предметах, на которые эти действия направлены. К числу главных модусов наглядности относятся одновременность, рядоположенность, общность восприятия событий, прямая, непосредственная связь с участниками коммуникативного акта – «из рук в руки», «из уст в уста».

В нынешний век рационализма мы настолько погружены в научные и технические достижения, что часто не задумываемся о значении наглядного опыта в познавательной деятельности и, видимо, просто не замечаем сам факт его (опыта) присутствия. Вместе с тем не вся истина открывается «взору». К этой мысли пришли еще у истоков философии. Античные мудрецы предпочли «образец», некую единую общую форму, которая позволяет установить меру подобия множества вещей. При обосновании теоретического знания ведь опытный и источник и способ передачи знания, действительно, малоэффективен. Об этом писали многие философы, от Канта и Локка, полагая, что хотя наше знание и основано на опыте, но центральное место в нашей познавательной способности принадлежит, наряду с чувственным созерцанием, рассудку и разуму. Эта кантовская триада совершенствует человеческое познание: разум подвергает критическому анализу и рассудок, и чувственное созерцание, и результаты своей собственной деятельности.

Современная эпистемология расширила свой арсенал до представлений о практическом знании, которое соединяет его с реальным миром. Наглядный опыт направлен на исследование смыслового контекста, знание которого в самых разных деталях позволяет *выстраивать и организовывать* ситуативные действия, прибегая к разного рода умениям, основанных на гибких действиях и спонтанных решениях. Непосредственное познание скорее чувствует, чем размышляет. Оно тонко и многообразно, не прибегает к доказательству – от одного пункта к другому пункту, как это принято в точных, математических науках⁵. Формально – общие знания, знание «отдаленных» причин-оснований оказываются здесь недостаточны, малоэффективны. Другими словами, опытность является антиподом стратегий, основанных на строгих «правилах», асимметрична рациональному познанию, ориентированному на поиски родо-видовых закономерностей, при посредстве предваряющих объяснительных процедур,

Опытное знание сопряжено с предметной, чувственно-воспринимаемой действительностью, тяготеет к ее прямому, «фотографическому» воспроизведению. На этой основе формируется пласт конкретно-практической семантики: содержательное рассмотрение ситуации опирается на язык конкретного описания. Практические действия принято описывать через такие элементы описания, как «событие», «ситуация», «альтернатива», «изменение» и др., в том числе эпистемические события, интенциональные события, эмоциональные события. В практическом рассуждении обязательно используется посылка цели, а выводится нормативно-оценочное суждение. Вхождение окружающих понятий в состав практического рассуждения во многом сближает практическое мышление с внелогическими структурами сознания.

Роль наглядного опыта в передаче традиции одна из главных. Традиция транслирует не только знания, накопленные в социуме, но и более тонкие смыслы, содержанием которых являются оценка и отношение к событиям, фактам, поступкам и пр. Эти духовно-личностные модусы (эмоциональные, нравственные, психологические и др.) не менее важны, чем знания, поскольку являются побудительными в жизнедеятельности субъектов связи. Характерные для прагматического контекста добавочные смыслы обусловлены бесконечно сложными, избыточными структурами, включающими как собственно понятийное содержание, так и запас лингвистической и экстралингвистической информации.

Итак, наш анализ наглядного опыта открывает субъекта со стороны погруженности в антропоморфный контекст. В. Дильтей называет такого субъекта «весь человек»⁶. Задуман «весь» человек с целью обособления от кантовской и посткантовской теории познания. Рассмотренный в антропоморфном контексте, человек не является субъектом познания, а противостоит, альтернативен, в известном смысле, гносеологическому субъекту. Последний конституируется в качестве надындивидуального, внесоциального, вневременного существа, как структурный коррелят общезначимого результата познания. Для нас «весь человек» в мире новых технологий – это не столько творец «искусственного интеллекта», сколько Я-индивид, которого с «умной машиной» связывает сердечно-эмоциональное отношение. Поэтому круг обсуждаемых далее проблем будет связан с анализом, во-первых, роли чувствований, как источника деятельности (действующая сила); во-вторых, речь пойдет о природообразующих связях коллективного субъекта деятельности (генерализующие силы); в-третьих, о духовно-мировоззренческой компоненте в структуре концепта «образ науки» (тотальная сила). Привлекая метафору «сила» («физический» прототип), мы пытаемся выразить активность действия, состояние напряженности и устремленности. С помощью метафоры мы уточняем смысл неочевидного, стремимся придать ему более явное выражение.

Считаем уместным вернуться к вопросу, поставленному в античности: если «взор» способен уловить «не всю» истину, а лишь некую ее часть, то, во-первых, каковы модусы этой частичной истины? Во-вторых, какими эпистемическими «достоинствами» располагает наглядный опыт, чтобы служить основанием определенной системы знания?

2. Мотивация деятельности Я-индивида: эмоции как действующая сила

Отличительной чертой идеи компьютеризации является апелляция к реальному совершенству искусственного интеллекта. Мощные импульсы шли от самой вещи. Информацию о «славных делах» компьютеризации – о реальных практических результатах, которые принесли с собой быстроедействующие ма-

шины и программные устройства, стали воспринимать как нечто «весомое» и «полезное для развития». И это дало свой результат. Сам «воздух» глобального информационного поля оказался напитан не только знаниями об оптимальных возможностях и пользе компьютерного моделирования, но и желанием многих «идти в ногу» с прогрессом, «не остаться в стороне» от инноваций. Высокая оценка результатов развития сферы информатики и компьютерной практики привела в известное движение общее информационное поле.

Компьютеризация приобрела своих поклонников из-за того, что самые разные научно-практические сферы ощущали потребность в обработке информации, управлении, оценке и принятии решений, прогнозировании, моделировании, проектировании, распознавании образов и т.п. Использование вычислительных машин и программного обеспечения, методы и средства – плод все более совершенных ЭВМ (высокопроизводительных, «интеллектуальных», надежных, компактных, экономичных), программы, которые понимают профессиональный язык пользователей, и даже открывающие возможность сотрудничества человека с машиной и др., все эти реальные оптимизирующие «инструменты» всколыхнули людей самых разных сфер труда. Отличительной чертой социальной среды является существенная эмпиричность, отсутствие технологичности, сложившиеся «человек-бумажные» процедуры и операции. Другими словами, это по большей части программно неподготовленные люди. Но желающие приобщиться. И тем не менее следует сразу оговориться, что свои эмоции о вещи субъект черпает не из недр собственного сознания, а из арсенала базовых представлений о компьютерном моделировании, разного рода программных устройств и т. д.

Знание, несущее в себе информацию о том, «что может» думающая машина, как велика ее роль в углублении наших знаний о мире, о человеке; как при ее посредстве можно оптимизировать труд, и пр., это знание распространилось по разным каналам общего информационного поля. Обратим внимание, что знание может распространяться не только «книжным» путем, но и наглядно: кто-то услышал, кто-то увидел результат, кто-то пережил вещь как желаемую, нужную. Именно так, наглядно, складывается мнение о вещи.

Заявившая о себе оптимизирующая сила компьютерных моделей затронула сердечные струны и породила тем самым желание овладеть новыми технологиями, желание «приобщиться», продвинув компьютеризацию в свою собственную область, обосновать и оптимизировать с ее помощью свои трудные нерешенные задачи. Наслышанные о реальных успехах, о достижениях, которые получены в сфере искусственного интеллекта (ИИ), многие откликнулись на «зов сердца» и пришли «под знамена» компьютеризации. Масштабность распространения была обеспечена присущей человеку способностью действовать, повторяя, копируя действия «другого».

По своему естеству человек небезразличен и к себе, и ко всему тому, что затрагивает его интерес, его сердце. Думается, что основанием для чувства привязанности является отношение к вещи как ценности: человек ценит (любит) себя самого, уважает (дорожит) отношением «другого», считает лучшим свое любимое дело, и пр. Трудно не пожелать вещь, о которой услышал (увидел, ощутил), что это полезная вещь. Человек очень часто ищет для себя пользы от вещи. Ценность вещи является для человека зеркалом, в котором он видит свое желание обладания вещью. В продвижении новых технологий в разные сферы науки и практики несомненна, на наш взгляд, и сердечная мотивация.

Чувственный источник неотделим от ценностного к ним отношения. Блез Паскаль указывает на внутренний источник ценности, когда он говорит: во мне, а не в писаниях Монтеня содержится все, что я в них вычитываю. Логика разума, продолжает мыслитель, дополняется еще логикой сердца: именно данным инструментом изображения веры и любви человек чаще всего и пользуется. О сердце как сокровенном центре личности, которое непрозрачно, в которое невозможно проникнуть извне, говорит Б.П.Вышеславцев⁷.

Ценности коренятся в отношении к окружающим явлениям, производны от сердечных доводов. Значит, ценности вовсе не имманентны бытию, и соответственно, ценностный предикат «благо» соотносится не с одним лишь предметом «самим по себе»: ценностный взгляд произведен от отношения к предмету и формируется под влиянием предпочтений, имеющихся у субъекта. Именно в границах предпочтений предмету присваивается аксиологический знак – «лучший» (оптимальный, прогрессивный и т. п.).

Итак, ценность соединена с сердечным отношением, с известным пристрастием и, значит, с выбором «этого», а не другого. Что же влияет на выбор – вот вопрос, который нуждается в толковании, обосновании.

Если далее подвергнуть «расщеплению» смысл концепта «ценность» и попытаться понять, «как возможно стало» массовое увлечение вещью, расширение этого чувства по пространству трудовых сфер, то мы должны указать на присущую человеческому естеству психическую особенность. Имя ему – доверие к мнению о полезности вещи. Доверие относится к сфере чувств индивида по поводу вещи, а не к самой «метафизике» вещи. Чувство доверия укоренено, является для человека его естественным, природным ходом мысли. С точки зрения православного мыслителя преподобного Симеона Нового, чувство доверия является для человека естественным, природным качеством. «И скифы и варвары, и все народы имеют веру естественно, верят словам друг друга и обнаруживают (разными другими образами) веру между собой»⁸.

Доверие, вера являются принадлежностью не только сферы чувственного восприятия. Оно включено и в структуру познавательного процесса. На это указывает Августин Блаженный. Свою позицию по поводу роли чувства доверия в познании он обосновывает в связи с рассмотрением возможности двух путей постижения неизвестного, не только при посредстве разума, но и веры. Августин рассуждает о результативности познания на основе услышанного, увиденного, прочитанного, прочувствованного и т.п. Этот род познания является познанием посредством «самих предметов и чувств». Усвоенное на основе чувств не всегда может быть, по его мнению, рационально постигнуто. Здесь усвоение протекает не на основе разума, а при посредстве доверия.

Внимание Августина обращено на предмет доверия. Доверяют, пишет он, людям, от которых узнают о полезных вещах: «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Поэтому хотя многих вещей я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»⁹. Согласно позиции блаженного Августина, вера (в полезность вещи) может быть понята как побудительный мотив стремления и одновременное условие овладения знанием. Источники знания могут быть разными, и место веры (в полезность вещи) среди них оказывается значимым.

Трудно было отказать в доверии информации, которая содержала представления о реальных, полезных человеку результатах. Именно из доверия к мнению о полезности вещи вырастает потребность в ней¹⁰. Мнение о пользе, как правило, довольно быстро распространяется.

Всегда ли мотивы интереса к вещи порождены самой вещью и вытекают из ее природных достоинств? В самом деле, чем определяется «глубина» интереса? Всегда ли, услышав (увидев наглядно) о полезной вещи, индивидом движет обоснованный взгляд на вещь? Ответы на поставленные вопросы затрагивают феномен моды. С модой принято связывать желание следовать некому образцу; это также чувство необходимости изменения в соответствии с желаемым образцом; мода – это также ощущение новизны и чувство перспективы¹¹. Этому стремлению следовать за модой и успевать подвержены не одни лишь «модницы» в обыденной жизни, но и люди, занятые разными видами деятельности. Как отмечает Г.Риккерт, многие науки, и в их числе философия, поддались влиянию моды и ее распространению: с признанием принципа жизни «сущностью» мира и органом его познания Генрих Риккерт связывает моду в философии своего времени¹².

Думается, что мода с ее неограниченным расширением смысла понятия «жизнь» до «принципа жизни», до «сущности мира», по сути, проявляет внешний, формальный интерес к жизни как вещи. Но даже и в том случае, когда глубина такого интереса незначительна, сам интерес может оказаться не без последствий.

Ценность – это не одно только чувственное отношение к вещи: сердцевиной ценности, ее смыслом является ее способность пробуждать энергию деятельности. Логический взгляд на ценность позволяет увидеть это наглядно.

Если рассуждение о факте описывается как «А есть В», то чтобы выразить предпочтение – эта вещь («А») привлекательнее, чем другая («В») (более эффективна, более выразительна, надежна и др.) – используется уже иная формула: «А есть благо, А лучше В». Смысл ценности заключается в отношении к вещи, а в результате процедуры оценки происходит присвоение вещи аксиологического знака – «лучше – хуже».

Свою концепции о предпочтении Г.Х. фон Вригт строит на основании таких понятий, как выбор, желание, хотение, предпочтительный выбор. Практическая аргументация, по Вригту, имеет уже другую схему:

«Я хочу “А”;

“В” есть необходимое условие “А»;

следовательно, Я должен сделать “В”»¹³.

Оценка, неотделимая от сравнения вещей, от выстраивания иерархии ценностей, неразрывно связывает предпочтительный выбор с действием. Ценностный взгляд на вещь невольно подталкивает индивида не только к выбору, но и к соответствующей деятельности по реализации выбора. В контексте нашей темы о доверии к мнению о ценности умных машин обратим внимание на его (мнения) практический модус: обратившись во внутреннюю потребность, такая мысль актуализирует, порождает деятельность Я-индивида (конечного пользователя).

3. От индивидуальных к коллективным действиям: генерализующие силы

Итак, наш анализ отношения Я-индивида к новым технологиям был сосредоточен на эмоциональном отношении. Мы обратили внимание, что мнение о ценности и вера в полезность новых технологий инициировали превращение Я-индивида в Я-субъект деятельности. Эта энергия деятельности стала использоваться для внутреннего развития своей сферы труда. Но с другой стороны, интерес к информационным технологиям не замыкается в границах «малого дела», но становится достоянием коллективных восприятий, и более того, проникает в сферу мировоззрения.

Знание порождающих сил (эмоциональных восприятий) указывает на источник, откуда индивид черпает свою энергию своей деятельности. Но нуждаются в обосновании и те условия, которые предопределили превращение индивидуальных сил в массовые (коллективные) действия. Думается, что объяснение такого превращения простым, арифметическим сложением сил вряд ли можно назвать конструктивным. Обращение к анализу генерализующих процедур позволит, надеемся, обосновать, «как воз-

можно» стало обобщение действий Я-индивидов, превращение в массовое, масштабное продвижение компьютерных технологий в разные сферы.

В своем анализе отношений Я-индивидов мы исходим из ставшего аксиоматическим положения о том, что внутренний мир сознания может быть понят как продукт межсубъектных отношений, как результат коммуникативной деятельности в социальной среде. Прояснение отношений означает вместе с тем прояснение принципа, на котором строятся эти отношения.

С одной стороны, «многие из» опытно воплотивших свои намерения по компьютеризации труда действовали на своих индивидуальных рабочих площадках как «Я-действие» с приложением «Я-усилий». У каждого свое «малое дело» (своя цель, свои средства, свой путь). Образовавшееся мозаичное пространство характеризуется тем, что линии работы Я-субъектов деятельности прямо не согласованы друг с другом, имеют фрагментарный, дискретный характер, что означает отсутствие обратных связей – главного модуса коммуникации.

Человеческий опыт, действительно, дискретен, такое мнение об опыте идет от Д.Юма. Но с другой стороны, у человека имеется чувство внутреннего единства своего опыта: это чувство относится и к внешнему миру, во взаимодействии с которым Я – индивид существует, и к собственному ментальному миру с его интегрирующими реакциями. Человеку свойственно чувство принадлежности к своей семье, к своему роду, к народу, к когорте единомышленников и т. п. Такое чувство не всегда опытно. В самом деле, если «благородство» может быть идентифицировано по каким-то опытно-определенным характеристикам, то как можно измерить «голос крови», «дух семьи», «силу таланта». К классу внутренне порожденных модусов относится и общность (солидарность) людей, работающих в одной сфере (компьютеризации труда, в нашем случае): будучи внекорпоративной, такая общность количественному измерению не поддается. И ныне вопрос о связи общего и единого по-прежнему остается открытым вопросом: современное познание точно так же, как и у своих истоков продолжает поиски идентичности. Ибо Я-индивиду свойственна от природы потребность в таких поисках, и сама идентичность имеет конкретно-историческую природу.

Через метафоры «цементирующая сила», «механическая» или «органическая» связь Э.Дюркгейм пытается определить социальную солидарность, межличностные отношения¹⁴. Использование метафорического оязыковления распространено достаточно широко, несмотря на понимание изначально неустранимой нечеткости языка. При анализе преобразований, связанных с переходом индивидуальных восприятий в коллективные, мы также прибегаем к метафоре «генерализующая сила». Сила является пружиной, которая, выпрямляясь, организовала действия человека. Нас могут упрекнуть, что одна метафора определяется через другую метафору. Но согласитесь, что «сердечная материя» вещь тонкая и хрупкая. И чтобы помыслить, как возникла сама такая пружина, мы продолжим наш анализ своеобразия тех форм и типов, в которых предстают межсубъектные отношения.

Принцип экологически связанной деятельности, который используется радикальным конструктивизмом при построении плюралистической онтологии, является попыткой выразить связь единого и общего. Свойства (деятельность) объекта, согласно такому взгляду, определяются его зависимостью от включенности в среду обитания, а не внутренними, субстанциальными качествами. Полагаем, что эвристичность данного принципа имеет незначительную глубину действия, хотя и дает осознание соотношения части и целого. Но вряд ли, основываясь на данном принципе, мы продвинемся в понимании того, как возможен переход от частных понятий к общим воззрениям. К сходному выводу мы приходим, когда анализируем другие формы межсубъектных связей. Укажем на некоторые из них.

К числу межсубъектных, интерсубъективных, относятся отношения, выраженные понятиями «аутентичность», «Я – Ты», «Я – Другой», и т. п. Так, аутентичность принято ассоциировать с единством личности с окружением и обществом, с предписанием быть верным самому себе, поставить культивирование самого себя превыше всех прочих интересов. Отношение «Я – Ты» выражает такую межсубъектную связь, в фокусе рассмотрения которой оказываются чувства, переживаемые людьми при тесном и непосредственном общении¹⁵. Нас же интересует общность индивидов, которые не связаны между собой ни прямыми, ни коммуникативными отношениями, но, тем не менее, имеющих «фамильное сходство» по охватившим их переживаниям.

Представляется, что наиболее точный ответ нам открывает идея о роли прямого опыта физической среды обитания. Свое развитие эта идея получила в работах А.Н.Уайтхеда и Дж. Гибсона. С точки зрения Н.Уайтхеда, событие опыта – это скорее органическое единство чувств, а не ряд дискретных чувственных впечатлений и идей, как это считал Д.Юм. Носитель опыта как физическое существо бессознательно ощущает окружающий мир как что-то причинно воздействующее на него; как ментальное существо он отвечает не обязательно сознательной интегрирующей реакцией¹⁶. У Дж. Гибсона в его теории восприятия мы также встречаемся с эмпирическим обоснованием идеи о прямом извлечении информации из реального окружения¹⁷.

Наглядно, в непосредственном опыте Я-индивид сердечно воспринял мнение о пользе компьютеризации.

Рассмотрение феномена толпы позволяет внести уточнение, точнее расширить представление о природе межсубъектных отношений, и думается, приблизит нас к пониманию поставленной проблемы.

Коренную черту толпы как социальной общности составляет, по мнению В.М.Бехтерева, наличие общего интереса, появление одного и того же испытываемого чувства. Слитность дотолы никак не связанных, незнакомых людей возникает вследствие потери разнообразия и появления принципиально новых черт – однородности, как особым образом цементирующего и активно действующего начала. Усиленная связями, совлечением множества людей, эта сила вовлекает каждого члена толпы в массовое действие. Именно в общности рефлексов ученый видит причины появления нового типа социальной структуры. К таковым, по его мнению, могут принадлежать не только отдельные группы и коллективы, но даже и целые государства.

Изменение структур сознания происходит, считает ученый, под влиянием акта внушения. Источники внушения бывают разные – транслируемые слова, образы и др.: они «обходят» разум субъекта и затемняют «Я-сознание». Академик В.М.Бехтерев был специалистом по нейрофизиологии, и к его словам следует прислушаться¹⁸. Он говорит о том, что образы, как и слова, обладают суггесторным воздействием (глубинное свойство психики), порождающим цепную реакцию воображения. Именно в результате

внушения появляется склонность к аффективному поведению – к взрывам энтузиазма, к легкой внушаемости, утрате критицизма, стадной подчиненности. Основанное на чувстве тесное единение порождает единообразие в поведении: «все» начинают жить одинаково. «Я» становятся неотличимы друг от друга, составляют некий монолит. И в этом новом для «Я» состоянии происходит замещение рефлексивного на нерефлексивное «Я-сознание».

Массовое сознание – это принадлежность толпы, ее генерализующий результат, но носителем его является Я-сознание. Смысловое пространство, каким является толпа для индивида, не является средой в традиционном понимании. Среда и индивид – это разные дискретные сущности. Индивид, попавший в толпу, в смысловом отношении неотделим от толпы, становится в обозначенном отношении ею (толпою): «Я» живет как «другие», испытывает те же самые аффекты, что и «все». В действиях члена толпы наблюдается отсутствие рефлексивных установок, свойственных «внутреннему сознанию». Мы говорим о действиях, о нерефлексивном поведении, а не о самом сознании.

Проблема нерефлексивного сознания имеет традицию своего исследования – Л.Брюль, К.Леви-Стросс, К.Ясперс, Л.Мамфорд, М.Мосс, М.Элиаде и др., в работах которых показывается, что сознание прачеловека не стремится проникнуть за пределы исходного, первоначального смысла информации – того, что является очевидно-видимым; конкретным, что находится «здесь» и «теперь».

К.Ясперс называет такой род мышления «простым евклидовым умом», или наивным сознанием, основанным на обыденном познавательном интересе, на повседневно-наивной коммуникации: содержанием общения является сохранение текущей информации, ее воспроизводство¹⁹. Главная особенность наивного сознания состоит в том, что субъект «не задает вопросов» о своем бытии; он делает все то, что делают другие, верит во все то, во что верят другие, думает то, о чем думают другие. Из-за присущей субъекту нерефлексивной идентификации все настроения и восприятия (мнения, цели, страхи, радости и т. п.) переходят от одного к другому: «Я» человека закутано плотным покрывалом, от чего он не осознает сам себя, и его коммуникативные связи с другими являются также неосознанными.

По отношению к своему внутреннему «Я» такое сознание нерелексивно (антипод релексивности), что сродни отключенности ума. Сознание уходит на периферию; внимание сосредоточено на текущих, рядом находящихся событиях – предмете чувственного восприятия. Нерелексивность никак не связана ни со склонностью ума к самооценке, ни с умением переживать собственные субъективные состояния; не зависит прямо ни от широты умственного кругозора, ни от наличия (или отсутствия) глубоких духовных интересов и т. п. Наивное сознание обнаруживает себя в особом типе опыта, который складывается у субъекта, захваченного переживанием какой-то ценности.

Как и любой другой субъект деятельности, конечный потребитель компьютерной продукции ведет себя и бессознательно (нерелексивно), увлекаясь вместе с другими мнением о полезности компьютеризации, и вполне осознанно, когда от него как интеллектуала требуются релексивные усилия для решения сложной междисциплинарной задачи по внедрению программного устройства в своей сфере труда.

В общем пространстве компьютеризации можно условно выделить две части. Одна из них – это конструкты, возникновение которых стало итогом релексивного опыта, а другая – плод действия бессознательных духовных сил. Таким образом, сложность структуры компьютерного образа мира, плюрализм его онтологии связаны с альтернативным внутренним устройством, что находит свое выражение в разных языках описания и разные типах опыта, служащих им опорой.

Альтернативные единицы онтологии – компьютерно-ориентированные и ментальные – используют принципиально отличные языки – специально научный и внекомпьютерный. Методологический принцип плюрализма утверждает равноправие различных систем описания мира и отрицает необходимость их редукции к одной, универсальной системе, поскольку выбор такой системы всегда будет произвольным. Специально научные (формальные) языки используются для описания и кодирования разнообразных информационно-поисковых и экспертных систем, программных продуктов, ЭВМ, процедур внедрения и др. Формальные языки, к примеру язык веб-онтологий и т. п., являются для искусственного интеллекта его внутренним «деланием». Для описания

чувствований пользователей, разного рода фоновых знаний, порой даже неосознаваемых и не артикулированных, необходимы иные – внекомпьютерные языки описания. Проблема согласования разных языков становится актуальной при «внедрении» программных устройств в социальную сферу. Обе системы описания находятся в отношении дополнительности: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»²⁰.

4. Компьютерный образ мира: тоталитарные силы

Подведем предварительные итоги. Нами проанализирована роль наглядного опыта в том, как стало возможно превращение Я-индивида в Я-субъект деятельности. Среди условий становления нами названо эмоциональное предпочтение, и проанализированы, во-первых, роль толпы как источник эмоциональных сил и, во-вторых, эмоциональное предпочтение как действующая сила, организующая деятельность Я-субъекта. Мы обратили внимание на то, что наивное (нерефлексивное) сознание – это психическое состояние, порожаемое особыми условиями жизненного мира, под влиянием которых Я-индивид действует солидарно, подражая действиям других индивидов. В иных смысловых границах, скажем, в профессиональной среде, в своем «малом деле» тот же самый индивид ведет себя как *рефлексивно действующий субъект*. Происхождение активности Я-субъекта, думается, не следует связывать только с трудно объяснимой реакцией и иррациональной частью человеческой природы²¹. «Я» от природы является рефлексивно-деятельным существом: способность к рационально-ориентированным действиям – это его родовое качество. Но вопрос о том, какой принцип заложен в основание познавательной деятельности, предопределяет ее цель и структуру, нам предстоит далее выяснить.

Интеллектуальная активность, программа, направление и цели компьютерной деятельности, – вся базовая составляющая оказались порождением исходного допущения о *человеке как машине*. Именно при посредстве данного исходного основоположения ряд наук и научных направлений включились в разработку научной теории²².

Можно говорить о двух линиях развития компьютерного знания: (1) знание, которое самосовершенствуется в ходе своего внутреннего концептуального развития и (2) знание, используемое в разных научно-практических сферах как средство оптимизации труда. Во втором случае знание, рассматриваемое как инструмент преобразования среды, становится в связь со средой. И именно в этом смысле мы спрашиваем, будет ли операция внедрения компьютерной модели сугубо рациональной операцией. Нас интересует в этом смысле познавательная модель, в соответствии с которой строится деятельность пользователей новых технологий.

Развитие и самосовершенствование компьютерного знания осуществлялось на основе идеи об известном подобии функциональной организации интеллекта и устройства компьютера. При посредстве исходного основоположения были разработаны главные концепты информатики и искусственного интеллекта²³. Исходное основание стало выполнять роль принципа исследования: принцип формулирует цель научной деятельности и объяснение изучаемых явлений²⁴.

В таком ходе становления главных базовых концептов информатики и искусственного интеллекта явно просматривается объективная тенденция развития знания. Смысл порождаемой общности видят, во-первых, в происхождении: все «разнообразие» порождается одним и тем же – единственным основанием; во-вторых, в однозначности процедуры порождения; в-третьих, все разнообразие вещей, имеющие базовый признак, составляют род (вид) и поэтому идентичность «разного» устанавливается по принадлежности к роду. Такую познавательную стратегию принято называть фундаментализмом: ему присуща родовидовая стратегия поиска единства. Будучи операцией отождествления, такая процедура позволяет выявить родство, но не тождество в прямом смысле. В этом случае глубина сходства чаще всего бывает незначительной. В особенности, когда элементы «разнообразия» характеризуются неоднородностью, принадлежат к разным классам (видам). Из-за относительно малой глубины такое сходство иногда называют формальным.

Развитие компьютерного знания включает не только теоретическую и методологическую рефлексию теоретиков-информатиков, но и специалистов-предметников, вносящих свой вклад в развитие компьютерного моделирования.

Иную логику демонстрирует развитие знания в сфере внедрения. Анализ процедуры внедрения открывает, что работа ума состоит не только в том, чтобы подводить многообразие под виды и роды, но и в том, чтобы в поисках истинного знания использовать и иную познавательную стратегию – действовать на основе образца. Чтобы внедрить «умную машину», от конечного пользователя потребовалось знание того, как согласовать многие и разнообразные параметры. И здесь «логика детерминизма», характерная для мира объективной мысли, оказывается неадекватной. Конечного потребителя интересует конкретный «инструмент оптимизации», который наделен конкретной объяснительной силой. И это обстоятельство вынуждало действовать «по обстоятельствам» – здесь и сейчас, опираясь не на абстракции, а конкретное правило, концепцию, модель, закон и т.п. К условиям результативности следует отнести и умение соединить знания, которые накоплены в самой среде внедрения, со способом обработки знаний компьютером: техническая операция отвечала за соответствие знаний, в том числе и неартикулированных, экспертов, пользователей, и др.

Обращение к концепту «эйдос» помогает понять принципиальную новизну познавательного принципа (модели), на которой построена научно-практическая деятельность конечного потребителя. «Демиург, – вещает платоновский Тимей, – взирает на неизменно сущий эйдос и пользуется им как образцом при создании любой вещи, сообщая ей соответствующий ее назначению облик и приспособленность – тогда его произведение прекрасно». Развивая античное представление, А.Ф.Лосев относит эйдос к сфере предметного видения, созерцания. Эйдос, по словам автора, происходит от слова, имеющего два смысловых значения: *видеть* и *знать*. Эйдос – это не «предмет», не вещь наряду с другими вещами и предметами, но вид вещи, в буквальном смысле этого слова. Будучи нераздельной целостностью, не имеющей частей, эйдос, считает автор, схватывается единым актом узрения. А.Ф.Лосев приходит к более «сильному» утверждению, говоря о том, что в «Пармениде» Платон рассуждает не об индивидуальности и неповторимости каждого эйдоса, а о принципе эйдетики²⁵. Эйдос близок к платоновским «идеям», сродни им. И поэтому принадлежит совершенно к иной сфере, чем факт, чем понятие вещи и события. Эта внефактичность эйдоса допускает

использование понятия к любым вещам и фактам из любой области. Можно сказать об известной внефактичности и конструкторов искусственного интеллекта.

Образец и создаваемая вещь соединены узами сопричастия: идея образца материализуется в акте сотворения новой конструкции. Эйдетический образец – это не только зримый соучастник такого акта, но и претворенный, сохраняющий свое присутствие в структуре вещи. Действия Я-субъектов деятельности, руководимые «своим» эйдосом, направлены на решение конкретной задачи оптимизации труда. Такая деятельность ведет к распространению средств оптимизации новых технологий по культурному пространству, к «втягиванию в гонку» по переоснащению средств труда.

Деятельность «Я» служит одновременно проявлением действий «Мы». Последнее суть не арифметическое множество «Я», не простая их численность, а метасистемное качество, по принадлежности коллективное.

Изначальная тонкость коллективного открывается в его одновременном существовании и как «Мы», и в качестве «Я». Остается открытым вопросом о порождении: что первично – «Я» (индивидуальное) или «Мы» (коллективное) – яйцо или курица? Рассмотрение взаимосвязи между макро- и микроуровнями, между индивидуальным и коллективным, единым и общим стало центральной проблемой теории в философии, социологии, в современной физике и биологии, и др. В данном вопросе заключен давний спор номинализма и реализма²⁶: «При виде группы деревьев номиналист говорит: вот деревья; реалист же говорит: вот лес или роща»²⁷.

Попытки синтеза номинализма и реализма предпринимались в ряде концепций в философии и социологии²⁸. Надежды на возможность создания объединяющей теории питают разработчики концепции глобального эволюционизма. Принципы глобального (универсального) эволюционизма получили актуализацию в результате развития представлений о космической эволюции, о раздувающейся Вселенной, о биосфере и ноосфере, об универсальном критерий эволюции, гласящем, что термодинамика при определенных условиях может прямо предсказать возникновение нового (И.Пригожин и П.Гленсдорф). При посредстве названных принципов пытаются раскрыть взаимосвязь не только живой и

социальной материи, но и включить неорганическую материю в целостный контекст развивающегося мира²⁹. В концепции Единой (Большой) истории делается попытка объединить объекты живой и неживой природы, общества и даже мышления при посредстве идеи о единой судьбе, в соответствии с которой каждая последующая форма вырастает из предыдущей. Частью «Большой истории» является история живого; эволюционная эпистемология имеет в своем основании сходные идеи.

В самом деле, «как возможен» синтез принципиально «разного»? Так, чтобы понять, как связаны между собой «Я» и «Мы», индивид и общество, общее и индивидуальное, стали прибегать к метафорическому приему обоснования. Посредством метафоры ныне пытаются не только понять, *освоить* действительность. Метафорическая точка зрения, согласно конструктивистскому взгляду Рудольфа Анкерсмита, *организует* наше знание о мире. Тем самым интеллектуальная функция метафоры работает на *присвоение* релевантных частей действительности³⁰. Посредством метафоры «лодка на аллеях парка» П.Монсон пытается выразить основную научную проблему общественных наук – отношение между обществом как упорядоченной структурой, или системой, и действующими в ней индивидами³¹.

Именно потому, что ни философия, ни социология не располагают объединяющей теорией, которая бы могла снять основное противоречие, и прибегают к метафоре. П.Монсон использует две метафоры: «парк» и «корабли в море»; первая представляет структуралистский взгляд, вторая – экзистенциалистский.

«Парк» – это символ того, что в социологии именуется социальной структурой общества, своего рода канва, заранее установленный порядок; аллеи и тропинки, пруды, деревья и газоны образуют канву парка, или его план. Образ «корабли в море» символизирует восприятие человека как творца своей собственной жизни, а общество как результат поступков отдельных индивидов, обладающих свободой выбора. Современная социология, считает П.Монсон, все в меньшей степени изучает общество как структурированный «парк» или как «зеркальную гладь моря с плывущими по ней кораблями». Картинки в значительной мере наложились одна на другую, и изучение общества все в большей мере становится изучением модели «лодки на аллеях парка».

Мы также попытаемся далее использовать метафору «обширная гавань», в которой с одинаковым удобством могут приставать суда всех размеров и всех родов устройства³². Данная метафора нам необходима, чтобы уточнить еще один аспект плюрализма онтологии компьютерного образа мира, связанный с формированием компьютерного воззрения (образ науки). Плюралистическая картина выражает, повторяем, структурное многообразие, включая наличие альтернатив. Но будучи отражением смыслового разнообразия, альтернативы не нуждаются в синтетическом взгляде на них. Посредством метафоры обширной гавани мы попытаемся далее сформулировать наше представление о компьютерном образе мира как воззрения, на которое опираются «Мы-пользователи». Но мы не знаем ничего о становлении «Мы-пользователи»: является ли последнее суммой «Я-пользователей»? Ответ на поставленные вопросы вновь выводит нас на анализ пути формирования компьютерного воззрения: оно нечто больше, чем базисное знание, не сводимо к теоретическому знанию, к главным основоположениям.

Теоретическое компьютерное знание относится к миру объективированного знания. В своей естественной логике оно носит бессознательный, «слепой» характер. Его слепота означает ценностную нейтральность, безотносительность к выбору субъекта – пользователя. Известную ценность знание приобретает лишь в связи с выбором и последующим внедрением средств информатизации. И простой кассир, и технолог на заводе, и Всемирный банк, и др. нацелены на использование ЭВМ, компьютерного моделирования, программного обеспечения. Каждый решает свои задачи, в своем «деле» и на своем месте: и пользователь, вооруженный простой, «незамысловатой» компьютерной программой, и разработчик – исполнитель сложных систем управления, наделенный высокими теоретическими знаниями. Как обширная гавань, сфера новых технологий принимает в свои «недра» всех желающих, вне зависимости от уровня своей компьютерной грамотности. Их, каждого по-разному, интересует конкретный «инструмент оптимизации», который наделен конкретной объяснительной силой. Путь завоевания жизненно-практического пространства, втягивание во все новые и новые культурные ареалы, – эта линия развития компьютерной идеологии целиком принадлежит Я-субъекту деятельности. Их всех объединяет вера в возможность оптимизации усло-

вий труда и управления³³. С точки зрения Дюркгейма, индивиды притягиваются друг к другу благодаря общим верованиям и сходным чувствам. Последние и составляют условия существования коллектива, важнейшую предпосылку их духовного бытия. Чем больше коллективное сознание как «голос общественной совести» регламентирует социальную жизнь общества, тем сильнее и крепче связь индивида с группой³⁴.

Умножаясь в делах разных пользователей, экстенсивно распространяясь по общему культурному пространству, компьютерное знание оказывается солидарным, коллективным. Именно из усмотрения необходимости знаний, используемых совокупно при решении конкретных практических задач, образуется компьютерное воззрение. Но становится оно коллективным (воззрением), будучи в своем бытии сопряженным с практическими действиями «Я» по внедрению. Общее, коллективное всегда существует через единичное, но не как абстракция (не как слепое объективное знание), но в практически воплощенной форме.

Наше понимание практического знания, которое достигается усилиями воссоздания «своего» эйдетического пути, использованием наглядного опыта как метафорического, и др. помогает снять известное недоумение в самой постановке вопроса: зачем оказалось нужным «строгую» науку подменять на то расплывчатое, нечеткое, чем является «образ» науки. Ведь образ вещи – это не сама вещь, а ее прототип, служащий заменой реально существующей вещи. Образ, будучи прототипом, ориентирует на поиски сходства, скрытого от внешнего взора. Отсутствующие детали и признаки появляются в образе в результате достраивания, конструирования. Причем само «достраивание» может протекать невербально, быть «рукотворным», скорее, «узнаванием», эксплицитно не выраженным.

Модус конкретности присущ всем компьютерным средствам, привлекаемым конечным пользователем в процедурах «встраивания». Конкретно-практический ум ищет образцы для получения оптимально истинного результата, а не подведение многообразия под виды и роды – опоры формального теоретизирования; не пригоден и детерминизм в понимании связи разных фрагментов процедуры встраивания. Для понимания модуса конкретности исследования более адекватен, думает-

ся, образ сети, а не цепочки. Представление о сети опирается на представление о разнообразии элементов и их отношений. Конкретность – синоним наглядности.

Итак, мы хотели проследить единую нить – наглядный опыт, который соединяет разные виды практической деятельности, начиная от традиции и до интересубъективных отношений. Наглядный опыт вырастает не только из повторения усвоенного с помощью слуха, зрения, чувства и др., но и из опыта следования конкретным образцам действия (эйдосу). В сфере новых технологий наглядный опыт присутствует также и в виде интерес к конкретному «инструменту оптимизации», наделенному конкретной объяснительной силой. Понятие жизненного мира (компьютерного образа мира) соотносимо с научно-практической деятельностью, в которой «весь человек» компьютерной деятельности соединяет в себе как разумно, так и неразумно (нерефлексивно) действующего Я-субъекта; обобщенное содержание действий суть принадлежность коллективной формы. Значит, сфера действия наглядного опыта расширяется до сферы компьютерно-ориентированной деятельности. Организующее влияние чувственных восприятий носит тотальный характер и распространяется на образ как индивидуальной, так и коллективной деятельности.

Завершить анализ темы «наглядный опыт» мы хотим словами, которые могли бы стать и эпиграфом, как это сделано в книге М.Кастельс³⁵: «Вы думаете, я ученый, начитанный человек? // Конечно, ответил Цзи-гонг. А разве нет? // Совсем нет, – сказал Конфуций. – Я просто ухватил одну нить, которая связывает все остальное».

Примечания

- ¹ Швырёв В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 253.
- ² Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2.
- ³ Швырёв В.С. Мой путь в философии // Философия науки. Вып. 10 / Отв. ред. М.А.Розов. М., 2004.
- ⁴ Швырёв В.С. Деятельностный подход к пониманию «феномена человека» (Попытка современного осмысления) // Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2005. С. 60.

- ⁵ Паскаль Б. Познание математическое и познание непосредственное // Паскаль Б. Мысли. М., 2003.
- ⁶ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001.
- ⁷ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. X.
- ⁸ Преп. Симеон Новый. Слово о вере // Добротолюбие. Ч. 1.
- ⁹ Августин Блаженный. О количестве души // Августин Блаженный. Об истинной религии. Творения. Т. 1. СПб., 1998. С. 304.
- ¹⁰ Понятие «доверие» исследуется и в контексте отношения к результатам другого. См. об этом: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- ¹¹ Кемеров В. Метафизика – динамика // Вопр. философии. 1998. № 8.
- ¹² Риккерт Г. Философия жизни. М., 2001.
- ¹³ Вригт Г.Х. Логико-философские исследования: Избр. тр. М., 1986.
- ¹⁴ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
- ¹⁵ Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1995.
- ¹⁶ Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М., 1990.
- ¹⁷ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- ¹⁸ Бехтерев В.М. Предмет и задачи общественной психологии как объективной науки. СПб., 1911; он же. Коллективная рефлексология. Пг., 1921; см. также: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 3; Ле Бон. Психология масс. М., 1996.
- ¹⁹ Jaspers K. *Venunft und Existenz*. München, 1960. S. 340.
- ²⁰ Бор Н. Избр. научные труды. Т. II. М., 1971.
- ²¹ Dewey J. *Theory of Valuation*. Chic., 1946. P. 27.
- ²² Лишь упомянем о тех из них, которые положили начало развитию и подготовили почву для «теории вычисления» А.Тьюринга, теории коммуникации Шеннона, для кибернетики Н.Винера и теории автоматов фон Неймана, для компьютерной техники и исследований по искусственному интеллекту (ИИ): это логика Д.Буля и машинное моделирование исчислений Ч.Бebbиджа; в том числе такие науки, как прикладная математика, физика полупроводников, физика твердого тела, физика тонких технологий, электроника и вычислительная техника, теория эвристического поиска и др.; среди методов ведущими оказались методы математического моделирования и методы распознавания образов, преобразованные в информатике в строго формализованные алгоритмы.
- ²³ Именно эта мысль о сходстве машины и человеческого разума была заложена в программу, которая определила все последующие направления в разработке искусственного разума. На эвристичность принципа подобия, используемого в допущении о том, что человек – это машина и может быть описана как машина, и когнитивные процессы – в терминах компьютерных операций, свидетельствуют исследования компьютерной, а затем информационной метафор. Последние использовались для описания и объяснения работы центральной нервной системы по приему и переработке «информации», для репрезентации окружения. Ныне активно развиваются научные направления нейрокибернетика (изучающее основные закономерности организации и функцио-

нирования нейронов и нейронных образований), нейробионика (изучающее возможность использования нейропринципов строения и функционирования мозга с целью создания более совершенных технических устройств и технологических процессов). Уже сейчас искусственные нейронные сети применяются для решения очень многих задач обработки изображений, управления роботами и непрерывными производствами, для понимания и синтеза речи, для диагностики заболеваний людей и технических неполадок в машинах и приборах, и др. Коннекционизм стал следующим шагом в разработке компьютерной метафоры связан с использованием искусственных нейронных сетей – упрощённых моделей человеческого мозга: он служит для объяснения интеллектуальных способностей человека. Эксперименты с нейронными сетями продемонстрировали их способность к обучению выполнению разных познавательных задач. На смену программы «Пятое поколение» пришла программа «Вычисления в Реальном мире»: где речь идет о том, чтобы дать вычислительным и управляющим системам возможность самостоятельно, без помощи «переводчика» – человека воспринимать воздействия внешнего мира и действовать в нем.

- 24 Н.Ф.Овчинников более жестко трактует связь основоположения и теории: теория формируется на основе исходных начал, принципы, в которых закодирована программа их развития. Исходные начала, определяющие движение мысли, подобны наследственным структурам живых организмов, наделенных генетической программой. См.: *Овчинников Н.Ф.* Принципы теоретизации знания. М., 1996.
- 25 *Лосев. А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1990.
- 26 Основные течения средневековой и современной философской мысли – философский реализм и философский номинализм обсуждаются к примеру в: *Бердяев Н.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. СПб., 2001; *Давыдов Ю.Н.* Метатеоретические устои социологии XIX века // Социол. исслед. 1998. № 6; *Голосенко И.А.* Реализм и номинализм в истории буржуазной социологии // Социс. 1979. № 4; *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005; *Монсон П.* Лодка на аллеях парка: Введение в социологию. М., 1997; *Спекторский Е.* Номинализм и реализм в общественных науках // Юрид. вестн. 1915. Кн. IX (I).
- 27 *Спекторский Е.* Указ. соч. С. 7.
- 28 Укажем лишь на некоторые наиболее известные попытки такого синтеза: интегральная социология П.Сорокина; концепция «институционализованного индивидуализма» Т.Парсонса; «теория коммуникативного действия» Ю.Хабермаса; «конструктивистский структурализм» П.Бурдьё и др.
- 29 См.: *Стёпин В.С.* Строение и динамика научного знания // Введение в философию. М., 2004.
- 30 *Анскермит Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
- 31 *Монсон П.* Указ. соч.
- 32 Образ гавани святитель Игнатий использует для изображения христианства, которое принимает в недра свои человека во всяком состоянии и положении, при всяких способностях, при всякой степени образования: принимает и спа-

сает. «Христианство как дар всеовершенного Бога, – считает св. Игнатий, – удовлетворяет призоательно всех: вера от искренности сердца заменяет для младенца и простеца разумение, а для мудреца, который приступит к христианству узаконенным образом, найдет в нем неисчерпаемую глубину, недостигаемую высоту премудрости. Из просвещения, доставляемого христианством, образуется то воззрение на ученость человеческую, которое имеет на нее Бог». См.: *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Собр. соч.: В 7 т. Т. 4. М., 2006. С. 180.

³³ О рационально организованной вере см.: *Hubert L. Dreyfus*. How Far is Distance Learning from Education? // *Hubert L. Dreyfus*. On the Internet. L.–N.Y., 2001.

³⁴ *Дюркгейм Э.* Указ соч.

³⁵ *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В.С. Швырёв

Мой путь в философии*

Я поступил на философский факультет МГУ в 1951 г. В школе в подростковом возрасте у меня сформировался четкий интерес к социально-политической проблематике. Я любил и для своего возраста неплохо знал историю. Интересовали меня и коренные проблемы устройства мироздания, то, что можно назвать философией природы. В общем мне представлялось, что изучение философии даст мне возможность удовлетворить эти свои познавательные запросы. Но я, конечно, в то время толком не представлял, что такое философия, и уж совершенно не знал, что мне лично удастся делать в философии, то есть в плане своего философского будущего у меня не было никакой ясности. Получилось так, что на факультете я попал не в философские группы, а в группу логики. Должен сказать, что это, в общем, не оказало сколько-нибудь существенного влияния на мою дальнейшую судьбу. Специалистом-логиком я не стал, в логике меня всегда интересовала не логическая техника, а ее философские, теоретико-познавательные аспекты. Помню в студенческом семинаре, который вел у нас профессор П.В. Попов, если не ошибаюсь, на втором курсе я, например, сделал доклад на тему: «Истинность и логическая правильность». В плане же собственно философской подготовки большой разницы с философскими группами у нас не было, имели место, пожалуй, даже

* Статья была опубликована в сборнике «Философские науки». Вып. 10. М., 2004. С. 222–248.

определенные преимущества в привлечении внимания к гносеологии. Так, у нас читал интересный содержательный курс профессор В.Ф.Асмус, который назывался «История логики». Но это фактически был курс по истории гносеологии, знакомивший нас с классическими гносеологическими концепциями. Правда, у нас не было некоторых курсов по другим дисциплинам, которые читали философам, так, к сожалению, у нас не читали психологию такие замечательные специалисты, как А.Н.Леонтьев и П.Я.Гальперин. Мы в большинстве своем честно относились к учебе, были достаточно требовательны к себе, но, естественно, при этом предъявляли соответствующие запросы и к преподаванию, но оно, в первую очередь, в области собственно философии все в большей степени разочаровывало нас. Радикальный переворот как в моей личной судьбе, так и в судьбе многих моих товарищей по факультету, ставших впоследствии видными представителями нашей философии, произошел в середине 50-х гг. в связи с появлением, выражаясь современным языком, диссидентских по отношению к официальной факультетской философии талантливых, пассионарных молодых специалистов, выдвинувших лозунги решительного преодоления догматической затхлости существовавшей в то время официальной философии. Развертывание их деятельности как важнейшего социального феномена в советской философии того времени стало возможным, разумеется, в атмосфере известной либерализации после смерти Сталина, но здесь надо иметь в виду, что, во-первых, идейно и концептуально взгляды этих людей сформировались еще в самые мрачные времена начала 50-х гг. и, во-вторых, их выдвижение на авансцену нашей факультетской жизни произошло до известных событий на XX съезде КПСС.

Этих «диссидентских» групп было две. Одну из них, т.н. гносеологов, составили Э.В.Ильенков и сотрудничавший с ним В.И.Коровиков, аспиранты, а затем молодые преподаватели факультета, к которым стали быстро примыкать многие студенты, в том числе с моего курса. Во вторую группу входили А.А.Зиновьев, Г.П.Щедровицкий, Б.А.Грушин, впоследствии к ним примкнул М.К.Мамардашвили. Идейным лидером этой группы выступал А.А.Зиновьев. Второе поколение этой группы из числа студентов философского факультета МГУ впоследствии составили Н.Г.Алексеев, В.Костеловский, В.Садовский, Д.Лахути, В.Финн,

присоединился к ней и я. Общим для обеих этих групп была решительная критика существующего положения дел в философии и установка на развитие философии как формы теоретического, как бы теперь сказали, критико-рефлексивного мышления. При этом задача такой философии усматривалась не в установлении общих законов бытия, как то постулировалось официальным диалектом, а прежде всего в исследовании закономерностей и механизмов теоретического мышления, соответственно, из марксистской диалектической традиции в первую очередь актуализировалась проблематика «восхождения от абстрактного к конкретному» как основополагающего метода этого теоретического мышления. Этот метод выступил предметом диссертаций обоих лидеров этих групп – Э.В.Ильенкова и А.А.Зиновьева. Изучение этих диссертаций, споры вокруг них, восприятие их идей как программных установок передового философского исследования в значительной степени повлияло на формирование взглядов большой группы вступающих в философскую жизнь моих товарищей, к сообществу которых принадлежал и я. Говоря о теоретических позициях этого сообщества, было бы большой ошибкой упускать из виду и нравственный, человеческий аспект. Я с очень хорошим чувством, к которому примешивается сильная ностальгия по прошлому, вспоминаю ту атмосферу, которая царила в этом сообществе, чувство причастности к высокому делу, надежды на то, что мы вышли на правильный путь. Конечно, с позиции наших дней ясно видна и определенная ограниченность идейных установок того времени и, о чем подробнее я скажу позже, объяснимая в этом возрасте наивность и эйфория. И все-таки я очень благодарен судьбе за то, что мое формирование как специалиста протекало в такой обстановке, в такой среде, в такой духовной атмосфере. Все это задало достаточно высокую планку отношений к себе, к своей работе, к своим коллегам, к задачам и целям философской деятельности, у нас не было той разобщенности, отсутствия высоких ориентиров, мелкотемья, стремления любой ценой измыслить нечто оригинальное и, тем самым, самоутвердиться, что, к сожалению, можно наблюдать среди людей, стремящихся обрести свое место в современной философии. Мы рассматривали свою конкретную работу как часть общего дела, в рамках которого всегда можно найти заинтересованность и взаимопонимание, отнюдь не исключающее

нелицеприятной критики, которая всегда выступает показателем отсутствия равнодушия. Мне хотелось бы подчеркнуть, что все сказанное выше отнюдь не является описанием какого-то внешне-го по отношению к моей философской судьбе положения дел. Оно характеризует эту судьбу отнюдь не в меньшей, а, может быть, в большей степени, чем указание конкретных работ и рода моих занятий, качество и результативность которых, а это, естественно, главное, определялось тем, в какой мере я сумел конструктивно реализовать положительные факторы ситуации нашей философской молодости.

Наряду с тем общим в позициях обеих указанных выше диссидентских групп существовали и значительные различия, что обуславливало, кстати, далеко не простые отношения между ними. Э.В.Ильенков во главу угла ставил задачу возрождения философской культуры, утерянной в официозном диамате, путем обращения к истории философии, прежде всего к Гегелю и Марксу. А.А.Зиновьев и Г.П.Щедровицкий настаивали на необходимости исследования механизмов реального научного мышления, притом не только пресловутой логики «Капитала», хотя это тоже входило в задачу, но и в естественных науках на материале их конкретной истории. Восприняв эти установки, я, как и другие участники нашей группы, попытался реализовать их в своих студенческих работах. В курсовой на 4 курсе я занялся анализом категории причинности, а в дипломе – некоторыми моментами развития научных понятий на материале механики, опираясь, в частности, на разработанную А.А.Зиновьевым и Г.П.Щедровицким идею антиномий как движущей силы развития научной мысли. При этом при анализе причинности я отстаивал довольно-таки тривиальную с современной точки зрения идею о том, что причинность является лишь одной из форм связи и она не может покрывать всего их многообразия. Эта, повторяю, с нормальных позиций простая мысль вызвала, однако, нарекания и обвинения в подрыве принципа детерминизма. Положение усугублялось тем, что в это время после «обсуждения» тезисов Ильенкова и Коровикова на факультете пошла атака на т.н. гносеологов, Ильенков и Коровиков вынуждены были уйти с факультета, а в известной мере это отразилось на всех нас, пытавшихся заниматься теорией познания и методологией науки, – кстати, в то время последний термин еще не получил рас-

пространения, говорили о логике познающего мышления, логике науки и т. п. Г.П.Щедровицкий же в конце 50-х гг. выдвинул идею содержательно-генетической логики. В этот период я работал, прежде всего, вместе с Г.П.Щедровицким и под его руководством. Сейчас по прошествии многих десятков лет я с глубокой благодарностью вспоминаю Г.П.Щедровицкого, ту работу, которую он вел с нами. «Юра», как мы называли его, сыграл громадную роль в моем формировании и в научном, и в человеческом плане. Те сложности, которые имели место в дальнейшем в наших взаимоотношениях, никоим образом не могут затмить всего того светлого, что было в это время. К тому же надо подчеркнуть, что эти сложности имели место в очень короткий период времени, впоследствии же мы всегда находились с Г.П.Щедровицким в дружеских отношениях вплоть до его кончины. Примыкая к группе А.А.Зиновьева и Г.П.Щедровицкого, я в то же время всегда с большим уважением и вниманием относился к идеям Э.В.Ильенкова, который, кстати, вел у нас на старших курсах занятия, и я помню, что я выступал у него с докладом на семинаре. Впоследствии у нас сложились довольно тесные человеческие отношения, особенно уже в Институте философии, хотя я далеко не всегда разделял его теоретические позиции и в плане его известной концепции «тождества мысли и бытия», и в понимании процесса восхождения от абстрактного к конкретному, и в истолковании предмета философии. Параллельно с работой над дипломом я на 5-м курсе стал серьезно заниматься изучением западной философии и методологии науки. В частности, я перевел работу Р.Карнапа «Основания логики и математики» из серии т.н. энциклопедии унифицированного знания. Эти занятия заложили основу моих дальнейших исследований неопозитивистской концепции логики науки, нашедших свое выражение в моей кандидатской диссертации, а впоследствии книги «Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки» 1966 г.

Философский факультет я закончил в 1956 г. с красным дипломом. Я, как и ряд моих сокурсников, мог вполне рассчитывать на поступление в аспирантуру, однако нам «повезло» – вышло постановление о том, что в аспирантуру можно поступать только имея определенный стаж практической работы. Поэтому я с конца 1956 г. по декабрь 1959 г. проработал в Институте научной и технической информации (ВИНИТИ) и только в декабре 1959 г. был

зачислен в аспирантуру Института философии АН СССР. С тех пор, за исключением небольшого перерыва в 1964–1969 гг., когда я уходил на философский факультет МГУ, я нахожусь в коллективе Института философии.

Выбирая тему кандидатской диссертации, я по юношеской опрометчивости поначалу попытался сочетать критический анализ неопозитивистской концепции логики науки с разработкой позитивных проблем, но вскоре убедился в невозможности сочетать в диссертации оба эти направления и целиком сосредоточился на первом. В 1962 г. я защитил кандидатскую диссертацию на тему «Критика неопозитивистской концепции логики науки», которая легла в основу моей книги «Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки» (1966). Эта книга, как и вообще мои работы по критическому анализу философско-методологических воззрений неопозитивизма, получила положительную оценку философской общественности¹. Разделяя, в целом, эту позитивную оценку, кое-кто был склонен сводить ценность моих исследований только к информации нашей философской общественности о взглядах неопозитивистов. Я и с позиции нашего времени никак не могу согласиться с подобным мнением. Безусловно, книга и другие мои работы по этой тематике давали, надеюсь, объективную, лишённую официальной идеологической заданности, такую информацию. Но моя цель отнюдь не ограничивалась добросовестным изложением и подытоживанием неопозитивистских концепций, она включала именно критический анализ этих концепций, тех противоречий, трудностей реализации, вынужденных отходов от первоначальных программ, которые имели место в истории неопозитивизма, его исходных принципов, пороков и слабостей. Демонстрация несостоятельности резкого противопоставления т.н. контекста оправдания и контекста открытия, отсутствия четкого решения проблемы теоретических конструктов, выявление несостоятельности предлагавшихся вариантов принципа эмпирической проверяемости, вынужденного отказа от гносеологической субстантивной трактовки различения аналитической и синтетической истинности в науке в пользу ее функционально-методологической интерпретации, показ несостоятельности выдвигавшихся критериев научной осмысленности – все это выдержало проверку временем и в определенной мере предвосхитило постпозитивистскую критику 60–70-х гг.,

и уж во всяком случае вполне согласуется с ней. Слепая же вера в логический позитивизм как истину в последней инстанции, имевшая место у многих наших «методологов науки», кажется сейчас каким-то нелепым анахронизмом.

После завершения работы по критическому анализу логического позитивизма мой интерес стали привлекать более широкие и принципиальные проблемы общеполитического характера, вопросы соотношения философии и науки, типов и уровней методологического анализа и т. п. Так, в этот период с М.К.Мамардашвили и Э.Ю.Соловьевым я участвовал в разработке темы соотношения классической и современной философии и непосредственно участвовал в написании текста статьи «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» (в книге «Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972), где мне принадлежит последний раздел, посвященный логическому позитивизму и аналитической философии. Вдохновителем же всей этой работы, автором самой идеи различения понятий классической и постклассической философии, получившей впоследствии широкий резонанс в отечественной философской сообществе, был безусловно М.К.Мамардашвили. Также меня очень заинтересовала тема соотношения философского и научного сознания, что нашло отражение в моей статье «Философия и проблемы исследования научного знания» (в книге «Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука. 1972).

С темой соотношения философского и специально-научного сознания органически была связана тема оценки сциентизма и антисциентизма. Эту тему мы начали разрабатывать совместно с Э.Г.Юдиным, с которым в это время я начал активно сотрудничать. Результатом этой совместной работы явилась в первую очередь статья «О т. н. сциентизме в философии» («Вопросы философии». 1969. № 8). Наша дальнейшая разработка этой достаточно актуальной в тот период темы получила свое выражение в написанной совместно с Э.Г.Юдиным брошюре о сциентизме и антисциентизме (изд-во «Знание», 1973). Мы с Э.Г.Юдиным хотели написать целую книгу о сциентизме и антисциентизме, и для этого были все возможности, но помешала безвременная смерть этого моего друга, выдающегося философа, умелого организатора научной деятельности (это произошло в начале 1975 г.).

Меня в этот период в значительной мере интересовали также проблемы специфики социального познания и мною была написана статья «К проблеме специфики социального познания» («Вопросы философии». 1972. № 3). Она, наверное, была неплоха для своего времени, но я очень сожалею о том, что мой неугасающий интерес к теме специфики знания о социуме и человеке не получил до сих пор четкого выражения в какой-либо отдельной специальной развернутой работе, хотя, конечно, что называется, «по пути» я затрагивал эту тему в своих работах, связанных и с проблемой теоретического и эмпирического, и с проблемой научной рациональности. Соотношение философского и специально-научного знания в аспекте специфики философского уровня методологического анализа по сравнению со специально-научными уровнями методологического анализа рассматривались также в совместной с В.А.Лекторским статье «Методологический анализ науки» (в кн. «Философия, методология, наука». М., 1972). Развернутую характеристику этой работы дал В.А.Лекторский в своей беседе с Л.Н.Митрохиным, опубликованной в посвященном его 70-летию труде, подчеркнув, в частности, значимость для того времени различения философского и специально-научного уровней методологического анализа, и я вполне согласен с его оценкой².

Как видно из сказанного выше, вся моя работа второй половины 60-х – начала 70-х гг. так или иначе была в основном связана с уяснением, прежде всего, самому себе принципиальных вопросов о характере и функциях философского знания, о его месте в культуре, о его связях с наукой и его специфики по сравнению с последней, с осмыслением неизбежно возникающей в этом контексте проблематики специфики мировоззренческого сознания, соотношения рационально-теоретического и ценностного в человеческом сознании. Проблема своеобразия предмета философии и ее функций в культуре была, на мой взгляд, острой и даже в какой-то мере болезненной для моего поколения «думающих» молодых философов с самого начала их эмансипации от официальной догматики. Для всех нас была совершенно ясна неконструктивность принятого в советской философии определения философии как науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. На основе этого определения никак нельзя было выработать сколько-нибудь удовлетворительного понимания соот-

ношения философии и специальных наук, если не возвращаться к полностью изжившему себя взгляду на философию как науки наук. Было ясно, что вообще нельзя дать рациональное истолкование соотношения философии и конкретной науки, если продолжать их сопоставлять в пространстве однородного предметного содержания, проводя различия по степени общности, широте охвата этого содержания и т. п. В нашем сообществе молодых гносеологов и методологов пытались ответить на вопрос о специфике философии по сравнению с конкретной наукой, подчеркивая ее рефлексивно-методологические функции по отношению к научному знанию. Этот подход, конечно, давал определенную перспективу деятельности, выводящую из тупика официозного догматизма. Сейчас, однако, достаточно ясна его определенная сциентистская ограниченность. Такой подход, в частности, в практическом плане функционирования нашего философского сообщества в целом не обеспечивал возможности конструктивного сотрудничества с противниками официозного догматизма, интересовавшимися не столько вопросами философии науки, сколько этической и социальной проблематикой, теми формами сознания, которые Маркс в свое время называл духовно-практическими формами освоения действительности. А надо сказать, что если первые бреши в официозном догматизме пробили все-таки молодые гносеологи и методологи, то в 60-е годы появляются соответствующие прорывы и в области моральной и социальной философии, философии истории. Я не рассматриваю здесь специально эти процессы, но они сыграли большую роль в дедогматизации нашей философской мысли, и я могу сказать за себя, что я всегда живо ими интересовался и они бесспорно оказали значительное влияние на мое духовное развитие.

Как бы то ни было, в середине 60-х гг. я достаточно четко осознал узость гносеолого-методологической концепции философии. На развитие в этом направлении на меня оказывало воздействие, конечно, более серьезное изучение истории философии, того ее пласта, который прежде всего был связан с формами духовно-практического освоения мира, к которому, что греха таить, в годы нашей «гносеолого-методологической» юности мы относились без должного внимания и уважения. В плане личной самокритики я могу привести такой пример: в свое время в аспирантском семина-

ре К.С.Бакрадзе, которого приглашали для работы с аспирантами в наш Институт философии, я сделал доклад о концепции познания Канта и Гегеля. Доклад, как и сейчас я полагаю, был достаточно удачным, но я считал возможным анализировать позиции Канта относительно теоретического разума без какого-либо обращения к его нравственной философии, искренне думая, что все это не имеет отношения к тому, что должно меня в Канте интересовать. Большое воздействие на преодоление подобных, прямо надо сказать невежественных с точки зрения серьезной философской культуры позиций оказало на меня, в частности, изучение известного сборника статей русских философов начала XX века «Проблемы идеализма». Именно изучив этот сборник, я четко понял своеобразие проектно-конструктивной функции философии по отношению к человеческой культуре, ее ценностные мировоззренческие измерения, пришел к ясному пониманию философии как формы мировоззренческого сознания, что сразу же давало систему координат, в которой можно было осмысленно рассматривать и отношения философии с другими формами мировоззренческого сознания, в частности, что очень важно, с религией, и ее отношения с наукой, и специфику философского подхода к познанию, который не должен заикливаться на частностях анализа различных форм и приемов последнего, а в первую очередь предполагает осмысление рационально-теоретического познания как определенного типа мироотношения наряду с другими его типами в общем контексте культуры и человеческой деятельности. Специфика же философии в осуществлении ее мировоззренческих функций построения моделей взаимоотношения человека и мира, построения моделей «предельных оснований» этого взаимоотношения заключается в том, что эти мировоззренческие функции осуществляются философией в рамках и на основе рационально-рефлексивного сознания. Эти представления, к которым я пришел во второй половине 60-х гг., были уточнены и развиты в процессе совместной работы с Э.Г.Юдиным, В.А.Лекторским и А.П.Огурцовым над статьей «Философия» в 5 томе «Философской энциклопедии» (1970). В этой статье я также участвовал в написании раздела о немецкой классической философии, сутью которой я всегда живо интересовался, начиная со времен моей философской юности. Конечно, сейчас, наверное, мы сформулировали бы как-то иначе некоторые

моменты в этой статье, но в целом эта статья, я считаю, была нашим серьезным достижением и, главное, точка зрения на философию, развитая в ней, отнюдь не потеряла своего значения и сейчас. Впоследствии я воспроизвел ее принципиальные моменты в своих статьях «Философия» в шестом и в последнем седьмом (2001) изданиях «Философского словаря» под редакцией покойного академика И.Т.Фролова.

Раз уж упомянул о написании раздела о немецкой классической философии в статье «Философия» в «Философской энциклопедии», скажу несколько слов о моем отношении к диалектике. Последняя, как известно, зачастую подвергается сейчас полному ostrакизму. На мой взгляд, ее не надо было превращать в свое время в некий идол, а в наше время не следует полностью отрицать ее значимость. Диалектику, как она была разработана в немецкой классической философии Фихте и Гегелем, можно рассматривать как определенную концепцию развития теоретической мысли, движущей силой которого выступает выявление и разрешение на новом уровне этого развития противоречий познания. Понятие разумного мышления, противопоставляемое понятию рассудка, оказывается, как я пытался показать в своих дальнейших исследованиях проблемы рациональности, определенной интерпретацией открытой рациональности, тогда как рассудок связан с «закрытой» рациональностью. Важно не канонизировать «мертвую букву» этой концепции со всеми ее ограниченностями и даже пороками, как она выступает в контексте учения Гегеля, а видеть ее живое содержание, позитивное зерно которого несомненно можно выявить с позиций современной методологии. Эту позицию я стремился реализовать в своей статье «Диалектическая традиция исследования конструктивных процессов мышления и современная методология науки» (в кн.: Проблемы методологической диалектики как теории познания. М.: Наука, 1979). Ясно, что эта позиция отличается как от квазигегельянской (и квазимарксистской) апологетизации диалектики, так и негативизма по отношению к ней со стороны некоторых заикленных на антигегельянстве узкоциентистски ориентированных представителей философии наук и некоторых специалистов по логике, которые не хотят видеть в этой проблеме ничего кроме действительно неоправданных притязаний на создание новой диалектической логики, противо-

поставляемых логике формальной. Для того, чтобы преодолеть обе эти крайности, надо без предвзятости посмотреть на реальные механизмы развития знания, получившие свое исторически безусловно ограниченное выражение в диалектике, как она была развита в немецкой классической философии, и, главное, уметь сопоставлять диалектику с современными методологическими представлениями, чего как раз не умеют делать представители обеих упомянутых крайностей. Эту свою позицию я изложил и конкретизировал в своей статье «Как нам относиться к диалектике» («Вопросы философии». 1995. № 1), которая была написана в связи с оценкой известной работы К.Поппера «Что такое диалектика» – вместе со мной по этой теме в этом номере журнала выступили также В.Н.Садовский и В.А.Смирнов.

Сформулированная мною выше общая концепция оценки диалектики конкретизируется также и относительно частных тем – восхождение от абстрактного к конкретному, проблемы исторического и логического. Я – противник противопоставления восхождения от абстрактного к конкретному современным представлениям о разворачивании систем теоретического знания. С моей точки зрения, понятие «восхождение» может быть, так сказать, погружено в эти современные представления, редуцировано к ним (см.: Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 345; «Восхождение от абстрактного к конкретному и современная логика и методология научного познания» (в кн.: Теория познания: В 4 т. Т. 3. Раздел 3 / Под ред. В.А.Лекторского, Т.И.Ойзермана), «Восхождение от абстрактного к конкретному» («Новая философская энциклопедия». Т. 1. М., 2000). Таким образом, понятие восхождения от абстрактного к конкретному не есть какая-то марксистская идеологическая пустышка, а известная историческая форма осмысления реальных процессов развертывания теоретических систем. Аналогично и известная проблема исторического и логического, сформулированная Марксом и Энгельсом, также связана с достаточно важными реальными проблемами методологии изучения развивающихся систем (см. мою статью «Логическое и историческое» в «Новой философской энциклопедии» (Т. 2. М., 2001).

С начала 70-х гг. основной темой моих изысканий становится проблема теоретического и эмпирического в научном познании. Первым их результатом явился ряд статей в середине 70-х

гг., затем я защитил в 1977 г. докторскую диссертацию на тему: «Теоретическое и эмпирическое как проблема философско-методологического анализа науки», а затем в 1978 г. вышла моя книга «Теоретическое и эмпирическое в научном познании». Замечу, что я считал и считаю, что название диссертации более точно отражало замысел работы – он заключался именно в анализе проблемы, стоящей перед философией и методологией науки. В значительной мере мои занятия этой проблемой были логическим продолжением моего критического исследования неопозитивизма. Как известно, его сторонники были в свое время вынуждены отказаться от концепции сводимости научного знания к эмпирически данному и признать неустранимость т.н. теоретических конструктов из языка науки. Именно это признание возымело роковые следствия для всей по-своему стройной и последовательной концепции науки «логического эмпиризма». Но в позднем логическом эмпиризме имело место признание по существу прагматической нецелесообразности редукции теоретических конструкций, отсутствия объяснения существования теоретических конструктов как компонента научного знания, необходимость которого вытекала бы из самой сути научного знания, если угодно, из его понятия. Я в своих работах и ставил перед собой задачу предложить определенную схему такого выведения из представления науки как некоего идеального объекта, в самой структуре которого заложен был бы механизм наличия теоретического и эмпирического как необходимых моментов, «параметров», «размерностей» становления, функционирования и развития научного знания. Крах примитивной, но ясной и четкой концепции взаимоотношения теоретического и эмпирического в науке, подчеркиваемая в методологии науки после этого краха сложность этого взаимоотношения, в частности, осознания известного феномена т.н. эмпирической нагруженности теоретического знания породили сильный скепсис относительно возможностей вообще четких критериев различения теоретичности и эмпиричности в науке. Получило распространение мнение, что «не существует строгих критериев различия между теоретическим и эмпирическим» и что «типология теоретического и эмпирического является слишком глобальной; она не учитывает многообразия существующих в научном познании типов терминов и предложений и должна быть замещена более дифференцированной типологией»³.

Я хотел бы подчеркнуть, что подобный подход после краха простых и понятных позиций т.н. стандартной концепции анализа науки, развивавшейся в лоне логического эмпиризма, получил распространение и в отношении других основополагающих методологических понятий, в частности, и в отношении самой науки в ее сопоставлении с внеучными формами сознания, в отношении научной рациональности и, более широко, рациональности вообще. Поэтому я полагаю, что ему надо дать достаточно принципиальную оценку. Ясно, что всякая типологизация предполагает известное огрубление действительности, что мы имеем дело с идеальными типами, используя терминологию М.Вебера, в реальности всегда существуют всякого рода «скользящие границы», «промежуточные формы» и пр. Отсюда вытекает, что исходная типологизирующая модель рассмотрения сложной и многообразной реальности не может быть непосредственно применена для квалификации конкретных феноменов этой реальности. Применение такой модели всегда предполагает соответствующие опосредствующие шаги, то есть известный процесс восхождения от абстрактного к конкретному. Построение подобной идеализирующей типологизирующей модели, установление оснований типологии представляет собой исходный пункт исследования многообразия реальности, связанной с определенной проблематикой, благодаря этому очерчивается то мысленное пространство, в рамках которого происходит дальнейшая дифференциация и конкретизация соответствующего понятийного аппарата. Основания типологизирующей модели задают единство многообразия исследуемой проблематики. «С ходу» отказываясь от попыток построения подобных моделей – теоретического и эмпирического ли, научной ли рациональности, рационального мышления вообще, – философ или методолог, с моей точки зрения, фактически уклоняются от решения своих задач, пасуя перед действительно существующими трудностями осмысления с позиций теоретического мышления многообразной, так сказать, многоликой реальности.

В моем исследовании проблемы теоретического и эмпирического такой исходной типологизирующей моделью оказалось выделение двух органически связанных и друг друга предполагающих видов работы с понятийным аппаратом в рамках научного мышления – вектора деятельности, направленного на применение

этого аппарата в виде норм, эталонов, схем, моделей для освоения внешнего по отношению к научному знанию задаваемого в результате наблюдения и эксперимента материала (экстенсивная функция научного познания) и вектора деятельности, направленного, так сказать, внутрь научного знания, на сами концептуальные формы последнего, на их формирование, совершенствование и развитие (интенсивная функция научного познания). Наличие этих двух векторов, двух функций, с моей точки зрения, выступает системообразующим признаком науки. Их различие имеет свои корни в исходной бивалентности, «двухразмерности» семантических единиц, как они существуют уже на донаучном уровне, однако здесь эти «размерности» выступают в недифференцированном синкретическом виде. Специфической особенностью формирующегося в философии и науке рационального сознания является прежде всего рефлексия по отношению к налично данным нерелексивно употребленным средствам познания. В рационально-рефлективном сознании внутреннее содержание средств познания, определяющее возможное поле их применения и всегда выступающее в нерелективном сознании в контексте этого применения как нечто неразрывно связанное с их применением, как «мысль в мире», выделяется в качестве предмета специального исследования, что приводит к обособлению теоретического (в широком смысле, охватывающего и философию, и науку в целом с ее эмпирической «размерностью») и практического мышления. Формируется особая реальность «теоретических сущностей» или «идеальных предметов», мысль в мире превращается в мысль о мире (термины С.С.Аверинцева и М.М.Бахтина). Но эта реальность культурно-семиотически объективированных теоретических понятий и идеальных предметов в конечном счете не может быть замкнутой на самое себя, чтобы работа в ее рамках не превратилась бы в «игру в бисер», она должна иметь выход в мир независимой от человека и его культурно-семиотических артефактов подлинной реальности, система теоретических «конструктов» должна иметь каналы обратной связи с этой подлинной реальностью, этими каналами являются приемы эмпирического исследования (следует отличать это понятие от понятия эмпирического познания), доставляющие информацию, препятствующую замыканию в себе концептуального аппарата науки. Информация, доставляемая эмпирическим

исследованием, так или иначе должна быть ассимилирована концептуально-теоретической системой науки, иначе эта информация не может стимулировать ее к развитию, что и порождает известную проблему «концептуально-теоретической нагруженности» научной эмпирии. Последняя, тем самым, представляет собой достаточно сложное структурно-функциональное образование, «материя» которого (в аристотелевском смысле) задается эмпирическим исследованием, а организующая эту материю форма определяется используемыми концептуальными средствами.

Не существует и не может существовать «предложений чистого опыта», ибо всякое выражение опыта, то есть непосредственного контакта человека с действительностью, в языке получает концептуально-семиотическое опосредствование. Но можно и должно выделять эмпирический уровень научного знания, являющийся результатом осмысления и истолкования информации, полученной в результате опытного исследования. Иначе говоря, критерием эмпиричности выступает не свобода от концептуально-теоретической интерпретации – это невозможно, а направленность мысли на результаты опыта, в отличие от движения мысли внутри концептуально-теоретических систем.

Такова в общих чертах та исходная модель, которая была предложена мной для анализа теоретического и эмпирического в науке. Характерной ее особенностью является то, что в ней исходные основания различия теоретичности и эмпиричности связываются с самими истоками науки как формы рационально-рефлексивного сознания, превращающего используемый концептуальный аппарат в предмет специального исследования. Отметим, что эмпирическое рассматривается здесь не субстантивно, как некоторый независимый базис, над которым возвышается теоретическая надстройка, а как функциональное образование, необходимое для выполнения наукой своих задач осмысления действительности. Корни же теоретичности, которая обычно связывается с построением и развитием сложных теоретических систем, усматриваются в необходимо присущей науке функции рефлексии над своими понятийными средствами, а собственно теории в их развитых формах – «развертка» возможностей этого рода деятельности. При таком подходе становится ясно, в частности, что напряженность концептуально-теоретической работы не обязательно связана с по-

строением сложных теоретических систем, доминирующих в развитии математизированном естествознании, – вывод, весьма важный для других видов науки.

Сформулированная выше модель была положена далее мной в основу применения понятий теоретического и эмпирического для анализа истории науки. В своей книге «Научное познание как деятельность», вышедшей в «Политиздате» в серии «Над чем работают, о чем спорят философы» в 1984 г., я выделил три исторических типа науки: 1) теоретическую замкнутую науку – ею была античная геометрия; 2) эмпирическую описательную науку; 3) «открытую» теоретическую науку с обратной связью от эмпирии. Специфика и ограниченность эмпирической стадии науки по сравнению с теоретической состоит в том, что в ней не существует дифференцированного, способного к саморазвитию в рамках теоретической системы концептуального аппарата. Эмпиричность в этом контексте выступает тем самым как недостаточное развитие теоретичности, что не означает, однако, что здесь вообще отсутствует концептуальный аппарат и отсутствует деятельность по его совершенствованию и развитию. Эмпирическая стадия науки предполагает определенную онтологию научной картины мира, классификацию типологии, т. е. первичные концептуальные объяснения, эмпирические законы и т. п. Превращение концептуального аппарата науки в концептуально-теоретический аппарат и, соответственно, превращение работы с концептуальным аппаратом в собственно теоретическую деятельность проходит ряд этапов. Следует говорить, таким образом, о степени теоретизации концептуального аппарата науки, о градации фаз его развития. На эмпирической или, может быть, в данном контексте лучше сказать дотеоретической, стадии науки можно, таким образом, выделить более дробные генетические этапы (см. «Теоретическое и эмпирическое в научном познании». С. 160–165). Характерной же особенностью теоретической стадии науки является существование сложных дифференцированных теоретических систем, способных в известных пределах к саморазвитию, к экспликации заложенных в их идеализированных теоретических объектах возможностей.

В процессе разработки проблемы теоретического и эмпирического самой логикой своей работы я был вынужден обращаться к более частным методологическим темам, среди которых отмечу анализ

понятий факта и объяснения, в отношении которых я, как мне представляется, смог предложить достаточно оригинальную и конструктивную позицию (см.: Опыт как фактор научно-познавательной деятельности (совместно с В.А.Шагеевой); Аналитический обзор. М., ИНИОН АН СССР. 1983. С. 48–53; Объяснение (Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001)). В 1984 г. вышла уже упоминавшаяся мной книга «Научное познание как деятельность», в которой я попытался в лаконичной и достаточно популярной форме изложить мои основные представления о характере научно-познавательной деятельности, а в 1988 г. в издательстве «Наука» была опубликована монография «Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы», где я рассматривал основные направления исследования научного познания в отечественной философско-методологической литературе и за рубежом и постарался охарактеризовать преобладающие тенденции развития представлений о научном познании, проявившиеся в середине 80-х гг. Эта проблематика, замечу, во многом стала исходной для моих исследований проблемы научной рациональности уже в 90-е гг. Важной вехой в моей работе 80-е гг. стало участие в авторском коллективе по написанию учебника «Введение в философию» под руководством И.Т.Фролова, первое издание которого вышло в 1989 г. (в настоящее время опубликовано его второе издание). В этом труде я написал главы о психике и сознании и о практике. Обе эти темы всегда очень интересовали меня. Без четкого осмысления, в первую очередь для самого себя, обеих этих тем, как мне представляется, вообще нельзя быть достаточно квалифицированным философом. К проблематике, связанной с сущностью психики и сознания, я постоянно обращаюсь в своей преподавательской работе. Меня всегда привлекала задача выработать некое целостное представление о развитии типов мироориентации живых существ от ее исходных генетических форм до свойственных человеку форм сознания и познания. Что же касается практики, то нетривиализированный в официозном диамате смысл этого понятия, выдвинутого ранним Марксом, должен быть ассимилирован именно в современной, с моей точки зрения, неклассической философии. Кроме того, рассмотрение понятия практики входит в контекст анализа более широкой категории деятельности и оценки т. н. деятельностного подхода, которые выступают одним из направлений моей работы в настоящее время.

В начале 90-х гг. мои теоретические интересы сосредоточились на проблеме научной рациональности. Это, с одной стороны, было логическим продолжением и в значительной мере обобщением занятий теоретическим и эмпирическим и вообще моих философско-методологических исследований наук. С другой стороны, эта проблематика к этому времени достаточно серьезно обострилась в философии наук как за рубежом, так и у нас. Как известно, к концу XX столетия произошла значительная «переоценка ценностей» относительно науки, ее места в культуре и человеческой жизнедеятельности. Все больше сдавал свои позиции широко распространенный прежде не критический сциентизм, для которого, по удачному выражению Г.Рейхенбаха, вера в науку в большой степени заменила веру в Бога. Отчетливо выявившиеся негативные антигуманные последствия научно-технической цивилизации породили активную оппозицию этому культу науки, когда последнюю сделали ответственной за грехи и пороки этой цивилизации. Эта критика науки сочеталась с внутренним кризисом постпозитивистской философии науки, когда, отказавшись от неопозитивистских критериев научной рациональности, эта философия науки оказалась не в состоянии выработать удовлетворительные критерии научности, решить проблему демаркации научного и ненаучного. Мои исходные установки по отношению к этой ситуации сводились к тому, что, соглашаясь с возражениями против неумеренных притязаний агрессивного сциентизма, понимая несостоятельность абсолютизаций классических форм научной рациональности, нельзя в то же время отвергать ценность научной рациональности как выдающегося завоевания человеческой культуры. Критика и преодоление скепсиса или негативизма в отношении к науке должны при этом исходить из того, что эти скепсис и негативизм основываются, прежде всего, на неправомерном сужении образа научной рациональности, на сведении его к частным, ограниченным формам или даже искаженным, вырожденным формам, на ограничении возможностей научной рациональности построения научных картин и моделей мира некоторым узким содержанием.

Критико-рефлексивный анализ научного познания с этой точки зрения, который дал бы возможность преодолеть как его неоправданную апологетизацию, так и скепсис в отношении его

возможностей, по моему мнению, должен исходить из необходимости разграничения понятий открытой научной рациональности, закрытой рациональности и догматической псевдорациональности. Закрытая научная рациональность связана с деятельностью внутри пространства, очерченного существующими исходными положениями науки, будь то парадигма, научная картина мира, теория, отдельная гипотеза. Таким образом, понятие закрытой рациональности шире понятия научной деятельности внутри определенной парадигмы, если только не трактовать последнюю предельно широко. Закрытая научная рациональность может решать различные задачи, среди которых выявление потенциально заложенного в исходных положениях концептуальной системы неявного содержания, ассимиляция на основе этой системы новой эмпирической информации и т. п. Открытая же научная рациональность предполагает установку на выход за пределы фиксированной готовой системы исходных познавательных координат, за рамки конструкций, ограниченных заданными предпосылками. Именно при работе в режиме открытой рациональности научное познание в полной мере способно реализовать свой творческий потенциал, преодолеть вполне реальные опасности догматизации тех или иных позиций. Подобная догматизация, когда исходные положения превращаются в нечто неприкасаемое, когда отрицается сама возможность их альтернативы, выхода за их пределы, ведет к вырождению научной рациональности в догматическую псевдорациональность. Драматичным примером такой догматизации явилась судьба официозного марксизма. Опыт последнего свидетельствует о том, что при известных социальных условиях представления, претендующие на научную рациональность и даже сохраняющие внешние признаки таковой, вырождаются, в сущности, в формы догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебные той свободе, критичности, «открытости» мысли, которые всегда рассматривались как атрибуты научно-рационального сознания. В этом контексте я отмечал, что можно говорить о существовании в советском обществе своего рода официозного псевдосциентизма, который составлял часть господствующей идеологии. В отличие от идеологий нацистско-фашистского, расистско-шовинистического, религиозно-фундаменталистского типа, которые не заигрывали с идеалами рациональности и науч-

ности, официально-коммунистическая идеология пыталась выступать от имени науки, и одно это принуждало прокламировать последнюю как признанную идеологическую ценность.

Таким образом, анализ научной рациональности с позиций сформулированной выше типологии показывает, что наука априори не свободна от опасностей догматизации, которая может происходить и в более мягких формах, не обязательно приводя к авторитарно-догматистскому вырождению науки, но вместе с тем своеобразие науки в отличие от последовательно догматистских форм сознания заключается в том, что она способна приводить в действие механизмы «открытости» и самокритики, а это-то и составляет ее непреложную культурную ценность, которую надо оберегать и воспроизводить. Важным выводом, который я также стремился подчеркнуть, явилось то, что критерии научной рациональности нельзя связывать с каким-то определенным содержанием как таковым, что эти критерии лежат в плоскости работы с содержанием того или иного типа. То, что представляется странным или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок. Научная рациональность в своей открытости и самокритичности должна руководствоваться не сакральной фразой «этого не может быть, потому что оно невозможно с научной точки зрения», а скорее шекспировским изречением о тайнах мира, недоступных нашим мудрецам. Необходимо, в частности, внимательное и уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях, нежели наша современная наука.

Предлагаемая мною типология закрытой и открытой научной рациональности и догматической псевдорациональности была сформулирована в статье «Рациональность как ценность культуры» («Вопросы философии». 1992. № 6), впоследствии эта статья под названием «Рациональность в спектре ее возможностей» была перепечатана в труде «Исторические типы рациональности» (Т. 1. М., 1995). Несколько уточненная, в частности, в связи с более точным рассмотрением отношений «закрытости» и «открытости», эта позиция была представлена в моей главе в работе «Рациональность на перепутье» (Кн. 1. М., 1999). Наконец, последняя, более полная версия этой типологии, включенная в контекст рассмотрения ра-

циональности в целом и в связи со спецификой открытости в современной рациональности, содержится в книге «Рациональность как ценность культуры: традиция и современность».

Исследование проблемы научной рациональности естественным образом выводило меня на тематику рациональности вообще, ибо научная рациональность, как я пытался подчеркнуть, является формой развития рефлексивно-рационального сознания. Более конкретно: наука в современной цивилизации выступает как наиболее последовательное и полное выражение рационального начала в мироотношении человека. Вполне осмыслить науку европейского типа можно только в контексте рассмотрения рационального начала в целом. Между тем, как и в ситуации с наукой, в последние десятилетия XX века мы наблюдаем достаточно глубокий кризис самой идеи рациональности. По удачному выражению П.П.Гайденко, **«вместо одного разума возникло много типов рациональности»**. Современное «неклассическое» сознание вынуждено признать существование и в науке, и в культуре в целом многообразия различных, не сводимых к какому-либо общему знаменателю единого «рацио», частных парадигм, каждая из которых претендует на рациональность, но характеризуется своими нормами и стандартами. В интерпретации рациональности как типа социального действия распространение получил подход, который я называю концепцией «рациональности без берегов», когда, стремясь уйти от европоцентризма, любые формы упорядоченной и функционально оправданной социальной организации и человеческого сознания, – традиционного общества, мифологии – квалифицируют как «по-своему рациональные». Рациональность отождествляется, тем самым, с упорядоченностью и эффективностью действия. Размывается, таким образом, понимание рациональности как типа мироотношения, заключающийся в сознательном принятии допускающего альтернативы решения при рефлексивном контроле над своей позицией в определенной реальной проблемной ситуации, того «мужества пользоваться собственным умом», призыв к которому Кант называл девизом Просвещения⁴. Это «мужество пользоваться собственным умом», связанное со свободой, самостоятельного, а не навязанного поведения, детерминированного рефлексивно не контролируруемыми факторами, будь это различные автоматизмы психики, традиционные поведенческие

штампы, просто грубый диктат извне, и является, как я стремился подчеркнуть, определяющей чертой рационального мироотношения, задающей единство многообразия его различных форм и видов как в сознании, так и в практическом действии. Вместе с тем эта свобода принятия решения должна быть органически связана с ответственностью их принятия, обеспечивающей соразмерность позиций субъекта тому реальному положению дел, с которым он сталкивается, с той проблемной ситуацией, в которой он оказывается. Следует подчеркнуть, что сама по себе эффективность действия не может рассматриваться как достаточный специфический признак рациональности. Эффективность деятельности зачастую создает иллюзию рациональности там, где срабатывают совершенно иные ментальные механизмы, скажем, при инстинктообразном поведении или в традиционных обществах.

Итак, я стремился показать, что рациональность прежде всего связана с сознательным управлением собственным поведением, предполагающим специальные усилия сознания по анализу соразмерности позиции субъекта той реальной ситуации, в которой он находится. Иными словами, в ее основании лежат два органически связанные и взаимопредполагающие момента: рефлексивный самоконтроль и учет требований реальности. Эти основополагающие признаки рациональности, с моей точки зрения, достаточно широки, чтобы охватить различные формы рациональности и в то же время достаточно специфичны, чтобы отдифференцировать «рациональное начало» от иных форм мироотношения. Ясно, что рациональность тех или иных позиций и взглядов зависит не от того содержания, на которое они направлены, а от того, соблюдены ли при освоении этого содержания те принципы, о которых говорилось выше. Ясно также, что указанные признаки рациональности предполагают различные степени их реализации, что определяет относительность всякой рациональности. Несомненной ограниченностью классического рационализма являлось именно непонимание этой относительности, неполноты рационализации. Современная же самокритичная рациональность должна исходить из четкого осознания этой относительности и неполноты.

Охарактеризовав современное кризисное состояние идеи рациональности и сформулировав исходные признаки «рационального начала» в мироотношении человека, я в своей книге

«Рациональность как ценность культуры: традиция и современность» постарался рассмотреть ту историческую перспективу, в которой осуществлялась судьба рациональности. По моему мнению, генетические корни рациональной мироориентации восходят к механизмам ориентировочного поведения, которое выходит за рамки автоматизмов и предполагает обследование реальной ситуации, примеривание к ней, формирование эффективного идеального плана действий в этой ситуации. У животных рамки подобного ориентировочного поведения определяются их витальными видовыми программами. У человека же ориентировочное адаптивное целесообразное поведение выходит за рамки витальной целесообразности и связано с ориентацией на социокультурные нормы и стандарты. При этом надо подчеркнуть, что в архаических и традиционных «закрытых» обществах формирование этих социокультурных ориентиров находится вне пределов рационального сознания. Генетически исходные формы рациональности – их можно называть прагматической, инструментальной или «бытовой» (С.С.Аверинцев) рациональностью – включены в функционирование дорациональных или внерациональных парадигм, обслуживают эти парадигмы. Здесь, таким образом, не действуют и не могут действовать в отношении исходных определяющих социокультурных ориентиров и установлений принципы рациональности, предполагающие сознательный альтернативный выбор, личностную свободу и ответственность за принятие кардинальных для социума решений. Распространение этих принципов рациональности на сферу социокультурных «устоев», на социокультурное целеполагание в достаточно последовательной форме происходит в античной Греции и связано, как отмечают все исследователи, с возникновением полисной демократии. Зародившись как тип практического сознания в общественной жизни, исходные принципы критичного и самокритичного свободного и ответственного мышления начинают становиться отправными предпосылками обсуждения коренных мировоззренческих вопросов отношения человека к миру. Так формируется античная философия как рационализированная форма мировоззренческого сознания. Ее необходимым условием становится критико-рефлексивный анализ основополагающих «универсалий культуры» (термин В.С.Стёпина), что в принципе отличает антич-

ный «логос» от мифологии. В этом контексте я подвергаю критике рассмотрение мифа К.Хюбнером, являющееся, с моей точки зрения, проявлением концепции «рациональности без берегов». Зародившиеся в античной философии механизмы рационально-рефлексивного сознания распространяются далее и на формирование конкретно-научного мышления, которое выступает, таким образом, как своего рода «дочернее предприятие» философии.

В своем рассмотрении в историческом плане феномена рационально-рефлексивного сознания я специально обращаю внимание на необходимость его сбалансированной оценки, способности видеть как его положительные стороны, так и определенные опасности, которые связаны с его апологетизацией и догматизацией. В интерпретации рационального познания тенденции апологетизации и догматизации противостоят тенденции подчеркивания относительности возможностей рационального познания. Эта последняя тенденция получает свое развитие в современной «открытой» постклассической рациональности. Различие двух отмеченных выше тенденций четко проявляется в оценке возможностей рефлексивного контроля над используемыми познавательными средствами. Интенция на такой контроль заложена уже в истоках рационально-рефлексивного сознания. Однако в своем наиболее последовательном виде она нашла свою реализацию в классическом рационализме. В книге в этом контексте подробно рассматривается классический тип рациональности Нового времени и Просвещения, понятие которой следует, на наш взгляд, отличать от понятия традиционной рациональности как более широкого, включающего, в частности, и античность. Отмечается, что классической рациональности в этом смысле противостоит линия научной рациональности, связанная с изучением природы, прежде всего, живой природы, как она существует независимо от идеализированных объектов галилеевско-ньютонианского математизированного естествознания. Мною особо обращается внимание на роль Канта в переходе от классической к неклассической рациональности, которого, с моей точки зрения, безусловно следует рассматривать как предтечу современной постклассической рациональности. В связи с этим надо сделать одно терминологическое замечание. Впервые в четком виде противопоставление классической и неклассической рациональности было сформулировано В.С.Стёпиным в его статье

1989 г. на основе перехода от чисто объектного подхода к рассмотрению познавательных предпосылок научной рациональности. Наряду с этим В.С.Стёпин выделил понятие «постнеклассической рациональности», когда выявляются не только познавательные, но и ценностные предпосылки деятельности ученых. Нисколько не отрицая правомерности привлечения внимания к специфике этих ценностных предпосылок, я все-таки исхожу, прежде всего, из различения классической и неклассической в широком смысле, или, может быть, во избежание терминологической путаницы лучше говорить постклассической рациональности.

Определяющей предпосылкой перехода к постклассической рациональности у Канта, как известно, был отказ от представлений о непосредственном воспроизведении свойств реальности, как она существует сама по себе, и установка на выявление предпосылок, как бы мы теперь сказали, моделирования реальности в научных знаниях. Я отмечаю, что рациональность, тем самым, у Канта выступает, так сказать, на двух уровнях – на уровне «внутрипарадигмальной» на современном языке познавательной деятельности и на уровне философского критико-рефлексивного мышления, делающего рациональность в первом смысле своим предметом. Рациональность на этом втором уровне можно характеризовать как своего рода метарациональность, предметом которой выступает определенное отношение человека к миру, обусловленное теми средствами, которыми располагает человек. Заметим, что Кант, тем самым, выступает как основоположник деятельностного подхода к познанию. В то же время я подчеркиваю, что Кант оставался в русле классической традиции, рассматривая априорные формы «теоретического разума» как единственно возможный способ научного познания, в современной терминологии, монологически. Последующее развитие методологической мысли привело к отказу от этого монологического классицистского постулата, к признанию существования различных интерпретационно-моделирующих концептуальных структур, носителями которых выступают соответствующие коллективные субъекты, то есть те или иные научные сообщества. Дальнейшее углубление и конкретизация представлений об этих исходных концептуальных структурах связано с их осознанием обусловленности ценностными факторами сознания, о наличии

в них т.н. человеческого измерения, что заставляет отказаться от кантовской идеи строгого разделения «чистого» теоретического и практического разума.

Итак, в своем рассмотрении современной постклассической рациональности я стремился показать, что существенные изменения претерпевает сама структура рационального сознания, если угодно, его онтология. Тем реальным положением дел, на которое оно направлено, в конечном счете выступает уже не мир независимых от человека объектов, а познавательное отношение человека к миру, которое реализуется в сложных взаимодействиях различных позиций научных сообществ как коллективных субъектов, являющихся носителями отдельных парадигм и исследовательских программ. В рамках этих парадигм и исследовательских программ действуют нормы и стандарты рациональности классического типа, но над ними надстраивается рефлексивная метарациональность, призванная констатировать реальность структуры научно-познавательной деятельности в охарактеризованном выше смысле. Принципиально важно понять специфику этой реальности по сравнению с объектной реальностью, с которой имела дело классическая рациональность. По существу эта реальность представляет собой рамочные условия проблемной ситуации, пользуясь традиционной философской терминологией, это реальность не Бытия, а становления. Современная рациональность на уровне метарациональности по отношению к гетерогенным когнитивным позициям в ее констатирующей функции может лишь указать на необходимость определенных действий в рамках проблемной ситуации. Следует специально подчеркнуть, что отход от монологизма классики отнюдь не ведет автоматически к переходу на позиции конструктивного диалогизма. Если мы рассматриваем последний как единственно рациональный выход из существующей проблемной ситуации, то современная рациональность должна перейти от констатирующей позиции к проектно-конструктивной позиции, к проектированию рационального действия. Тем самым в современном рациональном сознании устраняется по существу различие констатирующе-познавательной позиции и рационального действия, которое было характерно для классики. Деятельность в рамках рационального решения познавательных задач становится частным случаем рационального социального действия вообще,

в свою очередь, для современного понимания последнего очень важным оказывается учет опыта научно-познавательной деятельности. Заметим также, что охарактеризованная выше специфика фиксации рамочных условий проблемной ситуации, незавершенность открытости последней, требующей своего восполнения действиями субъекта, которое было выявлено при обсуждении современной постклассической рациональности, вообще очень остро дает о себе знать в гуманитарном познании, при рассмотрении т.н. человекоразмерных предметов, а также при анализе возможностей рационального осмысления личностно-экзистенциального опыта.

Важнейшим следствием приведенного выше анализа специфики современного подхода к рациональности, на мой взгляд, является отличное от классики понимание роли субъекта, при котором рациональность не противостоит его свободе и творчеству, а, напротив, предполагает их. Современная постклассическая рациональность, с моей точки зрения, действительно включает «осознание необходимости», вспоминая известную философскую формулу, только не необходимости подчинения внешне заданному положению вещей, а необходимости мобилизации творческих способностей человека, что соответствует понятию последнего на высоте своих возможностей, при выработке рациональных позиций.

Подобное представление о рациональности, как я считаю, имеет весьма важное значение для всей сферы гуманитарного познания и практики, в частности, для теории и практики процесса воспитания и обучения, для развития инновационных стратегий в этой области. Привлечением моего внимания к этой проблематике я обязан моей незабвенной супруге В.Я.Ляудис – видному психологу, разработавшей концепцию совместной продуктивной деятельности преподавателей и учащихся (см.: *Ляудис В.Я. Инновационное обучение и наука. М.: ИНИОН РАН, 1992*). Я попытался применить свои идеи относительно современной рациональности к философии образования, выступая на семинарах по инновационному обучению, организованных моей покойной супругой, на Первой конференции по развивающей психологии как основе гуманизации образования. Мои позиции в этих вопросах нашли свое отражение в статье «Проблемы философии образования и современная неклассическая рациональность» («Мир психологии». 1999. № 3).

Завершение книги «Рациональность как ценность культуры: традиция и современность», подытоживающей мои исследования темы рациональности в 90-х гг., не означает, однако, что я считаю полностью исчерпанной для себя эту тему, особенно в плане включенности этой темы в объемлющую ее проблематику полноты мироотношения человека. В настоящее время я пытаюсь осмыслить эту проблематику в контексте оценки с позиций современности деятельностного подхода к феномену человека. Я всегда активно интересовался вопросами, связанными с пониманием деятельности и деятельностного подхода, что нашло свое выражение в моем участии в книге-диспуте «Деятельность: теории, методология, проблемы» (М.: Политиздат, 1990). Сейчас я возвращаюсь к этой тематике, конечно, уже с более широких позиций – см. мою статью «О деятельностном подходе в истолковании феномена человека» (попытка современной оценки) («Вопросы философии». 2001. № 2). Я продолжаю эту работу и надеюсь, что ее результатом станет небольшая монография на эту тему. Я также хотел бы в будущем, если позволит судьба, продолжить исследование принципиальных вопросов, связанных с осмыслением природы познания.

Завершая рассмотрение своего пути в философии, необходимо отметить, что важным аспектом моей философской деятельности была и остается преподавательская работа, и я надеюсь, что смогу продолжать ее и впредь. Будучи, конечно, все-таки в первую очередь научным работником, я на собственном опыте убедился, что преподавание является существеннейшим фактором стимулирования конструктивной научной мысли, своего рода «оселком» оттачивания ее качества. В заключение я хотел бы подчеркнуть, что мой путь в философии был далеко не легкий, а в этом отношении я, конечно, разделяю судьбу всего своего поколения. Не говоря уже о всяких издержках идеологического характера, в чисто теоретическом плане нам приходилось затрачивать неоправданно большие усилия на то, что в иных условиях можно было достигать значительно легче, напомним, в частности, мои приведенные выше рассуждения о трудностях адекватного понимания природы философии. В этом смысле современное поколение, конечно, находится в лучшем положении. С другой стороны, у них, конечно, свои сложности и, честно говоря, я далеко не уверен, хотел бы я поменяться с ними местами.

Примечания

- ¹ В частности, одна из моих статей была переведена на английский и опубликована в издаваемом тогда в США журнале «Soviet Philosophy today». Кто-то, не помню кто, из американских читателей этого журнала в своей работе, посвященной также истории неопозитивизма, высказался в том духе, что «как это ни удивительно», полезный анализ этой тематики дан в моей статье.
- ² См.: Субъект, познание, деятельность. М., 2002. С. 60.
- ³ См.: Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1984. С. 4.
- ⁴ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.

Содержание

Предисловие (<i>Лекторский В.А.</i>).....	3
<i>Лекторский В.А.</i>	
О классической и неклассической эпистемологии.....	7
<i>Автономова Н.С.</i>	
«Статья трех авторов» в свете опыта пост-современности: сопоставительные заметки	25
<i>Пружинин Б.И.</i>	
Рациональность как проблема: Владимир Швырёв между классикой и неклассикой.....	43
<i>Юдин Б.Г.</i>	
В.С. Швырёв об открытой рациональности.....	54
<i>Филатов В.П.</i>	
Рациональность и коллективное действие	70
<i>Касавин И.Т.</i>	
Размышление о смысле	82
<i>Розов М.А.</i>	
Тезисы к перестройке теории познания	98
<i>Левин Г.Д.</i>	
Чистота как атрибут теоретического знания	122
<i>Мудрагей Н.С.</i>	
Рациональность в науке и в иррациональной философии.....	151
<i>Труфанова Е.О.</i>	
Социальный конструкционизм: истоки и перспективы.....	163
<i>Абрамова Н.Т.</i>	
Наглядный опыт как проблема эпистемологии	182
Приложение. <i>Швырёв В.С.</i> Мой путь в философии	207

Научное издание

На пути к неклассической эпистемологии

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.10.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 15,00. Уч.-изд. л. 12,40. Тираж 500 экз. Заказ № 038.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Издания, готовящиеся к печати

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

3. **Гуревич, Павел. Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

4. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] / А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их

учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

5. **Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2009. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0150-1.**

В работе ставится цель прояснить функции культуры и культурные изменения в современной России. Авторы размышляют над вопросом о возможности культуры быть средством демократизации российского общества, об отношениях между культурой и властью с точки зрения укрепления гражданских начал, о статусе интеллигенции и «средины культуры», о путях минимизации последствий интеллектуальной эмиграции из нашей страны. Прослеживается динамика образов прошлого в советской и постсоветской России, анализируются характерные изменения в гендерном символическом порядке. Применительно к российским условиям актуализируется концепция «символического обмена» Ж.Бодрийера. Возможность преодоления социокультурного кризиса обосновывается наличием «сверхкультурного измерения», хранителями и наиболее адекватными аналитиками которых выступают философия и религия.

6. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**

Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывается рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.

7. **Уайтхед, Альфред Норт. Приключения идей [Текст] / Альфред Норт Уайтхед; перевод с англ. Л.Б. Тумановой ; [примеч. С. С. Неретиной] / Науч. ред. С.С.Неретина. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 383 с. ; 20 см. (Философская классика: новый перевод) – Указ.: с. 367–383. – Перевод изд.: *Adventures of Ideas / Alfred North Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1964. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0141-9.***

Попытка создания всеохватывающей системы вещей, обеспеченная поворотом к метафизике, к ее высшей и лучшей части – онтологии, которая захватывает весь универсум: его социологию и космологию, философию и цивилизацию, – и которая связана с критикой науки, делает книгу А.Н.Уайтхеда актуальной по сей день. Приключения идей – важный фактор существования мира, понятого как смысло- и формообразующее качество цивилизации. В предисловии рассмотрена драматическая история перевода книги на русский язык, связанная с судьбой философа Л.Б.Тумановой.