

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ**

Москва  
2010

УДК 165.0  
ББК 15.13  
Э 71

**Редколлегия:**

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

**Рецензенты**

доктор филос. наук *Е.А. Мамчур*  
доктор филос. наук *Б.И. Пружинин*

Э 71      **Эпистемология** вчера и сегодня [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2010. – 188 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0180-8.

Книга посвящена рассмотрению ряда актуальных проблем современной эпистемологии, особое внимание уделяется новым подходам к классическим вопросам теории познания. Авторы предлагают свой анализ таких проблем, как познание как предмет эпистемологии, категории обобщения и индивидуализации в науках о природе и науках о культуре, проблема знания в мире ценностей, роль социального конструкционизма в психологии и теории познания. Дается эпистемологическое осмысление проблем современной науки, прежде всего в области когнитивных наук. Уделяется внимание лингвистической проблематике в эпистемологии, в частности, исследуются вопросы герменевтики и проблемы связи философии и филологии.

## **Эпистемология и исследование когнитивных процессов**

### **Современная эпистемология перед дилеммой**

Эпистемология (теория познания) всегда была неотъемлемым компонентом той или иной философской концепции с тех пор, как вообще существует философия. Другое дело, что соответствующий термин возник довольно поздно, лишь в середине XIX в., и что в течение многих столетий философское исследование познания было подчинено анализу онтологической проблематики. «Эпистемологический поворот» XVII в. означал превращение эпистемологии в «первую философию». А в конце XIX и начале XX вв. многие философы, как рационалисты, так и эмпирики, в частности, неокантианцы и эмпириокритики, начали думать, что вообще вся философия и есть не что иное, как теория познания (эпистемология).

Если задача философии в целом связана с критическим переосмыслением существующих форм культуры, то задача эпистемологии как части философии – рефлексия над тем, что считается познанием и знанием. Именно в XVII в., во время великой научной революции, возникли большие сомнения относительно обоснованности того знания, которое в течение многих столетий считалось образцом научности и непогрешимости: перипатетическая физика, птолемеявская астрономия. Вопрос о том, как и чем руководствоваться в процессе познания, чтобы в результате получить именно знание, а не нечто сомнительное, приобретает важный культурный смысл. Эпистемология выступает как способ культурной легитимации новой экспериментальной науки, которая не только была

непривычна с точки зрения стандартов научности, считавшихся до того чем-то само собою разумеющимся, но и вступала в прямое противоречие со здравым смыслом и обычным житейским опытом: постулируемое новой наукой движение по инерции, которое может происходить бесконечно, прямолинейно и равномерно, вращение Земли вокруг неподвижного Солнца и т. д.

Эпистемология даёт способ обоснования одних научных положений и отвержения других. Отделение знания от простого мнения – вот главная задача эпистемологического исследования со времён Платона. Знание – не просто утверждение чего-то, что случайно может оказаться истинным. Оно предполагает обоснованность, а это значит, что не может не быть истинным. Однако любое обоснование возможно только в том случае, когда можно найти фундамент, который уже не нуждается в таковом, так как в определённом смысле сам себя обосновывает. «Эпистемологический поворот» предполагал, что основания познания нужно искать в познавательных способностях самого человека: его чувственной рецептивности и мыслительной активности. То, что разум индивида получает извне, будут ли это тексты, высказывания авторитетов или коллективные верования, должно пройти критическую оценку с точки зрения соответствия тому, что дано или может быть дано в индивидуальном опыте (а другого опыта не бывает) и что может быть выведено из последнего с помощью не вызывающих сомнения интеллектуальных процедур.

Начиная с XVII в. наука и основанная на ней технология играли роль одного из главных факторов динамичного развития западной культуры. Эпистемология была способом осмысления той новой реальности, которая была открыта (сконструирована) с помощью науки, и интеграции этой реальности в жизненный мир человека, в его культуру. Отсюда важнейшее место эпистемологии в системе философии.

Между тем самоопределение эпистемологии серьёзно изменяется в последние десятилетия. И это связано с новой ролью науки вообще в современном обществе и в частности с появлением и бурным развитием специальных наук, исследующих познавательные процессы (когнитивные науки), с распространением информационно-коммуникативных технологий, во многом меняющих привычную жизненную среду человека.

Наиболее развитые страны, а вслед за ними и остальной мир вступают в «цивилизацию знаний», в которой производство, распространение и использование последних определяют практически все остальные социальные процессы. Возникает феномен «технонауки», в рамках которой фундаментальные исследования тесно связаны с практическими приложениями. Появляются и начинают осуществляться опирающиеся на научное знание проекты переделки человеческой телесности и психики и связанные с этим идеи «пост-человека» и «трансгуманизма». С помощью науки привычный жизненный мир взламывается и даже взрывается.

Во многих науках о человеке происходит т. н. «когнитивная революция». Появляется когнитивная психология, которая не просто исследует познавательные процессы (психология занималась этим и раньше), но пытается с когнитивной точки зрения объяснить те проявления психической жизни, которые до этого к познанию не относились: эмоции, мотивы деятельности, проявления воли, сознание и др. Появляются исследования в области искусственного интеллекта. Рождаются когнитивная лингвистика, когнитивные нейронауки. В 70-е гг. XX в. различные когнитивные дисциплины, которые не только различаются между собой, но и взаимодействуют друг с другом, были объединены в единую когнитивную науку. В это же время интенсивно развиваются исследования познания в рамках истории науки, разрабатывается программа социального анализа научного знания («социальная эпистемология»), изучается роль познавательных процессов в истории биологической эволюции («эволюционная эпистемология»).

Исследование познавательных процессов в рамках разнообразных когнитивных дисциплин, успехи практического использования научного знания порождают представление о том, что с помощью современной технонауки человек может выйти за пределы природных ограничений и создавать такие формообразования, которые ни в природе, ни в обществе стихийно возникнуть не могут. Человек начинает представляться как конструктор и проектировщик, как своеобразный «демиург Вселенной». Интенсивное развитие когнитивных исследований сулит возможности управления познавательными процессами и проектирования новых познавательных практик и даже видов психической жизни, если считать, что в основе последней лежат когнитивные процессы.

В этой связи возникает вопрос: а каково место эпистемологии в ряду разнообразных когнитивных дисциплин? И существует ли сегодня вообще это место? Ведь может показаться, что специальные дисциплины научным образом изучают то, что ранее чисто философским способом пыталась делать эпистемология.

Но есть ещё одна группа обстоятельств, характерных для современного общества, которая также заставляет задуматься над статусом эпистемологии сегодня.

Дело в том, что большую часть информации современный человек не вырабатывает лично, а получает от других. При этом часто её невозможно перепроверить. Это касается не только обычных ситуаций, но и деятельности в рамках современной «большой науки». Если бы каждый исследователь начал перепроверять или критически оценивать получаемые им сведения, как это вытекает из традиционного представления о том, что следует считать знанием, наука просто прекратилась бы. По-видимому, научное сообщество каким-то образом выходит из этой ситуации. А вот обычного человека легко ввести в заблуждение. И помогает это делать современная информационно-коммуникационная технология. Коммуникация нередко становится не средством передачи знания, а способом дезинформации.

Современные информационные технологии, колоссально опосредуя отношения между получателем информации и её источником, в огромной степени увеличивают возможности для манипулятивного воздействия на сознание. Когда человек имеет дело с той информацией, которая касается его отношений с близким окружением, он всегда может её перепроверить. К книжному тексту тоже можно подойти критически: отложить книгу, вернуться к прочитанному тексту ещё раз, переосмыслить его в свете собственного опыта. Телевидение воздействует иначе: произносимые с экрана слова исчезают прежде, чем зритель успеет рационально оценить значение информации, а сопровождающее их изображение обладает суггестивным воздействием, притупляющим способность к критическому размышлению. Между тем телевидение, получившее массовое распространение, во многом фабрикует образ реальности у своих потребителей путём навязывания определённой интерпретации событий и даже показывая те события, которых в действительности не было. То же в принципе относится к Интернету.

Но в этой связи возникает идея, защищаемая сегодня рядом теоретиков, о том, что познающий разум, конечно, необходим для решения конкретных жизненных задач, что возможно исследование познавательных процессов методами специальных когнитивных дисциплин, но что рациональное познание не может определять жизненные ориентиры, что во всех сложных ситуациях нельзя провести границу между простым эпистемическим верованием (мнением) и знанием, что знание – это просто то, что принято сегодня в данном сообществе (при этом основания для принятия могут быть очень разными, в том числе и внушение). Но при таком понимании эпистемология как философская дисциплина, изучающая знание, его обоснованность, взаимоотношение знания и мнения, знания и истины, критерии рациональности и т. д. оказывается просто бессмысленной.

Таким образом, эпистемология оказывается перед дилеммой: либо сохраниться как особая философская дисциплина – но для этого нужно серьёзным образом учесть современные факты, заставляющие переосмыслить традиционные представления о знании и способах его получения и обоснования, либо исчезнуть; последнее может произойти двумя способами: проблематика эпистемологии ассимилируется современными когнитивными науками, или эпистемология исчезает как потерявшая смысл в современной информационно-коммуникативной цивилизации.

Для того, чтобы обсудить вопрос о месте эпистемологии среди современных когнитивных исследований, я попробую проанализировать сначала, как исторически складывались взаимоотношения между эпистемологией и эмпирическим (научным) исследованием познавательных процессов.

## **Психологизм и антипсихологизм в эпистемологии**

Исследование проблем эпистемологии в XVII и XVIII вв. исходило как из неоспоримой предпосылки из того, что знание и процесс его получения взаимосвязаны. Если вы хотите узнать, что такое знание, вы должны изучить, как оно возникает в реальном познавательном процессе, какова роль в этом опыта и интеллекта, как первый взаимодействует со вторым. Эпистемология, таким

образом, выступает как результат эмпирического исследования познавательных способностей человека. Конечно, не всё, что фактически имеет место в познавательной деятельности, например, иллюзии восприятия, влияние сильных эмоциональных переживаний на процесс мышления, логические ошибки в рассуждении и т. д., ведёт к получению адекватного знания. Поэтому эпистемолог фиксирует не все зависимости, имеющиеся в реальном познавательном опыте, а только те из них, которые привели к удачному результату – получению адекватного знания. Задача эпистемологии, таким образом, двуедина: дать определённые рекомендации, сформулировать стандарты отличия знания от незнания и псевдознания (прескриптивная задача) и вместе с тем описать и объяснить реальный познавательный процесс (дескриптивная и объяснительная задача). Считалось, что противоречий между этими двумя задачами нет и быть не может, так как рекомендации возможны только на основе изучения реальной познавательной деятельности и выделения в ней успешных результатов.

Поэтому в эпистемологических трактатах XVII и XVIII вв. философские рассуждения и анализ фактов сознания и психической жизни не просто соседствуют, но в сущности неотделимы друг от друга. Именно в философских текстах этого времени были сформулированы такие идеи, которые оказали большое воздействие на психологию, когда она отделилась от философии и стала самостоятельной наукой: выявленная Дж.Беркли зависимость между зрением и осязанием, роль ассоциаций в психической жизни и выделение типов ассоциативных зависимостей, анализировавшиеся Д.Юмом, возможные взаимовлияния разных чувственных модальностей, исследовавшиеся в «мысленных экспериментах» Э.Кондильяка и др. Анализ фактов сознания служит опорой для оценочных, нормативных суждений. Так, например, с точки зрения Дж.Беркли, если в основе познания лежат чувственные ощущения, то постулируемые классической механикой абсолютные пространство и время лишены смысла.

Во второй половине XIX в. психология отделилась от философии и стала экспериментальной наукой. Но установка на то, что теория познания (эпистемология) может разумно строиться только с опорой на психологические факты, не только не исчезла, а стала отчётливо декларироваться. Так, например, для Д.С.Милля теория

познания и логика – особая часть психологии. Популярная в начале XX в. эпистемологическая концепция Э.Маха претендовала на точный анализ известных к тому времени психологических фактов (сам Э.Мах был не только философом, но и выдающимся физиком, а также заведовал кафедрой экспериментальной психологии). Свои эпистемологические рекомендации он строил с опорой на собственные психологические изыскания. Так, например, с точки зрения Э.Маха реальное познание соблюдает принцип «экономии мышления», который в свою очередь объясняется психофизиологической особенностью организма: стремлением к наименьшей трате сил. А из принципа «экономии мышления» вытекает, в частности, разная оценка феноменологических и объяснительных теорий в физике и рекомендация строить первые и отказываться от вторых.

Однако уже в конце XVIII в. возникло мощное противодействие эпистемологическому психологизму. Это началось с И.Канта.

Он исходит из того, что зависимости, установленные чисто опытным путём, не могут быть необходимыми, так как допускают возможность модификации, корректировки или даже опровержения. Между тем мы имеем такие результаты познавательной деятельности, которые бесспорны. Это «чистая математика» и «чистое естествознание» (принципы естественнонаучного исследования), характеризующиеся возможностью получения необходимых утверждений, не прибегая к опыту. Это несомненные факты. Задача философии в том, чтобы понять, как они возможны. И здесь Кант использует свой знаменитый «трансцендентальный аргумент»: если бесспорно существует некое явление X, то в качестве условия его возможности необходимо должно существовать другое явление – Y. Кант утверждал, что необходимым условием возможности «чистой математики» является существование априорных, т. е. независимых от опыта форм чистого чувственного созерцания – пространства и времени, а необходимым условием возможности «чистого естествознания» – существование набора априорных категорий рассудка, на основании которых можно сформулировать принципы «чистого естествознания» и схематизмы рассудочной деятельности; последнее предполагает также привлечение априорной формы времени. Таким образом, эпистемология у Канта строится принципиально отлично от того, как это делалось у психологов: не путём наблюдения и исследования отдельных эм-

пирических фактов познания, а на основе выявления необходимых условий возможности некоторых неоспоримых и принципиальных его явлений. Априорные рассудочные категории не выявляются путём наблюдения за эмпирической деятельностью рассудка, а предполагаются (полагаются) с помощью трансцендентального аргумента. Категории вообще нельзя наблюдать, созерцать – можно созерцать схематизмы рассудочной деятельности, когда к категориям присоединяется такая априорная форма чувственности, как время. Чистые априорные формы чувственности – пространство и время – могут созерцаться. Это даже необходимо, так как этого рода созерцание лежит в основе временного ряда чисел и чистых пространственных форм, делающих возможной математику как априорную дисциплину. Но это особого рода созерцание, непохожее на обычное чувственное восприятие, – что-то вроде «априорного созерцания».

Таким образом, по И.Канту, для того, чтобы понять, как возможно знание и как отделить знание от незнания, не нужно эмпирическим способом изучать познавательные процессы. С последними имеет дело психология как эмпирическая дисциплина, которая, по И.Канту, в принципе не может стать теоретической. Философское понимание знания достигается на основе трансцендентального анализа.

Критика психологизма в эпистемологии достигла апогея у Гуссерля в начале XX в. **Непосредственными объектами её стали** такие известные в то время психологи в философии, как Д.С.Милль, Э.Мах, В.Зигварт и др. Э.Гуссерль тоже трансценденталист, но у него речь идёт уже о трансцендентальной феноменологии. Это значит, что задача теории познания как философской дисциплины состоит не в нахождении трансцендентальных аргументов, а в непосредственном узрении, видении неких эйдетических сущностей, связанных с постижением того, что является знанием. Последнее достигается соответствием того, что мнится, полагается, тому, что дано в сознании с полной очевидностью. Теория познания при таком понимании – это эйдетическая дисциплина, связанная с описанием феноменов трансцендентального сознания, а именно тех, которые определяют условия возможности знания. Психология, в том числе исследующая познавательные процессы, как и любая другая наука, работает в условиях натуралистической

установки. Трансценденталистская и натуралистическая установки сознания исключают друг друга. Обоснование необходимости, аподиктичности положений математики, логики, теории познания исключает, с точки зрения Э.Гуссерля, всякий натурализм: не только в виде психологизма, но также историцизма и социологизма.

Феноменология, таким образом, – это философия сознания. Если в первый период деятельности Э.Гуссерля (к этому периоду и относится его развёрнутая критика психологизма) проблемы обоснования логики и теории познания были в центре его исследовательских интересов, то впоследствии его начали интересоваться другие проблемы, а эпистемологическая тематика как бы отошла на задний план и оказалась подчинённой проблеме философии сознания.

После Э.Гуссерля критика психологизма в эпистемологии пошла по новому направлению. И это связано в частности с тем, что ряд философов усмотрел именно в феноменологии пережитки психологизма.

В самом деле, ведь именно традиционная эмпирическая психология пыталась анализировать явления сознания, сочетая при этом экспериментальный метод с интроспекцией, самонаблюдением, фиксацией субъективных переживаний. Но разве Э.Гуссерль не продолжал эту же работу? Правда, он отличал эмпирическое сознание от трансцендентального, а свой метод «эйдетического узрения» от психологической интроспекции. Однако на деле, заявляли критики феноменологии, невозможно отделить трансцендентальное, «чистое» сознание от обыкновенного, а обычную интроспекцию от феноменологической «направленности взора внутрь». Непонятно, как можно получить прокламируемую феноменологией абсолютную самоочевидность. Та очевидность, с которой имеет дело обычный опыт, всегда условна, субъективна и относительна.

В 20-е–30-е гг. XX в. в самой психологии шла мощная критика старого ментализма в пользу бихевиористской парадигмы, сводившей задачи исследования в этой области к изучению поведения, т. е. ориентировавшей на психологию «от третьего лица» в противовес старой психологии «от первого лица». Но феноменологическое описание тоже осуществляется «от первого лица» – недаром Э.Гуссерль предлагал понимать трансцендентальную феноменологию как эгологию.

В этих условиях антипсихологизм в эпистемологии приобрёл новую форму. Она была найдена в аналитической философии в виде анализа языка.

Именно этим и должен, с подобной точки зрения, заниматься философ. Его работа не похожа на деятельность учёного-лингвиста. Для последнего важно исследовать реально существующие языки с их лексическим составом и грамматикой, диалектами, изменениями во времени, территориями распространения и т. д. Это эмпирическая работа. Философ интересуется логическими структурами языка – на уровне логического синтаксиса и семантики, которые непосредственно в языке не даны: язык обычно их скрывает и причудливо «переодевает». В философском анализе может использоваться аппарат современной символической логики (одна из версий аналитической философии) или же специальная неформальная техника по выявлению «глубинной грамматики» языка (другая версия). И хотя язык с его логическими структурами и «глубинной грамматикой» некоторым образом «дан» философу, деятельность последнего может рассматриваться как в известном смысле априорная, во всяком случае не требующая привлечения эмпирических научных знаний (в англо-американской аналитической философской традиции это называется «armchair philosophy», т. е. философствование, сидя в кресле).

В этом случае центральной оказывается философия языка с её проблемами значения, смысла, референции, синонимии и др. А проблематика теории познания (эпистемологии) либо вообще лишается философского статуса, либо занимает подчинённое место.

Если Э.Гуссерль пытался построить антипсихологическую теорию познания (эпистемологию), которая, правда, постепенно отошла на периферию его философских интересов, то в аналитической философии теория познания первоначально вызвала подозрение как психологическая дисциплина, которая не имеет отношения к философии. Так, в своём знаменитом «Логико-философском трактате» Л.Виттгенштейн писал: «Психология не ближе к философии, чем любая другая естественная наука. Теория познания есть философия психологии»<sup>1</sup>. Популярный в 1930-е гг. логический позитивист А.Айер считал, что теория познания – это не философия и не наука, а псевдонаука. Отношение к эпистемологии как к чему-то не вполне легитимному сохрани-

лось у Л.Виттгенштейна и в поздние годы, когда он отказался от многих своих ранних установок. Г.Райл, развивая ряд идей позднего Л.Виттгенштейна, пытался показать, что центральные проблемы эпистемологии основаны на неверном понимании способов употребления ряда слов обыденного языка. Он, в частности, выделил два типа использования слова «знать»: «знать, что» и «знать, как (сделать что-то)». По Г.Райлу, традиционная эпистемология смешивала два способа употребления этого слова и тем самым совершала категориальную ошибку, порождая псевдопроблемы. Знание, с точки зрения Г.Райла, отличается от мнения не своей обоснованностью – как считалось в классической эпистемологии, – а лишь тем, что претендует на достижение чего-то. Обсуждавшаяся в эпистемологии проблема взаимоотношения ощущений («чувственных данных») и восприятия тоже, с точки зрения Г.Райла, относится к таковым, так как предполагает перенесение на первые специфических характеристик вторых. Но глубинная грамматика языка, по Г.Райлу, не такова. Высказывания о восприятии предполагают, что мы наблюдаем нечто, а высказывания об ощущении (красного, громкого, твёрдого и т. д.) только то, что мы нечто имеем. Эпистемология с её специфической проблематикой обоснования знания и обсуждения того, что этим предполагается: проблема истины, реальности, отношения знания к реальности и т. д. – фактически рассыпается.

Правда, ряд философов, работавших в рамках аналитической традиции, разрабатывали эпистемологические концепции. С точки зрения логических позитивистов, структура языка и существующие в нём критерии осмысленности определяют понимание знания в качестве того, что верифицировано опытом. Поэтому проблематика обоснования знания – как обыденного, так и научного – была предметом дискуссий, иногда весьма острых. При этом все обсуждения переводились из «материального» в «формальный модус», т. е. привязывались к логическому анализу структур языка. Так, например, проблема взаимоотношения чувственных данных и физических вещей ставился в форме вопроса о возможности или невозможности перевода языка чувственных данных на язык физических вещей, а проблема статуса теоретических объектов – в форме вопроса о логических связях теоретических и эмпирических высказываний.

Один из лидеров логического позитивизма Г.Райхенбах сформулировал тезис, который был принят его коллегами как несомненный. Согласно Г.Райхенбаху, существует контекст открытия (получения) высказываний, претендующих на знание, и контекст их обоснования. Философия имеет дело только со вторым. Первый же исследуется в психологии и других эмпирических науках. К.Поппер, хотя и не был логическим позитивистом, но разделял ряд его установок и подчёркивал, что современную эпистемологию в отличие от классической не интересует вопрос о происхождении идей, а только о их «испытываемости» в ходе рациональной дискуссии.

Новый всплеск интереса к проблемам эпистемологии в аналитической философии связан с публикацией в 1972 г. статьи американского философа Э.Геттиера, в которой он сформулировал получивший известность парадокс: обоснованное знание может не быть истинным, а истинное может быть необоснованным<sup>2</sup>. Попытки решения этого парадокса породили огромную литературу и стимулировали возникновение ряда новых эпистемологических концепций: экстернализм, релятивизм, «эпистемологию добродетелей» (*virtue epistemology*) и др. Сегодня в аналитической философии проблематика эпистемологии занимает важное место. Она исследуется известными учеными. Дискуссии на эти темы не прекращаются. Изучаются смысловые связи между разными утверждениями, имеющими эпистемический характер, предлагается множество остроумных решений.

Вместе с тем изучение литературы по проблемам эпистемологии в рамках современной аналитической философии порождает двойственное чувство. С одной стороны, нельзя не восхищаться тонкостью и оригинальностью предлагаемых решений, основательной проработкой деталей, как это иногда называют, «смысловых нюансов». С другой стороны, применение современной логической техники (а новые логические системы появляются всё время) не делает обсуждаемые проблемы проще и легче решаемыми, а напротив, усложняет их всё больше хотя бы потому, что выявляет в них всё новые детали. При этом неясно, что считать признаком решения той или иной проблемы. Философский анализ предполагает использование определённой аргументации. Последняя включает в себя не только логическую технику, но и опору на интуицию и здравый смысл. Однако оказывается, что интуиция у разных авторов может

существенно различаться, а что касается соответствия полученных результатов суждениям здравого смысла, то «зазор» между первыми и вторыми всегда имеется. Остаётся неясным, какой зазор допустим, а также то, что считать в здравом смысле существенным и несущественным с точки зрения задач анализа. В результате, несмотря на претензии на точность и аргументированность, в современной аналитической эпистемологии можно обнаружить практически все имевшие место в прошлом эпистемологические концепции, хотя и в новой форме, начиная с реализма и кончая инструментализмом и конструктивизмом. Создаётся впечатление своеобразного «перепроизводства» эпистемологических концепций, ни одна из которых не может сегодня доказать своего бесспорного преимущества перед другими средствами только философского анализа. Это тем более интересно, что аналитическая философия начинала в 10-ые–20-ые гг. прошлого века с претензии на окончательное решение всех философских проблем строгими методами.

### **Вызов когнитивных наук**

Между тем в середине XX в. среди некоторых исследователей становится популярной мысль о том, что чисто философские средства изучения познания себя исчерпали и что теперь можно и нужно это делать, опираясь на эмпирические науки. Одним из первых с этой идеей выступил известный швейцарский психолог Ж.Пиаже.

В 50-ые гг. он разработал концепцию т.н. «генетической эпистемологии», опираясь на обобщение своих исследований в области психологии, прежде всего на изучение развития мышления ребёнка, и логики, а также на изучение истории мысли. Ж.Пиаже создал «Центр генетической эпистемологии», к работе которого он привлёк специалистов из разных областей знания: психологов, математиков, биологов и др. Создатель «генетической эпистемологии» претендовал на то, что он заложил базу для изучения познания научным способом и скептически относился к возможностям философии в этом отношении, хотя сама его концепция сложилась под влиянием определенных философских установок, что было показано исследователями его творчества<sup>3</sup>.

Однако самым серьёзным выступлением в пользу эмпирического изучения познавательных процессов была знаменитая статья известного американского философа и логика У.Куайна «Натурализованная эпистемология»<sup>4</sup>. Основная идея автора состояла в том, что в познании не существует постоянного и неоспоримого «фундамента»: описания фактов концептуально нагружены, то, что считается основанием знания и в обычной жизни, и в науке, может пересматриваться. Поэтому лишена смысла главная проблема традиционной эпистемологии, включая и аналитическую, – проблема обоснования знания. По причине условности и относительности границы между аналитическими и синтетическими суждениями невозможно и понимание философии как чисто аналитической деятельности. Всякий философский анализ неявно исходит из неких синтетических (эмпирических) посылок и имеет смысл лишь в их рамках. Но это значит, что исследование познания, если оно намерено быть плодотворным, должно опираться на эмпирические результаты специальных наук. Для У.Куайна это прежде всего психология.

Задача эпистемолога, по У.Куайну, состоит в том, чтобы изучить, как человек в ответ на воздействия внешнего мира создаёт определённое представление об этом мире. Но ведь исследованием этих процессов занимается психология! Верно, отвечает У.Куайн. Это значит, что эпистемология превращается в определённый раздел психологии, в котором обсуждаются наиболее общие, абстрактные вопросы; как впоследствии заметил один из сторонников этой идеи, эпистемология – это просто самая общая часть психологической теории.

Идея «натурализованной эпистемологии», высказанная в начале 70-ых гг., нашла немало сторонников, хотя по существу она означает элиминацию центральной эпистемологической проблематики.

Ряд других событий, происходивших в это же время, казалось бы, подтверждал идею о замене традиционной эпистемологии научным исследованием когнитивных процессов.

Прежде всего это так называемая «когнитивная революция» в психологии и в смежных с нею науках (психолингвистике), произошедшая в конце 1960-х гг. В её основе лежала идея о том, что психические процессы не что иное, как переработка разного рода информации. А это предполагает существование программ этой

переработки и средств кодирования информации. В возникшей в это время когнитивной психологии стала использоваться «компьютерная метафора» (компьютеры только что появились): психические процессы и обеспечивающий их работу мозг работают наподобие сверхсложного компьютера.

В это же время начинают интенсивно развиваться исследования в области искусственного интеллекта. Учёные в этой области, во многом стимулированные идеями А.Тьюринга<sup>5</sup>, занялись созданием таких программ, работая по которым, компьютер мог бы решать те задачи (доказательство теорем, планирование операций, игра в шахматы и др.), которые человек осуществляет с помощью своего естественного интеллекта. Важно при этом заметить, что речь идёт не о простой имитации компьютером интеллектуальных операций человека. Компьютер может решать ту или иную интеллектуальную задачу иными способами, чем это делает человек, при этом во многих случаях гораздо эффективнее. Поэтому, если перед разработчиками в области искусственного интеллекта стоят чисто практические задачи: решение компьютером определённого типа проблем, создание роботов, выполняющих некоторые действия за человека, в тех случаях, когда последнему было бы трудно действовать в тех или иных условиях, тогда бессмысленно претендовать на то, что работа в области искусственного интеллекта может дать что-то новое для понимания человека и его познания. Однако если придерживаться идеи, которую разделяла когнитивная психология, что процессы переработки информации человеческим мозгом принципиально схожи с процессами, имеющими место в компьютере, то нужно признать, что исследования в области искусственного интеллекта могут быть важным способом понимания естественного интеллекта, да и вообще всех познавательных процессов человека. В этой связи возникает идея о том, что будущее когнитивной психологии в целом связано с её превращением в вычислительную, или компьютерную психологию (*computing psychology*) и что исследования в области искусственного интеллекта могут играть роль теоретического базиса экспериментальных психологических изысканий.

В 1970-е гг. в США была сделана попытка интеграции когнитивных исследований в единую когнитивную науку, в которую вошли исследования в области искусственного интеллекта, когни-

тивная психология, когнитивная лингвистика, а впоследствии когнитивные нейронауки. Казалось, что подобная интеграция вполне естественна, так как все эти дисциплины исходили из некоторых общих теоретических представлений.

В эти же годы происходят другие события в области изучения познавательных процессов, которые, как казалось, тоже должны были бы подтвердить идею У.Куайна о превращении эпистемологии в одну из эмпирических научных дисциплин.

В 1962 г. была опубликована книга Т.Куна «Структура научных революций». Это было восстание против тех способов изучения научного знания, которые тогда превалировали в литературе по философии науки, прежде всего в её аналитической версии. Философы-аналитики (Р.Карнап, К.Гемпель и др.) строили формальные идеальные модели научного знания, взаимоотношения в нём теоретических и эмпирических высказываний, предлагали разные версии подтверждения теории и в этой связи разрабатывали индуктивную логику, логику объяснения и интерпретации. Сама научная теория понималась как гипотетико-дедуктивная конструкция.

Принципиальная установка Т.Куна состояла в следующем: понять, чем на самом деле является научное знание, как оно устроено и как развивается, можно, только обращаясь к эмпирическому исследованию реальной истории науки. А она, с его точки зрения, показывает (Т.Кун был известным историком физики), что естественнонаучное знание устроено иначе, чем это полагали до сих пор специалисты в области философии науки. Реальное научное знание не гипотетико-дедуктивная конструкция, оно организовано гораздо сложнее и во многом неформально. Развитие естественнонаучного знания, по Т.Куну, определяется не просто следованием рациональным нормам, а в некоторые моменты непредсказуемо и зависимо от психологических факторов. В реальной, а не придуманной философами научной деятельности имеется вера в авторитет и своего рода догматизм, которые только и создают возможность работы в «нормальной» науке. Обсуждавшиеся эпистемологами и философами науки (философия науки – это эпистемология научного знания) вопросы об истине, рациональности, верификации и фальсификации делаемых в науке утверждений, о реалистической или инструменталистской интерпретации научного знания и т. д., с точки зрения Т.Куна, иррелеванты для понимания позна-

вательных процессов в реальной науке. По Т.Куну, эпистемолог науки должен стать историком науки и заняться эмпирическим исследованием конкретных фактов этой истории.

Т.Кун пытался показать особую роль в реальном процессе научной деятельности научного сообщества. Научное познание – дело коллективное. Принятие научной парадигмы, которая неявно предполагает возможные способы деятельности в её рамках, определяет то или иное научное сообщество. Между его членами устанавливаются определённые взаимоотношения: авторитетов и рядовых исследователей, генераторов идей и простых разработчиков, экспериментаторов и теоретиков. Каждый исследователь использует результаты работы другого.

После Т.Куна и на основе определённой интерпретации его идей возникла программа социального изучения научного познания, которая была названа социальной эпистемологией. С точки зрения одной из версий этой программы, т. н. Эдинбургской школой социальной эпистемологии, характер деятельности учёных определяется их принадлежностью к научному сообществу и коммуникативными взаимоотношениями, которые устанавливаются внутри последнего, а также между сообществом и его социальным окружением. Подлинный смысл научной парадигмы не в том, что она схватывает нечто в реальном мире, а в конституировании определённых социальных связей между учёными. Изучение с этой точки зрения эмпирической истории науки (а исследователи, принадлежащие к этой школе, провели множество таких изысканий) показывает, по мнению сторонников этого подхода, что в действительности не только теории, но и научные факты – результат социальных конструкций, на которые влияют отношения между разными группами исследователей, борьба между ними за власть, за доступ к ресурсам, а также между научным сообществом и политическими, экономическими, культурными структурами общества в целом. Проблемы истинности знания, роли рациональных аргументов в научных дискуссиях с этой точки зрения просто не существует. Истинным считается то, что принято в данный момент научным сообществом – завтра это может оказаться ложным. Рациональная аргументация с подобной точки зрения используется не для обоснования полученных результатов (результат не что иное, как продукт социальной договорённости), а при их изложении как дань философской и отчасти научной традиции.

Нетрудно видеть, что такое изучение познавательных процессов в науке – это отказ от эпистемологии.

Наконец, в последние десятилетия XX в. получили развитие исследования в области эволюционной эпистемологии. Они возникли под влиянием работ выдающегося биолога К.Лоренца и исходят из идеи о том, что познавательные механизмы сложились в процессе эволюции живой природы, что они определяются биологией человека и других живых существ, играли и продолжают играть важную роль в эволюционном процессе. Последний же не закончился на уровне человека и продолжается, в том числе под влиянием созданной человеком культуры. Сторонники этого направления считают, что многие вопросы, обсуждавшиеся в традиционной эпистемологии, например, вопрос о существовании «врождённого знания» и априорных структур опыта, могут быть решены на основе научного исследования биологических процессов и генетических механизмов. Эволюционная эпистемология не отказывается от центральных идей классической эпистемологии (знание как относящееся к реальности, различение истины и заблуждения и т. д.), но считает, что наиболее адекватный ответ на классические эпистемологические вопросы может быть получен на пути предлагаемой ею программы эмпирического научного исследования.

Итак, если в прошлом именно философия в виде такого её раздела, как теория познания (эпистемология) имела дело с исследованием познания и знания, то сегодня познавательные процессы исследуются множеством научных дисциплин. Области применения когнитивного подхода постоянно расширяются. Вместе с тем может воздаться впечатление, что интенсивно развивающиеся когнитивные дисциплины ставят под вопрос правомерность философской эпистемологии. Можно подумать, что единственно плодотворный путь исследования познания сегодня – это эмпирическое изучение фактов в рамках той или иной научной программы. Каково же место эпистемологии как философской дисциплины сегодня?

### **Неклассическая эпистемология**

Я попытаюсь показать, что современное развитие когнитивных наук не только не отменяет классических проблем эпистемологии, а делает их более острыми. В то же время способы поста-

новки и обсуждения многих из них получают новую форму. Это даёт основания называть современную эпистемологию неклассической. Сегодня когнитивные процессы стали предметом междисциплинарных исследований, в которых философская эпистемология играет особую роль: она осуществляет концептуальный анализ предпосылок специальных когнитивных разработок и ищет пути их интеграции между собой и с жизненным миром человека. Попробую проиллюстрировать этот тезис.

Сначала о развитии когнитивной науки<sup>6</sup>.

Объединение в своё время разных дисциплин в единую когнитивную науку было связано не только с наличием единого для всех входящих в неё дисциплин предмета изучения – познавательных процессов, но и с тем, что участники когнитивной науки исходили из некоторых общих идей. Это по крайней мере следующие: 1) познавательные процессы были поняты как вычислительные в широком смысле, в этой связи было предположено существование в сознании процедур, аналогичных вычислительным алгоритмам; 2) было предположено, что в сознании существуют ментальные репрезентации, аналогичные компьютерным структурам данных; к ним относятся, в частности, логические пропозиции, схемы, понятия, правила и т. д. Ментальные репрезентации являются средствами хранения информации в сознании и той основой, которая обеспечивает использование вычислительных процедур в познавательных процессах.

Но оказалось, что предположение о существовании ментальных репрезентаций порождает ряд философских вопросов.

В самом деле, если человеческое познание осуществляется посредством ментальных репрезентаций, то возникает вопрос о том, какова их структура и как относятся входящие в них компоненты, с одной стороны, к вычислительным процедурам, а с другой – к переработке информации нейронами в головном мозгу. Как соотносить принятые и разработанные в философии, в частности, аналитической, которой первоначально вдохновлялись участники когнитивного движения, понятия пропозиции, категории, пропозициональной установки – мнения, желания, интенции и др. – с понятиями, которыми оперируют исследователи в области искусственного интеллекта: схема, фрейм, скрипт и др.? Как всё это относится к соответствующим

щим вычислительным процедурам и к процессам в мозгу на межнейронном и внутринеуронном уровне? В частности, как можно совместить процесс логического вывода (а такого рода выводы играют важную роль в познавательных процессах), подчинённого правилам и логическим нормам, с теми взаимодействиями между нейронами, которые имеют место при переработке информации головным мозгом, – ведь нейроны могут действовать только причинным образом? До недавних пор в философии считалось аксиоматичным, что причины и аргументы относятся к разным мирам. Волна критики психологизма в эпистемологии и логике в начале XX в. была связана именно с обвинениями последнего в том, что он смешивал то и другое. Но, если мы пытаемся показать, как физическое взаимодействие в мозгу на нейронном уровне обеспечивает осуществление нормативного рассуждения, мы должны каким-то образом совместить эти разного типа процессы. Как соотносится переработка информации в головном мозгу, которая предполагает чисто физическое взаимодействие между нейронами (передача электронных импульсов от одного к другому) с передачей содержания информации? Какое влияние на содержание информации, т. е. на то, что для нас выступает в качестве познания и сознания, оказывает, с одной стороны, взаимодействие организма посредством органов чувств с внешним миром, а с другой – взаимодействие между нейронами, т. е. то, что имеет место внутри когнитивной системы?

Как видно, без ответа на эти вопросы нельзя понять познавательные процессы. Сами по себе модели, предлагаемые разработчиками искусственного интеллекта, эмпирические данные и теоретические идеи когнитивной психологии не дают на них ответа. Вместе с тем можно сказать, что эти вопросы – лишь новая форма старых философских проблем: каково взаимоотношение между мозгом и сознанием (психофизическая проблема), между сознанием и внешним миром, между миром сущего и миром должного и т. д. Всё дело, однако, в том, что новая форма старых вопросов, ставшая возможной в рамках когнитивной науки, даёт возможность не только новой их формулировки, но и нового рода аргументации в защиту того или иного предлагаемого решения, принимающей во внимание не только вычислительные модели из

области искусственного интеллекта и факты, добытые в когнитивной психологии, но и то, насколько плодотворными оказываются те или иные философские идеи в качестве ядра конкретных исследовательских программ.

В связи с обсуждением вопросов, о которых шла речь, был предложен ряд философских идей из области эпистемологии и философии сознания, оказавших значительное влияние на последующее развитие когнитивного движения. Вот некоторые из них.

Прежде всего это сформулированная Х.Патнэмом концепция функционализма: содержание того или иного психического явления определяется его отношением к поведению, с одной стороны, и к другим психическим явлениям – с другой, т. е. выполняемыми им функциями<sup>7</sup>. Психику можно уподобить компьютерной программе, а психические явления вычисляемым функциям. Так как содержание программы отличается от её воплощения «в железе», т. е. в том или ином компьютере, те же самые психические функции могут выполняться (вычисляться) не только мозгом человека, но и каким-то иными их воплощениями: например, совершенно иначе устроенными телами инопланетян или же искусственно созданными роботами (тезис о «множественности реализуемости» психического). Тезис функционализма был истолкован как опровержение прямой редукции психических явлений к мозговым процессам и как обоснование независимости психологических исследований от нейрофизиологии.

Джерри Фодор предложил гипотезу о существовании языка мысли как способа осуществления мыслительных и, возможно, других познавательных процессов<sup>8</sup>. Мышление не сводится к оперированию символами того или иного конкретного языка, так как, во-первых, можно мыслить и помимо конкретного языка, во-вторых, одна и та же мысль может быть выражена разными разговорными языками, например: русским, английским, французским и др. Но поскольку мышление – это осуществляемое через вычислительные процедуры оперирование символами, то приходится допустить, что последние воплощаются в ментальных репрезентациях, а оперирование ими определяется правилами закодированного в мозгу и врождённого универсального языка мысли.

В 1980-е гг. наступает второй этап в развитии когнитивной науки, в некоторых отношениях отличный от первого как проблематикой, так и идеями. Он был связан с осознанием ряда

трудностей функционалистского подхода к пониманию психики и познания и с признанием того, что предлагавшиеся вычислительные модели переработки информации являются сильно упрощёнными и не учитывают ряд важных особенностей работы мозга<sup>9</sup>. Критикуется тезис о «множественности реализуемости» психических процессов, ибо реальные, а не мнимые психические процессы не только воплощаются в работе нервной системы человека: существенные особенности первых определяются особенностями второй. Предлагается серьёзно учитывать их и в этой связи внимательно относиться к данным нейронаук. Последние теперь включаются в когнитивную науку как важная её часть. Однако определяющим для развития когнитивной науки на втором этапе было прежде всего возникновение нового подхода в компьютерном моделировании процесса переработки информации человеческим мозгом, подхода, получившего название коннекционизма, или параллельно распределённой переработки информации. Модель коннекционизма противопоставляется классической модели искусственного интеллекта, исходившей из последовательной переработки информации, как это имеет место в обычных компьютерах, с помощью алгоритмических процедур, применяемых к символическим структурам в виде ментальных репрезентаций<sup>10</sup>. Гипотеза о существовании языка мысли отвергается. В рамках коннекционистского подхода Д.Деннетт предложил понимание сознания не как состояния, а как конкуренции разных «интерпретативных структур» и понимание «Я» как условного «центра нарративной гравитации»<sup>11</sup>.

Можно говорить о том, что когнитивное движение вступило в 1990-е гг. в третий этап. Он связан с появлением т. н. динамического подхода в понимании когнитивных систем<sup>12</sup>.

Ранее главный упор в исследовании познания как переработки информации делался на анализе процессов внутри когнитивных систем, на роли в этой связи ментальных репрезентаций как носителей вычислительных действий. Внешняя среда рассматривалась как импульс внутренних процессов и как то, на что система реагирует в результате осуществления внутренней деятельности. Подобное понимание рассматривается сегодня многими исследователями как изоляционизм (отделение когнитивной системы от внешней среды) и наследие картезианства – отсюда и возмож-

ность обсуждения в своё время Дж. Фодором идей «методологического солипсизма»<sup>13</sup>. На современном этапе развития когнитивной науки всё более популярным становится другой подход к познанию: оно не сводится к тому, что происходит в мозгу или даже в биологическом теле, а включает постоянное взаимодействие организма и его окружения, познающего и мира. При этом выдвигаются идеи о том, что сама граница между организмом и внешней средой, между «внутренними» и «внешними» процессами условна. Когнитивную систему следует рассматривать как включающую в качестве своих необходимых аспектов мозг, тело и внешнее окружение. Интегратором этой системы является её деятельность. При этом в случае человека внешнее окружение, входящее в этот «расширенный субъект», содержит в себе как естественные объекты, так и культурные артефакты (в том числе язык, миф, науку и т. д.) – соответственно познание и сознание должны быть поняты в рамках именно этого «расширенного» субъекта, а не индивидуального организма<sup>14</sup>. Формулируется идея о том, что в ряде случаев необходимо анализировать коллективные познавательные процессы, предполагающие взаимодействие нескольких познающих агентов между собой и с их окружением, как природным, так и культурным. В этом случае в качестве носителей этих процессов следует рассматривать соответствующие коллективные организованные системы<sup>15</sup>.

Ряд специалистов считают, что на третьем этапе когнитивная наука перешла от парадигмы Декарта к парадигме Аристотеля.

Если первоначально когнитивная наука отталкивалась от аналитической философии, хотя и отвергала её принципиальный антипсихологизм и антинатурализм, то сегодня многие специалисты в этой области начинают обращаться к феноменологии, как к самому Э.Гуссерлю, особенно к поздним его работам, так и к такому философу феноменологической ориентации, как М.Мерло-Понти.

Отечественный исследователь легко заметит серьёзную переключку данного подхода с тем пониманием познания и сознания, который разработан в нашей психологии и философии как деятельностный и культурно-исторический, включая идею «расширенного» коллективного субъекта. (Л.С.Выготский, А.Н.Леонтьев, В.В.Давыдов, Г.П.Щедровицкий, Э.В.Ильенков, В.С.Стёпин, В.А.Лекторский, В.С.Швырёв и др.)<sup>16</sup>.

В этой связи некоторые философы и когнитологи ставят под сомнение сами исходные тезисы когнитивной науки в том её виде, как она развивалась до недавних пор. Во-первых, высказывается точка зрения о том, что в рамках теории когнитивных динамических систем познание не должно пониматься как вычисление не только в алгоритмическом смысле, но даже и в коннекционистской интерпретации<sup>17</sup>. Во-вторых, ставится под сомнение важный для классической когнитивной науки тезис о существовании ментальных репрезентаций как необходимого условия познавательных процессов<sup>18</sup>. Но в таком случае оказывается проблематичным само существование когнитивной науки. Выход из этой трудности предлагается в двух вариантах. Либо иначе понять саму когнитивную науку, переопределить её, отказавшись от тех предпосылок, из которых когда-то исходили её основатели<sup>19</sup>. Либо же признать, что никакой единой когнитивной науки на самом деле не существует, а есть разные когнитивные дисциплины и направления исследований, придерживающиеся разного понимания познания и разных стратегий<sup>20</sup>.

Развитие исследований, когда-то претендовавших на объединение в рамках единой когнитивной науки, продолжается. Но былого теоретического единства между ними не обнаруживается. В этой связи эпистемологический подход к исследованию познания и знания, философский концептуальный анализ предпосылок специальных когнитивных исследований оказывается в центре внимания.

Теперь я хочу сказать несколько слов о современных подходах к изучению познания в связи с философией и историей науки и в рамках социальной эпистемологии.

Куновская концепция научного знания и его истории претендовала на то, что традиционная эпистемологическая проблематика некоторым образом «снимается» на основе эмпирического анализа фактов. Однако уже в 1970-е гг. И.Лакатос разработал, опираясь на изучение истории научного познания, свою «методологию научных исследовательских программ», которую он противопоставил куновской концепции. Согласно И.Лакатосу, хотя научная теория устроена гораздо сложнее, чем это представляла традиционная гипотетико-дедуктивная модель, тем не менее её развитие подчиняется определённым эвристическим правилам, существуют способы (нормы) оценки успехов или неудач конкурирую-

щих между собой программ такого рода, проблема рациональности и обоснования научного знания, хотя последнее понимается по-новому, отнюдь не «снимаются», а становятся центральными. Философская модель научного знания и эмпирическое исследование истории науки, по И.Лакатосу, предполагают друг друга. Используя известное кантовское высказывание, он пишет о том, что философия (эпистемология) науки без истории науки пуста, а последняя без первой слепа.

Сегодня в философии науки одной из центральных является дискуссия вокруг традиционной эпистемологической проблемы реализма и инструментализма. В этой связи разрабатывается концепции конструктивного эмпиризма и разные варианты «научного реализма»: структурный, референциальный, конструктивный и т. д.

Социальная эпистемология не обязательно должна разрабатываться в виде т.н. «сильного варианта», предложенного Эдинбургской школой. Ведь в действительности принятие того или иного когнитивного утверждения определяется в конечном счёте не тем, к каким договоренностям приходят взаимодействующие между собою индивиды (будут ли это учёные, обычные люди или участники какой-то совместной деятельности), хотя такие договорённости могут иметь место, а тем, насколько это утверждение ориентирует в мире, который эти индивиды исследуют и в котором они действуют. Верно, что сегодня большую часть информации человек получает от других: либо непосредственно, либо через такие способы её воплощения, как тексты, изображения, карты, схемы, средства массовой информации – газеты, журналы, телевидение, Интернет и др. Но верно также и то, что разные источники информации отличаются друг от друга по степени надёжности, по тому, насколько им можно доверять. В традиционной эпистемологии вера и знание резко противопоставлялись: знание хорошо обосновано, вера либо вообще не обоснована, либо обоснована плохо. Сегодня ясно, что во многих случаях мы можем получить знание только на основании веры в источник информации. Доверять в современной жизни так или иначе приходится, так как человек включён в сложную систему социальных связей и коммуникаций и не может своими силами перепроверять получаемые сведения. Поэтому сегодня в эпистемологии существует проблематика, которой не было в традиционной: получение знания на основе свидетельства другого человека, дру-

гих людей, безличных источников информации. Вопрос о проверке надёжности источника становится не просто теоретическим, но и практическим. Этот вопрос решается относительно просто в случае научного исследования: учёный, попавшийся на фальсификации фактов, на недобросовестности, навсегда изгоняется из сообщества. В других случаях такую проверку осуществить сложнее. Тем не менее это происходит. Например, это хорошо демонстрируют судебные процессы. Нередко прямые улики против обвиняемого отсутствуют. В этом случае судья выносит приговор на основании сопоставления косвенных улик в виде свидетельских показаний, их критической оценки. Возможность ошибки при этом не исключается. Тем не менее хороший судья стремится к тому, чтобы этих ошибок было как можно меньше. И самое главное: он не уступает давлению извне и не стремится к тому, чтобы просто «достичь договорённости» с участниками процесса, как он должен был бы действовать в соответствии с идеями «сильной версии» социальной эпистемологии, а пытается выяснить истинное положение дел. «Веритистскую» версию (от слова “*verita*”-истина) социальной эпистемологии успешно разрабатывает известный американский философ А.Голдман вместе с группой учеников. Таким образом, традиционная эпистемологическая проблематика веры, знания, истины оказывается центральной для так понятой социальной эпистемологии.

\* \* \*

Подведу итог сказанному.

Сегодня эпистемология необходимо включается в междисциплинарное исследование познавательных процессов и вступает в сильное взаимодействие с специальными когнитивными исследованиями, играя роль критической рефлексии над их основаниями и вместе с тем роль их интегратора.

Её нормативно-прескриптивная роль при этом не исчезает, в чём упрекали в своё время психологистов. Просто делаемые рекомендации, как это имеет место, например, в случае когнитивной науки, теории И.Лакатоса или же «веритистской» версии социальной эпистемологии А.Голдмана, опираются на изучение реальных когнитивных процессов.

Существует желание дать новое имя современной эпистемологии для того, чтобы отличить её от традиционной. Иногда её называют «неклассической», как это делал, в частности, я<sup>21</sup>. А.Голдман называет её «эпистемикой»<sup>22</sup>. Есть и другие варианты: «философия познания» и др.

Но дело не в названиях. Главное, с моей точки зрения, в том, чтобы осознать новые горизонты эпистемологических исследований: расширение поля их приложений, необходимость нового понимания и переформулировки ряда её проблем, установления новых отношений со специальными науками, в том числе с изучающими познавательные процессы.

Вместе с тем я хочу подчеркнуть, что центральная проблематика эпистемологии не только не исчезает, а становится даже актуальнее. Это проблема отношения знания к той реальности, в которой живёт человек и которая становится всё более сложной. «Общество знаний» не делает жизнь проще. Колоссально расширяя возможности человека, оно ставит его перед новыми рисками и угрозами. В понимании этого нового мира и возможностей жить и действовать в нём эпистемология как философская дисциплина призвана играть особую роль.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Vitthgenstein L.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50.
- <sup>2</sup> См.: *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. 23. N.Y., 1972. P. 121–23.
- <sup>3</sup> *Piaget J.* Introduction a l'epistemologie genrtigue. Т. 1–3. Paris, 1950; *Piaget J.* Psychologie et epistemologie. Paris, 1970.
- <sup>4</sup> *Quine W.V.O.* Epistemology Naturalised // *The Psychology of Knowing*. N.Y., 1972.
- <sup>5</sup> См. знаменитую статью А.Тьюринга «Computing Machinery and Intelligence» (*Mind*. 1950. Vol. LIX, № 236)
- <sup>6</sup> См.: *Лекторский В.А.* Философия и исследование когнитивных процессов // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины. М., 2008.
- <sup>7</sup> *Putnam H.* The nature of Mental States // *Readings in Philosophy of Psychology* / Ed. by N.Block. L., 1980. Vol. I. P. 223–231.
- <sup>8</sup> *Fodor J.* The Language of Thought. Hassoks, 1976.
- <sup>9</sup> Возникли и серьёзные вычислительные проблемы для разработчиков искусственного интеллекта, в частности, в связи с т.н. проблемой фрейма. См.: *The Robot's Dilemma* / Ed. by Z.Pylyshyn. Norwood, 1987. Особенно интересна в этой книге статья Д.Деннетта (*D.Dennett. Cognitive Wheels: the Frame Problem of AI*. P. 41–64).

- <sup>10</sup> *Smolensky P.* On the Proper Treatment of Connectionism, “Behavioral and Brain Sciences”, 11 (1988): 1–74.
- <sup>11</sup> *Dennett D.* Consciousness Explained. L., 1991.
- <sup>12</sup> *Boden M.* The Philosophy of Cognitive Science // Philosophy at the New Millennium. Cambridge, 2001. P. 209–226.
- <sup>13</sup> Идея Дж. Фодора о «методологическом солипсизме» как стратегии исследования в когнитивной психологии. Дж. Фодор считал, что для изучения психических процессов достаточно иметь дело только с способами переработки информации, а не с содержанием последней, определяемой взаимодействием организма с внешним миром, т. е. не с семантикой информации, а лишь с синтаксисом – способами вычисления (*Fodor J.* Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology // *Fodor J.* Representations. Cambridge (M), 1981).
- <sup>14</sup> *Clark A., Chalmers D.* The Extended Mind // *Analysis*. 58, 1998. P. 7–19.
- <sup>15</sup> *Clark A.* Embodiment and the Philosophy of Mind. Current Issues in Philosophy of Mind. Cambridge, 1998. P. 49.
- <sup>16</sup> См.: *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1981; *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- <sup>17</sup> *T. Van Gelder.* What Might Cognition Be, If Not Computation? // *Journal of Philosophy*. 92/7. 1995. P. 345–381; *Haugeland J.* Mind Embodied and Embedded // *Mind and Cognition* / Ed. by Y.HoungJ.Ho. Taipei, 1995.
- <sup>18</sup> *Thelen E. and Smith L.* A Dinamic System Approach to the Development of Cognition . Cambridge (MA), 1995.
- <sup>19</sup> *Varela F., Thompson E., Rosh E.* The Embodied Mind. Cambridge (MA), 1991.
- <sup>20</sup> *Boden M.* The Philosophy of Cognitive Science // Philosophy at the New Millennium. Cambridge, 2001.
- <sup>21</sup> *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
- <sup>22</sup> *Goldman A.* Epistemology and Cognition. Cambridge (Mass.). 1986. P. 9.

## **Познание как предмет эпистемологии. Основные тезисы и проблемы**

На изучение познания претендуют многие как специально научные, так и философские дисциплины. Что же собой представляет познание как предмет эпистемологии? Вопрос, разумеется, нуждается в уточнении, так как и в самой эпистемологии возникло сейчас много направлений, и их количество быстро растет: эволюционная эпистемология, историческая, социальная... Точные границы между этими направлениями провести трудно, и даже у их непосредственных представителей существуют разные варианты понимания как предмета, так и задач исследования. В этой ситуации мне трудно полностью к кому-либо присоединиться. Я просто изложу свои представления о познании, и пусть читатель сам решает, к какому направлению я принадлежу. Мне самому хотелось бы продолжать традиции К.Поппера, Т.Куна, И.Лакатоса. Я представитель той эпистемологии, которая отталкивается прежде всего от науки и ее истории, это в какой-то степени философия науки, включающая исторические предпосылки научного познания и родственных ему форм. И, конечно же, на мои представления наложил отпечаток концепция социальных эстафет, и можно считать, что данная статья – это дальнейшее развитие этой концепции.

С самого начала мне важно подчеркнуть, что я не являюсь представителем того направления эволюционной эпистемологии, которое изучает когнитивные процессы в мире животных и склонно переносить биологические представления в мир человеческого познания. Разумеется, я не отрицаю эти биологические предпосылки, но

познание человека – это социальный процесс, и развитие познания и культуры принципиально отличается от той формы освоения реальности, которая имеет место у высших животных. Конечно, между социальными и биологическими явлениями возможны аналогии, имеющие эвристическое значение, и я сам в дальнейшем буду ими пользоваться, но они в основном не более чем научные метафоры. Принципиальное отличие человеческого познания от познания животных связано с возникновением нового способа фиксации опыта – социальной памяти. Познает не только и не столько индивид, хотя и без него познание невозможно, познает социум. И на каждом шагу исторического развития индивид не начинает с нуля, но опирается на весь многовековой опыт, зафиксированный не в генетической памяти *homo sapiens*, а в социальной памяти. Это очень важное для меня утверждение. Можно сказать, что основная идея статьи в том и состоит, что эпистемология должна изучать историческое развитие содержания и механизмов социальной памяти, что именно это развитие и является ее предметом исследования.

## **1. Базовые механизмы социальной памяти**

Мне представляется, что одним из существенных недостатков современной теории познания является то, что она исключила из сферы своего внимания базовые механизмы социализации и накопления опыта, т. е. мир социальных эстафет. Под последними я понимаю воспроизведение человеческой деятельности или поведения по непосредственным образцам<sup>1</sup>. Если бы не было такого воспроизведения, то не было бы и социальной памяти, не было бы знания, не было бы социума, не было бы и человеческого познания. **И вот этот мир эстафет мы как бы вывели за рамки традиционной эпистемологии.** В частности, познание чаще всего фактически рассматривается как процесс получения знаний, зафиксированных в языке, без учета того важного обстоятельства, что сам язык и речь существуют и воспроизводятся по непосредственным образцам речевой деятельности.

В принципе представление о социальных эстафетах вовсе не является чем-то новым, но обычно говорят просто о подражании, понимая его при этом как чисто физиологический или психоло-

гический акт. Я не могу сказать, что роль подражания в формировании и развитии социума не нашла своего отражения в работах по социологии или антропологии. Возьмем хотя бы написанную еще в 1966 г. фундаментальную работу Б.Ф.Поршнева «О начале человеческой истории»<sup>2</sup>, в которой детально анализируется подражание у животных, включая антропоидов, и связанные с этим механизмы воспроизводства орудий эпохи палеолита. Нет сомнения, что до возникновения языка и речи способы производства каменных орудий могли передаваться от поколения к поколению только путем воспроизведения непосредственных образцов. Однако книга Поршнева имеет очень значимый подзаголовок «Проблемы палеопсихологии». Но можно ли полагать, что воспроизведение непосредственных образцов деятельности – это то же самое подражание, которое мы наблюдаем у животных? Я считаю, что нет.

Один из принципиальных тезисов концепции социальных эстафет состоит в том, что воспроизведение образцов представляет собой не физиологический и не психологический, а социальный акт. Приведем несколько соображений в пользу этого положения. Поршнева пишет: «Каково у животных соотношение между механизмом подражания и врожденными формами деятельности (инстинктами)? Представляется несомненным, что подражание не может вызвать у них действий, которые не отвечали бы их собственной биологической подготовленности и предрасположенности. Базой для подражательного рефлекса является наследственная готовность организма для данного действия»<sup>3</sup>. Думаю, что сказанное применимо и к человеку: мы не можем летать, подражая птице, или вилять хвостом, подражая собаке, это не соответствует нашей биологической природе. Но отбросим такого рода примеры. Дело в том, что и в пределах наших биологических возможностей общество требует от нас колоссальной дифференциации действий применительно к тем или иным ситуациям. Границы отдельных возможных вариантов уже биологически не заданы. Представьте себе, что вам дан некоторый образец деятельности. Что вы должны сделать, чтобы его воспроизвести? Очевидно, что необходимо найти похожий материал, сходные орудия, проделать аналогичные действия. Но ведь все на все похоже по тем или иным параметрам, а они для сравнения в образце не указаны. Иными словами, отдельно взятый образец не задает никакого четкого множества воз-

возможных его реализаций. Это уже давно экспериментально обнаружено в рамках психолингвистических исследований и приводит, как ни странно, к мысли, что ребенок вообще не способен подражать. «Но ребенок не умеет подражать взрослому, – пишет психолог Н.И.Жинкин, – да и взрослый не знает, как нужно обращаться с ребенком, чтобы он подражал и заговорил»<sup>4</sup>. Здесь, однако, иногда происходит некоторая подмена тезиса. Признавая, что быстрое овладение родным языком «можно назвать чудом», Жинкин продолжает: «Напомним, что при этом действует не подражание, а настойчивая потребность в речевой коммуникации и пробуждающийся интерес к окружающей действительности»<sup>5</sup>. Но постойте, одно дело подражание, другое – стимул к подражанию. Из факта наличия потребности в речевой коммуникации никак не следует, что ребенок заговорит именно по-русски, а не по-китайски.

Итак, воспроизведение образцов живой речевой или какой-либо иной деятельности совершенно необходимо. Без этого невозможно воспроизводство социума, невозможно его существование. Но как быть, если отдельно взятый образец, как мы уже отмечали, никакой точной информации не несет и в этом плане, строго говоря, образцом вообще не является? Выход из этого затруднения, как мне представляется, довольно прост, но порождает новую проблематику и новое, достаточно широкое поле исследований. Суть в том, что отдельно взятый акт деятельности приобретает некоторую относительную определенность только в составе той или иной конкретной ситуации и в контексте других образцов. Последнее нам сейчас особенно важно, так как означает прямую зависимость воспроизведения образцов от окружающей культурной среды, что и превращает такое «подражание» в социокультурный акт. Следует признать, что отдельно взятых, изолированных эстафет вообще не существует, существуют только эстафетные структуры, т. е. некоторые целостности, в рамках которых отдельные акты деятельности и приобретают способность выступать в качестве образцов.

Приведем два примера.

Представьте себе, что вы указываете маленькому ребенку, еще осваивающему язык, на яблоко и говорите: «Это яблоко». Опыт показывает, что ребенок после этого может назвать яблоком или «обоком» не только яблоко, но и яйцо, и зеленый карандаш... Он при этом совершенно прав, т.к. все эти предметы похожи на ябло-

ко по тем или иным признакам. Этот ребенок умеет подражать, но еще не способен воспроизводить образцы словоупотребления. Это разные вещи. У ребенка просто нет достаточно богатого контекста. Почему взрослый человек способен использовать подобные остенсивные определения? Да потому, что он уже владеет достаточно богатой лексикой, и у него применительно к данному случаю уже есть такие обозначения, как «яйцо» или «зеленый карандаш». Эстафеты словоупотребления как бы ограничивают друг друга, формируя для каждой из них свою сферу референции. Устанавливается некоторое динамическое равновесие.

Другой пример. Мы говорили об образцах деятельности, но можно ли задать деятельность на уровне образца отдельного акта? Вероятно, нет, так как деятельность предполагает наличие цели, а наблюдая непосредственно за человеком, который манипулирует какими-то предметами, мы не получаем никакой информации о том, какую он преследует цель, т. е. какой продукт он хочет получить. Но, не зная продукта, мы не можем структурировать образец, выделив в нем и другие предметные компоненты деятельности – объект и средства. Как же в таком случае возможно воспроизведение деятельности по образцам? Суть, вероятно, в том, что продуктом наблюдаемого акта можно с некоторой вероятностью считать то, что выделяет и использует другой акт деятельности. Иными словами, нам нужен в качестве образца не отдельный акт, а цепочка актов, не одна эстафета, а некоторая их связка. Но таких связок может быть много, и поэтому одна и та же совокупность действий с фиксированными объектами может быть представлена как разные акты деятельности. Например, любой публично реализуемый акт производства можно рассматривать и как получение определенного материального продукта, и как демонстрацию образца для воспроизведения. Мы опять сталкиваемся с эстафетными структурами. Но их никто систематически не исследовал, у нас нет их типологии, нет достаточно строгих методов их выделения и описания.

Подведем некоторый итог. Я утверждаю, что социальные эстафеты и эстафетные структуры являются базовым механизмом социальной памяти, которая обеспечивает воспроизведение всех социальных явлений и общества в целом. Следует подчеркнуть, что речь идет не только о далеком прошлом, не только о доречевой эпо-

хе эволюции человечества, но и о современных механизмах фиксации и трансляции социального опыта, о чем мы еще поговорим ниже. Важно, что эстафетные механизмы представляют собой не нечто застывшее, а некоторую постоянную динамику, постоянный процесс воспроизведения образцов в новых ситуациях и контекстах. Иначе говоря, сама природа этих механизмов предполагает постоянные инновации, которые, разумеется, могут закрепляться, а могут не закрепляться. Полагаю, не нужно объяснять, что перед нами очень мало исследованная область, некий новый мир, который до сих пор оставался в тени.

## **2. Знание как механизм социальной памяти**

На базе социальных эстафет формируются более сложные механизмы социальной памяти – язык, речь, речевая коммуникация и, наконец, знание. Остановимся на последнем, ибо, как уже отмечалось, познание в основном представляют как процесс получения новых знаний. В своей простейшей и элементарной форме знание – это описание, вербализация содержания образцов деятельности. С такими описаниями мы повсеместно сталкиваемся не только в историческом прошлом, но и в современной науке: описание проделанных экспериментов, методов решения задач, способов получения тех или иных химических соединений и тому подобное. Но что собой представляет знание как особый механизм памяти? Этот вопрос никогда не ставился. А между тем в свете уже сказанного легко понять, что знание представляет собой особую и, вообще говоря, очень сложную эстафетную структуру. Впрочем, сложность эта связана прежде всего с наличием в составе знания языка и речи. Мы можем, однако, рассматривать их в качестве некоторых далее неразложимых блоков, отказываясь от более детального анализа. Тогда все существенно упрощается.

Начнем с ситуации, описанной Геродотом: «Есть у вавилонян... весьма разумный обычай. Страдающих каким-нибудь недугом они выносят на рынок (у них ведь нет врачей). Прохожие дают больному советы [о его болезни] (если кто-нибудь из них или сам страдал подобным недугом, или видел его у другого). Затем прохожие советуют больному и объясняют, как сами они исцелились от подоб-

ного недуга или видели исцеление других. Молча проходить мимо больного человека у них запрещено: каждый должен спрашивать, в чем его недуг»<sup>6</sup>. Перед нами особая форма социализации или обобществления опыта в условиях, когда уже налицо развитая речевая коммуникация, особый механизм социальной памяти, который я называю информационным рынком. Его специфика прежде всего в том, что организуются здесь не знания, а конкретные носители опыта, с одной стороны, и потребители этого опыта, с другой. Одни способны описать ситуацию, в которой надо действовать, другие должны иметь образцы действия в таких ситуациях.

Что здесь происходит в ходе коммуникации? Один из участников задает вопрос, описывая свою болезнь, другой вербализует соответствующий образец действия. Нетрудно видеть, что в таком диалоге фактически строится знание, но одну его часть формулирует «пациент», а другую – «консультант». Знание как бы разорвано на две части, которые надо соединить. Зафиксировав вопрос и ответ в рамках одного текста, мы и осуществляем такое соединение. Что это означает? Я уже говорил, что знание – это описание образцов деятельности. Но для такого описания нужен не только язык, так как и при наличии языка можно описывать то или иное явление различным образом. Нужны, следовательно, еще образцы описания, образно говоря, некоторая монтажная схема, в рамках которой эти описания строятся. Такую схему и задает информационный рынок. Иными словами, знание – это вербализация образцов деятельности по образцам актов речевой коммуникации, точнее, информационного рынка. Оно, как отмечал еще Р.Дж. Коллингвуд<sup>7</sup>, имеет вопрос-ответную структуру. Надо подчеркнуть, что речь идет именно об информационном рынке, а не о любом акте коммуникации. Представьте себе, например, такой диалог. Один из участников спрашивает: «Что делать?» – другой кричит: «Бежать!». Записав это в виде одного текста, мы не получим никакого знания, ибо вопрос здесь не связан с описанием конкретной ситуации, она предполагается непосредственно заданной для участников диалога.

Формирование знаний как особой формы памяти – это фундаментальная революция в развитии человеческого познания, которая имеет много аспектов. Остановимся пока на одном из них. Создается одна из главных предпосылок возникновения «третьего

мира» К.Поппера, т. е. систем знаний как некоторого надличностного социального явления. Конечно, для полной реализации этого необходимы программы систематизации знаний (коллекторские программы) и некоторые технические предпосылки вроде письменности и книгопечатания. Но именно фиксация опыта в форме знания позволяет использовать все эти предпосылки. Формируется централизованная социальная память, память социума как целого, что в свою очередь является необходимым условием возникновения науки в нашем сегодняшнем ее понимании. Ниже мы остановимся и на других аспектах этой революции.

### **3. Социальная память и ее содержание**

В предыдущем изложении речь все время шла о механизмах социальной памяти, но очевидно, что память существует для фиксации некоторого содержания. При этом на базе одного механизма, как правило, можно сохранять различное содержание в очень широких пределах. Так, например, на магнитную ленту можно записать и речь человека, и пение птиц, и музыкальные произведения. В такой же степени на базе механизма воспроизведения образцов можно закреплять и транслировать огромное разнообразие видов человеческой деятельности. То же самое можно сказать и об эстафетных механизмах знания. Бурное развитие практики и науки порождает все новое и новое содержание, которое в существенной своей части фиксируется в форме знаний. Это вовсе не означает, что в науке не существует других видов памяти. Возьмем для примера географическую карту. Она может быть физической, политической, экономической, демографической, почвенной и т. д. Но все это разнообразное и меняющееся содержание фиксируется здесь в принципе одним способом, который и представляет собой карту как устройство социальной памяти. Если использовать термин «знание» в узком смысле слова, то содержание географической карты нельзя полностью зафиксировать в форме знаний или, как иногда говорят, нельзя свести к совокупности высказываний. Множество высказываний счетно, карта континуальна. Конечно, практически термин «знание» используется в гораздо более общем смысле: и карта – это система знаний, и график – знание, и не-

посредственный образец деятельности тоже «неявное знание». Но такой подход дает нам очень недифференцированную картину и фактически сводит знание к любой информации.

Я полагаю, что противопоставление механизмов социальной памяти и ее содержания, которое отсутствует в современной эпистемологии, принципиально и очень обогащает картину. Не следует сваливать в одну кучу социальные эстафеты, информационный рынок, знание, карту, способы задания функций в математике или движения точки в механике и т. д. График – это знание или некоторая особая форма фиксации функциональной зависимости, заслуживающая специального эпистемологического анализа? Я лично придерживаюсь последнего. Такая дифференциация порождает большое количество вопросов, которые раньше никогда не ставились. Например, существуют ли для разных видов социальной памяти какие-то границы содержания, которое может быть зафиксировано средствами этой памяти? Частично, разумеется, не полностью я уже ответил на этот вопрос на примере карты. Какие вообще механизмы памяти можно выделить в современной науке? А система координат – это механизм памяти? Можно ли программы систематизации знания (коллекторские программы) считать особыми механизмами памяти? Например, классификация сама по себе – это знание или некоторое устройство памяти? Таких вопросов можно задать много, и на большинство из них у меня нет ответа. Однако сам факт их возникновения свидетельствует в какой-то степени о плодотворности предлагаемого подхода.

Остановимся кратко еще на одной проблеме: связаны ли как-то механизмы памяти с механизмами развития содержания? Если говорить о знании, то, несомненно, связаны, и очень существенно. Формирование знания коренным образом перестраивает весь познавательный процесс. Это еще один аспект той революции, которая произошла при переходе от одного вида памяти к другому. В рамках социальных эстафет содержание, конечно, развивается. На это я уже указывал. Мир эстафет достаточно динамичен. Но развитие здесь связано со случайными мутациями, которые очень часто не закрепляются. Знание, возникнув как вербализация уже существующих образцов, сразу создает возможности планирования и проектирования деятельности. На уровне эстафет проект или план, если он не реализован, просто не может быть зафик-

сирован, он не может существовать как некоторое объективное, социально значимое явление. Это означает, что на уровне эстафет не существуют образцы планирования и проектирования деятельности, не существует, следовательно, вообще деятельность проектирования или планирования, так как деятельность не существует без образцов. Иными словами, на этом уровне нет и не может быть творчества.

Все это возможно при появлении знания. Познание перестает быть пассивным актом фиксации и воспроизведения уже существующего. На базе имеющихся образцов путем их монтажа и комбинирования можно конструировать и фиксировать в памяти новые виды деятельности. Они могут реально осуществляться или оставаться на уровне проектов, это уже другой вопрос. Важен сам факт появления некоторого творческого процесса. Современное познание – это прежде всего сплошное проектирование, явное или завуалированное. Мы проектируем и реализуем экспериментальные ситуации, проектируем и создаем приборы, строим классификации и теории. Обратите внимание хотя бы на развитие представлений о солнечной системе. Это же просто последовательность проектов ее построения<sup>8</sup>. Традиционно такие проекты именуют гипотезами, но это затушевывает механизм их возникновения. Разница между экспериментом и теоретической гипотезой только в том, что в одном случае мы проектируем некоторую ситуацию и ее создаем, а в другом она остается на уровне проекта и требует косвенного обоснования.

#### **4. Принцип дополнительности и проблема И.Канта**

Остановимся специально еще на одной проблеме, которая неизбежно возникает в контексте введенных представлений. Как соотносятся друг с другом непосредственные образцы и их вербализация в форме знания? Можно ли эти образцы точно описать? Ответить на этот вопрос нам помогают некоторые высказывания Н.Бора. Вот одно из них: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»<sup>9</sup>. Речь идет о квантовомеханическом принципе дополнительности. Бор фактически утверждает, что в ходе практи-

ческого использования слова мы не можем его точно определить, а, давая точное определение, теряем возможность практического использования.

С моей точки зрения, высказывания Бора можно интерпретировать следующим образом. Практическое использование слова – это воспроизведение непосредственных образцов словоупотребления, это действия в рамках невербализованных эстафет языка и речи. Но, как уже отмечалось, в рамках эстафет и эстафетных структур содержание образцов ситуативно, их содержание меняется в зависимости от объективных обстоятельств и контекста воспроизведения. Слова, следовательно, в сфере их практического использования объективно не имеют строго определенного значения. Что же происходит, если мы пытаемся строго определить, точнее, описать то или иное слово? Мы должны точно задать сферу его применимости, т. е., выражаясь на языке логики, сформулировать по этому поводу общие аподиктические высказывания. Фактически речь идет о проблеме Канта: каким образом возможны всеобщие и необходимые синтетические высказывания? Как это возможно в данном случае? Речь не может идти о подборе отдельных примеров успешного использования слова, путь индукции, как было ясно и Канту, ни к чему нас не приведет. Мы должны теоретически сконструировать такие объекты, в отношении которых данное слово всегда применимо, предположив при этом отсутствие каких-либо ситуативных обстоятельств, мешающих такому применению. Иными словами, мы должны сконструировать идеализированный объект, которого реально не существует.

Итак, если мы используем слово, опираясь на непосредственные образцы словоупотребления, то это слово нельзя точно описать, так как оно в принципе не имеет точного значения. Если же мы хотим дать точное описание, то это можно сделать только одним способом: надо сконструировать некоторый искусственный идеализированный объект, который реально не существует. В одном случае слово реально применяется (мы, например, используем слово «квадрат» в нашей практической деятельности), но сфера его применимости не имеет четких границ, в другом эти границы точно определены, но для объектов, которые реально не существуют.

Очевидно, что все сказанное можно обобщить и при описании деятельности. В принципе любое общее высказывание предполагает идеализацию. Могут сказать, что это давно известно, что любая теория, любое обобщение строится для так называемых идеализированных объектов вроде 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 прочитать почти в любом курсе физики. Но, во-первых, никто не сопоставлял при этом словесных описаний деятельности с воспроизведением ее по непосредственным образцам. А без этого нельзя и сформулировать применительно к данному случаю принцип дополнительности. Во-вторых, идеализацию чаще всего рассматривали как некоторый сознательно применяемый метод, а не как нечто объективно неизбежное.

Можно несколько детализировать картину соотношения двух видов памяти на материале описания сферы применимости точной научной теории. Например, механика строится для так называемых материальных точек. Что это такое? 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»<sup>10</sup>. 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»<sup>11</sup>.

Обратите внимание, применимость теории зависит от конкретных условий. От каких именно? Никакого правила авторы не формулируют, но указывают на образец. Приведенные два определения дополнительные. Одно точно указывает сферу применимости теории, но для сконструированных нами идеализированных объектов, отсутствующих в сфере реальной практики. В другом определении речь идет о реальных телах, которые в определенных условиях можно принять за точку, но эти условия заданы только на уровне образцов. Полагаю, что приведенные рассуждения полностью решают знаменитую проблему И.Канта о возможности всеобщих и необходимых синтетических высказываний. Каждое такое высказывание может быть сформулировано только применительно к искусственно построенному идеализированному объекту, а его отношение к реальным объектам задано набором образцов с присущей им неопределенностью. Оба вида памяти тесно связаны здесь друг с другом.

## **5. Познание как естественный процесс и как деятельность**

Вся традиционная эпистемология рассматривает познание прежде всего как деятельность. Ниже я постараюсь показать, что это очень ограниченная и в принципе ошибочная позиция. Но начнем с того, что она не случайна, а представляет собой продукт развития самого познания, что она исторически обусловлена и неизбежна.

Понимание познания как особой деятельности возникает тогда, когда появляются знания. До этого такое понимание в принципе невозможно. В рамках социальных эстафет один и тот же акт выступает и как акт производственной деятельности, и как ее образец, это две стороны одного и того же объекта, неотделимые друг от друга. Вербализация образцов порождает и обособляет новый продукт, создание которого может быть осознано как цель новой деятельности. Это важный момент в составе революции, связанной с возникновением знания. Речь идет о некотором рефлексивном преобразовании, об осознании одной и той же совокупности действий в свете разных целевых установок. Такого рода преобразования повсеместно встречаются, но на них, как правило, не обращают внимания в силу их кажущейся простоты и тривиально-

сти. Они, однако, играют существенную роль в развитии познания и человеческой деятельности вообще и вполне заслуживают детального исследования. Но я не буду здесь на этом останавливаться<sup>12</sup>. Важно то, что именно такое «простенькое» преобразование порождает особую познавательную деятельность, выделяя знание в качестве особого продукта, представляющего самостоятельную ценность. Я ни в коем случае не думаю, что это преобразование произошло сразу, напротив, скорей всего исторически для него потребовалась целая эпоха. Мы и сейчас можем спорить о значении фундаментальных теоретических знаний, если они не имеют непосредственного выхода в практику.

Возникновение особой познавательной деятельности порождает всю проблематику традиционной эпистемологии. Вообще говоря, она типична для любой деятельности, ибо таковая требует технологии и обрастает технологическими предписаниями. Сюда входят, во-первых, требования, предъявляемые к продукту (каким критериям он должен соответствовать), и методы получения этого продукта, во-вторых. Традиционная теория познания в такой же степени технологична по своим установкам, точнее, она имеет методологическую направленность. Ее проблематику тоже можно разделить на две группы. Во-первых, это требования, предъявляемые к знанию: проблема истины, проблема научности теории, попытки сформулировать нормы и идеалы научного познания и т. п. Во-вторых, это методы: индукция, дедукция, абстракция, обобщение, идеализация, моделирование и т. д.

Поскольку любой отдельно взятый акт деятельности – это индивидуальный акт, акция отдельного индивида, постольку теория познания с самого ее возникновения представляла собой, по выражению К.Маркса, некоторую робинзонаду. И хотя сейчас вряд ли у кого-либо возникает сомнение в том, что познание – это исторический социальный процесс, пережитки робинзонады присутствуют до сих пор. Ведь все методы, все требования к продукту формулируются для познающего индивида. Развивающийся социум в методах не нуждается. Возникает такая картина: вот перед нами человек, познающий мир, он начинает с чувственных восприятий отдельных вещей и явлений, которые надо как-то переработать, он начинает осуществлять операции обобщения и абстрагирования, строит и проверяет гипотезы и т. д. Да, конеч-

но, этот человек уже владеет языком, он усвоил некоторую совокупность знаний, которая накоплена человечеством, но все это не очень изменяет общую картину.

Важная особенность такой эпистемологии состоит в том, что она постоянно пытается ответить на вопрос как надо, а не на вопрос: почему это так. Она не объясняет те или иные моменты в профессиональной деятельности ученого, а скорее учит, как он должен действовать. Иными словами, вместо изучения причин мы начинаем формулировать методы. Это противоречит научному подходу к изучению познания и порождает множество иллюзий. Но попробуем занять другую позицию, попробуем выяснить, как в действительности работает исследователь и почему он работает так, а не иначе. Такая попытка сразу возвращает нас в мир социальных эстафет, так как сама познавательная деятельность всегда осуществляется по образцам, которые в основной своей массе не вербализованы. Любой ученый, как и любой человек вообще, запрограммирован этим множеством социальных образцов. Именно они определяют его поведение. И возникает принципиальный вопрос: а как эти образцы, т. е. реальные регуляторы познавательной деятельности, относятся к тем методам, которые формулирует традиционная эпистемология? Давно, кстати, известно, что ученый сплошь и рядом работает вовсе не так, как, по его собственному мнению, должен работать.

Вернемся с этой точки зрения к идеализации. В традиционной эпистемологии ее рассматривают как метод, позволяющий упростить изучаемое явление, как один из видов абстрагирования. Иными словами, идеализация – это продукт целенаправленной деятельности. Она возникает потому, что это нам помогает, что это удобно. Но выше мы показали, что идеализация объективно необходима, что она вытекает из дополнительности двух видов памяти, из дополнительности практической реализации деятельности по образцам и ее вербализации. Полезна она или нет – это, вообще говоря, открытый вопрос, она просто неизбежна. Иногда говорят, что создание теории надо начинать с построения идеализированных объектов. Это очень сомнительно. Понятие материальной точки появилось уже после Ньютона. Идеализация возникает естественным путем в ходе применения уже существующей теории, она похожа на защитные пояса И.Лакатоса. Вот построили мы теорию,

а она в некоторой ситуации не срабатывает. Мы ищем причину и обнаруживаем, что виноват во всем фактор  $K_1$ . Мы формулируем правило: наша теория работает при отсутствии фактора  $K_1$ . Но потом оказывается, что применению теории мешают и другие факторы  $K_2$ ,  $K_3$  и т. д. В итоге мы получаем, что теория применима только к некоторому идеализированному объекту, исключающему наличие всех этих факторов. У познающего нет задачи упростить ситуацию, он просто спасает свою теорию.

Аналогичным способом можно проанализировать и многие другие методы из арсенала классической теории познания. Говорят, например, о таком методе, как классификация. Но классификация – это не метод и методом в принципе быть не может. Она сама по себе может быть в значительной степени произвольной, конечно, должна отвечать формальным требованиям разделения множества на подмножества, но вариантов такого разбиения может быть много, и у нас нет при этом никакого критерия выбора, так как такая процедура не является ни истинной, ни ложной. Классификация, однако, является удобной или неудобной для систематизации знаний о тех объектах, которые классифицируются. С изменением и обогащением этих знаний изменяется и она. Например, с появлением эволюционных теорий появляются и генетические классификации. Тогда метод построения такой классификации совпадает с методом построения эволюционной теории. Но такого метода вообще нет, есть только образцы таких теорий. Иными словами, та или иная классификация вторична по отношению к развитию всей системы знаний. Исторически формируется и развивается не классификация сама по себе, а классификационная система знаний. Какой же тут может быть метод для построения такой системы?!

Но стоит нам изменить постановку вопроса с «как надо?» на «почему это так?», и перед нами разворачивается грандиозная картина познания как исторического процесса, который подчиняется объективным законам, где на передний план опять выступают образцы и механизмы их воспроизведения. И целенаправленная познавательная деятельность, как и любая другая, тоже воспроизводится по образцам. Очевидно, что сами цели или задачи, определяющие эту деятельность, всегда исторически обусловлены. Нельзя не согласиться с В.Гейзенбергом, писавшим: «Бросая ретроспек-

тивный взгляд на историю, мы видим, что наша свобода в выборе проблем, похоже, очень невелика. Мы привязаны к движению нашей истории, наша жизнь есть частица этого движения, а наша свобода выбора ограничена, по-видимому, волей решать, хотим мы или не хотим участвовать в развитии, которое совершается в нашей современности независимо от того, вносим ли мы в него какой-то свой вклад или нет»<sup>13</sup>.

Все это вовсе не означает, что появление индивидуальной познавательной деятельности не представляет собой чего-то значимого. Более того, это революция, которая, с моей точки зрения, была колоссальным стимулом в развитии познания, порождая новые его механизмы. Известный экономист и социолог Людвиг фон Мизес писал: «Думает всегда индивид. Общество не думает, точно так же, как оно не ест и не пьет. Эволюция человеческих рассуждений от наивных размышлений первобытного человека до более утонченной современной научной мысли происходила в обществе. Однако размышляет всегда индивид»<sup>14</sup>. Этот вопрос о роли последнего очень важен. Но нет индивида без индивидуальной деятельности, нет познающего индивида без познавательной деятельности.

Не буду обсуждать вопрос о природе мышления. Важно следующее. Я уже говорил выше, что содержание образцов существенно зависит от контекста, от других образцов, в среде которых осуществляется воспроизведение. Кроме того, отмечалось, что человек не только воспроизводит то, что уже дано, он постоянно конструирует новую деятельность на базе имеющихся у него образцов. Однако ни один человек не владеет всем опытом социума, тем более на уровне непосредственных образцов. Но этого и не надо. Важнее то, что он всегда является носителем уникального и неповторимого набора образцов, что и задает его индивидуальность. У него поэтому есть свое видение окружающего, свои особые потенциальные возможности решения традиционных проблем. Это, скорей всего, и именуется творчеством.

Человеческая деятельность и познание развиваются, вероятно, следующим образом. Есть постоянно воспроизводимые в основных своих чертах ситуации, есть устойчиво реализуемые образцы, которые можно назвать традициями. В этих условиях, конечно, происходят какие-то изменения, но стихийно и медленно.

Индивидуальная деятельность в этих условиях – это точки, в которых формируется уникальный эстафетный контекст, Это «котлы», в которых варится новое содержание.

Но вернемся к традиционной эпистемологии. Формирование познавательной деятельности – это, как я старался показать, очень важный и принципиальный момент в развитии познания, да и человеческой деятельности вообще. Но познание в целом – это вовсе не деятельность. Оно не имеет цели, как не имеет её и развитие общества. И ошибочно поэтому строить эпистемологию как «технологию» познания, вставить в позицию познающего субъекта и исходить из его запросов и его понимания ситуации. Этого субъекта мы должны сделать объектом своего исследования, рассмотреть его в составе познания как исторического процесса, выявить причинную обусловленность его поведения и его рефлексии. Иначе говоря, мы не должны сами рассматривать познание как деятельность, мы должны исследовать возможность такого осознания и его последствия. В противном случае мы невольно превращаемся в методологов и переходим от модальности существования (что есть и почему), к модальности долженствования (как надо или как должно быть).

Подведем некоторый итог.

Хотелось бы подчеркнуть следующие тезисы. 1. Традиционная эпистемология не рассматривает исходного механизма социализации опыта, т. е. мира социальных эстафет, хотя именно на его основе возникает и существует знание, наука и общество в целом. 2. Воспроизведение образцов деятельности в рамках эстафет – это не биологическое подражание, а социальная акция, так как содержание образца всегда определяется социокультурным контекстом. Поэтому введение социальных эстафет в сферу эпистемологического исследования вовсе не означает шаг в сторону биологизма или психологизма. 3. Возникновение знания было революцией в развитии познания. Оно уже предполагает наличие языка и представляет собой новый вид социальной памяти, особую эстафетную структуру, связанную с вербализацией непосредственных образцов деятельности. Знание, однако, не отменяет исходный эстафетный механизм. Оно строится на его основе. В частности, сфера практических приложений любого теоретического знания задается на уровне непосредственных образцов. 4. Важно различать со-

держание и механизмы социальной памяти, что обычно не делается. В рамках социальных эстафет как механизма памяти можно транслировать разнообразное содержание, но нельзя фиксировать и передавать планы и проекты. Для этого нужны механизмы речи и языка. Только знание позволяет планировать и проектировать деятельность. 5. Формирование знаниевой формы памяти порождает особую познавательную деятельность, которая рассматривает знание в качестве своего продукта. Эта деятельность является генератором инноваций, хотя, как и любая другая деятельность, воспроизводится по образцам. Однако познание в целом вовсе не является совокупностью деятельностных актов. Оно представляет собой исторический процесс, не подчиненный какому-либо целеполаганию. И мы совершаем традиционную ошибку, рассматривая познание прежде всего с деятельностных позиций.

Так что же такое познание как предмет эпистемологии? Если пользоваться биологическими метафорами, то можно сказать, что эпистемология – это раздел социальной генетики. Она исследует механизмы социальной наследственности и роль их в ходе эволюции человеческой деятельности, а если без метафор, то развитие механизмов и содержания социальной памяти. Речь при этом идет именно о деятельности. Эпистемология исключает из сферы рассмотрения социальные структуры, в рамках которых развивается эта деятельность, а также другие разделы культуры, например, литературу, лингвистику и т. д., хотя, вообще говоря, я уверен, что теоретической базой при изучении как природы общественных отношений, так и развития литературы должна быть теория социальных эстафет. Надо еще раз подчеркнуть, что познание – это не только сохранение в социальной памяти уже существующих форм деятельности с целью их трансляции. В гораздо большей степени это создание проектов новой деятельности, частично практически реализуемых, а частично нет. Последнее встречается повсеместно. Реализацию таких проектов мы просто отдаем в руки самой Природы, рассматривая знание как описание «деятельности» природных сил. Впрочем, иногда, особенно в прошлом, поступали и иначе. Ньютон, например, построив проект создания Солнечной системы, отдал его «для реализации» самому Богу. Но в такой же степени эстафеты не только лежат в основе закрепления литературных жанров и направлений, они позволяют конструировать

огромное количество возможных ситуаций и коллизий человеческой жизни, включая нашествие иных цивилизаций. Строго говоря, литература – это тоже познание.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М., 2008.
- <sup>2</sup> *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974.
- <sup>3</sup> Там же. С. 306.
- <sup>4</sup> *Жинкин Н.И.* Речь как проводник информации. М., 1982. С. 55.
- <sup>5</sup> Там же. С. 56.
- <sup>6</sup> *Геродот.* История. Л., 1972. С. 74.
- <sup>7</sup> *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 339.
- <sup>8</sup> *Розов М.А.* Инженерное конструирование в научном познании // Филос. журн. 2008. № 1.
- <sup>9</sup> Там же. С. 398.
- <sup>10</sup> *Чаплыгин С.А.* Собр. соч. Т. IV. М.–Л., 1949. С. 302.
- <sup>11</sup> *Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М.* Механика. М., 1958. С. 9.
- <sup>12</sup> *Розов М.А.* Рефлексия и деятельность // Наука глазами гуманитария. М., 2005.
- <sup>13</sup> *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 226–227.
- <sup>14</sup> *Мизес, Людвиг фон.* Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. Челябинск, 2005. С. 168.

## Обобщение и индивидуализация в науках о природе и культуре

### Постановка проблемы

До конца XIX в. философы говорили о методах *познания вообще*, не различая методы естественнонаучных и, как выражается Г.Риккерт, «неестественно-научных дисциплин»<sup>1</sup>. Попытка различить их, предпринятая В.Дильтеем, В.Виндельбаном, Г.Риккертом, М.Вебером, А.Шютцем и др., является их исторической заслугой. Но со времени обнародования их идей прошло около века. Цель статьи – взглянуть *на одну из этих идей* с современной точки зрения.

Для начала нужно как-то назвать эти «неестественно-научные дисциплины». В.Дильтей называл их науками о духе, В.Виндельбанд – историческими науками, М.Вебер – социальными науками<sup>2</sup>, Риккерт в ранних работах пользуется термином «науки о культуре», а в поздних возвращается к термину Виндельбанда «исторические науки»<sup>3</sup>. В соответствии с господствующей ныне традицией я буду преимущественно пользоваться термином «науки о культуре». Культура при этом будет пониматься как *надприродная часть человеческого бытия*.

Из всего множества идей, высказанных упомянутыми авторами о соотношении наук о природе и наук о культуре, я рассмотрю только одну, наиболее полно развитую Виндельбаном и Риккертом: науки о природе генерализируют, науки о культуре индивидуализируют. Назову эту точку зрения ***тезисом Виндельбанда-Риккерта***. В системе идей, высказанных этими авторами, данный тезис является центральным, поскольку, соглас-

но Виндельбанду, «отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления»<sup>4</sup>. Главным воплощением знания об общем Виндельбанд считает *научный закон*. Поэтому науки о природе он называет *номотетическими* (от греч. *nomos* – закон), а науки о культуре – *идиографическими* (от греч. *idios* – своеобразный, необычный): «Одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было. Научное мышление ... в первом случае есть номотетическое мышление, во втором – мышление идиографическое»<sup>5</sup>.

Из этой дихотомии вытекают два очень неприятных вывода: получается, что в истории нет не только законов, но и необходимости, ибо необходимость – это главный дефинитивный признак закона. Первый вывод вошел в арсенал современной методологии истории, а от второго Виндельбанду удалось избавиться за счет исключения необходимости из числа дефинитивных признаков закона. Закон для него – это просто общая связь<sup>6</sup>.

Риккерт, ученик Виндельбанда, принимает его формулу, добавляя, однако, что «номотетический метод включает в себя не только отыскание законов в строгом смысле этого слова, но также и образование эмпирически общих понятий»<sup>7</sup>. На этом основании он метод наук о природе называет *генерализующим*, а метод наук о культуре – *индивидуализующим*<sup>8</sup>.

М.Хайдеггер, ученик Риккерта, этот тезис принимает, но оценивает его весьма низко: «Историк излагает неповторимое, естествоиспытатель – всеобщее. Один занимается обобщением, другой индивидуализацией. Но это просто формальный порядок, вполне верный и неоспоримый, но до такой степени пустой, что отсюда ничего нельзя почерпнуть»<sup>9</sup>.

Я не согласен с Хайдеггером. На мой взгляд, ***тезис Виндельбанда – Риккерта ложен, а его влияние на методологию исторических наук губительно***: в терминах «единичное» и «общее», «обобщение» и «индивидуализация» разницу между науками о природе и науками о культуре выразить невозможно, и попытки решить эту псевдозадачу ведут к напрасной трате сил.

Чтобы рассмотреть отношения между этими науками во всей полноте, нужно привлечь в качестве инструментов исследования как минимум следующий набор категорий: «необходимое» и «слу-

чайное», «сущность» и «проявление сущности», «абстрактное» и «конкретное», «эмпирическое» и «теоретическое», «ценное» и «ценностно нейтральное», «идеация» и «идеализация», «описание» и «предписание».

Цель статьи – в процессе критики тезиса Виндельбанда – Риккерта конкретно показать, какую роль обобщение и индивидуализация играют в этих науках на самом деле. Для этого придется со всей тщательностью ввести категории «единичное» и «общее». В случае удачи это будет малый, но реальный вклад в развитие эпистемологии, и в этом я вижу связь моей статьи с темой коллективной монографии. Мне скажут, что это нескромно. Да, это нескромно.

### **В чем смысл тезиса Виндельбанда – Риккерта?**

Проще всего этот тезис понять так: предметом наук о природе является природа, предметом наук о культуре – культура; в объектах и той, и в другой есть как единичные, так и общие признаки; но первые исследуют в своих предметах только единичные, а вторые – только общие признаки. В текстах Виндельбанда и Риккерта есть основания для такого понимания их тезиса. Но есть основания и для других интерпретаций. Вдумаемся, например, в следующее высказывание Виндельбанда, с сочувствием цитируемое Риккертом: «Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»<sup>10</sup>. Получается, что у наук о природе и культуре общий предмет, а различаются они только методом его исследования: одни исследуют и в природе, и в культуре общее, а другие – единичное. Риккерт не оставляет на этот счет никаких сомнений: «Под природой и историей разумеются не две различные реальности, но одна и та же реальность, рассматриваемая с двух различных точек зрения»<sup>11</sup>.

Возникает такая ассоциация: некий этолог предлагает под кошками и собаками понимать не два различных класса животных, а один класс, рассматриваемый с двух точек зрения: если элементы этого единого класса рассматриваются с точки зрения общего, перед нами кошки, если с точки зрения индивидуального – собаки. Все решили бы, что ученый шутит. Но тезис Виндельбанда –

Риккерта, с методологической точки зрения утверждающий то же самое, с пиететом упоминают практически все специалисты по методологии наук о культуре.

Но правильно ли я понял тезис, не искадил ли точку зрения авторов? Вот основание для такого сомнения: «Мы не отрицаем... – пишет Риккерт, – что история нуждается в общих понятиях и, стало быть, прибегает к услугам генерализирующего метода, точно так же, как и генерализирующие науки не могут обойтись без изображения индивидуального, служащего исходным пунктом при построении общих понятий»<sup>12</sup>. В этом тексте автор, во-первых, явно различает историю и естествознание не по методу, а по предмету и, во-вторых, признает, что генерализацией и индивидуализацией пользуются и история, и естествознание. Но так понимали соотношение наук о природе и культуре всегда. В чем же тогда смысл совершенной Виндельбандом и Риккертом революции в методологии наук о культуре?

Этого вопроса не было бы, если бы Виндельбанд и Риккерт с самого начала строго и ясно определили четыре категории, на которых они строят свою концепцию: две онтологические («*единичное*» и «*общее*») и две гносеологические («*обобщение*» и «*индивидуализация*»). К моему удивлению, ни в лаконичных текстах Виндельбанда, ни в пространных рассуждениях словоохотливого Риккерта я не нашел этих определений. Напрашивается естественное объяснение: выдающимся исследователям не пристало давать дефиниции, которые можно найти в любом справочнике. Проверим эту гипотезу, обратившись к типичному современному словарю: «Единичное, отдельное, индивидуальное – философская категория, выражающая относительную обособленность, дискретность, отграниченность друг от друга в пространстве и во времени вещей и событий, присущие им специфические неповторимые особенности, составляющие их уникальную качественную и количественную определенность»<sup>13</sup>. «Общее, всеобщее – принцип бытия всех единичных вещей, явлений, процессов; закономерная форма их взаимосвязи в составе целого»<sup>14</sup>. Я занимаюсь проблемой единичного и общего профессионально<sup>15</sup>, но я до сих пор не понимаю смысла этих текстов.

Не в лучшем положении в современной литературе находится и трактовка гносеологических категорий – «обобщение» и «индивидуализация». Обобщением называют и создание любого обще-

го понятия, и переход от менее общего понятия к более общему; «обобщение» пишут через запятую с «абстрагированием», ставят знак равенства между обобщением и синтезом, обобщением и индукцией; не различают формальное и содержательное обобщение; научный результат называют обобщением, когда просто хотят его похвалить. Еще хуже – с «индивидуализацией» («индивидуацией»). Ее путают с формально-логическим ограничением понятий, применяют и к теоретическим, и к эмпирическим объектам, не отличают от восхождения от абстрактного к конкретному и т. д.

Эти недостатки современных трактовок единичного и общего, обобщения и индивидуализации вызывают тем большее недоумение, что рядом с ними почти двадцать пять веков существует строгая и ясная аристотелевская теория единичного и общего, лежащая в основе его силлогистики. Что же вынудило Виндельбанда, Риккерта и их современных единомышленников пренебречь ею?

Причин, на мой взгляд, две. Первая – это, как ни странно, трудность аристотелевской теории общего: не сложность, а именно трудность. Это особая трудность, *трудность простоты*. Кант называл ее трудностью «сверхтонкого расщепления», а Маркс сравнивал с трудностью микроанатомирования. О существовании этой трудности часто не подозревают, и *исследование простого* называют «мудрствованием по пустякам», «мелочными дистинкциями», «схоластикой». Даже Маркс вынужден был защищаться от этих обвинений в адрес своего филигранного анализа стоимости. Видимо, по этой же причине Риккерт предпочел остаться в трактовке *ключевых понятий своей концепции* на уровне здравого смысла.

Вторая причина неопределенности этих понятий более глубокая. Я утверждаю: если категории «единичное» и «общее», «обобщение» и «индивидуализация» употреблять в строгом аристотелевском смысле, то тезис Виндельбанда – Риккерта расплывется настолько, что трудно будет даже сказать, о чем в нем, собственно, идет речь. Есть философские концепции, для которых неопределенность исходных терминов является условием их выживания.

Для обоснования этого утверждения я, опираясь на свои уже опубликованные работы<sup>16</sup> и в масштабах, достаточных для обсуждения проблемы, изложу *классическую* теорию единичного и общего, а затем проанализирую гносеологические механизмы

обобщения и индивидуализации. Подчеркну во избежание недо-  
разумений, что решение данной задачи – не самоцель, а средство  
для аргументированной критики тезиса Виндельбанда – Риккерта.

### Классическая теория общего

Различают две классические теории общего: теорию сходства  
и теорию тождества. Им противопоставляют неклассическую *тео-  
рию семейных сходств*<sup>17</sup>. Для обсуждения тезиса Виндельбанда –  
Риккерта достаточно первой. В ней на единичные и общие делят:  
1) признаки, 2) предметы, 3) понятия и 4) суждения. Начну с первых.

**Единичные и общие признаки.** Подчеркну то, к чему обычно  
старались не привлекать внимания: предельную простоту этих ка-  
тегорий. Они возникли на самой заре человеческой истории, когда  
умели считать только «до одного»: один – не один (много). Чтобы  
отличить единичный признак от общего, первобытному пастуху,  
не способному даже пересчитать свое стадо, было достаточно:  
1) представления о *фиксированном классе предметов*, в качестве  
которого могло выступать его стадо; 2) представления об *эlemen-  
тах этого класса* – отдельных овцах; 3) знания *признаков*, прису-  
щих элементам этого класса, скажем, цвета овец; 4) представления  
об *отношениях сходства и несходства* между этими признаками.

*Признак*, присущий *фиксированному* элементу *фиксированного*  
класса (цвет *этой* овцы *этого* стада) может **отличаться** от призна-  
ков *всех* других элементов этого класса. В таком случае его называют  
**единичным** (уникальным, неповторимым, особым, специфическим  
и т. д.). Если же этот признак оказывался *сходным* с признаком *хотя  
бы еще одного* элемента этого класса, его называли **общим**. Больше  
никакой мудрости в этих двух понятиях нет. И в их *предельной про-  
стоте* – их философское значение. Перед нами – *первозлементы*  
будущих сложнейших мыслительных конструкций.

Взгляд на общее как сходное впервые развернуто изложил  
Аристотель. В Средние века он «получил преобладающее значе-  
ние над крайними теориями и мало-помалу одержал, особенно  
в XIII в., полную победу над ними»<sup>18</sup>. В Новое время он стал по  
существу общепринятым. Вот несколько высказываний на этот  
счет. Р.Декарт: «Универсалии (общие понятия. – Г..Л.) образуются

в силу того, что мы пользуемся одним и тем же понятием, чтобы мыслить о нескольких отдельных вещах, сходных между собой»<sup>19</sup>; Б.Спиноза: «Душа воображает отчетливо только то, в чем они (люди. – Г.Л.) сходны. ...Это-то душа и выражает словом “человек”»<sup>20</sup>; Д.Юм: «Обнаружив некоторое сходство между несколькими объектами, которые часто встречаются, мы даем всем им общее имя»<sup>21</sup>; Т.Гоббс: «Одно всеобщее имя применяется ко многим вещам в силу их сходства»<sup>22</sup>; Д.Локк: «Отвлеченные (общие. – Г.Л.) идеи суть продукты разума, но имеют своим основанием сходство вещей»<sup>23</sup>. Г.В.Лейбниц: «Общность состоит в сходстве единичных вещей между собой»<sup>24</sup>.

**Всеобщее и особенное.** Если в определениях единичного и общего ключевую роль играют понятия «*один*» и «*не один*», то в определениях всеобщего и особенного такую же роль играют понятия «*все*» и «*не все*»: видя, что цвет данной овцы сходен с цветами **всех** других овец его стада, первобытный пастух называл этот признак **всеобщим**; видя же, что он сходен с цветами **не всех** его овец – **особенным**. Особенными в этом случае оказываются и единичные признаки.

Но «*невсеобщий*» – не единственное значение термина «*особенный*». По мере развития наука все большее внимание уделяет тем **невсеобщим** признакам, которые остаются за вычетом **единичных**. Эти признаки также называют **особенными**, что ведет к путанице. Чтобы устранить ее, условимся *любые* невсеобщие признаки, в том числе и единичные, называть особенными-1, а те невсеобщие признаки, которые остаются за вычетом единичных, особенными-2. Схематически:

Всеобщие – особенные-1 Единичные – общие

Особенные-2 – единичные Особенные-2 – всеобщие

Из этих четырех дихотомий можно получить одну трихотомию: единичные – особенные-2 – всеобщие.

Итак, мы выявили в *онтологическом* разделе *классической* теории общего пять категорий: «единичное», «общее», «всеобщее», «особенное-1» и «особенное-2». Необходимо ввести еще одну, пожалуй, самую главную – «отдельное».

**Отдельный признак.** Итак, *общим* или *единичным* признак предмета делает не его внутреннее содержание, а его **отношение** *сходства* и *несходства* к признакам других предметов. *Значит,*

рассматривая признак предмета сам по себе, в абстракции от этих его отношений или просто в неведении о них, мы так же не сможем сказать, единичен он или общ, как и (воспользуясь аналогией Б.Рассела), анатомируя человека после его смерти, определить, был ли он чьим-нибудь дядей. Простой пример. Земля вращается вокруг своей оси в том же направлении, что и вокруг Солнца. Такое вращение астрономы называют прямым. Возникает вопрос: обладают ли этим признаком и другие планеты Солнечной системы? До изобретения телескопа ответить на этот вопрос было невозможно. На этом этапе развития астрономии известное людям прямое вращение Земли нельзя было назвать ни единичным, ни общим ее признаком. Другой, более современный пример: мы знаем, что такое наша культура, но до сих пор не можем сказать, единичным или общим признаком Земли она является.

Предлагаю называть *отдельным* признак предмета, рассматриваемый либо в неведении о его отношениях сходства и несходства с признаками других предметов, либо в сознательной абстракции от них.

Это понятие очень важно методологически: всякий признак реального предмета сначала исследуется как *отдельный*, а уже затем как *единичный* или *общий*. Если «единичный признак» и «общий признак» – это онтологические понятия, то «отдельный признак» – это, если можно так выразиться, понятие *онто-гносеологическое*: оно фиксирует ту стадию исследования реального признака реального предмета, когда мы лишены возможности сравнить его с признаками других предметов и еще не знаем, единичен он или общ. Отдельный признак часто спутывают с единичным. Даже такой глубокий мыслитель, как Виндельбанд, приводит в качестве примера *единичного* признака наличие на Земле культуры и делает отсюда вывод, что науки о культуре исследуют единичное<sup>25</sup>. Аналогичную ошибку допустил бы математик, принявший модуль (абсолютную величину) положительного числа за само это положительное число. Но что в математике – непрофессионализм, в философии – точка зрения.

Итак, еще раз: если мы *не знаем*, есть ли в данном классе объект с таким же признаком, что и у исследуемого нами объекта, этот признак называется *отдельным*, если мы *знаем*, что такого объекта нет, этот признак называется *единичным*.

**Универсальный и фиксированный класс.** Доказать, что наличие на Земле культуры является ее *единичным* признаком, очень просто: достаточно пересмотреть все другие небесные тела Универсума и убедиться, что ни на одном из них культуры нет. Для демона Лапласа, существа, способного постичь бесконечное, это рутинная задача, для человека же с его конечными познавательными возможностями – невыполнимая. Поэтому *каждый раз*, отвечая на вопрос, единичен или общ интересующий нас признак выделенного предмета, мы фактически, явно или неявно, определяем его не на *универсальном классе* – классе всех объектов Универсума, а лишь на его подклассе. Например, вопрос, является ли прямое вращение Земли ее универсальным признаком, относится только к классу планет Солнечной системы. Условимся тот подкласс универсального класса, на котором мы реально определяем степень общности исследуемого нами признака, называть **фиксированным классом**. Фиксация класса осуществляется одним из трех способов: 1) указанием на *классообразующий признак* – признак, принадлежащий всем элементам класса и только им (так задается, например, класс треугольников); 2) прослеживанием генетической связи, соединяющей его элементы (так задается класс чисел); 3) просто перечислением его элементов (так задают иногда класс кривых второго порядка).

В принципе классообразующим может быть любой признак предмета. Следовательно, каждый предмет входит в столько классов, сколько у него признаков. Например, я – и философ, и футбольный болельщик, и пешеход, и ответственный квартиросъемщик.

Фиксированные классы делятся на синхронические и диахронические: класс ныне существующих государств – синхронический, класс стадий исторического развития одного из этих государств – диахронический. Понятие диахронического класса особенно важно для исследования процессов обобщения и индивидуализации в исторических науках.

**«Единичный признак» и «общий признак» – это относительные понятия.** Итак, мы отличили отдельный признак от единичного, а фиксированный класс – от универсального. Следующий шаг к профессиональному анализу тезиса Виндельбанда – Риккерта – осознание сходства понятий «единичный признак» и «общий признак», с такими понятиями, как «мать» и «дочь», «боль-

шой» и «малый», «верхний» и «нижний»: все они характеризуют обозначаемый ими объект через его отношение к другому объекту. Такие понятия называют *относительными* и строго отличают от *абсолютных*, характеризующих свой предмет через его внутреннее содержание («квадрат», «золото», «кристалл» и т. д.). Отличие понятий «единичный признак» и «общий признак» от других относительных понятий в том, что отношения, через которые они характеризуют признаки, – самые элементарные из всех существующих. По элементарности сходство и несходство можно сравнить только с отношениями тождества и нетождества<sup>26</sup>. Этим определяется гносеологическая роль категорий «единичное» и «общее» в системе человеческого познания: в силу предельной элементарности отражаемые ими отношения сходства и несходства первыми бросаются в глаза и первыми подвергаются исследованию. Тезис Виндельбанда – Риккерта – тому пример.

Из двух посылок: 1) общим или единичным признак индивидуального предмета делают его отношения сходства или несходства к признакам других предметов фиксированного класса; 2) каждый предмет входит одновременно в несколько фиксированных классов – следует, что признак, общий в одном классе, может быть единичным в другом. Например, в классе членов моей семьи моя профессия – единичный признак, а на службе – общий. А это значит, что один и тот же признак одного и того же предмета может быть одновременно предметом и культуuroзнания, и естествознания. Другими словами, в основе тезиса Виндельбанда – Риккерта лежит ошибка, которой грешил еще Платон: *спутывание относительных понятий с абсолютными*. Рассел пишет об этом: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если А больше, чем В, и меньше, чем С, то А является одновременно и большим, и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии»<sup>27</sup>.

Но в методологическом отношении сторонники тезиса Виндельбанда – Риккерта стоят ниже Платона: они не испытывают никакого «затруднения» от того факта, что признак, единичный в одном фиксированном классе, может быть общим в другом и, следовательно, исследование этого признака в первом классе будет культуuroзнанием, а во втором – естествознанием.

Отсутствие в текстах Виндельбанда и Риккерта строгих определений общего и единичного, соответственно, обобщения и индивидуализации оказывается в этой ситуации спасительным. Всегда можно заявить, что их неправильно поняли (кстати, такими заявлениями тексты Риккерта переполнены): деление признаков на единичные и общие, *разумеется*, происходит в рамках *одного* фиксированного класса, а в нем разница между единичным и общим признаком абсолютна: в классе членов моей семьи мою профессию представить как *общий* признак нельзя.

Но это уточнение лишь оттягивает приговор: эмпирические классы, классы реальных объектов, *эволюционируют*, и признак, единичный сегодня, завтра может стать общим, не изменив ни одной своей *внутренней* черты. А после этого, соблюдая верность хотя бы логике, придется объявить его предметом уже не культуросознания, а естествознания.

Имре Лакатос рекомендовал в подобных ситуациях держаться до последнего: если пробит один защитный пояс – строить другой. Последуем его совету. Примем, что элементы класса, внутри которого мы отличаем единичные признаки от общих, *не эволюционируют*. В рамках такого класса (довольно большой редкости в эмпирических науках) разница между единичными общими признаками *абсолютна*. Абсолютна, следовательно, и разница между обобщением, понимаемым как познание общих признаков, и индивидуализацией, понимаемой как познание единичных признаков. Мой вопрос: в чем конкретно состоит разница между так понимаемым обобщением и так понимаемой индивидуализацией и достаточно ли ее, чтобы определять науки о природе как генерализующие, а науки о культуре – как индивидуализирующие?

## Обобщение и индивидуализация

Начнем с того момента, когда в реальном, локализованном в пространстве и времени предмете, например, в черепе человека, обнаруженном в 1856 г. в ущелье Неандерталь, открыли новые признаки: мощные надбровные дуги, выступающий широкий нос и очень маленький подбородок. Зафиксируем тот момент, когда исследование этих признаков *как отдельных* закончилось, и был

поставлен вопрос, есть ли человеческие черепа с *такими же* признаками. Пока был известен лишь один череп, ученые спорили. Р.Вирхов, например, утверждал, что это индивидуальное уродство, вызванное рахитом. Затем было установлено, что это признаки, общие для целого вида первобытных людей. Этот ответ был получен процедурой, которую в логике называют индукцией, – сравнением заинтересовавшего нас признака индивидуального предмета с признаками других индивидуальных предметов, входящих в фиксированный класс. Некоторые авторы ставят знак равенства между индукцией, полной и неполной, и обобщением. Это недоразумение. В результате индукции мы можем придти к одному из двух выводов: исследуемый признак в фиксированном классе 1) общ, 2) единичен. Индукцию, дающую первый вывод, естественно назвать обобщением. Тогда, рассуждая логически, индукцию, дающую второй вывод, придется назвать индивидуализацией: ведь обобщение и индивидуализация – противоположности.

Обращаю внимание на обстоятельство, которое имеет принципиальное значение для ответа на вопрос, можно ли назвать *в этом смысле* науки о природе генерализирующими, а науки о культуре – индивидуализирующими. По своему внутреннему гносеологическому механизму эти две процедуры не различаются ни на стадии исследования признака как отдельного, ни на стадии его сравнения с признаками других предметов. Следовательно, *так понимаемое обобщение отличается от так понимаемой индивидуализации не гносеологическим механизмом, а только результатом его применения*. Образно говоря, они различаются не больше, чем извлечение из урны черного шара от извлечения из нее же белого. Следовательно, превращать их в критерий для различения наук о природе и наук о культуре просто *нелепо*. Эти элементарные познавательные процедуры входят в арсенал всех эмпирических наук. В них заключается не их различие, а сходство.

**Обобщение как открытие более общего признака.** Но можно снова заявить, что я искажил тезис Виндельбанда – Риккерта: обобщение там понимается как открытие не *любого* общего признака, а лишь *более общего, чем уже известные*. Например, открытие электромагнитной природы света – обобщение, а открытие нового вида бабочек – нет. Такое понимание обобщения соответствует интуиции. Вопрос лишь в том, можно ли с его помощью провести во-

дораздел между науками о природе и науками о культуре. Сложным также оказывается вопрос, как в этом контексте понимать процедуру, противоположную обобщению, – индивидуализацию. По правилам логики открытию признака более общего, чем известные, противоположно открытие менее общего признака. Снова оставим в стороне вопрос, разделяет ли кто-нибудь такой взгляд на обобщение и индивидуализацию. Обсудим его по существу.

Для этого общие признаки необходимо разделить на более и менее общие. Общность признака задается классом объектов, которым он присущ. Но здесь есть тонкости. Если класс объектов, задаваемый признаком А (например, быть животным), *включает* класс объектов, задаваемый признаком В (например, быть человеком) как правильный (не совпадающий с классом) подкласс, то признак А называют более общим, чем признак В. Если эти классы совпадают, говорят, что признаки А и В обладают одинаковой степенью общности. Если же они перекрещиваются или исключают друг друга, то по степени общности эти признаки не различаются: мощности классов, задаваемых признаками, при делении их на более и менее общие не учитываются.

В обобщении, понимаемом как переход от знания о менее общем признаке предмета к знанию о его более общем признаке, можно выделить три шага: 1) исследование вновь открытого признака как *отдельного*, 2) определение степени его общности в фиксированном классе, 3) в случае, если признак окажется общим, – сопоставление степени его общности со степенью общности уже исследованных признаков, принадлежащих этому же предмету.

По своему гносеологическому механизму третья процедура не отличается от второй. При определении степени общности признака мы сопоставляем обладающий им *предмет* с другими предметами, входящими в тот же фиксированный класс, а при ответе на вопрос, является ли открытый нами общий признак более общим, чем уже изученные нами признаки этого же предмета, мы сопоставляем класс, *задаваемый* этим признаком, с классами, задаваемыми уже изученными признаками. Логически возможны четыре результата такого сопоставления.

1. Открытый признак является более общим, чем известные.
2. Он является менее общим, чем известные.
3. Он совпадает по степени общности с известными.

4. Класс объектов, которым присущ открытый признак, перекрещивается с классом объектов, которым присущи известные.

В первом случае мы условились говорить об обобщении, во втором – об индивидуализации, для процедур, ведущих к двум последним результатам, специальных терминов нет.

Принципиально важно видеть, что гносеологические механизмы процедур, приводящих к этим четырем выводам, абсолютно одинаковы: сначала признак индивидуального предмета исследуется как отдельный, потом устанавливается степень его общности, а затем она сравнивается со степенью общности других признаков. И снова мой вопрос: можно ли так понимаемое обобщение и так понимаемую индивидуализацию сделать критерием для различения наук о природе и наук о культуре? Мой отрицательный ответ основан на том же аргументе, что и предыдущий: по своему гносеологическому механизму *так понимаемое* обобщение не отличается от *так понимаемой* индивидуализации.

Итак, переопределением понятий обобщение и индивидуализация спасти тезис Риккерта не удалось. Но зато мы продвинулись в понимании их природы и места в науках о природе и культуре.

### **Индивидуализация как отражение индивида во всей полноте его содержания**

До сих пор я шел к ответу на вопрос, что такое индивидуализация, исходя из постулата, что это процедура, противоположная обобщению: если обобщение – это познание общего признака предмета, то индивидуализация – познание его единичного признака, если обобщение – познание признака, *более общего*, чем известные, то индивидуализация – познание признака, *менее общего*, чем известные. При этом оставалось ощущение, что главное значение «индивидуализации» не уловлено. В конце концов я понял, в чем дело: я повторяю за Виндельбандом и Риккертом их ошибку: противопоставляю индивидуализацию *обобщению*. В действительности она противоположна *абстрагированию*. Правда, обычно термины «обобщение» и «абстрагирование» употребляются в нашей литературе как синонимы, и это достаточно ярко характеризует бедственное состояние нашей философской терми-

нологии, но на самом деле абстрагирование не только не совпадает с обобщением, но и не всегда ведет к нему. Например, при переходе от понятия «разумное бесперое двуногое» к более абстрактному «бесперое двуногое» степень общности понятия не меняется.

Абстрагирование подготавливает наши знания к теоретической обработке, индивидуализация – к применению на практике. Ведь мы преобразуем своими руками не абстрактные и не общие объекты, а реальные, индивидуальные предметы, индивиды – *материальные образования, самостоятельно существующие в пространстве и времени*. Это принципиальное отличие практической деятельности от теоретической видел еще Аристотель, говоривший, что врач лечит не больного вообще, а индивидуально-больного. Практическое преобразование индивида будет тем успешнее, чем полнее будет представление о нем. Причем здесь нет мелочей. Если хирург блестяще проведет операцию, но не учтет, что использованный им анестетик является для пациента аллергеном, дело кончится трагедией. Итак, **индивидуализация – это конкретизация наших знаний об индивиде**. Сверхцель этой процедуры – полное знание о нём. Если индивидуализацию понимать как движение к этой сверхцели, станет очевидно, что в науках о природе она играет ничуть не меньшую роль, чем в науках о культуре. Ведь смысл всей нашей познавательной деятельности – практика, т. е. преобразование и природных, и надприродных объектов в форму, пригодную для удовлетворения наших потребностей.

Можно попытаться спасти хотя бы часть тезиса Виндельбанда – Риккерта, заявив, что противопоставление индивидуализации обобщению все-таки имеет смысл, ибо, в соответствии с логическим законом обратного отношения между объемом и содержанием понятия, одновременно с уменьшением конкретности знания его общность растет («Сократ» – «человек» – «примат» – «млекопитающее»), а одновременно с ростом его конкретности уменьшается. Разберемся.

Отмечу прежде всего, что первичными здесь являются процессы, совершающиеся в содержании знаний, – конкретизация (индивидуализация) и абстрагирование. Уменьшение и увеличение общности знания вторичны – это как бы тени, которые индивидуализация и абстрагирование отбрасывают на объемы наших знаний. Причем «тени» может и не быть, как в случае с «бесперым двуногим».

Но не это главное. Когда хирург собирает информацию о своем пациенте, он меньше всего думает о степени ее общности. Его интересует именно полнота. Если потом окажется, что эта информация применима и к другому пациенту, он не будет считать, что задача не выполнена.

И еще одно. Лейбниц прав, утверждая, что каждый реальный предмет (индивид в нашей терминологии) неповторим. Это действительно один из «великих принципов истинной метафизики». И если бы мы могли отразить каждый индивид во всей полноте его содержания, то все предельно конкретные понятия были бы сингулярными. Но решить эту задачу мы не можем в силу ограниченности наших познавательных возможностей. Поэтому применяемое на практике эмпирическое знание, отражающее содержание индивидуального предмета во всей *доступной нам* полноте, на поверку может оказаться не сингулярным, а общим. Например, кристаллы кремния, выращенные в космосе, конечно же, отличаются друг от друга хотя бы положением электронов на орбитах их атомов, но физики говорят, что современными приборами различить их невозможно.

В большинстве случаев мы знаем о степени общности тех признаков предмета, которые учитываем в практических действиях с ним. Но нам это не так уж и важно: важна не степень *общности*, а степень *полноты* знаний о преобразуемом предмете. Знание о степени их общности может понадобиться позднее, когда мы перейдем к практическими действиям с другими объектами.

Сказанное не позволяет мне согласиться с утверждением Виндельбанда, что «отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления»<sup>28</sup>. С помощью категорий «общее» и «единичное» (если, конечно, понимать их не «как-то так», а в классическом смысле – как отражающие сходство и несходство объектов) нельзя выразить не только всю, но даже и главную разницу между науками о природе и культуре. Пытаться сделать это – значит тратить силы на решение псевдопроблемы. Чтобы описать предметы и методы наук о природе и наук о культуре в число инструментов исследования наряду с категориями «общее» и «единичное» нужно включить категории «необходимое» и «случайное», «сущность» и «проявление сущности», «абстрактное» и «конкретное», «эмпирическое» и «теоретическое»,

«ценное» и «ценностно нейтральное», «идеация» и «идеализация», «описание» и «предписание». Часть этой задачи заключается в том, чтобы конкретно показать, какое место единичные и общие признаки занимают в природе и культуре и какую роль обобщение и индивидуализация играют в науках о природе и в науках о культуре. Надеюсь, мне удалось продвинуться в решении этой задачи.

### Примечания

- <sup>1</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 51.
- <sup>2</sup> Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 417.
- <sup>3</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб., 1997. С. 73.
- <sup>4</sup> Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 227.
- <sup>5</sup> Виндельбанд В. История и естествознание // Там же. С. 320.
- <sup>6</sup> Там же. С. 324.
- <sup>7</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 75.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вопр. философии. 1995. № 11. С. 112.
- <sup>10</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 75.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 145.
- <sup>13</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 183.
- <sup>14</sup> Там же. С. 447.
- <sup>15</sup> Левин Г.Д. Всеобщее в действительности и познании: Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1990.
- <sup>16</sup> Левин Г.Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М., 1987; Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд М., 2005; Левин Г.Д. Три взгляда на природу общего // Вестн. Акад. наук. 2007. № 11; Левин Г.Д. Философские категории в современном дискурсе. Гл. 13. М., 2007.
- <sup>17</sup> См. об этом: Левин Г.Д. Три взгляда на природу общего. Возражают, что есть такая теория общего, на основе которой тезис Виндельбанда – Риккерта защитим. Вынужден признаться, что мне такая теория, не сводимая ни к одной из трех проанализированных мною, неизвестна.
- <sup>18</sup> Штёкль А. История средневековой философии. М., 1912. С. 113.
- <sup>19</sup> Декарт Р. Избр. филос. произведения. М., 1950. С. 451.
- <sup>20</sup> Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 1. М., 1957. С. 458.
- <sup>21</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 109–110.

- <sup>22</sup> Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. М., 1964. С. 67.
- <sup>23</sup> Локк Д. Избр. произведения. Т. 1. М., 1960. С. 414.
- <sup>24</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 269.
- <sup>25</sup> Виндельбанд В. История и естествознание. С. 329.
- <sup>26</sup> См. об этом: Левин Г.Д. Тождество и сходство // Вопр. философии. 2005. № 12.
- <sup>27</sup> Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 134–135.
- <sup>28</sup> Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 227.

Д.И. Дубровский

## **Субъективная реальность, мозг и развитие НБИК-конвергенции: эпистемологические проблемы\***

Субъективная реальность – специфическое и неотъемлемое качество сознания. Именно оно создает главные теоретические трудности эпистемологического и онтологического характера при разработке проблемы сознания, и прежде всего в плане объяснения связи явлений сознания с мозговыми процессами.

Проблема сознания играет все более значительную роль в системе научных знаний, связанных с конвергентным развитием НБИК – нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий (особенно это касается двух последних составляющих). НБИК-конвергенция создает небывалые, чрезвычайно мощные средства преобразования человека и социума. Нет сомнений, что именно конвергентное развитие этих мегатехнологий будет определять судьбы земной цивилизации. Но это влечет столь же масштабные риски и угрозы ее существованию.

В ходе конвергентных процессов в системе НБИК формируются интегральные объекты, описание и объяснение которых предполагают использование познавательных средств, специфичных для физических, химических, биологических, компьютерных, психологических и других наук, но вместе с тем требующих их соотнесения и объединения в некоторой общей концептуальной структуре. Более того, такого рода интегральные объекты явно или неявно содержат или предполагают социогуманитарные описания и объяснения. Речь идет фактически о *трансдисциплинарной* про-

---

\* Статья подготовлена в рамках Проекта РФНФ № 09-03-00154а.

блематике, охватывающей все основные разделы современного научного знания, в том числе гуманитарные и социальные дисциплины. И это позволяет говорить о необходимости включения в систему НБИК *социальных технологий*, которые призваны выполнять функции ценностной ориентации и регуляции, прогнозирования и экспертного санкционирования.

На пути такого рода интегративных процессов возникают серьезные эпистемологические трудности, что проявляется прежде всего при попытках соотнесения и объединения языков и средств физического описания и объяснения) с одной стороны, и социогуманитарного и психологического описания и объяснения – с другой. Эти трудности связаны с категориальной разобщенностью двух традиционных языков, на одном из которых описываются физические, химические, физиологические, технические явления, а на другом явления субъективной реальности, сознательной деятельности, культуры.

Первый из них является по существу «физикалистским», его категориальной основой служат такие понятия, как «масса», «энергия», «пространственное отношение» и т. п.; второй язык, так сказать, «гуманитаристский», основывается на понятиях «смысла», «ценности», «цели», «воли», «интенционального отношения» и т. п. Эти две различные группы понятий достаточно автономны, не имеют между собой прямых логических связей. Чтобы их связать, требуется «мост», нужна специальная, теоретически адекватная концептуальная структура, способная объединить эти два языка.

Подобная концептуальная структура может быть развита на базе «информационного языка», так как понятие информации допускает не только формальное (синтаксическое), но и семантическое и прагматическое описание и потому способно выражать основное «гуманитаристское» содержание: смысл, ценность, интенциональность, цель и т. д., а, с другой стороны, в силу кодовой воплощенности информации в своем материальном носителе, оно допускает «физикалистские» описания: пространственные, энергетические, субстратные и др.

«Информационный язык» хорошо приспособлен для функциональных описаний и объяснений, широко и продуктивно используется в психологических, нейрофизиологических, лингвистических исследованиях, не говоря уже о компьютерных науках.

Его интегративные возможности хорошо проявились в области когнитивной науки, стремящейся – и небезуспешно – объединять результаты перечисленных областей исследований в единой объяснительной модели<sup>1</sup>. «Информационный язык» способен служить возникновению новых продуктивных информационных подходов для решения междисциплинарных проблем, выступать эффективным средством повышения степени взаимопонимания и сотрудничества специалистов разных областей науки, вовлеченных в разработку проблематики НБИК.

Разумеется, разработка проблем меж- и трансдисциплинарности, которые настоятельно диктуются развитием НБИК-конвергенции, далеко не исчерпывается информационными подходами, используются другие широкие концептуальные средства и идеи: синергетические, сетевого моделирования и пр. Становится очевидной необходимость более глубокого понимания взаимозависимостей науки и технологии, того качественно нового образования, которое именуется «технонаукой», преодоления тенденций технологического редукционизма в истолковании НБИК и своего рода бессубъектности этого образования. Важно еще раз подчеркнуть *необходимость включения в него пятого компонента – социальных технологий* и социогуманитарного знания, на основе которого они формируются и развиваются. Социогуманитарное знание и социальные технологии должны стать органической составляющей этой динамической системы и выступать в качестве существенного, неотъемлемого фактора ее развития. Уже в ближайшем будущем этот фактор должен обрести достаточную силу, чтобы выполнять функции стимулирования и формирования приоритетных векторов развития, нормативного регулирования, прогнозирования и экспертного санкционирования процессов и результатов конвергентного развития мегатехнологий.

С тех пор, как возникла и стала обсуждаться идея конвергенции четырех мегатехнологий, прошло более 10 лет, а сама аббревиатура НБИК получила широкое распространение после 2001 г., когда под эгидой Национального научного фонда США была выдвинута так называемая НБИК-инициатива. За это время произошли существенные изменения в структуре НБИК, остро поставлены проблемы социальной значимости процессов конвергентной

эволюции, ее субъектов, форм их институционализации и способов управления этими процессами. Все это дает основание говорить теперь не о системе НБИК, а о системе **НБИКС**.

Не случайно, первый в России Центр конвергентных нанобиоинфокогнитивных наук и технологий, созданный и возглавляемый директором «Курчатовского Института» М.В.Ковальчуком, развивает специальный социогуманитарный блок, призванный играть первостепенную роль в формировании, как выражается М.В.Ковальчук, «новой междисциплинарной ментальности», в «запуске будущего»<sup>2</sup>. По существу это первый опыт *институционализации* социогуманитарных наук и технологий в системе конвергентных мегатехнологий – знамение нового этапа их развития в мировом масштабе. Его справедливо именуют «Великим синтезом» наук и технологий XXI в., преобразующим облик земной цивилизации. Он разительно отличается от тех форм интегративных процессов, которые имели место на предыдущем этапе развития науки.

Здесь уместно сделать небольшой исторический экскурс. Примерно с середины прошлого века значение комплексных научных исследований начало быстро возрастать, все чаще самые значительные результаты стали добываться на стыке различных наук; в развитии научного знания усилились интеграционные тенденции. Это проявлялось в быстром развитии таких дисциплин, как физхимия, биофизика, биохимия, психофизиология, нейролингвистика, социобиология; возникли теория информации и кибернетика, успехи молекулярной биологии привели к расшифровке генетического кода. Именно в этот период стали специально создаваться общие междисциплинарные концептуальные платформы, призванные содействовать интеграционным процессам.

Я имею в виду прежде всего *общенаучные понятия* и *общенаучные подходы*, которые получили такое название, поскольку могли в той или иной форме использоваться практически во всех науках. Они основывались на таких хорошо известных понятиях, как система, структура, функция, информация и др. Но, став действительно общенаучными, эти понятия получили существенную теоретическую разработку, послужили развитию широких познавательных подходов: системных, структурных, функциональных, информационных. Некоторые из них оказались весьма продуктивными для установления концептуальных связей между ранее раз-

общенными научными дисциплинами. Эти общенаучные понятия и подходы образуют некое промежуточное теоретическое звено между философским и конкретно-научными уровнями исследования. Их анализу были посвящены многие отечественные философские работы, начиная с 1970-х гг., в которых, на мой взгляд, содержится немало рациональных утверждений<sup>3</sup>.

Примерно в то же время интенсивно развиваются нейрофизиология, психофизиология, нейропсихология, психогенетика, ряд других комплексных дисциплин, исследующих психические процессы, в том числе бессознательные, формируются когнитивные науки. Значительные результаты в этих направлениях исследований были достигнуты отечественными учеными (П.К.Анохин, Н.А.Бернштейн, Н.П.Бехтерева, И.С.Бериташвили, А.Р.Лурия, В.П.Эфроимсон и др.).

Весьма продуктивный опыт развития когнитивных наук за последние три-четыре десятилетия свидетельствует, однако, о том, что само качество субъективной реальности продолжает оставаться в тени, не выделяется в виде специального объекта исследования, берется слитно с нейрофизиологическими, поведенческими и речевыми аспектами психической деятельности, а нередко и отождествляется с последними. В таком случае модели сознания оказываются слишком упрощенными, поскольку ограничиваются его когнитивными функциями.

Проблема «сознание и мозг» («mind-brain problem») вот уже более полувека находится в центре внимания аналитической философии, ей посвящено поистине огромное число книг и статей. Большинство представителей аналитической философии номинально признают за сознанием качество субъективной реальности, используя для его обозначения термины «ментальное», «феноменальное», «интроспективное», «субъективный опыт», «квалиа» и др. Но поскольку явления сознания в таком качестве не вписываются в физическую картину мира, они видят свою объяснительную задачу в том, чтобы редуцировать «ментальное» к физическому, элиминировать «ментальное» из научного языка.

Именно в традиционной проблеме «сознания и мозга» особенно остро выступала несовместимость «ментального» с «физическим» («физиологическим») – так называемый парадокс связи «непространственного» с «пространственным». А потому в основном

на этом объекте и обрабатывались модели редукции ментального к физическому (различные версии так называемого «научного материализма» и «теории тождества» ментального и физического, представленные на первом этапе такими философами, как Фейгл, Сمارт, Армстронг и др., – и модели элиминации ментального из научного языка – так называемый «элиминативный материализм», выдвинутый Фейерабендом и ранним Рорти, защищавшийся в разных версиях многими их последователями.

Эти модели и концепции разрабатывались с позиций радикального физикализма, представляющего собой общее воззрение онтологического и эпистемологического характера. Согласно этому воззрению, говоря кратко, единственная объективная реальность есть физическая реальность, и единственная фундаментальная наука есть физика. Поэтому всякое знание, которому придется научный статус, должно быть сведено к физическому основанию (позиция, четко заявленная представителями логического позитивизма!). Поскольку «ментальное» не допускает приписывания ему физических свойств, то отсюда убеждение в заведомой фиктивности онтологии субъективной реальности и необходимости редукции «ментального» к физическому, физиологическому, в крайнем случае, к бихевиоральному или к языку.

В соответствии с парадигмой физикализма, господствовавшей в научном мышлении три столетия, то, чему нельзя непосредственно приписывать физические свойства: массу, энергию и др., невозможно включить в причинную цепь событий – «ментальное» является «номологическим бездельником» («nomological dangler»). Нетрудно увидеть, что этот тезис современных физикалистов воспроизводит старый ход мысли, бытовавший в психологии и философии с конца XIX в., но известный гораздо раньше, согласно которому психическое есть не более чем «эпифеномен» – некий бесплотный и пассивный дублер мозговых физиологических процессов; для того, чтобы преодолеть «психофизический параллелизм» и избавиться от «эпифеноменализма», чтобы придать психическим явлениям действительность, надо рассматривать их как высшую форму физиологических процессов, как особую разновидность физического (см. краткий исторический экскурс, касающийся происхождения термина «эпифеномен», и подробный критический разбор взглядов тех авторов, в том числе ряда советских философов, которые не видели другого

способа избежать «эпифеноменализма»<sup>4</sup>: думаю, это может быть полезным – ведь мы часто забываем исторические уроки, обряжая старые ходы мысли в новые слова).

Еще один плод физикалистской интенции, часто несознаваемой, во многом воспроизводящий на новый лад старое клише эпифеноменализма, – мысленное экспериментирование с «зомби», существом, начисто лишенным сознания, но способным делать все, как человек. Здесь – та же исходная посылка, что субъективная реальность не обязательна, более того, для описания всех человеческих функций она излишня, ибо все они могут осуществляться без привлечения сознания. Многолетнее обсуждение идеи «зомби» в аналитической философии показало невозможность ее теоретического оправдания, но оно не было, конечно, бесплодным, послужило тщательному анализу концепции функционализма и выяснению ее места в разработке проблемы «сознание и мозг»<sup>5</sup>.

Если вначале в аналитической философии безраздельно господствовал физикалистский редукционизм, то в последние два десятилетия на первый план выдвинулись концепции функционалистского редукционизма. Вместе с тем среди представителей аналитической философии усиливается критика редукционизма, в том числе и его функционалистского варианта (Т.Нагель, Дж.Сёрл, Д.Чалмерс и др.).

Важно иметь в виду, что принципы функционализма вовсе не обязательно должны служить целям редукционистского объяснения сознания, они могут с полным основанием использоваться и в антиредукционистских целях. Об этом свидетельствует как условия формирования принципов функционализма, так и опыт их применения в различных концептуальных построениях.

Примерно с середины прошлого века, благодаря знаменитым работам А.Тьюринга, теории информации К.Шеннона, кибернетике и успехам в исследовании самоорганизующихся систем, появились новые теоретические возможности объяснения действенной способности психических явлений путем истолкования последних в качестве информации и использования понятия информационной причинности. Но это потребовало поистине парадигмального сдвига, связанного с отказом от возможности унификации научного знания на базе физики и, следовательно, от признания ее в качестве единственной фундаментальной науки.

Сформировалось еще одно фундаментальное основание современной науки, выражаемое *парадигмой функционализма*. Последняя фиксирует то принципиальное обстоятельство, что **описание и объяснение функциональных отношений логически независимо от физических описаний и объяснений, т. е. функциональные свойства не редуцируемы к физическим**, и потому служит теоретическим фундаментом для широкого круга научных дисциплин, изучающих информационные процессы и самоорганизующиеся системы.

Информационная причинность – особый тип каузальности, характерный для самоорганизующихся систем – биологических, биотехнических, биосоциальных, биотехносоциальных и различного рода социальных систем. Она определяется *принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя*. Одна и та же информация может быть воплощена в носителях, имеющих разные физические свойства: массу, энергию, пространственно-временные характеристики. Другими словами, одна и та же информация может кодироваться по-разному, существовать, передаваться, воспроизводиться в разных кодовых формах. При информационном управлении не только цель действия, но и сам причинный эффект, смысл и результат действия определяется информацией как таковой, т. е. исторически сложившейся *кодовой зависимостью*, а не самими по себе физическими свойствами ее носителя, поскольку они могут быть разными. Естественно, что это ни в коей мере не умаляет роли физических закономерностей и понятия физической причинности, но создает предпосылки для новых подходов к разработке проблематики самоорганизующихся систем, к исследованиям сознания, его связи с мозговыми процессами и НБИКС в целом, т. е. при решениях широчайшего класса задач, использующих понятийный аппарат описания и объяснения информационных процессов и самоорганизующихся систем.

С этих позиций явление субъективной реальности есть информация о чем-то в силу «содержательности», интенциональности явлений сознания. Оно не эпифеномен, а особое, выработанное в ходе эволюции свойство некоторых мозговых информационных процессов, особый способ *представленности* информации для индивида. В явлениях субъективной реальности ему дана ин-

формация в «чистом» виде, т. е. *информация об информации*, ибо мозговой носитель этой информации им ни в коей степени не отображается; вместе с тем ему дана способность оперировать этой информацией в довольно широком диапазоне и, используя ее, оперативно управлять своими органами движения. Явление субъективной реальности выполняет каузальные функции в качестве информации. Психическая причинность есть вид информационной причинности.

Информационный процесс, лишенный качества субъективной реальности, протекающий, как иногда говорят, «в темноте», отличается по своим структурным, оперативным, целевым характеристикам и каузальным функциям от тех информационных процессов, которые предоставляют индивиду субъективно переживаемую информацию (см. более подробно<sup>6</sup>). У компьютера нет субъективной реальности. Для ее возникновения нужна особая динамическая функциональная структура, подобная той, которой располагает головной мозг.

В силу принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя, теоретически мыслима возможность создания подобной функциональной структуры на небиологических субстратах. В такой же мере теоретически мыслимо существование в иных областях Вселенной разумных существ, имеющих другую субстратную основу и функциональную организацию. В практическом же отношении возможность изофункционализма систем успешно реализуется в довольно значительных масштабах, особенно в технике и медицине (замена естественных органов искусственными, выполняющими те же функции и т. п.). Эта возможность открывает широкие перспективы в конструировании систем, в которых интегрированы электронные, биологические и технические компоненты, для конвергентного развития НБИКС в целом, одной из главных задач которого, по слова М.В.Ковальчука, является создание «биоробототехнических систем», «антропоморфных технических систем, подобных конструкциям, создаваемым живой природой»<sup>7</sup>.

Нейронаучные исследования психической деятельности являются сейчас мощным фактором развития информационных технологий. Становится ясным, что одним наращиванием мощи современных компьютеров нельзя обойтись, необходимо изменение их базовой

алгоритмической структуры, использование новых подходов: «параллельного процессинга», «многоядерных систем», концепции «недоопределенности» и др., опирающихся на исследование специфических способов переработки информации в нервной системе. Это справедливо подчеркивается В.Велиховым, по словам которого «сейчас необходимо переконструировать системы сбора, обработки, анализа информации и адаптировать их к новым системам по аналогии с био, конструирование снизу-вверх, а не наоборот сверху-вниз, как мы двигаемся сейчас»<sup>8</sup>. В свою очередь, повышение разрешающей способности компьютерных моделей является важнейшим фактором прогресса в нейронаучных и когнитивных исследованиях.

Информационный подход к проблеме «сознание и мозг» позволяет не только дать четкий ответ на трудный вопрос о связи явлений субъективной реальности с мозговыми процессами, но и наметить новые экспериментальные направления его разработки. Например, я вижу дерево. Переживаемый мной образ дерева, как явление субъективной реальности, есть информация об этом предмете (обозначим ее **A**). Информация же необходимо связана со своим носителем. Согласно данным нейронауки, носителем информации **A** является определенная мозговая нейродинамическая система (обозначим ее **X**). Связь между **A** и **X** носит *функциональный* характер, представляет собой *кодovou зависимость*, сложившуюся в филогенезе и онтогенезе; **A** и **X** – явления *одновременные* и *однопричинные*; они находятся в отношении *взаимоднозначного соответствия*; **X** есть кодовое воплощение **A** или, короче, код **A**. Основательное исследование связи **A** – **X**, структурной и функциональной организации систем типа **X**, означает расшифровку мозгового кода данного психического явления.

Но что означает «**расшифровка кода**» (декодирование), если информация всегда существует в своем физическом носителе, следовательно, только в кодовой форме и от нее невозможно избавиться?

Она может означать лишь одно: преобразование «непонятного» кода в «понятный». Для каждой самоорганизующейся системы существует два типа кодов. Назовем их «**естественными**» и «**чуждыми**». Первые сразу «понятны» системе, «прозрачны» для нее, т. е. несут «открытую» для нее информацию, «готовую» для управления (например, слово «дерево» для знающего русский язык, в отличие от тех, кто его не знает).

Расшифровка кода (декодирование) требуется, когда система имеет дело с «чуждым» кодом. Но это означает лишь его преобразование, перекодирование в «естественный» код. После того, как найден и закреплен способ такого преобразования, «чуждый» код становится для самоорганизующейся системы «естественным», т. е. новым элементом ее функциональной организации.

В живой системе существуют **фундаментальные коды**, например, код ДНК, с которыми в процессе развития самоорганизации согласуются другие кодовые новообразования.

Мозговой код типа **X**, который мы стремимся расшифровать, является для меня *внутренним «естественным» кодом*. Воплощенная в нем информация дана мне непосредственно, в «чистом» виде, т. е. в виде моих ощущений, образов, мыслей и т. п. Для другого же (скажем, исследователя мозга) **X** является внешним «чуждым» кодом.

С опорой на эти и другие положения информационного подхода ставится задача *анализа процедуры расшифровки кодов* (она крайне актуальна не только для нейронауки!). Для нее первостепенное значение имеет *опыт расшифровки генетического кода* и наиболее показательные результаты расшифровки нейродинамических кодов психических явлений, достигнутые с помощью метода ФМРТ (функциональной магнитно-резонансной томографии) и других методов (ставшие широко известными работы М.Николелиса, Дж. Гэлента и Ш.Нишимото и др.). Важное значение приобретают здесь методы нейролингвистики и криптологии.

Поскольку в данной статье нет возможности подробно рассмотреть эту многоплановую тему, я ограничусь лишь обозначением главных вопросов, требующих разработки в первую очередь: а) анализ понятия *кодовой зависимости*, б) способы *диагностики кодового объекта*, т. е. содержащего определенную информацию, в) описание и определение видов и типов кодов («естественные» и «чуждые», «внутренние» и «внешние», «ситуативные» и «постоянные», «частные» и «фундаментальные» для данной самоорганизующейся системы), г) специфика кодов типа **X**, как «внутренних» и «естественных» для меня, и «внешних» и «чуждых» для другого, в том числе для исследователя, д) анализ двух видов задач расшифровки кода – *прямой*, когда дан кодовый объект и требуется определить содержащуюся в нем информацию, и *обратной*, когда

дана определенная информация и требуется определить ее носитель, включая его кодовую организацию, е) обоснование коммуникативного характера процедуры расшифровки кода как процесса преобразования «чуждого» кода в «естественный».

Разработка этих вопросов создает во многом новые теоретические и методологические установки для экспериментальной деятельности в нейронауке, так как в данном случае речь идет уже не просто о корреляции данного явления субъективной реальности с некоторыми мозговыми нейродинамическими явлениями, не всегда достаточно четко определенными, а о расшифровке их кодовой организации, требующей дополнительных экспериментальных подходов и обоснований. Вместе с тем задача расшифровки кода существенно отличается от классических задач естествознания, ибо включает коммуникативный и герменевтический аспекты, которые требуют опоры на категорию *понимания* и тем самым усложняют типическую структуру объяснения в нейронауке.

Отметим в этой связи идею *аутоцереброскопа*, согласно которой я сам могу наблюдать и исследовать связь своих собственных психических и мозговых процессов. В современных условиях она может иметь определенную экспериментальную перспективу. Но и в этом случае, несмотря на переживание мной *A* в «чистом» виде, я должен буду сделать то же, что и внешний наблюдатель, т. е. получить *A* (его «содержание») независимым способом.

Важно подчеркнуть, что исследования по расшифровке мозговых кодов интенсивно ведутся в десятках крупнейших научных центров за рубежом, в нейронауке оформляется новое направление, которое можно назвать *нейрокриптологией*. Это знаменует новый этап в разработке проблемы «сознание и мозг». «Раскрытие нервного кода – один из главных вызовов нейронауке, а если перефразировать Фрейда, то это царская дорога к пониманию сознания»<sup>9</sup> (см. также<sup>10</sup>).

Узкое место в этих исследованиях связано с вопросом о корректном выделении и описании определенного явления субъективной реальности как *объекта расшифровки его мозгового кода*. Этот вопрос имеет принципиальное эпистемологическое и методологическое значение. В нынешних экспериментальных работах используются весьма общие и расплывчатые понятия: мысль, восприятие, желание и т. п. Необходим основательный феноменологический анализ многомерного континуума субъективной реаль-

ности, построение вначале хотя бы отдельных блоков систематики явлений субъективной реальности, способных служить существенному развитию программы экспериментальных исследований; подобные вопросы у западных представителей нейронауки пока не получают серьезного осмысления!

В этом отношении требуется анализ способов корректного расчленения континуума субъективной реальности («потока сознания») по *временному* и *«содержательному»* параметрам, форм их дискретизации и структурно-динамической упорядоченности с учетом вместе с тем связи выделяемых фрагментов с диспозициональным и арефлексивным уровнями психических процессов. При этом необходимо принимать во внимание индивидуальные особенности личности, корректное формирование *личностных* и *межличностных инвариантов* **A**, а тем самым и **X** – таким способом обычно теоретически преодолевается порог уникальности, неповторимости, непрестанной изменчивости всякого единичного явления при его исследовании.

Наряду с рассмотрением и оценкой разрешающей способности методов, используемых в нынешних условиях для расшифровки мозговых кодов, важной задачей является выяснение основных факторов и способов построения моделей тех нейродинамических систем, в которых закодированы определенные явления субъективной реальности. Это зависит от создания более эффективных интерфейсов «мозг-компьютер» и совершенствования программ компьютерного анализа отводимых от мозга сигналов; последнее сохраняет значительный эвристический ресурс, как показал опыт анализа ЭЭГ и материалов ФМРТ. Здесь на первом плане стоит задача формирования *квазистационарных инвариантов* явлений **A** (**X**) в качестве объектов расшифровки кода, и требуется определение их *содержательного, формального, ценностного и оперативного параметров*. Тем самым задаются основные координаты *метаинформации*, определяющей исходную позицию для расшифровки кода. Наибольшие трудности связаны с подступом к содержательному параметру явлений субъективной реальности. Их преодоление требует прежде всего построения корректных моделей соотношения формального и содержательного описания явлений субъективной реальности (попытки анализа и решения обозначенных выше вопросов содержатся в следующих работах<sup>11</sup>).

Дальнейшее существенное продвижение в расшифровке мозговых кодов явлений субъективной реальности будет иметь первостепенное значение для развития когнитивных и информационных технологий и всей системы НБИКС. Оно способно вызвать в межличностных отношениях и в коммуникативных структурах социума фундаментальные изменения как позитивного, так и весьма опасного негативного характера. Это должно стать предметом пристального внимания философов. Сейчас они становятся особенно востребованными не только в области эпистемологических и методологических проблем развития НБИКС, но и в связи с теми острыми, неотложными вопросами социального, этического и экзистенциального плана, которые ставит перед ними это развитие.

### Примечания

- <sup>1</sup> Когнитивная наука: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2007.
- <sup>2</sup> Ковальчук М.В. Направление прорыва: конвергентные НБИК-технологии // Технополис XXI. 2009. № 3 (19).
- <sup>3</sup> Урсул А.Д. Философия и интегративно-общенаучные процессы. М., 1981.
- <sup>4</sup> Дубровский Д.И. Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971. С. 109–113.
- <sup>5</sup> Алексеев А.Ю. Понятие «зомби» и проблема сознания // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И.Дубровского. М., 2009.
- <sup>6</sup> Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 139–163.
- <sup>7</sup> Ковальчук М.В. Направление прорыва: конвергентные НБИК-технологии. С. V.
- <sup>8</sup> Новая степень свободы // Технополис XXI. 2009. № 3 (19). С. X.
- <sup>9</sup> Стикс Г. Как подключиться к мозгу // В мире науки. 2009. № 2. С. 37.
- <sup>10</sup> Николелис М., Рибейро С. В поисках нейронного кода // В мире науки. 2007. № 4.
- <sup>11</sup> Дубровский Д.И. Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. С. 267–315; *его же*: Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 83–116; *его же*: Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 13–36.

### **К вопросу о взаимоотношениях между философией и гуманитарными науками**

Гуманитарные науки в XXI в. – приоритетная область научного развития и важный фактор человеческого существования, а потому исследование процессов, происходящих в самом гуманитарном познании, а также его связей с философией является важнейшей задачей современной эпистемологии как философской дисциплины. Вопреки мнению о том, что для философии важно не специализированное знание, а обыденное познание и получаемая на его основе картина мира, автор считает современные отношения философии и гуманитарных наук взаимно конститутивными. В данной статье эти взаимоотношения рассматриваются преимущественно на примере дисциплин филологического цикла. Усомнившись в правомерности онтологической и методологической дихотомии наук о природе и наук о духе, автор создаёт положительный образ соотношения различных наук на основе представления об «открытой структуре», которое позволяет анализировать одновременно и научные устремления гуманитарного познания, и его специфику. Вместе с тем познавательная модель «открытой структуры» обеспечивает доступ к тем механизмам межъязыкового, межкультурного, межконцептуального перевода, которые лежат в основе современных взаимодействий между философией и филологией.

## Кристаллизация предметов и размывание границ

История взаимоотношений философии и науки давняя. Можно предположить, что на протяжении ряда веков шел процесс «отпочкования», отталкивания специальных наук от философии, приобретения ими самостоятельности, хотя потом нередко возникали моменты возвратного внимания, направленного к философии, особенно при решении тех или иных сложных теоретических вопросов. Древнегреческая философия была универсальна: она включала в себя логику, физику с метафизикой, этику с эстетикой, ботанику с географией и др. Естествознание Нового времени возникло в результате постепенного отпадения от философии (как «метафизики») отдельных областей познания природы: сначала физики, затем химии и биологии; к середине XIX в. этот процесс, казалось, завершился. Однако примерно с 60-х гг. XIX в. процесс отпочкования продолжился, распространившись на область того, что мы сейчас называем социальным и гуманитарным познанием, а на рубеже XIX и XX вв. и затем уже в XX в. процесс теоретического самоопределения различных областей гуманитарного знания пошел еще интенсивней. Об этом свидетельствовали, например, исследования высшей нервной деятельности, возникновение психоанализа, самоопределение лингвистики (у Соссюра и в других школах структурного анализа) и литературоведения («формальная школа») и др. Однако это движение к обретению теоретической самостоятельности гуманитарных наук не было однонаправленным. На каком-то этапе наметились и возвратные тяготения к философии, когда специальное знание стало строить собственную рефлексию, формулировать или хотя бы намечать философские вопросы, прежде всего о собственной научности и критериях ее обоснования. Эти вопросы задавали себе представители структурных подходов в гуманитарных науках, особенно во второй половине XX в.; в наши дни эту тенденцию можно отметить в психологии, социологии, среди различных направлений когнитивизма, исследующих язык, сознание в корреляции с мозговыми процессами, и др.

За последние десятилетия эта схематика стала еще более неоднозначной. Можно проследить, как размывались границы между наукой и знанием, между наукой и ненаукой. Поначалу, когда наука – как абстракция и как реальность показалась слишком жесткой,

маловместительной, стали вводиться и выдвигаться на первый план иные формы знания – как реальности и феномена, несводимого к науке. Когда-то Фуко ввел «знание» как особый, самостоятельный предмет и разработал методологические основания новой дисциплины – «археологии знания» (ср. «Археология знания», 1969). Внимание к смене неформализованных видов «знания» (в рамках эпистем, а затем и дискурсивных формаций) отличало концепцию Фуко от концепции Куна, основанной на анализе более упорядоченных познавательных форм научного естествознания («Структура научных революций», 1962, 1970 – 2-е доп. изд.). В целом введение «знания» как особого эпистемологического предмета было, безусловно, позитивным сдвигом, направленным на расширение поля познания и одновременно детализацию его трактовки. Однако в итоге сложилась парадоксальная ситуация: предмет, именуемый «знанием», приобрел собственный эпистемологический вес и значение, тогда как «наука» нередко выступает теперь как закавыченная сущность, причем кавычки подчеркивают неопределенность статуса этого понятия и недостижимость стоящих за ним идеалов. Историк, следящий за динамикой понятий, помнит: если в 1980-е гг. в качестве опорной культурной и мировоззренческой антитезы господствовала дилемма «сциентизм»–«антисциентизм», представлявшая два негативных полюса в отношениях к науке и ее социальной роли, то в наши дни, четверть века спустя, эта антиномия попросту исчезла: сциентизмом подчас именуют все то, что позитивно нацелено на науку, а понятие антисциентизма вышло из употребления: перестав быть негативным полюсом в мировоззренческой раскладке сил, антисциентизм растворился в массе разнообразных проявлений интереса к принципиально ненаучному и иррациональному.

Размыванию всех и всяческих границ способствуют и процессы междисциплинарного обмена. В этих процессах, безусловно, есть свой эвристический потенциал, однако он не может проявиться в тех ситуациях (а их большинство), когда основания для сближения дисциплин и предметов остаются непроясненными. Если посмотреть, например, на современное литературоведение, то мы увидим, что за последние десятилетия его представители охотно именовали себя то культурологами, то философами, то историками. Интерес к культуре как интер-

текстуальному феномену, к элементам сконструированности и вымышленности в явлениях исторической, общественной, интеллектуальной жизни повсюду обнаруживал явления вездесущей «литературности». За последние десятилетия расправила крылья дисциплина, именуемая «сравнительной литературой» (comparative literature) и допускающая достаточно произвольное увязывание явлений: так, например, сопоставление стихов Бродского, фильма Пазолини и любого постмодернистского трактата выступает – в США, а теперь уже и во Франции – как вполне самодостаточная тема для докторской диссертации, причем ее раскрытие гораздо больше зависит от богатства ассоциаций и раскованности воображения, нежели от способности суждения и аналитических навыков. При этом беспредельно расширяются общие рамки рассмотрения и одновременно отсекаются все конкретные контексты: сравнительная литература самозабвенно плывет в потоке глобальных процессов, где гуманитарные науки тщетно пытаются соперничать с новыми технологиями коммуникации.

В свое время самоопределение гуманитарных наук было стимулом к философским размышлениям об их возможностях и пределах – особенно во французском структурализме, но также и в том, что позднее стали называть московско-тартуской школой (МТШ). Однако эти рефлексивные процессы, особенно во втором случае, не были достаточно интенсивными, и в дальнейшем историки науки вполне обоснованно на это указали. Что же касается самых современных публикаций, будь то самих участников МТШ, ее заинтересованных наблюдателей или же более молодых историков (за последние годы появилось немало интересных публикаций, посвященных МТШ<sup>1</sup>), то приоритеты тех, кто об этом пишет, весьма далеки от эпистемологической рефлексии. Так, в яркой статье Виктора Живова<sup>2</sup>, а еще раньше – в знаменитой статье Бориса Гаспарова<sup>3</sup>, написанной им уже в эмиграции, смысловой акцент, прежде всего идеологический, исследователей не очень интересует, что реально было сделано в МТШ, каковы достигнутые ею научные результаты (даже если школа завершила свое существование, её результаты из-за этого не исчезают). Во главе угла для них – момент социо-прагматический, а не познавательный.

Что же касается философов, то в их среде возникла в чем-то аналогичная ситуация: при всем разнообразии позиций можно говорить о недостаточном внимании к тому, что в гуманитарном познании стремится быть наукой. Практически это означает, что вместо анализа работы с материалом, соотнесения его с реальностью, разбора каких-то методологических ходов внутри науки философы, подчас смело и безапелляционно, включаются в дискуссию, высказывая свои мнения по поводу того, чем они технически и содержательно не владеют, и запечатлевая в анализируемом материале свои философские предпочтения. Тем самым на месте уже давно отвергнутой натурфилософии воздвигаются подчас те или иные метафизические формы «литературфилософии», в которой, в соответствии с вышеотмеченной тенденцией, на передний выходит все то, что как можно дальше отстоит от науки и как можно ближе подходит к невыразимому, непредставимому, невербальному, бессознательному, диаметрально противоположному науке по своим установкам и методам.

Нередко звучит и мнение о том, что наука как специализированное знание потеряла свой престиж и должна потесниться перед обыденным знанием и повседневными практиками. Соответственно философию побуждают прямо и непосредственно, вне зависимости от дисциплинарного знания оперировать такими гуманитарными объектами, как язык, литература, сознание, общество и др. Представляется, однако, что философия и гуманитарные науки на современном этапе *взаимно конститутивны, т. е. существенны для взаимного самоопределения*. Конечно, философ вправе интересоваться тем, как человек на обыденном уровне осваивает окружающий мир, постигает природу, учится пользоваться языком, однако этот аспект обыденного познания ни в коей мере не покрывает более широкую и сложную проблему реального функционирования гуманитарных объектов. Разумеется, спорить о том, какое познание важнее – научное или обыденное – было бы по меньшей мере нелепо. Это вопрос не о приоритетах, но о разных формах познания, а также об областях их уместного применения. Важно было бы сопоставить результаты того или иного же подхода, посмотреть, что каждый из них дает философии, а главное – постараться увидеть, куда они ведут, где мы оказываемся, если будем им следовать.

## В дискуссиях о науках и научности

Итак, современные процессы взаимодействия философии и гуманитарных наук достаточно разноплановы, а их изучение представляется весьма нелегким делом. Пожалуй, анализ естественнонаучного знания для философии привычнее, хотя материал гуманитарного знания подчас кажется ей более близким – казалось бы, там и здесь используются одни и те же слова, одни и те же понятия. К тому же на каком-то уровне позиции философа и филолога действительно сближаются: объектом эпистемолога является научное познание, однако ведь, скажем, и литература тоже выступает как некоторая форма познания (напомню, что филология в целом определялась А.Бёком как «познание познанного»). При изучении некоторых научно-гуманитарных объектов подчас происходят столкновения подходов и установок. Ведя дискуссии о судьбах гуманитарных наук, философы рассуждают об их принципах, о том, где проходят силовые линии в поле их взаимодействий и размежеваний гуманитарной науки и с философией<sup>4</sup>. Для того, чтобы понять, как работает та или иная методология, философу надо войти в конкретику специального знания. Но, спрашивается, как это сделать – ведь не будет же философ, да и не сможет проделывать всю работу специалиста? Значит, требуется найти особые места проблемного напряжения, умело разводя при этом значения мнимо общих слов и понятий. Все это осложняет позицию эпистемолога, который не склонен стирать границы между дисциплинами и стремится проанализировать возможности своего взаимодействия с гуманитарными науками – на их или же на своей территории. Те исследователи, которые не воспринимают чужую территорию как свою вотчину, ставят вопрос (он ярко звучал и в упомянутой выше дискуссии): «А что если философа туда [на территорию гуманитарных наук] не пустят?». Ответом была сентенция: «Зато если уж пустят, он должен вести себя там достойно!». В самом деле, смешно ведь, когда человек, ничего не понимающий в физике, судит о том, как должны меняться ее методологические требования. То же самое касается и гуманитарных наук – допустим, лингвистики и литературоведения. Там все наши заранее сделанные философские заготовки в большинстве случаев ни к чему не пригодны, потому что для работы в гуманитарных науках нужна не меньшая научная оснащенность, нежели для работы в физике или биологии<sup>5</sup>.

Но, быть может, самое важное для философа и эпистемолога – убедиться в том, что в научно-гуманитарном материале реально существует методологическая проблематика, не уступающая по своей смысловой глубине той, что содержится в классических образцах философско-методологических споров на материале естествознания. Однако чтобы ее обнаружить, требуется проделать довольно сложные реконструкции. А пока что же у нас получается? Знаменитую дискуссию Бора и Эйнштейна мы заведомо считаем философски значимой, а вот, скажем, методологический спор Гаспарова и Аверинцева, крупнейших российских филологов XX в., почему-то не считаем. Правда, здесь возникают дополнительные трудности. Дело в том, что некоторые важнейшие идейные размежевания внутри сферы современного гуманитарного знания вообще не прописаны, не обозначены и не вынесены на всеобщее обсуждение. Возьмем Лотмана и Бахтина. Критика Бахтиным Лотмана достаточно широко известна, тогда как об оценке Лотманом концепции Бахтина публично не произносилось ни одного слова – эта тема была табуирована. Критиковать можно было не Бахтина, но лишь его «эпигонов», что и делал Лотман в Примечаниях к некоторым своим трудам. Или другой уже упоминавшийся пример: Гаспаров и Аверинцев. Это исследователи одного поколения, одной специальности (их специальность по диплому – античная филология, хотя в своем научном творчестве оба они от нее отклонились: один в стиховедение, другой в византистику), долго работавшие в одном секторе и по очереди им руководившие. А теперь, когда нет в живых ни того, ни другого, их стали подчас описывать чуть ли не как близнецов-братьев в науке. Проблема здесь в том, что ни у того, ни у другого мы не находим развернутых суждений насчет их собственных исследовательских программ, по сути, диаметрально противоположных, равно как и насчет программ коллеги. Поэтому насущной задачей философа и методолога становится сейчас реконструкция этих «виртуальных» полемик, столь существенных для понимания перспектив современного гуманитарного познания. (Отмечу, что Гаспаров и Аверинцев умели ценить друг друга даже за то, что они делали по-разному, так что их реальными противниками – в жизни и в творчестве – были совсем другие персонажи).

Изучая их работы и пытаясь выйти на тот уровень, где дает о себе знать философско-методологическая проблематика, мы довольно долго пребываем внутри видимой общности тезисов и программ. Прежде всего назову определение филологии как *службы понимания в культуре*. Это тезис Аверинцева, выдвинутый им в программной статье о филологии в «Литературной энциклопедии»<sup>6</sup>; в общей форме с ним соглашался и Гаспаров. Однако так обстоит дело лишь на первом этапе, потому что далее этот тезис раскрывается и обосновывается обоими исследователями совершенно различным образом. Так, у Аверинцева он предполагает «интимное отношение» к предмету, которое мы должны развивать в себе и воплощать в ходе работы. Это значит, что нам не нужны ни «микроскопы», ни «телескопы», ни какие-либо иные особые инструменты для формального, структурного, статистического анализа, а нужно лишь непосредственное восприятие предмета образованным носителем культуры. Исследование с помощью «приборов», считает Аверинцев, для филолога дело второстепенное и вспомогательное, оно не касается сущности гуманитарного познания. Взгляд Гаспарова диаметрально противоположен: он считает, что «интимное отношение к предмету» по сути исключает познавательный подход, и, выражая философическое недоверие субъективным очевидностям исследовательского сознания, требует обращения к более надежным инструментам — тем самым «микроскопам» и «телескопам», которые позволяют видеть закономерности, непосредственно не улавливаемые ни исследователем, ни творцом (речь здесь идет прежде всего о той главной области его исследований, в которой он стремился к максимальной точности результатов, — о метро-ритмических структурах стиха). Мы не будем здесь углубляться в детали этого увлекательного спора, важно одно: он имеет принципиальное значение не только для специалистов, но и для философов. В любом случае этот яркий пример показывает, что в ходе раскопок на полях гуманитарного познания эпистемолог находит интересный материал для размышлений.

### **Открытая структура как способ преодоления дихотомии**

В дискуссиях о методологии гуманитарных наук, об их отношении к философии и в наши дни, в начале XXI в., нередко возникают рецидивы давнего неокантианского антагонизма между

видами наук. Оказывается, что мы до сих пор склонны онтологизировать дихотомию «естественные науки – гуманитарные науки» и *по предмету*, и *по методу*. Так, на уровне предмета мы по-прежнему противопоставляем науки о природе и науки о духе (о культуре, об истории и др.) как науки о сущем и науки о должном. И одновременно на уровне метода противопоставляем науки генерализующие и науки индивидуализирующие: те, что ищут в явлениях и событиях законы, и те, что подчеркивают их уникальность и неповторимость. Этой двусторонней дихотомии уже больше ста лет, однако думаю, что подобная живучесть еще не доказывает ее нынешней продуктивности. Более эвристичным представляется иное, объединяющее представление о науке, которое – при учете нашей собственной историчности – нацеливает на изучение предмета вне нас: мы стремимся понять изучаемое в его объективных характеристиках, исходя из того, что они есть как в естественнонаучном, так и в гуманитарном познании. Впрочем, уже Виндельбанд, а отчасти и Риккерт видели в противопоставлении наук о природе и наук о культуре не столько различие предметов и методов, сколько различие подходов, фокусов исследовательского внимания. С этой точки зрения, науками о природе можно было бы считать те, которые изучают в любых явлениях общее, а не единичное, а науками об истории – те, которые, тоже в любых явлениях, нацеливаются прежде всего на их особенности и специфику. И тогда природа и история предстают уже не как две различные реальности, но одна реальность, рассматриваемая с двух различных точек зрения.

Когда я здесь говорю о науке, я подразумеваю науку как стремление человека понять мир вне себя. Не я его породил, в нем есть нечто, что от моей воли не зависит. В этом смысле знание, научное знание предполагает некий вектор внимания культуры, мотивированный определенной средой в отвлечении от соображений непосредственной пользы, функциональности. Поэтому ни к социальному заказу, ни к тем или иным играм власти тот образ науки, который я имею в виду, ни в коей мере не сводится. Выдвижение гуманитарных наук на видное место в общей структуре современного познания меняет соотношение сил, ставит новые вопросы, и решать их должны в первую очередь не политологи и не социологи, погруженные в отношения власти, но именно

эпистемологи. В этой картине познавательных процессов соотношение философии и науки представляет собой одну из главных опор европейской культуры, стержень целого ряда других взаимосвязей. А поэтому философ не может не испытывать потребности в глубоком, не по верхам, изучении конкретных форм современного гуманитарного познания, и прежде всего того, которое стремится быть наукой.

Тот путь, который я предлагаю, связан с реактуализацией идеи структуры и поиска структурной упорядоченности как одного из самых ярких выражений стремления к научности в гуманитарном познании. Я ввожу представление об *открытой структуре* как образ, интуицию, метафору, познавательную модель<sup>7</sup>. Поиск структуры в материале или же создание структурной модели объекта не означает, что мы остаемся глухи и слепы по всему, что выходит за рамки структурного, упорядоченного, закономерного. В известном смысле можно даже сказать, что чем структурней и упорядоченней наше знание об объекте, тем яснее прочерчивается в нем самом и в процессе взаимодействия его модели с окружением неструктурное и неупорядоченное: нелогическое в противовес логике, динамическое в противовес статике, неупорядоченное в противовес все тому, что может быть включено в те или иные порядки, и др.

Сейчас в мире идет то, что можно назвать борьбой актуализаций. Что самое важное? Что самое современное? Человек, который мыслит себя в категориях «постсовременного» (*post-modern*), как правило, уводит на задний план сознания все то, что напоминает ему о порядках и закономерностях, и стремится тесней сблизиться со всем тем, что этому противоречит. Мое представление об актуальности – другое: оно сосредоточено в образе и понятии «открытой структуры». Если считать, как это обычно делается, что открытое не может быть структурным и наоборот, тогда «открытая структура» выглядит как нечто внутри себя противоречивое, как соединение несоединимого, как неустойчивое состояние. Эта неустойчивость, однако, вполне может быть основой для построения парадоксальной модели, охватывающей в общем проблемном поле те междисциплинарные взаимодействия, в которых так или иначе проступают следы переключек и сорасчленений, провалов и возобновлений. В свою очередь эта

модель позволяет нам иначе взглянуть на историю исследования структуры и увидеть в некоторых упрощенных, статичных ее образах более глубокую, динамическую перспективу. В противоположность тем, кто считает сам интерес к науке и в частности структурный анализ гуманитарных объектов архаикой, я думаю, что изучение структур – с позиций выдвигаемой мною идеи открытой структуры – важно для современного гуманитарного познания и с содержательной, и с методологической точки зрения, так как оно выводит нас за пределы устойчивых, но непродуктивных антиномий.

В работах последнего времени и прежде всего в уже упомянутой книге я рассматриваю общую проблему структуры на материале четырех конкретных персонажей. Мои главные герои – великие русские исследователи Якобсон, Бахтин, Лотман, Гаспаров – это персонализированные примеры определенных тенденций. Эти фигуры эмблематичны для русской и мировой филологии XX в. Так, без Якобсона смешно было бы обсуждать лингвистический поворот, а не обсуждать его невозможно. Без Лотмана мы не поймем условий возникновения и пределов значимости семиотического среза гуманитарного познания. Без М.Л.Гаспарова мы не осознаем, в частности, современных шансов и пределов применимости сравнительно-статических методов в гуманитаристике, прежде всего в исследованиях стиха. В данном случае проведение силовых линий, фиксирующих разные отношения к проблеме структуры и структурности, позволяющая нам, преодолевая дихотомию естественнонаучного и гуманитарного в материале и в методах, учитывать как общее, нацеленное на науку и на выявление закономерностей, так и специфическое.

При этом в поле моего исследования попадают и те персонажи, которые на первый взгляд не имеют никакого отношения к проблемам структурного изучения гуманитарных объектов: так, в перечне моих героев Бахтин интуитивно воспринимается нами как выпадающий из общего ряда. Однако, замечу, структура есть не только в том, что выявляют и изучают мои герои, но и в том, что связывает в некое культурное целое их самих уже в моем описании. В этом смысле общую структуру образуют не только «структуралисты» (Якобсон, Лотман, отчасти Гаспаров), но и те, чьи взгляды антагонистичны самой идее структуры, в

данном случае это Бахтин. Без Бахтина как представителя иной, историко-гуманистической тенденции в познании человека нет и целого, а потому он, поначалу бывший для меня лишь фоновым персонажем, постепенно становится необходимым звеном для понимания всего остального, всех остальных. Бахтин выступает в общем пространстве исследования как катализатор – как тот, кто интенсифицирует мысль других персонажей, заставляет их точнее ее формулировать, хотя бы и от противного. Все это лишний раз показывает, что современная гуманитаристика – это целое поле усилий, подчас разнонаправленных. Говорить о том, что все эти подходы в известном смысле взаимодополнительны, наверное, преждевременно, но и исключать такую возможность в принципе мы не будем. А пока ограничимся указанием на то, что рисунок взаимосвязей между различными позициями оказывается более сложным, чем мы поначалу думали.

### **Философия и филология: споры и взаимодействия**

Основным материалом для наших размышлений была здесь филология. Прежде всего потому, что отношения философии и филологии в известном смысле привилегированные. В самом деле, трудно было бы согласиться как с теми философами, которые убеждены, что понятия существуют вне слов и безотносительно к ним, так и с теми филологами, которые убеждены, что язык можно изучать безотносительно к понятиям и смыслам. Мне представляется неплодотворной эта тенденция ухода в своего рода антифилологию, которая в наши дни проявляется в эпистемологии, в социальной философии, в философской антропологии. Это не значит, что, скажем, философская антропология вовсе не интересуется знаковыми системами, лингвистикой или еще чем-то подобным, однако она отрицает за филологией право быть значимой для современности, трактует её как область музеефикации слова, противопоставляя это свободное, «раскованное» отношение материи и возможностям языка; эта тенденция проявляется в работах таких различных по установкам, ярких представителей этой дисциплины, как В.Подорога, Ф.Гиренок, Г.Гачев и др. Мое представление о взаимодействии

философии и филологии иное. Думаю, что философия (наука о понятиях) и филология (наука о словах) делят между собою ответственность за нечто общее и лишь совместно приобретают объемный стереоскопический взгляд на важнейшие аспекты культуры (во всяком случае европейской), которого по отдельности не могут дать ни та, ни другая. К области их возможных плодотворных взаимодействий относится целый ряд вопросов, поначалу кажущихся узко профессиональными, но по сути требующих тщательно продуманной теоретико-познавательной платформы. Таковы вопросы, связанные с выработкой концептуальных языков как подсистем общенационального языка, с созданием тезаурусов по отдельным мыслителям, с анализом пределов и возможностей перевода в узком и широком смысле, иначе говоря, перевода между языками, между культурами, между концептуальными системами, между недискурсивными и дискурсивными, вербализованными образованиями в человеческом сознании и психике, в культуре и социуме.

Именно на стыке философии и филологии возникает острая проблема перевода и непереводаемости, которая позволяет наметить возможные пути, перекрестки и переходы между различными областями знания. В известном смысле можно сказать, что филология подталкивает, направляет философию к проблеме перевода, надеясь шире использовать богатый историко-теоретический опыт философского столкновения с этой проблемой, а философия направляет филологию к проблеме рефлексии, прежде всего эпистемологической, которая необходима для всякой гуманитарной науки, критически оценивающей свои достижения. Важной областью возможного содружества этих дисциплин всегда была и остается история философии: без участия филолога как переводчика и интерпретатора текстов, без его способности анализировать не только логический смысл (тут приоритет, безусловно, остается за философией), но и другие модальности культурного производства высказываний история философии вряд ли могла бы существовать. Изучение проблем открытой структуры раскрывает перед философией и филологией огромное поле междисциплинарного перевода как основы культурных, социальных, познавательных взаимодействий.

Как уже отмечалось, история отношений между философией и гуманитарными науками достаточно давняя. В исторической ретроспективе последнего столетия постановка философских по сути своей вопросов о том, как соотносится гуманитарное познание с другими видами знания, может ли оно в целом быть научным, отличается известной периодичностью: эти вопросы то уходят в тень, то выдвигаются на первый план. Так, вопрос о научности гуманитарного познания остро звучал в начале XX в. при обсуждении методологических программ неокантианства, а также научных претензий герменевтики. Затем, казалось, эта проблема была снята: в частности, для психологии – бихевиоризмом, который решил, что ему удалось обнаружить, подлинно научные основы психологии, в силу чего все прочие разговоры о сознании просто устарели, для филологии – тем же структурализмом, который, казалось бы, тоже все поставил на научную основу. Однако эти дискуссии, по сути никогда не прекращавшиеся, через какое-то время вспыхнули с новой силой и с тех пор идут довольно остро, затрагивая материал различных гуманитарных наук и требуя участия философии. Новый концептуальный инструментарий и в частности понятие открытой структуры способны придать этим спорам новый смысл. Ведя эти дискуссии, постараемся не упустить главное – мысль о том, что все эти контакты и обмены между философией и гуманитарным познанием упрочивают сам фундамент европейской культуры – представление о ценности познавательного отношения к миру как опоры для всех других ценностей человеческого существования.

## Примечания

- <sup>1</sup> См., в частности, подборку материалов, посвященных наследию МТШ и реконструкции современного отношения к ее трудам (статьи А. Дмитриева, В. Живова, С. Зенкина, И. Калинина, С. Туромы и др.) // НЛО. 2009. № 98.
- <sup>2</sup> Живов В. Московско-тартуская семиотика: ее достижения и ее ограничения // НЛО. 2009. № 98. Версия для печати. <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/98/dm4.html>
- <sup>3</sup> Филолог, с 1981 г. работает в США (Колумбийский университет, Нью-Йорк), однофамилец М.Л. Гаспарова. См.: *Гаспаров Б.М.* Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен: Московско-тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998. С. 57–69.

- 4 См. дискуссию, проведенную совместно журналами «Вопросы философии» и «Эпистемология и философия науки»: Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа (материалы «круглого стола») // *Вопр. философии*. 2007. № 6. С. 57–82. В дискуссии приняли участие В.А.Лекторский, В.С.Стёпин, И.Т.Касавин, В.Г.Федотова, Е.А.Мамчур, Л.А.Микешина, В.П.Филатов, Л.А.Маркова, В.Н.Порус, Б.И.Пружинин.
- 5 Об этом говорила Л.А.Микешина в своем выступлении на «круглом столе» (Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа // *Вопр. философии*. 2007. № 6. С. 69).
- 6 *Аверинцев С.С.* Филология // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 7. М., 1972. С. 974–979.
- 7 См. об этом в кн.: *Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009. Все указанные выше значения присутствуют и взаимодействуют и в названии книги, и в ее содержании. Название книги указывает одновременно и на конкретных людей, и на общую проблематику на стыке философии и филологии.

*Е.Л. Черткова*

### **Знание в мире ценностей**

Для понимания вектора развития эпистемологии будет полезно обсудить уже не столько эпистемологический, сколько философский вопрос, касающийся судьбы науки в современном мире и вклада эпистемологии в осмысление этого вопроса. Для современной эпистемологии как философского осмысления научного познания и знания все более важными становятся этические вопросы о добре и зле, о познании как долге и ответственности, о свободе творчества и необходимости осознания её границ. Одним из актуальных направлений мне представляется этический подход к проблемам эпистемологии и прежде всего выявление этического смысла некоторых современных эпистемологических концепций. Нравственное измерение актуально как в политике, так и в науке, потому что это прежде всего человеческое измерение. И поскольку для **постнеклассической науки** принципиально важен фактор её человекообразности, эпистемология уже не может не включать в сферу своих интересов этическое и аксиологическое измерение. Теоретическая нагруженность фактов науки дополняется ценностной нагруженностью понятий эпистемологии. Таким образом, если говорить о перспективах эпистемологии, – по моему мнению, она будет все больше сближаться с этикой, т. е. одновременно с когнитивными в ней будут обостряться и этические проблемы. Более того, сами когнитивные проблемы будут все больше обнаруживать свой этический смысл. Очевидным примером взаимосвязи эпи-

стемологии и этики становится проблема релятивизма, а точкой их пересечения является, в первую очередь, проблема истины. Дальше я попытаюсь обосновать этот тезис.

### **Несколько штрихов к портрету современной науки**

Основные проблемы и пути развития эпистемологии как философского учения о знании, в том числе и о науке, во многом определяются теми существенными разнонаправленными и противоречивыми изменениями, какие происходят с наукой во всех её ипостасях – как социальном институте, познавательной деятельности и феномене культуры. Наряду с теми проблемами, которые бурно входят в эпистемологию из конкретных наук, прежде всего из психологии и когнитивных исследований, важно отметить и другие, возникающие в связи с новой ситуацией, сложившейся для науки в современном обществе. Развитие общества все больше зависит от науки, но верно и обратное – развитие науки все больше обусловлено потребностями общества. Теперь её траектория существенно определяется не столько внутренней логикой «предположений и опровержений», появления новых проблем, возникающих в результате решения предыдущих, сколько соображениями политического, военного или социально-экономического характера. И если первую половину XX в. еще можно называть «веком науки», то со второй его половины уместнее будет говорить о веке политики, под прямым воздействием которой стала развиваться наука. Но когда политика начинает определять пути развития науки, ученые невольно становятся кто заложниками, а кто и сподвижниками определенных политических (и военных) сил и целей. В этих условиях сохранение духа науки и её предназначения как осуществления теоретического, познавательного отношения к миру требует усиления её критико-рефлексивного осмысления, что и составляет ядро философского и эпистемологического подхода к науке. Проблематизация науки, рациональности, истины, объективности и других базисных категорий эпистемологии связана как с интерпретацией происходящих в современном знании изменений, так и с дефицитом рациональности и истинности в окружающей нас социальной

реальности. Это также требует от философии нового осмысления места науки в культуре и в жизни общества, а также цели и смысла научной деятельности.

В наше время «столпы общества» – политики и финансисты – все меньше прислушиваются к авторитетным ученым, руководствуются более всего сиюминутными интересами власти и наживы. Разразившийся «внезапно» финансово-экономический кризис отнюдь не случаен и является следствием более глубокой «болезни», поразившей европейскую культуру, утеревшей ясные ценностные ориентиры человеческого существования, в том числе и экономической деятельности. Абсолютизация ценности какой-либо одной ветви человеческой деятельности неизбежно приводит к деформациям в других сферах жизни общества. Современный кризис наряду с угрозами экологической и даже антропологической катастрофы сигнализирует обществу о необходимости изменения этих пагубных тенденций. И самая главная и опасная из них – дегуманизация всех видов человеческой жизни, потеря ясных нравственных ориентиров. Самым очевидным следствием этого является то, что развитие научного знания уже не определяется внутренней логикой, когда решение одних проблем вызывает целый комплекс новых и т. д. Оно теперь чаще (а скоро, наверное, будет и всецело), направляется внешними импульсами – социальным (в широком смысле) заказом, зависит от системы грантов и других способов финансирования. Конечно, внутреннюю логику совсем отменить едва ли удастся, по заказу не найти решение задачи, если средства для этого еще не выработаны. Но из веера подлежащих решению проблем выбираются лишь те, в которых есть насущная потребность с точки зрения финансирующей стороны. Иногда это может совпадать с логикой познания, но чаще путь развития знания направляется извне принудительно. Ни о каком свободном интеллектуальном поиске вскоре вообще невозможно будет и помыслить. А ведь именно благодаря творческой свободе, полету мысли были сделаны многие эпохальные научные открытия, прикладное, практическое значение которых обнаружилось далеко не сразу.

Казалось бы, такая «практическая» ориентация науки более отвечает насущным интересам людей, чем «непрактичная» трата ресурсов на фундаментальные теоретические изыскания. Однако,

и это самое опасное следствие такой позиции, внешнее давление изменяет не только вектор развития, но и саму гуманистическую направленность науки, о которой еще на заре Нового времени было так много сказано её знаменитыми провозвестниками.

Сейчас много говорят о переходе от индустриальной к постиндустриальной и к информационной эпохе, к «обществу знания», где науке отводится ведущая роль как основной институциональной ценности общества. Но при этом мы не должны забывать, что в данных условиях признание авторитета науки на самом деле служит лишь еще одним средством легитимизации власти, укреплению её авторитета от имени или под «брендом» науки. С другой стороны, те риски, с которыми связана жизнь в современном обществе, выставляются как оборотная сторона развития именно знания, а не антигуманной политики и экономики. Цепочка целеполагания разворачивается теперь от политических целей к техническим и уже от них – к формулированию приоритетных научных проблем. Не ученые, а политики определяют путь развития как общества, так и науки. И тогда можно сказать, что какова политика, такова и наука. Знание более не рассматривается как важнейшая составляющая культуры, а культура уже не является главной ценностью общества.

### **Является ли Просвещение источником современного кризиса науки?**

Что бы ни говорили теперь о виновности в современных бедах идеологии Просвещения, и прежде всего об обожествлении науки и научного разума, все это никак не подтверждается работами его основоположников, в которых формулируется идея и образ новой науки, показывается укорененность понятия науки в системе гуманистического мировоззрения. В Просвещении была предпринята попытка соединения гуманизма Возрождения и рационализма Нового времени. Истина как цель науки и всеобщее благо еще сохраняют свое единство. Поэтому попытки современных критиков вывести порожденные техногенной цивилизацией характеристики науки из самой ее сущности не представляются убедительными. Разрушающие природу и социум последствия деятельности че-

ловека вменяют самой науке, которая будто бы с момента своего возникновения уже заключала в себе, в присущем ей способе отношения к миру все те негативные моменты, которые лишь теперь проявились в полной мере. Источник дегуманизирующего воздействия науки усматривают прежде всего в ее установке на господство над природой, которая якобы изначально присуща ей. Известный лозунг «знание – сила» истолковывается теперь как заключенный в самой сущности науки импульс к неограниченному покорению природы с помощью знания, из чего и последовали все разрушительные последствия наступления цивилизации на природу. Однако обращение к работам провозвестников науки Нового времени, в которых формулируются цели и идеалы науки, порождает сомнение в справедливости утверждений о несовместимости идеалов науки с гуманистическими ценностями. Для науки главными ориентирами с момента её становления были всеобщее благо и истина. Поэтому философское осмысление природы и ценности науки осознавалось сразу же как единство гносеологии и этики.

Образ науки, данный как в трудах ее провозвестников, так и ее признанных методологов (Р.Декарт, Ф.Бэкон), существенно отличается от распространенного сейчас ее утилитаристско-прагматистского изображения. «Знание – сила» как расхожий образ агрессивности и властности современной науки от частого употребления совсем утерял свой первоначальный смысл. Авторство этой формулы приписывают то Роджеру Бэкону, то Френсису Бэкону<sup>1</sup>. Но ни тот, ни другой не утверждали ничего враждебного человеку. Провозвестник новой науки Роджер Бэкон просто не мог понимать науку в прагматистски-техницистском ключе, поскольку это несовместимо с интеллектуальной атмосферой или духовностью (как теперь сказали бы, «менталитетом») позднего Средневековья и с социально-экономическими реалиями того времени. Он был тесно связан с платоновско-сократической традицией, для которой познание и любовь к истине – условия добродетельной жизни человека, а не инструмент власти и господства. Р.Бэкон еще не отделял знание от мудрости и силу знания-мудрости видел в его влиянии на нравственность человека. «Разум, – писал он в “Opus Tertium”, – есть путеводитель правой воли и направляет ее ко спасению. Чтобы творить добро, надо его знать; чтобы избегать зла, надо его различать. Пока длится невежество, человек не

находит средств против зла; человек, окруженный тьмой, впадает в зло, как свиней боров. Нет опасности, большей невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества»<sup>2</sup>. Техницистское понимание науки чуждо и Френсису Бэкону, хотя мотив покорения природы и господства над ней звучит у него вполне явственно. Однако господство над природой является для него лишь средством достижения всеобщего процветания человечества. В отличие от Р.Бэкона у него весьма силен акцент на полезности науки, но трактует он ее в контексте достижения общего блага, а не удовлетворения «частного интереса». В работе «О достоинстве и приумножении наук» он пишет: «...Наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – чтобы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду»<sup>3</sup>. Заметим, что почти все названные здесь мотивы научной деятельности обсуждаются и современными социологами науки, с той, однако, разницей, что они видят нечто нормальное в том, в чем Бэкон усматривал явное отклонение от истинного понимания и предназначения науки. Он твердо верил, что истина и благо, могущество и мудрость достигают гармонии в ходе преобразования природы в соответствии с нуждами людей и для пользы всего человечества. «Ведь речь идет не о созерцательном благе, но поистине о достоянии и счастье человеческом и о всяком могуществе в практике. Ибо человек слуга и истолкователь (заметим, не покоритель и разрушитель. – *Е. Ч.*) природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может... и природа побеждается только в подчинении ей»<sup>4</sup>.

Несмотря на столь высокую оценку роли знания в жизни людей, Ф.Бэкона никак нельзя заподозрить в чрезмерном уповании на знание как панацею от всех человеческих бед. Уже тогда, задолго до применения достижений науки в промышленных масштабах, он предвидел опасность бесконтрольного, не ограниченного этическими ценностями использования результатов познания, ибо «если такое знание лишено благочестия и не направлено на до-

стижение общего всему человечеству блага, то оно скорее породит пустое тщеславие, чем принесет серьезный, полезный плод»<sup>5</sup>. Теперь-то мы на практике знаем, чем грозит человечеству это «пустое тщеславие», масштабы и опасности которого вряд ли мог вообразить Бэкон. «Покорение природы» ограничивается, с одной стороны, религиозным благочестием, а с другой – ответственностью человека за общее благо. В дальнейшем оба эти препятствия «кризисогенного» развития науки были сняты прогрессирующим процессом секуляризации и непомерным разрастанием частнособственнического эгоистического интереса. Следовательно не сама по себе идея господства и могущества человеческого разума над внешними условиями бытия ведет к современному кризису, а лишь ее неадекватное гуманистическим идеалам истолкование и применение. Поэтому необходимо провести границу между безответственным «покорением природы» ради сиюминутных экономических и политических интересов отдельных групп людей и «господством над природой» как продуманным и ответственным распоряжением и управлением ею во благо каждого человека, руководствуясь идеей его ценности, что включает и «благоговение перед жизнью» (А.Швейцер). Каким же смысловым содержанием должна наполниться идея «господства над природой» теперь, когда мы имеем столь трагический опыт кризисогенного развития нашей цивилизации? Вопрос этот относится к числу тех, на которые может ответить только культура в целом, включая науку, этику, эстетику, философию и религию.

Таким образом, вопреки распространенным обвинениям, провозвестникам новой науки нельзя отказать ни в постоянном напоминании о гуманистической сущности и предназначения науки, ни в предупреждениях об опасности для природы и человека её непродуманного или корыстного применения. Они призывали изменять природу только в согласии с её законами и обязательно на благо человечества. О масштабах нынешней политизации и коммерциализации науки они и помыслить не могли.

Другая поистине судьбоносная идея философии Просвещения, о которой часто забывают её критики, – это идея свободы человека и связанная с ней идея рациональной критики как основы научного познания. Человеку напомнили о его свободе как обязанности самостоятельного мышления. Причем, как подчеркивал Кант, са-

мость критического мышления развивается в коммуникации идей и людей, обмене мыслями, идеями, результатами, в их взаимной критике, посредством чего происходит дальнейшее продвижение в познании.

Решающее значение придавалось осмыслению оснований познавательной деятельности для того, чтобы давать обществу проверяемое и обоснованное знание. Это свидетельствует об осознании учеными своей ответственности за предъявляемое обществу знание. Познавательным усилиям и страсти к исследованию придавалось не только когнитивное, но и нравственное значение. Иначе говоря, само познание рассматривалось и как нравственное деяние. Гуманизм, рациональность, свобода и критицизм не противостояли друг другу. Просвещение вооружило ученых привлекательными стимулами развития теоретического мышления. Все эти «плоды Просвещения» не потеряли своей ценности для нас, хотя предложенный ими идеал науки в его единстве с идеями гуманизма сейчас кажется еще менее достижимым, чем тогда. Из вышесказанного можно сделать вывод, что не Просвещение повинно в появлении тех угроз, в причастности к которым обвиняют современную науку. Видимо, начало движения к нынешнему состоянию науки надо искать в событиях, поворотных для истории всей европейской цивилизации. Таковыми, прежде всего, являются две мировые войны XX в. Они подорвали веру в ценности гуманизма и прогресса, а вместе с этим и истины, повернули развитие науки (и не только) в совершенно иное русло.

В контексте новой мировой социальной реальности наука претерпела радикальную трансформацию. Соответственно изменился и образ науки в общественном сознании, понимание её целей и ценности. Некоторые теоретики науки пытаются отказаться и от самой идеи науки, выработанной еще в античности и развитой в Новое время.

Наука, как и предсказывал К.Маркс, стала главной производительной силой. Но он также говорил о науке как о всеобщем труде, развивал идею науки как всеобщего универсального человеческого разума. Эти прогнозы связывались с ожидаемым в будущем изменением системы отношений между людьми, с социальной революцией. Однако, будучи включенной в рыночную систему потребительского общества и в обслуживающую эти отношения

политику, наука претерпевает изменения, затрагивающие саму её природу. Рост познавательной и производительной силы науки не сопровождается, как это ожидалось, возрастанием её культурной и гуманистической ценности и уже не служит цели развития личности. Об этом уже много сказано и написано, в том числе и мною, поэтому развивать этот тезис здесь нет необходимости.

### **Эпоха пустой свободы и безразличия к истине**

Чтобы яснее увидеть особенности науки нашего времени, позволю себе маленькое историческое отступление. В своих лекциях «Основные черты современной эпохи» И.Фихте, исходя из своего понимания цели земной жизни человечества как установления всех отношений «свободно и сообразно с разумом», выделил два больших исторических периода. Первый – когда род человеческий живет еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму; второй – когда он свободно осуществляет это разумное устройство. Под разумом он понимает основной закон жизни человечества. Этот закон действует всегда и везде, различие состоит лишь в том, действует он через свободу или как естественный закон. Наука и является тем звеном и той силой, посредством которой происходит переход от подчинения естественному закону к свободной деятельности в соответствии с разумом. Но Фихте делает еще одно важное уточнение: только знания, которое может дать наука, недостаточно, требуется еще искусство устройства всех отношений человечества сообразно научно познанному разуму. Отмечу, что в этом пункте заключено существенное отличие от позитивизма О.Конта с его всецелым упованием на науку. В первом периоде, по Фихте, разум властвует через инстинкт и авторитет, во втором – через науку и искусство (в оговоренном ранее понимании искусства).

Свое время Фихте относил к переходному периоду от эпохи 1 к эпохе 2 – т. е. между эпохой «слепого господства разума» через инстинкт и потом авторитет и эпохой его «зрячего господства» посредством проникновения разума сначала в знание (науку), а потом и в жизнь. Это промежуточное состояние между двумя большими периодами определяет и характер описываемой им эпохи как смешение мира темноты и мира ясности, мира при-

нуждения и мира свободы, не принадлежа, однако, ни к одному из них. Уже отказались от водительства инстинкта и авторитета, но еще не пришли к разуму, вследствие чего образовалась эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнужданности, не опирающейся ни на какое руководство. Это – эпоха разрушения власти авторитета и вместе с ним – самого разума. Поэтому он называет её «эпохой пустой свободы» и противопоставляет «эпохе науки». Разница между ними состоит в том, что первая делает мерилом бытия *свое понимание*, принимает человеческий рассудок в качестве мерила обязательного и сущего, тогда как эпоха науки «делает *бытие мерилом понимания*, и последнее здесь отнюдь не существует заранее, но понимается как задача, которую еще необходимо выполнить»<sup>6</sup>.

Современная нам наука эту задачу успешно выполняет, но, как и должно быть в науке, приращение знания порождает и расширение сферы непознанного. Вновь возникающие трудности порождают и новые проблемы эпистемологии, и на эти вызовы философия не может не откликаться.

Если следовать предложенной Фихте схеме, наше время при всех оговорках все-таки можно назвать «веком науки» в его понимании, т. е. поместить его в начало второго периода. И хотя масштабы достигнутого наукой знания дают основания надеяться, что мы уже переходим или почти перешли из третьей эпохи в четвертую, все же нельзя не признать, что некоторые очень важные и не очень отрадные черты третьей эпохи все еще не изжиты. Точнее было бы сказать, что мы недолго прожили в четвертой эпохе, но постепенно пятимся назад к третьей...

Прежде всего имеется в виду принцип, проводящий границу между эпохой пустой свободы и эпохой науки – различие двух противостоящих позиций: «понимание как мерило бытия» или «бытие как мерило понимания». То, к чему сейчас приходят популярные эпистемологические концепции, скажем, впрямую – радикальный конструктивизм и более завуалированно – социальный конструкционизм, можно смело относить к «эпохе пустой свободы», когда наше собственное понимание воспринимается как мерило бытия и граница возможного познания. К этому же можно добавить и свойственное некоторым направлениям в современной эпистемологии «равнодушие к истине», о котором говорил Фихте.

Легитимизация науки основывается теперь не на истине как цели познания, а совсем на других основаниях: пользе, смысле, эффективности и т.д.

Каковы же этические следствия таких эпистемологических концепций.

### **Отказ от познавательной доминанты в науке как проявление «равнодушия к истине»**

Парадоксальность современной ситуации в осмыслении науки состоит прежде всего в том, что на фоне обсуждений «общества знания», «экономики знания», признающих за наукой социальную, экономическую и политическую силу, происходит усиление критики науки, и в первую очередь её познавательных притязаний. Более того, отказ от познавательной доминанты исходит уже не только от эпистемологов, но и от самих ученых, исследователей.

Можно зафиксировать диссонанс между «революцией в эпистемологии» и теми философскими выводами, которые из этого делают. С одной стороны – бум когнитивных наук, с разных сторон исследующих сознание и познание, проникновение конкретно-научных исследований в область, традиционно близкую эпистемологии. Но когда близость осознается как тождественность, возникает соблазн необоснованного и часто неотрефлексированного переноса данных науки в область эпистемологии, на основе конкретных и частных знаний делаются универсальные философские утверждения. В сущности, это старая болезнь позитивизма. Так возникает парадоксальная ситуация, когда на фоне углубления в исследование познавательного процесса рождаются сомнения в познаваемости мира, в способности науки постигать объективную реальность. Такие выводы характерны для радикального конструктивизма, социальный конструкционизм в более мягкой и завуалированной манере, в сущности, тоже приходит к этому. В эволюционной эпистемологии познаваемость мира признается, но само познание понимается не как теоретическое освоение субъектом реальности, а как форма жизни, как взаимодействие организма и среды, а не субъекта и объекта. В социальной эпистемологии мы видим другой способ отказа от когнитивной функции науки: познание заменяется коммуникацией, а истина – смыслом.

Происходит движение, противоположенное усилиям Канта определить границы науки, чтобы уже в этих границах обосновать возможность объективного универсального знания. Сейчас границы науки наоборот со всех сторон размываются, что и приводит к новому скептицизму, если даже не агностицизму. На этой «плодородной» почве наблюдается расцвет релятивизма в эпистемологии, о чем много и убедительно пишут и говорят В.А.Лекторский и Е.А.Мамчур. В контексте рассмотрения единства эпистемологии и этики важно отметить, что в релятивизме заключена не только эпистемологическая, но и этическая проблема: эпистемологический релятивизм служит теоретическим обоснованием релятивизма этического. Этический смысл релятивизма ясно выразил в своей давней работе Г.С.Батищев: «Привязывание исключительно к условиям, релятивизация всегда обесмысливает, ибо прерывает смысловые нити, разрушает пространственно-временные инварианты и продлеваемость, экстраполируемость взаимодействий, гасит возможные аналогичные или созвучные “эхо”, нарушает или пресекает узы со-причастного бытия. Релятивация создает смысловую пустоту, обрекает на тщетность всякое серьезное усилие, всякое жизненаполнение и жизнесоиздание, вырывающееся за пределы обреченной суеты и гонки за ситуациями-мгновениями и чуждое скольжению по гедонистической плоскости самоудовлетворенности; релятивизированное бытие – это бытие, лишённое надежды на ненапрасность равно и обретений, и страданий, это – безнадежно самозамкнутое, замурованное в себе самом, отрекшееся от понятности остальным универсумом и от понимания этого остального универсума, следовательно, также и от своего призвания по отношению к нему как миру бесчисленных других – Вселенной»<sup>7</sup>.

В контексте проблемы единства эпистемологии и этики предлагаемый для обсуждения основной тезис состоит в том, что проблема истины для науки соответствует проблеме совести для этики: оба понятия указывают на такие категории человеческой деятельности, как долг, ответственность и свобода – в познании (науке) и жизни. Поэтому эпистемический акт познания, осознанно ориентирующийся на поиск истины, является одновременно и этическим. В нем реализуется и уважение к исследуемому объекту, и исполнение своего эпистемического долга. А где действует категория долга, там

неизбежно и обращение к совести. О познании как долге хотелось бы привести слова Г.Башляра из его доклада на международной конференции по проблемам науки в 1952 г.: «Пока мы не признаем, что в глубинах человеческой души присутствует стремление к познанию, понимаемому как долг, мы всегда будем склонны растворять это стремление в нищенской воле к власти. И следовательно, по-прежнему будем обвинять науку во всех грехах, истоки которых, конечно же, не в стремлении к познанию как таковому, но в стремлении ко злу и в желании прибегнуть к оружию»<sup>8</sup>.

Говорить о знании как власти и в то же время не признавать истину как цель научного познания – значит сознательно предлагать обществу заведомо сомнительное «знание», иначе – сделать общество объектом и заложником рискованных манипуляций.

Понимание конструктивного характера познавательной деятельности не снимает и не отменяет проблему согласования результатов научного творчества с истинной реальностью. И чем более влияет научное знание на жизнедеятельность человека, тем большая моральная нагрузка ложится на науку и её творцов. Сколь бы творческой ни была научная деятельность – это все же не область самовыражения личности, что и отличает её от искусства и литературы, например.

Существование различных концепций истины в данном случае можно оставить в стороне, т. к. здесь важно не столько понятие или концепция, сколько идея истины. А она, как я думаю, состоит прежде всего в уважении к реальности (а не к авторитету, личному пристрастию, пользе и т. д.), в признании того, что ученый исследует объект с целью получения знания о нем, а не занимается копанием в собственном сознании или построением какого-то мифа или художественного образа. Как бы мы ни конструировали и моделировали, какие бы образцы ни использовали, это в науке делается лишь для того, чтобы познавать то, что существует вне сознания познающего субъекта. Признание истины как идеала или регулятивной идеи науки и означает нацеленность познания на реальность, а не на создание иллюзий или мифов. Гонения на «истину» многие мотивируют тем, что наука никогда не дает и не может дать полного и адекватного знания о мире. Но стремление к истине и обладание ею – не одно и то же. Стремление к истине является конститутивным признаком науки. Характерный при-

мер: Б.Г.Кузнецов в качестве эпитафии к главе «Последние годы» в своей книге «Эйнштейн. Жизнь. Смерть. Бессмертие», приводит слова Лессинга: «Стремление к истине ценнее, дороже уверенного обладания ею». Можно сказать и более категорично – истина существует в стремлении к ней. Это уже не только познавательное, но и ценностное отношение к действительности, когда она признается как нечто цельное и самоценное. Стремление к истине дает энергию научному поиску. Отказ от познавательной доминанты в науке свидетельствует о глубоко деструктивных процессах, об утере смысла научной деятельности.

В эпистемологии истина – идеал научного знания, определяющий направления движения мысли. В онтологии – синоним бытия, подлинной реальности, того, что уже существует до всякого познания. Признание истины и стремление к её познанию влияет и на характер, интересы, позицию людей и тем самым формирует внутренний мир человека и становится моральной, экзистенциальной, а не только гносеологической ценностью. Недаром говорят о «переживании истины». А вопрос о способах и границах познания истины – это уже совсем другой разговор.

### **Новые способы легитимизации науки**

О кризисе в осмыслении науки более всего свидетельствует то, что некоторые ранее упоминаемые популярные эпистемологические концепции уже не пытаются оправдывать её существование ценностью познания, его необходимостью для общества в таком качестве. Если истинное знание не является целью науки, то приходится искать иные оправдания своей деятельности. Легитимизация науки идет как бы вне сферы познания. Это может быть проектирование, конструирование, коммуникация, интерпретация, адаптация и многое другое.

Один из наиболее распространенных способов вытеснения из науки проблемы истины предложил конструктивизм. Суть этой замены сводится к рассмотрению социального знания как конституирующего элемента человеческого опыта повседневной жизни. Утверждается, что наука изучает не объективный мир, а практику социального взаимодействия, где знание является средством кон-

струирования социального опыта. Особенно важен акцент на активности метального мира в жизни человека и социума. И этот акцент вполне созвучен духу времени: чем больше человек обретает независимость от природы, тем большую роль играет созданный им ментальный мир. Правда, когда-то природа может и напомнить о себе в таких формах, что мир наших представлений в качестве нашей «среды обитания» будет снесен вместе с нами. И тогда выжившим счастливым вновь придется открыть реальность до её социального измерения. Видимо, только таким способом можно заставить современного человека вспомнить о различии между реальным и виртуальным мирами.

При этом надо заметить, что осуществляемый в русле конструктивизма анализ знания как конституирующего элемента социальной реальности сам по себе не влечет с необходимостью тех эпистемологических выводов, которые делаются на его основе. Тем не менее современный конструктивизм обнаруживает серьезные философские притязания. Об этом говорят и красноречивые названия некоторых работ, например, сборник статей «Изобретенная действительность» или «Насколько реальность реальна?» П.Ватцлавика. В них делается попытка переформулировать и решить средствами современной социальной науки «вечные» вопросы философии. Подобные попытки разрешения философских проблем средствами науки предпринимались неоднократно. Необычность здесь состоит в том, что отвергается свойственный по природе исследовательской деятельности ученым стихийный реализм. В борьбе с эссенциалистским «удвоением мира» конструктивисты пошли по пути запрета вопросов онтологического характера. Познание рассматривается исключительно со стороны познающего, а познаваемое само толкуется как содержание сознания. Знание не представляет какой-либо реальности, а составляет субстрат, образующий саму эту реальность. При этом не человек формирует свой образ реальности, а, напротив, наши представления, знания формируют нас по своему образу и подобию. Они обуславливают наш опыт и предписывают нам способ осмысления этого мира и деятельности в нем. Это касается и научного знания как элемента ментального мира, в котором они переплавляются в обыденные понятия. Познание выполняет задачу упорядочения внутреннего мира социального субъекта, а не объ-

яснения объективной онтологии бытия. При таком понимании действительно неуместно ставить вопрос о его истинности, поскольку критериями служат уже не доказательство, проверка, обоснование, а доверие, пригодность, приемлемость и т. п.

Знание, рассматриваемое как конституирующий элемент в структуре социальной реальности, обнаруживает, конечно, иные характеристики, чем знание в структуре познавательной деятельности, где оно, сохраняя все черты социальности (включенность в конкретную социокультурную реальность с присущей ей культурной традицией, конструктивность, понимаемую как выражение активности человеческого сознания, ситуативность, историчность) все же к ней не сводится. Познавательная деятельность, разившись в особый тип отношения к миру, нацелена на выработку знания «об объекте» и потому ориентирована на идеалы объективности, истинности, проверяемости, согласованности, общезначимости и т. д. Этим знание в структуре познавательной деятельности отличается от знания как элемента повседневности. Но так же, как знание об объекте не возникает в безвоздушном пространстве, вне социума, вне культуры, так и социальная жизнь, при всем её своеобразии, не может протекать вне природы, не испытывая сопротивления объективного мира. Поэтому разрыв этих двух сфер реальности имеет относительный характер и преодолевается на философском уровне осмысления бытия. Когда же философские вопросы рассматриваются в пространстве конкретно-научного исследования, нередко могут открыться новые и неожиданные ракурсы, но при этом возможна и односторонность, и абсолютизация этой односторонности. Философские притязания конструктивистов понятны, ибо очень уж «философски нагружена» область их интересов. Но особенно эпатажные манифесты конструктивистов, вроде «эпистемологического солипсизма», надо принимать *cum grano salis*.

Возникает вопрос: почему идеи конструктивизма приобрели такую популярность? Видимо, потому, что его основная направленность отвечает духу времени. Имеется в виду прежде всего изменение отношения общества к науке, когда она если и принимается, то только из-за приносимой ею пользы, при этом значение самого знания как культурной ценности постепенно утрачивается. Когда идея объективного познания теряет свой смысл в культуре постмодерна, то стремление к познанию истины уже не может

служить легитимизации научной деятельности и конструктивисты находят иные пути обоснования своей полезности. Они делают акцент прежде всего на полезности знаний для жизни общества, подчеркивают свою непосредственную включенность в социальные процессы и всячески уходят от вопросов ценности теоретического знания. Осуществляемый ими принцип: «если не можешь изменить обстоятельства, измени свое отношение к ним» хорош для сохранения психического здоровья, но едва ли применим как универсальный принцип научного исследования. Так и социальный конструкционизм в своей спекулятивной ипостаси пригоден как практическая, точнее, прикладная философия, но он не решает проблем эпистемологии и тем более онтологии, от которых к тому же принципиально отказывается.

Другой способ отлучения научного знания от истины – замена истины смыслом. Когда предлагается заменить понятие истины в науке понятием смысла, то естественно возникает вопрос – в чем же тогда состоит специфика науки? Ссылка на культурный контекст не меняет положения, т. к. любая человеческая деятельность осуществляется в контексте и проблема смысла, конечно, есть и в науке, но не определяет её специфику.

Замена истины смыслом переводит эпистемологические проблемы познания в другую плоскость – интерпретации, понимания. Научное знание в таком случае оценивается не по его истинности, а по осмысленности. А «осмысленность» понимается как вписывание знания в современный контекст, а не согласование его с предшествующим знанием, и уж тем более с предметом познания, происходит замена «вертикали» на «горизонталь», диахронии на синхронию. Здесь уже требуется не познание, а, как выразился Р.Рорти, «разговоры и коммуникация».

Но чтобы нечто интерпретировать, это нужно в каком-то виде уже иметь как материал для интерпретации, то знание, которое затем вписывается в культуру, мировоззрение, наделяется определенным смыслом. Истина и смысл – понятия разных логических рядов, они сосуществуют, взаимодействуют, но не могут заменить друг друга.

Единственный смысл (простите за неизбежную тавтологию) замены истины смыслом – это уход или прямой отказ от понятия истины и от познавательной доминанты в науке, о чем уже говорилось раньше.

Такие концепции можно объяснить только психологически, как поиск смысла в собственных занятиях наукой, попытка оправдания науки в современных условиях, когда авторитет научного знания стремительно падает. Но отказ от истины – это как раз и есть «последний гвоздь в гроб науки», без нацеленности на получение нового истинного знания ей вообще невозможно претендовать на общественное признание. Поиск смысла намного интереснее и органичнее происходит в литературе и искусстве. Человеческое познание также участвует по-своему в этом общем поиске смысла, но именно как познавательная деятельность. Отказ от когнитивного смысла науки ни в коей мере не содействует росту её социальной и культурной ценности.

Подводя итог рассмотрению взаимосвязи когнитивных и ценностных сторон научного познания, отметим еще раз, что, отказываясь от истины как своего гносеологического призвания, долга и обязанности, наука теряет не только свою гносеологическую, но и этическую ценность, поскольку это влечет за собой уход от проблемы ответственности, т. е. этического содержания научной деятельности. В этой ситуации задача эпистемологии как философского осмысления идеи и феномена науки – побуждать людей, в данном случае ученых, давать себе отчет в конечном смысле, цели и назначении своей деятельности.

## Примечания

- <sup>1</sup> См.: Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской философии. М., 1957. С. 178.
- <sup>2</sup> Цит. по: Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской философии. М., 1957. С. 178.
- <sup>3</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 121.
- <sup>4</sup> Там же. С. 81.
- <sup>5</sup> Там же. С. 92.
- <sup>6</sup> Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М., 2000. С. 23–24.
- <sup>7</sup> Батищев Г.С. Истина и ценности // Познание в социальном контексте. М., 1994. С. 63.
- <sup>8</sup> Баиляр Г. Научное призвание и душа человека // Баиляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 328.

И.П. Фарман

## **О расширении предметного поля языка и коммуникации (от герменевтики к коммуникационному подходу)**

Ни язык, ни коммуникация, строго говоря, философскими терминами не являются, однако в последнее время они приобрели особую актуальность именно в этом значении, так как стали не просто объектами познания (такой подход уходит корнями в глубокую древность), но важнейшими компонентами понятийного языка современной философии и – что представляет интерес для нас – приобрели эпистемологический смысл. Очевидно, что такое положение привело к возникновению ряда эпистемологических проблем, которые стали предметом обсуждения. В данной работе мы попытаемся проследить это *расширение философских контекстов использования языка* на примере весьма показательных для такой ситуации языковых концепций виднейших представителей герменевтики и теории коммуникаций *Х.-Г.Гадамера, К.-О.Апеля и Ю.Хабермаса*, которых, с одной стороны, связывает тематическая преемственность, а с другой – разделяют открытые дискуссии.

Вначале коснемся вопроса о выяснении причин такого явления и выявлении его предпосылок, в связи с чем коротко обозначим некоторые ведущие тенденции в развитии теоретико-познавательного подхода в Новое время, которые подготовили почву для такого широкого внедрения языковой проблематики в современные философские концепции.

Эпоха модерна в истории западноевропейской философии, начало которой относят к XVIII в., традиционно характеризуется как время просвещения и разума, как продолжение «эпистемо-

логического поворота», произошедшего в XVII в., когда в центре философствования оказалась эпистемологическая проблематика. При довольно жёстком разделении наук, вылившемся в их дифференциацию на естественные и гуманитарные, вскоре выявилась необходимость в междисциплинарных исследованиях и таких познавательных теориях, в которых требовались не столько фундаментальное обоснование, сколько критическая позиция и новые идеи, соответствующие постэмпиристской теории науки. Отчасти эти проблемы решались в философских теориях XIX–XX вв., которые были сосредоточены на формировании новоевропейского сознания как формы отражения общественных отношений, однако потребовались и новые теории с новыми предметными и методологическими измерениями, сфера которых всё более расширялась, особенно в XX в.

**Альтернативные начинания. Социально-культурное изменение знания.** Важнейшей вехой в этом отношении стало возникновение новых научных дисциплин и новых типов знания, из которых прежде всего отметим *социальное знание*. Оно порождается не столько собственно познавательной научной деятельностью, сколько формируется в контексте социальных связей и отношений, различных производственных и политических практик, социальных институтов, правовых норм, а значит, и связанных со всеми этими сторонами общественной жизни человеческих действий. Соответственно расширяется и сфера познания за счёт включения в неё ранее исключённых из гносеологических интересов практического и духовно-практического, а также других типов ненаучного знания, социального познавательного опыта в форме как специализированного, так и неспециализированного знания, результатов деятельности систематически осуществляемых коллективных действий в самых разных областях и др. Функционирование социального знания и выделение его в особую сферу также способствовало тому, что для познания стали важны представления о социальных отношениях, раскрываемых через сферу интересов и потребностей, человеческих взаимоотношений, через обобщённые образцы поведения и общения.

Такое положение трансформировало само понятие знания; оно стало восприниматься как знание нового типа, чему способствовало также то, что в него соответственно включались и сред-

ства трансляции такого знания, к которым относят социально-психологические стереотипы, убеждения, в том числе нравственные и эстетические, социальное нормирование, целеполагание, формирование идеалов, прежде всего общественных, и др.

Изменения диапазона понимания знания по-новому поставило и проблему *познания и языка*, смыслополагания и интерпретации, позволило ввести в научный обиход лексику, ранее в нём не употреблявшуюся, а уже использовавшимся понятиям придать новые значения. Стало очевидным также, что для характеристики мира как мира социального далеко не всегда годились наработанные ранее абстрактно-понятийные средства, в том числе философские. Отсюда возникает потребность как в разработке нового категориального и понятийного философского аппарата, так и в более широком использовании имеющегося, а значит, и более активном и творческом обращении к культурному опыту и *всему арсеналу языка*.

В поисках альтернатив господствующей философии науки, в частности, номотетическому объективизму и претензиям на универсальность некоторых нормативных конструкций (например, авторитету логического позитивизма) в XX в. формируется новая теоретико-познавательная тенденция, апеллирующая не только к науке, но и к *культуре в целом* и способствующая тому, что сама наука стала рассматриваться как феномен культуры и её составная часть, а культура перестала быть только фоновым знанием. Нужно отметить, что на фундаментальные понятия науки – истинности и объективности знания, как правило, никто не покушался, но ставилась цель определить их пределы и границы, выявить влияние социально-культурных факторов на содержание знания, на способы и результаты познавательной деятельности, при этом ценностные факторы, бывшие ранее только внешними измерениями знания, также стали рассматриваться в контексте внутренних методологических правил. Тем самым социально-культурный контекст знания приобрёл функцию его необходимого измерения, а значит, и эпистемологический статус. Более того, предметом анализа стало *соотношение языка и социума* и различных его проявлений в условиях господства технократического сознания, а сам язык стал рассматриваться как *социально-культурная реальность*. Отсюда особое значение в познавательном процессе приобрела опора на систему знаний, передаваемых культурной и языковой традицией.

Эти и другие факторы способствовали обращению к тем гуманитарным наукам, в которых исследуются культурные связи и отношения и в которые исторически включены разные виды знания, начиная со здравого смысла, духовно-практического и социального опыта, а также глубокое осмысление культурных традиций как сокровищниц знания, где в качестве фундаментального носителя и транслятора этого знания выступает язык. *Обращение к языковому опыту мира постепенно стало одной из ведущих тенденций развития наук об обществе и человеке, а отчасти изменило и само представление о науке и знании, внесло в их образ новые черты.*

Этот поворот, что нередко в науке, был оценен неоднозначно, стал предметом дискуссий, оказался включённым в разные трактовки познавательных процессов. Но тем самым всё более расширялось поле исследования языка в контексте познавательной деятельности, стала более чётко выявляться и определяться его роль в современной эпистемологии.

***Обращение к языковому опыту. Герменевтическое измерение знания.*** Герменевтика и прежде всего герменевтические конструкции *языкового понимания* стали одними из первых таких альтернативных концепций<sup>1</sup>.

О том, в чём состоит герменевтический метод и образ действий, имеется огромная литература. Значение герменевтики, если использовать оценку Ю.Хабермаса, то «раздувалось, то упрощалось», но при этом основное внимание уделялось трём главным её составляющим: «пониманию», «интерпретации» и понятию «герменевтического круга». Со временем стало общепризнанным богатство её опыта и в разработке собственно языковой проблематики, а позже, в связи с формированием коммуникационного подхода, и *вопросно-ответной структуры познания*, иначе – в *выявлении его коммуникативности*, что было оценено как большой вклад не только в философию языка, но и более широко – как обоснование важнейшей и ничем не заменимой роли языкового опыта в процессе осмысления мира.

Герменевтика показала, что она не является каким-то новым научным методом, не открывает новую истину и что её феномен понимания не подлежит верификации методологическими средствами науки. Но поскольку этот феномен «пронизывает все связи человека с миром», постольку, вопреки универсальным претен-

зиям научной методике, он может ставить вопрос о собственном обосновании, и это особенно касается постижения истины в сфере, «превышающей область, контролируруемую научной методикой»<sup>2</sup>, куда наряду с науками о духе – согласно концепции, это гуманитарные науки – герменевтика относит опыт философии, искусства и самой истории.

Признавая, что «познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путём применения индуктивных методов естественных наук»<sup>3</sup>, герменевтика в отличие от гносеологии предстала как другой вид когнитивной практики, разработала свои «способы постижения, в которых возвещает о себе истина», и сделала это посредством исследования *вербальности как своего главного предмета*, придания языкового характера самому герменевтическому процессу и обоснования необходимости *обращения к языку*, к его богатейшему арсеналу. В этом она усматривала большую историческую задачу, особо выделив не лингвистические, а философские постановки проблем, конкретно – проблем понимания, постижения смысла тестов и знаковых систем, правил интерпретации и др., то есть, в сущности, предложив философский опыт, который имеет свою направленность, но отнюдь не противоречит, а, напротив, способствует расширению теоретико-познавательного отношения к миру и *изучению языка в качестве необходимой основы познания*.

**Онтологический поворот и его связь с языком.** Поясним некоторые положения, которые, на наш взгляд, имеют отношение к эпистемологии, на примере одной из поздних герменевтических концепций – **Х.-Г. Гадамера**. Философ ратовал за более широкое введение в научный оборот ведущих понятий гуманитарных наук, выдвинутых, по его словам, величайшей мыслью XVIII в.: понятий «гуманности» как идеала просвещенного разума, «образования», «образованного человека» и «образованного общества», которые он понимал как исторические, теснейшим образом связанные с понятием культуры и образования и обозначающие не только «сохранение», преемственность, но и своего рода идеал «хорошего общества», а в конечном итоге – как специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей<sup>4</sup>. Понятие здравого смысла (*sensus communis*) и связанные с ним способности рефлексии, суждения, вкуса и др. Гадамер так-

же рассматривал с точки зрения того, как они проявляются в рассуждениях о правильном и неправильном, «годном или негодном», в понимании нормы, главным образом нравственной и моральной, в области права и юриспруденции<sup>5</sup>. Он считал, что эти понятия несут в себе и способ познания, и критический заряд и что потенциально в них заложена аналитичность и «невозможность слепого подчинения и простого подражания усреднённости господствующих масштабов и принятых образцов»<sup>6</sup>.

Для наших целей важно, что, раскрывая объём этих понятий и понимая, что они «таят в себе бездну исторических коннотаций»<sup>7</sup>, Гадамер обращался *не просто к истории слов и правил словоупотребления*, но пытался дать им обоснование, истолковывая их как *проявление познавательных способностей человека и способов познания*, которые могут дать «правильные представления» о действительности и позволят «избегать недоразумений»<sup>8</sup>. Для самого Гадамера распространение вопроса об истине на понимание в гуманитарных науках не было главным: ведь он ставил своей целью преодоление гносеологизма и научного методологизма и стремился осуществить разрабатываемый ещё М.Хайдеггером *онтологический поворот*, используя для этой цели модели филологии и «путеводную нить языка» и рассматривая поле его действия в качестве среды герменевтического опыта. Гадамер отметил, что Хайдеггер упрекал гуссерлевскую феноменологию с её трансцендентальной субъективностью за онтологическую беспочвенность и считал, что её можно преодолеть путём возрождения вопроса о бытии. Хайдеггеру удалось это сделать посредством онтологической трактовки понимания, в которой оно выступало уже не как методологическое понятие (как, например, у классического филолога и методолога истории И.Г.Дройзена или вообще в немецком языке, где это понятие означает практически ориентированное умение), а как изначальная бытийная характеристика человеческой жизни. Сам Хайдеггер, комментируя содержащиеся в его работе «Время и бытие» сущностные характеристики языка, особо отмечал эту изначальную принадлежность слова к бытию и объяснял «современное опустошение языка» тем, что он, находясь «под господством новоевропейской метафизики субъективности, почти неудержимо выпадает из своей стихии» и не выказывает нам своей сути: «того, что он – дом истины Бытия»<sup>9</sup>.

Гадамер подчёркивал актуальность такой трактовки и разработки новых теоретических оснований, опирающихся на язык, и считал, что язык, понятый как реальность здесь-бытия, как некая целостность и всеобщность, а также речь как артикуляция понимания, истолкования и высказывания и были для Хайдеггера теми важнейшими орудиями, посредством которых он осуществил свой поворот. Согласно Гадамеру, значение герменевтической феноменологии Хайдеггера состояло в том, что она составила оппозицию проблемной направленности западной метафизики и способствовала утверждению новой идеи обоснования, «взорвав весь субъективизм новейшей философии»<sup>10</sup>.

### **Язык в универсальной герменевтике Х.-Г.Гадамера**

Гадамер развил такой подход и обосновал некоторые новые положения, касающиеся связи познания и языка, понимания и интерпретации. Он проследил формирование понятия «язык» в истории европейской мысли, выявил многообразие подходов к нему и отметил, что язык, начиная с платоновского диалога «Кратил», – важнейшего из всего, что было написано греками о языке, и охватывающего всю широту проблемы, – рассматривался не с точки зрения бытия, а в плане соответствия слова и предмета, слова и имени, слова и истины. У Платона в этом диалоге при обсуждении современных ему теорий языка была другая цель – показать, что язык с его притязанием на правильность не достигает истины сущего и что мы должны познавать это сущее, не прибегая к словам. Однако, согласно Гадамеру, это не означало, что возможно какое-либо свободное от слов познание, а утверждало только то, что не *слово* открывает нам доступ к истине, а как раз наоборот, лишь познание самих вещей решает вопрос о «соразмерности» слова<sup>11</sup>. Это положение не умаляло ценности слова у Платона: ведь именно он донёс до нас сократовскую мысль о том, что прийти к истине можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Разбирая образцы платоновской диалектики и его диалоги, Гадамер обосновывает герменевтическое *первенство вопроса*, необходимость углубления в его *сущность*, так как

правильно поставленный вопрос уже «вскрывает дело», а содержание вопроса (das Befragte) вводит и ответ в определённую перспективу; всякое знание проходит через вопрос<sup>12</sup>.

По мнению Гадамера, экскурсы в историю культуры делают очевидным, что язык есть нечто иное, чем простая система знаков или рациональная конструкция искусственного языка (в духе Г.В.Лейбница), что слово связано с опытом, с бытием отобразённого, что *бытие и есть язык*<sup>13</sup>.

Наряду с языком Гадамер определял бытие и через понятие времени, по сути тоже уравнивая эти понятия: «бытие есть время». Он придавал большое значение этому аспекту и считал, что герменевтика обязана своей центральной роли в среде гуманитарных наук функции *становления исторического сознания*. Со ссылкой на Гегеля он утверждал, что «сущность исторического духа состоит не в восстановлении прошедшего, а в *мыслящем опосредовании с современной жизнью*»<sup>14</sup>. И эту важнейшую функцию также осуществляет язык, несущий в себе и историчность, и современность. Гадамер показал, что развитие учения об онтологии понимания протекало как сопряжённое с анализом *историчности существования*. Значение исторического аспекта в бытии обособывалось в концепциях исторического сознания И.Г.Дройзена, В.Дильтея и того же Хайдеггера, который, в частности, утверждал, что адекватное осмысление не предметов окружающего мира, а сложных социальных явлений, таких, например, как «бездомность современного человека», невозможно без прослеживания его бытийно-исторической судьбы. При этом Хайдеггер ссылался на Марксов анализ отчуждения, проникающий в сущностное измерение истории, который он ставил выше историографии того времени<sup>15</sup>. Развивая это положение, Гадамер показал, что обращение к бытийно-историческому мышлению, а также *представление языкового характера понимания как сути конкретности действенно-исторического сознания* тоже было своего рода «поворотом».

В плане актуальных сейчас Я-концепций, особенно ориентированных на активное конструирование Я в его связи с языком (К.Герген, Б.Дэвис, Р.Харре), могут представлять интерес положения герменевтики *о связи исторического сознания и самосознания*. Согласно Гадамеру, историческое сознание, находясь в тесной связи с почвой исторической жизни, на которой оно вы-

растает, уже больше не полагает пределом собственного понимания жизни традицию; оно осознаёт себя в рефлексивном отношении к самому себе и к традиции, в которой он находится. Оно понимает само себя, исходя из своей истории, из «философии жизни», ибо в самой жизни уже заложено знание (идею структурного соответствия жизни и самосознания развивал ещё Гегель). Тем самым историческое сознание выступает и как способ самосознания. При этом язык и здесь оказывается той универсальной средой, в которой осуществляется не только «понимающее сознание», но и самопонимание, и способом этого осуществления также является истолкование<sup>16</sup>.

Гадамер постоянно обращался к основоположнику философской герменевтики Нового времени Ф.Шлейермахеру и отмечал, что он рассматривал язык в этом аспекте, усматривал историчность прежде всего в гуманитарных науках, особенно в литературе, указывал на её тесную связь со сферой языка, представленную в ней как целостность, что важно для интерпретатора, и показал значение литературы как некоего целого вообще с точки зрения вопроса об истине, «манифестируемой в искусстве и истории»<sup>17</sup>.

Осмысление герменевтикой *исторического и социального опыта*, намеренное отграничение его от естественных наук и возвышение историчности понимания до герменевтического принципа, представление познания, понимания и интерпретации как укоренённых в *социально-культурном контексте, тесно связанном с языком, с жизнью, традицией и историей*, значительно обогатило современную теоретико-познавательную практику, способствовало формированию её как нового типа осмысления реальности. По мнению Гадамера, в связи с этим сама теория познания приобрела *новую актуальность* в XIX в. – «столетии теории познания», о чем свидетельствует история этого термина, возникшего в послегегелевскую эпоху.

**Коммуникативная характеристика познания.** Герменевтика уловила и отчасти раскрыла как одну из самых примечательных черт познания – его коммуникативность (если использовать современное словоупотребление). Выделим наиболее характерные в этом отношении и перспективные для формирования последующих коммуникативных концепций утверждения:

1. Язык, на котором мы говорим, несёт в себе свою собственную истину, то есть «раскрывает» и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью<sup>18</sup>: «Не быть вещам, где слова нет» (Ф.Гёльдерлин).

2. Вопрос о том, *что такое язык*, относится к наиболее неясному из всего того, что вообще доступно человеческому размышлению, но он может быть прояснён в самом процессе речи, которым он живёт, и посредством разговора, в котором язык обретает своё подлинное бытие.

3. В процессе речи важная роль принадлежит *пониманию как направленности на Другого*. В отношениях «Я» и «Ты» нужно узнать «Ты» именно как «другое» и услышать, что оно говорит. Главная же цель в межличностных отношениях состоит в осуществлении *взаимопонимания*.

4. Человеческую речь следует мыслить как особый и единственный в своём роде процесс постольку, поскольку именно в процессе языкового *взаимопонимания* раскрывается «мир».

5. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия; однако при всей важности ситуации взаимопонимания беседа не является истинным разговором, если в ней не ищут *взаимопонимания в каком-нибудь деле*. Язык осуществляет ту *смысловую коммуникацию*, в разработке которой и состоит задача герменевтики.

Особо отметим, что это положение сближает герменевтику с целевой установкой познания: цель всякого познания – приблизиться к пониманию смысла; цель всякого понимания и взаимопонимания – достичь согласия в том, что касается *существа дела*, то есть *содержательного согласия*<sup>19</sup>. По-видимому, можно сказать, что в таких случаях речь идёт о гносеологически направленном понимании.

6. Другая сторона такой ситуации состоит в том, что весь этот процесс протекает как языковой; осуществляемое в языковой форме понимание дела, будь то понимание текста или собеседника, приводит к тому, что *само это дело «обретает язык»*; причём этот язык не принадлежит кому-либо из собеседников, он вырабатывается сообща и является общим достоянием: «Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела»<sup>20</sup>.

7. Герменевтика обосновала и некоторые внутренние особенности этого процесса как коммуникативного, конкретно – она указала на значение компетенции герменевтической рефлексии, на важность не только выработки общего языка, но и осмысления того, что это не просто приспособление собеседников друг к другу: объединённые поиском истины обсуждаемого дела – *общего дела*, они заинтересованы уже не в том, чтобы проводить собственную точку зрения, но найти взаимопонимание, что *объединяет и преобразует их « так, что они уже не являются более тем, чем были раньше»*<sup>21</sup>.

Во всяком понимании присутствует *проблема применения*; в отличие от традиционной герменевтики, уделявшей главное внимание пониманию и истолкованию, в герменевтике Гадамера эта проблема решается иначе: *область применения* предстаёт в ней как равноценная с основными понятиями и мыслится как очень широкая. Более того, между ними выявляются внутренние связи, и они предстают как интегративные составные части герменевтического процесса. При этом языковое истолкование выступает как эксплицитная форма понимания, его внутренний структурный момент и имеет место даже тогда, когда подлежащее истолкованию вовсе не имеет языковой природы. И язык, и понимание нельзя рассматривать как некую эмпирическую реальность, они не являются простыми предметами, но охватывают собой всё, что вообще может сделаться таковым, утверждает Гадамер. В итоге герменевтический опыт простирается так далеко, как вообще может простирается готовность к разговору разумного существа<sup>22</sup>.

Поскольку во всех этих ситуациях важно ясно выраженное языковое истолкование, постольку особую значимость приобретает проблема *выражения*, способность к высказыванию, его сила (Aussagenkraft), *языковая выразительность* (Ausdrücklichkeit). Однако речь идёт не о том, какие языковые средства делают речь выразительной. Предлагается новый подход к традиционной проблематике языка и понятийного мышления, языка и способа образования понятий, который проявляется в том, что *в словах подчёркивается онтологическое содержание*: «членение слов и вещей, которое каждый язык осуществляет по-своему, всегда является самым первым, естественным образованием понятий» и в отличие от научных «следует исключительно человеческому аспекту вещей, потребностям и интересам человека»<sup>23</sup>.

Можно сказать, что по сути такой подход не является принципиально новым и вполне соотносим с традиционным требованием многих языковых теорий излагать даже научные концепции *естественным и ясным языком*. Такой подход не противоречит и теоретико-познавательному: ведь его задача также состоит в том, чтобы наполнить слова глубоким смыслом и выразить в них сам предмет. Однако, согласно Гадамеру, герменевтическая выразительность нацелена на выявление и целостности смысла, и его онтологической специфичности: «Мы ищем верное слово, то есть такое слово, которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове»<sup>24</sup>. Такой подход приводит к переосмыслению роли языка и системы понятий, в которых осуществляется истолкование: если ранее они действовали «на окраине», то теперь язык оказывается «в центре философии»<sup>25</sup>.

Ещё в проекте универсальной герменевтики Ф.Шлейермахера главное внимание уделялось не только искусству понимания и истолкования, но и грамматическому истолкованию, что способствовало развитию так называемой *филологической герменевтики*, уходящей корнями в античность, а также – что оказалось весьма перспективным – *психологической интерпретации понимания*, которой в последние годы философ отдавал явное предпочтение. Он разработал метод дивинации как проникновения, вживания в чужое понимание, в психологию другого Я, а также метод компаративного анализа, или «сравнительного» понимания, и обосновал необходимость их взаимодействия в процессе познания<sup>26</sup>. Этот опыт герменевтики как тип когнитивной практики получил развитие в одной из самых популярных современных языковых концепций – когнитивно-функциональной.

Гадамер многое почерпнул из «универсализма» своих предшественников и развил его: внёс герменевтическое понимание рефлексии, ориентируясь на опыт искусства, даже считал именно это вершиной своего исследования, разработал новые правила понимания и интерпретации текста, одного из ключевых понятий герменевтики как обладающего многозначной («многосмысловой») структурой, а также художественного и эстетического сознания вообще как способствующих порождению новых смысловых значений. Так что его подход выявлял возможности понимания, уже исходя из *целого человеческого опыта, из всей полноты жизненной практики*.

В качестве краткого вывода отметим, что герменевтика внесла много нового в осмысление теоретико-познавательного процесса, поставила целый ряд насущных вопросов, которые обсуждаются и в настоящее время. Помимо указанных, обозначим следующие:

– новая роль субъекта, выступающего в качестве «вопрошающего» и «истолковывающего», иначе – коммуницирующего субъекта, что роднит его с познающим субъектом, однако, в отличие от последнего, обязывает действовать по другим нормативам, опирающимся на социально-культурный контекст и ценностные ориентиры;

– разъяснение того, что означает ситуация – поместить «событие» в контекст, то есть понимания соотношения социально-культурной среды и собственно явления, прежде всего социального;

– трактовка традиции как «события традиции» и выявление её связи с историко-культурным опытом и современностью;

– рассмотрение разных типов диалогов, помимо приоритета «диалога с текстом», и др.<sup>27</sup>.

### **Преимственность и новые подходы:**

**К.-О.Апель и Ю.Хабермас**

По словам Ю.Хабермаса, Х.-Г.Гадамер сам указывал на то, что у него «проблема понимания встаёт прежде всего в ненаучных контекстах – будь то в повседневной жизни, в истории, искусстве и литературе или же вообще в обращении с преданием. Поэтому философская герменевтика ставит себе задачей прояснить обычные процессы понимания, а не систематические подходы или методы сбора и анализа данных. Гадамер понимал “метод” как нечто противоположное “истине”; истины можно достичь только благодаря отработанной и продуманной практике понимания. Как деятельность герменевтика является в лучшем случае искусством, но никак не методом, в отношении науки – это та взрывная сила, которая разрушает любой систематический подход»<sup>28</sup>.

С этим можно соглашаться, можно не соглашаться, но со временем общепринятый вклад понимающих концепций в познание и их главные аргументы были восприняты как новая исследовательская интерпретативная парадигма в философском познании,

в которой главное внимание сосредоточено на герменевтическом измерении предмета исследований и которая особенно успешно действует *внутри* социальных наук, прежде всего в антропологии, социологии и социальной психологии. Не случайно утверждение герменевтического подхода в этих науках было охарактеризовано как «интерпретационный поворот»<sup>29</sup>. При этом направление многих научных исследований стало выглядеть как социальная наука, имеющая герменевтические измерения, а прояснение рациональных оснований социального познания стало включать исследование их онтогенеза, а значит, *обращение к речи и языку*.

При этом очерченный герменевтикой круг влияния языка расширился и за счёт других аспектов его рассмотрения, а именно *творческого характера языка и его связи с действием*, причём в настоящее время, на наш взгляд, именно они стали наиболее значимыми.

**Язык как внутреннее творчество и деятельность.** Ещё В.Гумбольдт и высоко оценивавший его языковедческие работы и разделявший его точку зрения М.Хайдеггер считали ограниченным подход к языку только как к средству общения и взаимопонимания и обосновывали *понимание языка как деятельности и «внутреннего творчества»*. Оба они видели *существо языка в речи*, а речь понимали как *один из видов человеческой деятельности*. По их мнению, это становится очевидным, если при истолковании языка исходить не из его функций, а из него самого, из «внутренней формы языка» (*innere Sprachform*). **Такой подход к анализу языка, который по сути является генетическим, и осуществил Гумбольдт.** Понимая, что «всякий язык историчен», и историчен сообразно смыслу своей эпохи, он утверждал, что язык следует рассматривать как «особенную работу духа», его «внутреннюю деятельность», как «*порождение*»: язык богат и плодотворен, вечно подвижен, и поэтому подлинный смысл слова во всей совокупности его признаков невозможно представить как определённую и завершённую величину. Гумбольдт считал, что значение языка подвержено изменению в соответствии со временем и с тем новым, что образуется в его собственном опыте. Важнейшим положением является также то, что в языке проявляются творческие первосилы человека, его глубинные возможности, постоянно образующие новые моменты в жизни языка и способствующие обновлению его

употребления. В итоге *внутреннее творчество языка* посредством пронизывающего его мышления перерабатывает материю в идеи, которые стимулируют появление новых идей<sup>30</sup>.

Гумбольдт рассматривал язык в контексте философской антропологии и философии культуры, выявлял связи характера языка и характера народа и пришёл к выводу, что сам язык не есть готовый инструмент и нечто созданное (Ergon), он – деятельность (Energieia) духа. Язык – это «объединённая духовная энергия народа, чудесным образом запечатлённая в определённых звуках, в этом облике и через взаимосвязь своих звуков понятная всем говорящим и возбуждающая в них примерно одинаковую энергию»<sup>31</sup>. На этом основании языковую теорию Гумбольдта относят к новому, «энергетическому направлению» исследований языка<sup>32</sup>, которое активно развивается.

Все эти факторы привели к тому, что сформировались новые нормы научных исследований, основанные на глубоких преобразованиях всей системы познавательной деятельности и её основных компонентов: субъекта, объекта, условий познания, его средств и методов, концептуальных подходов и др., а также взаимодействий между ними, что в итоге привело к образованию *неклассической эпистемологии* как конкурирующей исследовательской программы, которая может иметь своими объектами системы разного порядка и масштаба и по уровню развития вполне сравнима с идеалами и нормами, лежащими в основе научных картин мира.

Важнейшей особенностью такого подхода является то, что новые компоненты не просто добавляются к прежним основаниям и эклектически соединяются с ними: они нередко преобразуют, трансформируют, вызывают коренные изменения самой программы поиска и методов её осуществления. Не случайно в современной философии широко обсуждается проблема *трансформации философии* в связи со значительным усилением в ней новой для неё проблематики, в частности *языковой*.

Это процесс Ю.Хабермас охарактеризовал следующим образом. Последователи Канта и Гегеля «покидают тот горизонт, в котором движется философия сознания с её познавательной моделью, ориентированной на восприятие и представление предметов. Место одиноко стоящего субъекта, который направляется к предметам и в рефлексии делает предметом самого себя, заступает не только *идея*

познания, опосредованного языковым выражением и соотносённого с действием, но совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены интересубъективные в своих истоках и в то же время достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты. Тематизируется ли эта взаимосвязь как форма жизни или жизненный мир, как практика или опосредованное языком межличностное общение, как языковая игра или диалог, как культурный фон, традиция или история деяний, решающим является то обстоятельство, что все эти основанные на здравом смысле понятия приобретают теперь тот ранг, который был характерен для фундаментальных понятий эпистемологии, хотя они, разумеется, и не должны выполнять те же функции, что и последние»<sup>33</sup>.

В условиях т. н. информационной и коммуникационной революции отчётливо проявляются новые подходы к языку, представленные ранее лишь в качестве отдельных компонентов, – *рассмотрение языка как способа действия*, как фактора, мотивирующего переход «от текста к действию», например, в концепции П.Рикёра, исследующего процесс перехода от сформулированного дискурса и диалога к практическим действиям<sup>34</sup>. Идеи понимания «слова как действия» обсуждаются в теориях речевых актов (Дж.Р.Сёрль, Дж.Остин, Р.Бубнер, Д.Вендервекен, Р.Сандерс, П.Стросон и др.)<sup>35</sup>, которые, при всей своей оригинальности, сходны в том, что считают важным в настоящее время связывать сущность речи не столько с сообщением и обобщением чего-либо или даже с пониманием между Я и Другими, что воспринимается как традиционный контекст, сколько с раскрытием принципов взаимодействия между Я, которое предстаёт в разных образах «жизненных миров», и современными системными установлениями, прежде всего социальными, которым подчинена жизнь человека.

В этом плане наиболее актуальны, на наш взгляд, трактовки соотношения «язык – коммуникация – действие» в языковых концепциях **К.-О.Апеля** и **Ю.Хабермаса**. Характеризуя современную тенденцию, связанную с активным обращением философии к языку, Апель поясняет, что речь идёт не о дополнении философии лингвистикой, а об изменении самого подхода к языку, который стал пониматься как источник и фундамент всякого знания, в том числе научного. Такое признание, по его мнению, стало основным признаком происшедшей в XX в. смены философской парадигмы.

Апель делает обзор понятий о языке, начиная с античности и включая анализ современных лингво-философских теорий, выделяя теории языка Л.Витгенштейна, Р.Карнапа, Ч.Морриса, Ч.С.Пирса и др., и при этом замечает, что философия до сих пор не выработала удовлетворительного общего понятия языка; и хотя точки зрения герменевтики и прагматики имеют здесь неоспоримое преимущество, требуется приложить дальнейшие усилия в этом направлении<sup>36</sup>.

Апель характеризует язык, исходя из его конституирующей (от нем. *konstitutiv* – определяющий) способности, конкретнее – через исследование связи форм сознания и его конструктивной деятельности с формами языковых коммуникаций, а также выявление его всеобщего значения. Именно эту всеобщность, универсальность, а согласно терминологии Апеля, «трансцендентальность» он и положил в основу своей концепции.

Соотношение «язык – действие» вводится Апелем непосредственно в познавательный контекст, который принимает у него форму «*познание – речь – действие*», при этом философ проясняет также рациональные основания этих составляющих в процессе их взаимодействия. Сами же эти взаимодействия он усматривает не только в совершенно очевидном *расширении философских контекстов использования языка, но главное – в таком существенном усилении его роли в развитии философской мысли, которое даёт основание говорить о «трансформации философии»*. По его мнению, деятельностное и речевое измерения не должны всего лишь предшествовать когнитивному измерению. Целенаправленная практика и языковая коммуникация берут на себя скорее другую понятийно-стратегическую роль, чем та, которая выпала на долю саморефлексии в философии сознания. Функции обоснования они выполняют лишь постольку, поскольку с их помощью отвергается как неоправданная потребность в фундаментальном знании.

Конкретизируя свой подход, Апель поясняет, что собственно философское рассмотрение языка предполагает понимание его как трансцендентальной величины в кантовском смысле, т. е. как условие возможности и объективной значимости понимания и самопонимания и тем самым одновременно как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия.

Такое понимание языка согласуется с герменевтическим, которое воспринимает язык, с одной стороны, как артефакт, созданный усилиями индивидуального духа, а с другой – как интересубъективный социальный феномен, противостоящий в качестве эмпирической данности каждому члену языкового сообщества.

В концепции Апеля раскрываются и другие языковые контексты, которые освещались в герменевтических теориях и уже стали традиционными, а именно – предметный характер языка, его функции, связи с социальным познанием и историей. Иначе говоря, смысл языка определяется через его использование, языковую прагматику, отдельные аспекты которой, особенно познавательный и оценочно-нормативный, освещаются как обусловленные общественной практикой.

Концепция Апеля ориентирует на коммуникационный подход к социальной реальности, на формирование коммуникативного разума, необходимыми составными частями которого должны стать рефлексия, а также выявление его новых возможностей. В рамках такого подхода предполагается осуществление целого ряда коммуникативных действий: это нахождение общего фундамента для полемизирующих сторон, поиски консенсуса относительно уровня их притязаний, принятие интересубъективных соглашений, в том числе относительно рационального изменения социальности, обсуждение возможности или невозможности сознательного проектирования новых социальных реальностей и др. Такой подход, включающий в качестве основных коммуникационно-деятельностный и проективно-конструктивный аспекты, несмотря на наличие в нём идеальных допущений, Апель считает реальным на том основании, что консенсус имманентно присущ языку и при условии рационального его использования, а также, разумеется, корреляции проектов с общим социально-культурным уровнем, он может быть успешным. Известно, что Гадамер полемизировал с Апелем и Хабермасом по поводу преувеличения, по его мнению, роли языка как общественного инструмента и выдвижения на передний план «непринуждённого диалога» и рациональной коммуникации<sup>37</sup>. И для этого, разумеется, есть основания; не случайно эти вопросы вызвали большую полемику и продолжают оставаться дискуссионными. Однако очевидно, что эта проблематика актив-

но развивается, особенно в рамках коммуникационного подхода, и становится одним из важных аспектов современного социального познания.

Так, комплекс проблем, поставленных Апелем, получил дальнейшее развитие в работах **Ю.Хабермаса**, который создал новую интеллектуальную и во многом идеальную конструкцию языка и коммуникативного действия. Она представляет собой не просто процедурную и диалогическую форму коммуникации, но выступает как *созидательная форма общения, носящая творческий характер и продуцирующая новое знание*; к тому же она ориентирована на решение широкого круга самых современных проблем. Её продуктивная инновационная роль во многом определяется концепцией *коммуникативной рациональности*, которая сейчас уже достаточно известна, поэтому выделим только главные её положения:

1) понятие коммуникативной рациональности может быть рассмотрено как теоретическая конструкция, ставящая своей целью производство процедурного знания, а также теоретического и практического знания вообще на основе рациональности, согласованности (консенсуса) и понимания; 2) относится к типу неклассической критико-рефлексивной рациональности, являясь одной из её конкретных современных форм. Отличается от классической рациональности рядом особенностей, главная из которых состоит в проективно-конструктивном отношении к реальности, прежде всего социальной; 3) исходит из нового понимания коммуникации – не как средства одностороннего распространения информации, а как способа осуществления связи и взаимодействия людей в социальной сфере через продуктивный, конструктивный диалог. Новая трактовка диалога и диалогической коммуникации проявляется в том, что они понимаются не просто как обмен точками зрения или идеями, а как особая форма взаимодействия – *диалогическое взаимодействие*, преследующее определённые цели, например, поиск альтернативного решения или беспроеигрышной ситуации для всех<sup>38</sup>.

Ю.Хабермас вводит в научный обиход на правах фундаментальных понятий эпистемологии наряду с коммуникативной рациональностью и понятие *коммуникативного действия*. Его смысл уже достаточно ясен из рассмотренного контекста: прежде всего это социальное действие, имеющее особую природу норм и мотивов.

ваций, первоначальной формой проявления которого является *диалог* и, согласно терминологии Ю.Хабермаса, разного рода интеракции. Оно не ограничивается речевой коммуникацией, т. е. речевыми актами, в нём становится взаимосвязанным и упорядоченным множество действий, когда индивидуальные усилия оказываются скоординированными в некий *коллективный образ действий*, нацеленный на практический результат. Коммуникативные действия имеют обязующий характер на основе тех норм, которые выражают всеобщую волю и поэтому заслуживают интересубъективного признания. Речь идёт о коммуникативном согласии, достигнутом свободно, без какого-либо, особенно идеологического, давления.

Теория коммуникативного действия может быть рассмотрена и как *социокультурная проективная модель*. Коммуникативная рациональность и коммуникативные действия в концепции Ю.Хабермаса нацелены на создание новых подходов к социальной реальности, на поиск методов рационального прогнозирования, новых норм и ценностей. В этих условиях они проявляют себя и как *смысло-аналитические*, и как *смыслообразующие* процедуры, приобретают характер созидательного процесса, в котором активно используется интеллектуальная интуиция, творческое воображение, в том числе политическое, создаются социокультурные модели и проекты. Согласно концепции, они должны проверяться в практическом дискурсе, а в социальном плане открывать возможности не только модернизации, но и гуманизации общества.

**В заключение** отметим, что рассмотренные образы языка и действия в разных мыслительных контекстах, хотя и далеко не полных, на наш взгляд, дают основание говорить о новой роли языка, особенно в коммуникациях высокого уровня, когда он выполняет не только свои многочисленные речевые функции, но даёт «практический импульс к действию» (М.Вебер), ориентирует на деятельностный характер познания и выступает как модельно-конструктивный компонент познания, в частности социального. Из сказанного видно, что в концепциях, апеллирующих к языку, важен не только он сам, но и выявление его весьма многообразных контекстных значений. Понятно, что введённые новые языковые понятия и понятийные образования нуждаются в специальном теоретическом осмыслении, однако очевидно, по крайней мере в рамках коммуникационного подхода, что можно говорить о *расширении*

их смыслового поля и спектра действий по сравнению с традиционными, об использовании их как средств практической стратегии, направленной на решение масштабных, нередко международных проблем, которые, что совершенно очевидно, тоже предпочтительнее обсуждать посредством диалога в разных его формах: начиная от естественной речи «Я» с «Другими» и урегулирования взглядов противоборствующих сторон до диалога «на высшем уровне» и «диалога культур в глобализирующемся мире»<sup>39</sup>.

В данном случае можно говорить и о развитии смыслового значения самих рассмотренных понятий. И они, и производные от них такие словосочетания, как глобальная коммуникация, межкультурная коммуникация, коммуникативные технологии, системы коммуникаций, коммуникационное пространство, коммуницирующий человек, коммуницирующее общество и др., стали общеупотребительными и вошли в общественный обиход. Широкое внедрение такой лексики и усвоение её содержания также способствует утверждению коммуникативной парадигмы, что, по-видимому, отвечает определяющим тенденциям развития массовых информационно-коммуникативных средств связи в эпоху современных высоких технологий, и создаёт условия для перехода к коммуникационному обществу.

## Примечания

- <sup>1</sup> Герменевтику относил к философии ещё Х.Вольф; пониманию её как собственно философии предшествовала также и традиционная герменевтика Ф.Шлейермахера, а также работы В.Дильтея («Schleiermachers Lebens», 1870; и др.), в которых содержалось методологическое определение герменевтики как науки о способах объективации человеческого духа, но одновременно в них ставилась и задача интерпретации языка и его творческой природы как индивидуальной всеобщности, а также разрабатывалось учение о грамматике и риторике. Так уже в начале XX в. наметились перспективные направления исследования языковой философии.
- <sup>2</sup> *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 39.
- <sup>3</sup> Там же. С. 45.
- <sup>4</sup> См.: там же. С. 50, 51, 78.
- <sup>5</sup> Там же. С. 74, 75, 81.
- <sup>6</sup> Там же. С. 78, 85.
- <sup>7</sup> Там же. С. 51.
- <sup>8</sup> Там же. С. 233.

- <sup>9</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 195.
- <sup>10</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 308–309.
- <sup>11</sup> Там же. С. 473. См. также: Платон. Ион. Кратил // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.
- <sup>12</sup> Там же. С. 427.
- <sup>13</sup> Там же. С. 483–484, 548.
- <sup>14</sup> Там же. С. 220.
- <sup>15</sup> См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 206–207.
- <sup>16</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 285, 452, 303.
- <sup>17</sup> Там же. С. 213, 220.
- <sup>18</sup> Там же. С. 446.
- <sup>19</sup> Там же. С. 346–347, 433.
- <sup>20</sup> Там же. С. 447.
- <sup>21</sup> Там же. С. 444–445.
- <sup>22</sup> Там же. С. 470–471, 547, 633.
- <sup>23</sup> Там же. С. 504.
- <sup>24</sup> Там же. С. 484.
- <sup>25</sup> Там же. С. 364.
- <sup>26</sup> См.: Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб., 2004; а также: Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М., 1995.
- <sup>27</sup> В многочисленных работах по герменевтике в 1970–1980 гг. преобладали трактовки феномена понимания во всей его многозначности и правила интерпретации текстов, что вполне правомерно, но освещались и теоретико-познавательные проблемы в работах С.С.Гусева, Р.М.Габитовой, В.А.Погосьяна, В.П.Филатова и др.; из новых – Л.А.Микешинной: Теория познания и герменевтика. М., 1996; Герменевтика и эпистемология // Социальная эпистемология. Идеи, методы, программы. М., 2010.
- <sup>28</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 34–35; со ссылкой на работу: Gadamer H.G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu «Wahrheit und Methode» // Apel K.-O. u.a. Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr. a/M., 1971. S. 57 ff.
- <sup>29</sup> Там же. С. 36.
- <sup>30</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 365; Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 262, 265.
- <sup>31</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. С. 349.
- <sup>32</sup> См.: Рамшивили Г.М. От сравнительной антропологии к сравнительной лингвистике // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. С. 313–314.
- <sup>33</sup> Там же. С. 19.
- <sup>34</sup> См.: Рикёр П. Торжество языка над насилем // Вопр. философии. 1996. № 4.
- <sup>35</sup> См.: Сёрль Дж.Р. Что такое речевой акт? // Теория речевых актов. М., 1986; Остин Дж.Л. Как совершать действие при помощи слов // Остин Дж.Л. Избранное. М., 1999; Buber M. The Knowledge of Man. N.Y., 1965; Bubner R. Handlung, Sprache und Vernunft. Fr. a/M., 1976.

- <sup>36</sup> См.: *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bde. 1–2. Fr. a/M., 1973; *idem*: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963. См. также: *Соболева М.Е.* «Трансцендентальный прагматизм» К.-О. Апеля. Проблема языка // *Вопр. философии.* 2003. № 12. С. 162–177.
- <sup>37</sup> Полемика Гадамера с Апелем и Хабермасом освещена в сборнике статей «Герменевтика и критика идеологии». См.: *Hermeneutik und Ideologiekritik.* Fr. a/M., 1971. Возражения Гадамера – S. 283–317.
- <sup>38</sup> Подробнее см.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 2. Fr. a/M., 1981; *idem*: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr. a/M., 1984; *idem*: Texte und Kontexte. Fr. a/M., 1992; *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000; *он же*: Вовлечение другого: очерки политической теории. СПб., 2001. См. также: *Фарман И.П.* Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) // *Рациональность на перепутье.* М., 1999. Кн. 1. С. 264–292; *Фарман И.П.* Коммуникативная парадигма в социальном познании // *Наука глазами гуманитария.* М., 2005. С. 229–261; *Мотрошилова Н.В.* Хабермас Юрген. Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4. С. 286–287; *Коммуникативная рациональность. Эпистемологический подход /* Отв. ред.: И.Т.Касавин, В.Н.Порус. М., 2009.
- <sup>39</sup> См.: *Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты.* М., 2005.

### **Социальный конструкционизм в психологии и теории познания**

Социальный конструкционизм является на сегодняшний день одним из наиболее популярных подходов к исследованию ряда философских проблем, прежде всего в области теории познания и в исследованиях сознания, самосознания, проблемы *Я* и т. п. По сути же представители социального конструкционизма не являются в строгом смысле философами или по крайней мере только философами. Почти все они занимаются междисциплинарными исследованиями, и ближайшей соседствующей с философией дисциплиной становится психология. Это неудивительно, поскольку исследования познавательных способностей человека и его сознания в любом случае невозможны без привлечения инструментария и данных психологии. Для неё самой же социальный конструкционизм сегодня представляет весьма существенное направление, которое связывают с новой методологией исследования психических феноменов. Как для теории познания, так и для психологии социальный конструкционизм является одной из разновидностей конструктивистской парадигмы, противопоставляемой реализму. В связи с общностью предмета исследований для социальных конструкционистов как в рамках эпистемологии, так и в рамках психологии, а также в связи с тем, что большинство из представителей данного направления выступают от лица обеих этих дисциплин, имеет смысл уделить внимание им обеим.

## Социальный конструкционизм в психологии<sup>1</sup>

Истоки идей социального конструкционизма можно проследить в работах П.Бергера и Т.Лукмана, Л.С.Выготского, Л.Витгенштейна, М.М.Бахтина, как было показано в моей предыдущей статье на данную тему<sup>2</sup>. В этих работах одной из главных тем становится анализ коммуникативных способностей человека, а также влияния контекста на протекающие в нем коммуникации.

Один из наиболее известных представителей социального конструкционизма К.Герген<sup>3</sup>, связанный в равной степени с философией и психологией, дает подробное описание этого течения в рамках социальной психологии, однако работы его можно в целом использовать для прояснения основных идей социального конструкционизма, в том числе и имеющих отношение к эпистемологии. Социальный конструкционизм, по описанию К.Гергена, основывается на следующих теоретических положениях: «1) Знания и психологические процессы контекстуально обусловлены; 2) понимание – совместная деятельность людей, ведущая к конструированию миров; 3) истина не в эмпирической обоснованности, а в эволюции социальных процессов; 4) модель мира задается исторически переходящими видами деятельности и формами социального действия»<sup>4</sup>. Герген пишет именно о социальной психологии, которой он сам занимается и которая во многом является основным полем деятельности социального конструкционизма. Как мы видим, здесь речь идет не столько о проблемах психологии, сколько собственно о проблеме получения знания и построения модели мира, что относится скорее к эпистемологической проблематике.

Герген описывает свой путь от эмпирической психологии к конструкционизму. Он рассказывает, как его собственный энтузиазм относительно возможностей эмпирической психологии несколько угас, когда он осознал, что социальная жизнь и социальные паттерны находятся в процессе постоянной хаотичной трансформации, а коли так, то эмпирические данные никогда не дадут конечного результата, окончательной истины<sup>5</sup>. Он показывает, как различные психологические термины, описывавшие, казалось бы, конкретные явления, появляются и исчезают в ходе истории. Так, в XVI в. все страдали меланхолией, в конце XIX – начало XX вв. – «расстройством нервов», и даже относительно «свежие» диагнозы

вроде «кризиса идентичности» и «аномии» уже ушли в прошлое. А Мишель Фуко в своей известной работе «История безумия в классическую эпоху» показывает, что грань между нормой и патологией, само понятие безумия – это культурно-историческое явление, в каждую эпоху определяемое по-разному<sup>6</sup>.

Дж.Келли пишет о «зоне приложимости конструкта»<sup>7</sup>, т. е. речь идет о том, что невозможно переносить «конструкт», созданный для одной области знания, на другую. Так, описание реалий одной эпохи с применением «конструктов» другой может быть не менее трудным, нежели описание физических процессов с помощью использования понятий филологии. Любой «конструкт» с точки зрения социального конструкционизма должен быть локализован в определенной исторической и социокультурной ситуации, вырванный из них, он не имеет смысла. В.Ф.Петренко, по-своему интерпретируя идею Келли, формулирует в связи с этим следующую мысль: «Конструкт обратной силы не имеет», – и демонстрирует это примером, что в психологии будет некорректна постановка вопроса, была ли у древних греков личность, поскольку такое понятие возникает намного позже<sup>8</sup>.

Однако возникает следующий вопрос, в котором вновь сталкиваются позиции презентизма и антикваризма: очевидно, что состояния, которые определялись как меланхолия, расстройство нервов или кризис идентичности, существовали ранее и существуют по сей день, и изменение терминологии вовсе не должно приводить к изменению фактической действительности. С другой стороны, если именно язык (что подчеркивается социальным конструкционизмом) играет ведущую роль в построении образа мира и как следствие в познании окружающей действительности, то, естественно, изменения в описании явлений должны приводить к изменению их восприятия и таким образом в каком-то смысле к изменению самих явлений, поскольку восприятие вещи зависит не только от того, какой эта вещь является сама по себе, но и от того, как ее воспринимает конкретный субъект, конкретное сообщество субъектов и в каком контексте воспринимается эта вещь. Я полагаю, что, хотя базовые основы и механизмы психики человека остаются неизменными в ходе его исторического развития, социальные условия и окружающая среда в целом оказывают существенное воздействие на психическую составляющую его жизни, в результате чего, например, представители

одной эпохи представляются нам сейчас «лишенными личности» (как не вполне корректно утверждает Петренко) или же чересчур чувствительными, что мы можем наблюдать, читая литературу эпохи романтизма, и т. д. Ретроспективный анализ распространенных психических феноменов прошлых веков вполне возможен, однако он должен осуществляться как с презентистской, так и с антикваристской точек зрения.

Уже много раз подчеркивалось, какую большую роль в социальном конструкционизме, в том числе и в психологии, начинает играть культурный контекст, а также понятие нарратива. Психология и психологическая эпистемология испытывают существенное влияние «лингвистического поворота» и «нарративного принципа». «Нарративный принцип основан на многократно доказанном в психологии факте: там, где отсутствуют четкие связи между эмпирическими событиями, человек сознательно или неосознанно организует их в целостные структуры, соответствующие культурным нормам»<sup>9</sup>. Нарративный принцип утверждает, что любую ситуацию человеческого бытия можно интерпретировать многими способами. «Объективно отразить» ситуацию невозможно. Как читатель доминирует над текстом, творя значения слов (см. «открытое произведение» У.Эко<sup>10</sup>), так человек вкладывает смыслы в свои интерпретации психических феноменов или же любых окружающих фактов.

Тем не менее эмпирические исследования в конструкционистской социальной психологии не исчезают, с точки зрения Гергена, но эмпирическая оценка невозможна вне традиции интерпретации, т. е. данные, которые мы получаем в результате эмпирических исследований, в разных социокультурных и исторических условиях будут трактоваться по-разному, и как следствие придаваемые этим данным смыслы будут различаться, таким образом результируясь в конструировании несколько иного образа реальности. Эмпирические методы также могут в достаточной мере применяться в форме статистических исследований.

Как отмечается в работах современных отечественных психологов: существенной чертой современных исследовательских методов и практик психологии является то, что «эмпирическая реальность конструируется в исследовании»<sup>11</sup>. Участие психолога как субъекта выступает необходимым условием конструирования по-

лучаемых фактов. Из этого можно сделать парадоксальный вывод, что, например, психотерапевт фактически конструирует психическую проблему своего пациента, которая до этого в определенном смысле не существует.

Герген же пытается примирить эксперименталистскую и гуманитарные традиции, но, делая это, ставит под сомнение возможность любого знания в психологии. Ведь если результат эксперимента в разных социокультурных условиях трактуется различно, то в чем тогда смысл самого эксперимента? Он, как это можно предположить, читая Гергена, определяется только субъективным мнением исследователя, т. е. носит лишь частный, временный или в лучшем случае, если речь идет о научном сообществе, конвенциональный характер. Возможно ли в таком случае получение нового знания в психологии или же все, с чем мы имеем дело, это не более чем различные временные интерпретации одних и тех же фактов?

Как верно замечает М.С.Гусельцева, всякое социально-психологическое исследование, по Гергену, является прежде всего историческим, и так в социальной психологии нет «универсальных закономерностей, а есть сеть взаимоотношений и исторически изменчивых контекстов»<sup>12</sup>. Здесь правильно подчеркивается, что Герген рассматривает именно социальную психологию, а не психологию в целом. Однако в рамках его подхода можно сделать вывод, что любая психология по сути является социальной, поскольку любой индивид неразрывно связан с обществом.

### **Сознание и Я в социальном конструкционизме К.Гергена**

Герген отдельно и подробно рассматривает проблему сознания, сводя ее по сути к проблеме *Я*, играющей важную роль в эпистемологии. *Я* в эксперименталистской традиции описывается как нечто самостоятельное, индивидуальное, детерминированное биологическими процессами психологического функционирования. Таким образом, *Я* представляется как изолированный индивид, а социальные институты (семья, дружба, сообщество) – плод деятельности отдельных индивидов. Эта позиция, описываемая Гергеном, сродни атомизму Эпикура, который тот распространяет на бытие индивида в обществе. В социальном конструкционизме

же подчеркивается, что индивидуальное *Я*, личность всегда находится в тесной взаимосвязи со своим социальным окружением, и *Я* состоит не только из детерминированных природой и уникальной биографией фактов, но и из различных социальных интеракций с другими людьми. Герген утверждает: «*Я*, скорее, носитель определенных отношений, которые превращаю в новые отношения»<sup>13</sup>. Неслучайно «сознание» превращается у Гергена в *Я*, поскольку *Я* представляет у него сознание, погруженное в социальный мир.

Однако выводы, делаемые Гергеном относительно *Я*, переводят его из плоскости социального конструкционизма в плоскость постмодернизма, к которому он склонен. Он делает смелое заявление: «Чем раньше мы утратим идентичность, тем скорее мы будем готовы вступить в реальность, обладающую гораздо более богатым потенциалом»<sup>14</sup>. Разумеется, нельзя не спросить: если мы утратим идентичность, то кто будет «вступать в реальность»? Что это за странный парафраз буддизма с его идеей отказа от иллюзии индивидуального *Я* в пользу единого мирового сознания?

С точки зрения Гергена, в постмодернистском отношении к *Я* меньше эгоцентризма, индивидуализма, важна не уникальность отдельного индивида, а отношения, в которые он включен. На место *Я* приходят *Мы*<sup>15</sup>. Это утверждение, впрочем, представляется чересчур оптимистичным, если, конечно, считать выход на первый план «отношений» положительной тенденцией, и чересчур радикальным. *Я* во многом зависит от отношений с другими людьми, но не может состоять *только* из них. Иначе индивидуальные *Я* становятся всего лишь передаточными узлами, нейронами единой сети, передающими и распространяющими «отношения». Неужели и впрямь наше самосознание настолько иллюзорно, что не обладает никакой самостоятельной целостностью и ценностью? Мне представляется, что это не так. Несмотря на большую вовлеченность *Я* в социальную жизнь, на большое количество социальных масок и позиций, которые человек вынужден использовать в своих интеракциях с другими людьми, *Я* не является просто перекрестком отношений с ними. *Я* интегрирует в себе часть этих отношений и вместе со своими уникальными процессами мировосприятия создает квинтэссенцию важнейших отношений (включая интроспективные), событий жизни и информации. Именно этой квинтэссенцией и является *Я*. Оно сконструировано, изменчиво и все

же в каждый промежуток времени обладает набором неизменных характерных черт. Если бы не было этого хотя бы относительного постоянства нашего *Я*, то никакие отношения между людьми были бы невозможны.

Герген нагружает постмодернистские представления о *Я* надеждой на улучшение взаимопонимания между представителями разных культур и социумов, утверждая, что в отказе от своей индивидуальности мы более легко выходим на уровень взаимодействия с другими. Отчасти это верно, *Я* современной эпохи, действительно, более открыто, более гибко. Но не ведет ли это таким образом к размыванию культур? Не может ли случиться так, что, впуская в себя Другого, мы утрачиваем себя? А если у нас нет четкой системы ценностей, убеждений, верований, то как мы можем относиться с уважением и пониманием к ценностям, убеждениям и верованиям другого?

Так, Герген в подходе к сознанию делает слишком большой упор на социум, в итоге практически уничтожая индивидуальное *Я*, лишая его смысла. И хотя описанная им ситуация постмодернистского мира действительно вызывает ощущение дезинтеграции *Я* и, как следствие, проблемы с самоидентификацией, на самом деле это означает лишь то, что *Я* нуждается в больших усилиях для самоопределения. Помимо прочего, если социальное *Я* и находится под влиянием общества и изменяется в соответствии с ним, то *Я* эпистемологическое, *Я* как познающая инстанция вряд ли может быть нивелирован вне зависимости от любых социальных изменений.

### **Субъективное измерение социального конструкционизма**

Классическая теория познания и позиция реализма полагают, что познание приводит к получению неких максимально объективных (насколько это вообще возможно для человека) знаний о мире. В этом и заключена основная его цель – вычленив достоверное знание о мире, независимое от мнения отдельных людей. Научное познание должно стать шагом навстречу созданию «всеобщего» знания, которое будет разделяться всеми, вне зависимости от личных предпочтений, ценностей и т. п. Однако социальный конструкционизм ставит под вопрос идею нейтрального познания окружающего мира, независимого от личностных установок человека.

Если социальная психология «старого» образца стремилась быть ценностно нейтральной и пыталась лишь объективно изучать феномены социальной жизни, но не влиять на них, то конструкционистская социальная психология, как утверждает Герген, тесно связана с этикой и политикой, она участвует в конструировании новых культурных реалий.

Конструкционисты, по утверждению Гергена, показывают, как различные психологические описания и соответствующие им практики могут служить усилению правительственного контроля, распространению индивидуалистской идеологии, распаду сообществ, разрастанию расизма и т. д.<sup>16</sup>. Так он еще раз иллюстрирует свое утверждение об идеологической нагруженности, отсутствии натуралистической беспристрастности в современной психологии. Последняя, таким образом, представляется инструментом социального манипулирования. И теории сознания опираются не на наблюдения, а диктуются господствующими на данный момент в обществе метафорами.

Конструкционистский подход, утверждает Герген, вовсе не стремится ликвидировать экспериментальную психологию, «конструкционист лишь фиксирует, что соответствующие онтологические категории, включая определения “болезни” и “лечения”, надо рассматривать не как трансцендентально точные отражения действительности, а как продукты исторически и культурно ограниченного, идеологически обремененного обсуждения, исполняющего определенные социальные функции»<sup>17</sup>.

Ни одна из социальных групп или индивид не может обладать привилегией в описании мира и претендовать на то, что именно ее/его описание является истинным. Герген фигурально высказывается: «Мир не отвечает за то, во что мы его превращаем»<sup>18</sup>.

Вызывает вопрос использование в данном контексте термина «идеология». Являются ли термины и понятия психологии действительно зависимыми от политических реалий, возможно ли их использовать в идеологических целях? Или же Герген имеет в виду, что достижения конструкционистской психологии в форме различных практик можно использовать в политике как инструмент манипуляции? В таком случае, однако, психология выходит за рамки чистой науки и окончательно становится узконаправленной практикой.

Д.А.Леонтьев замечает, что акцент исследований в современной психологии надо перенести с соотношения между теорией и описываемой ей реальностью на соотношение между теорией и контекстом, в котором она строится<sup>19</sup>. Выходит, реальность является вторичной по отношению к социальному контексту или «идеологии»? Отчасти (но лишь отчасти!) это так, ведь порой для нашей жизни важнее не то, как обстоят дела на самом деле, а то, как ситуация описывается значимой для нас социальной группой, и часто мы вынуждены принимать подобные описания на веру<sup>20</sup>.

А.В.Юревич отмечает также востребованность и успешность практической психологии, которая применяется «здесь и сейчас», не решая никаких фундаментальных задач, но при этом пользуется коммерческим успехом. По сути, говорит он, многие могут задать вопрос: зачем нужен поиск серьезных фундаментальных знаний в психологии, если и так «покупаются» то, что имеется на данный момент, – временные решения консультантов-психологов, большинство из которых заканчивают ускоренные курсы по практической психологии, не имея даже близкого базового образования. Запрос общества на подобную прикладную психологию огромен, фундаментальная же интересует только «романтиков» от науки, все еще мечтающих вывести психологию на один уровень «научности» с физикой или биологией<sup>21</sup>.

Он же подробно описывает процесс влияния личности ученого и общества в целом на построение научной теории, что крайне интересно для эпистемологии. С его точки зрения, любая научная теория, любое знание, даже опирающееся на конкретные эмпирические факты, находится под влиянием доминирующих в обществе традиций. Важную роль в процессе создания ученым теории играет полученное им воспитание. Особенно в гуманитарных науках, отмечает Юревич, «ученый часто, если не всегда, в процессе строения научного знания использует самоанализ как его источник: подвергает рефлексии свой собственный жизненный мир, свои личные проблемы и отношения с окружающими, а результаты подобного самоанализа обобщает, распространяет на других и формулирует как общезначимое научное знание»<sup>22</sup>.

Так, например, Ч.Дарвин, как он утверждает, в своей теории естественного отбора исходил одновременно из практики современного ему английского скотоводства и преобладавших в то вре-

мя представлений об обществе. Есть и более курьезные случаи, например, также упоминаемый Юревичем американский физик Д.Рич, который для того, чтобы провести определенные измерения, представлял себя электроном и пытался, исходя из этого, строить некие прогнозы «своего» поведения<sup>23</sup>.

Так социальный конструкционизм показывает, что научное знание, в том числе и психологическое, всегда сугубо субъективно и сам процесс получения знания неразрывно связан с социальным опытом субъекта познания и контекстом, в который погружены исследования, не говоря уже об обыденном познании. С одной стороны, с этим трудно поспорить, ведь мы не в состоянии представить себе абсолютно чистое знание, не выраженное терминами конкретного языка и не осмысленное в рамках определенного сообщества. Абсолютно чистым знанием может считаться только божественное откровение, если таковое возможно. Все остальные виды знания находятся или создаются людьми и для людей и, следовательно, являются субъективными. Можно говорить и об идеологическом характере некоторых знаний, например, поддержка Церковью в Средние века геоцентрической системы мира носила сугубо идеологический характер. С другой стороны, нельзя злоупотреблять соблазном взвалить все на плечи «социума», ведь тогда недалеко до утверждения, что за теми социальными факторами, которые влияют на ученого или простого обывателя при получении им знания об окружающем мире, не стоит никакой реальности вовсе. И в таком случае получение знания сводится к процессу создания абстрактной идеальной модели описания некоего фрагмента действительности. Описание это в свою очередь будет опираться вовсе не на «реальный мир» и не на «вещи-в-себе», и даже не на «явления», а лишь на другие описания, данные раньше. И такой подход может превратить любую науку – даже самую точную и строгую – в часть социогуманитарного знания.

Можно, впрочем, вспомнить Ф.Бэкона, который еще в XVII в. писал об «идолах познания», демонстрируя в примере с «идолами площади/рынка», как общение между людьми затуманивает возможности ясного и беспристрастного познания окружающего мира.

## Вопрос о психологии как науке

Поскольку в данной статье я постоянно опираюсь на материалы психологии, то имеет смысл затронуть один из актуальных современных вопросов данной дисциплины, напрямую связанный с социальным конструкционизмом, – это вопрос о существовании психологии как самостоятельной науки. Возможно, такая постановка проблемы покажется чересчур резкой: казалось бы, психология – наука уже сложившаяся, устоявшаяся, общепризнанная. Но на самом деле следует еще раз вернуться к рассмотрению предмета и метода психологии. Вплоть до XVIII в. **основным предметом** и объектом изучения психологии (в той форме, в которой тогда существовала эта дисциплина) являлась «душа». В дальнейшем на смену этому широкому и вненаучному термину пришел целый набор понятий: явления сознания, психическая деятельность, психические процессы, психические свойства, психические состояния, поведение, бессознательное, личный опыт, процессы переработки информации и т. д. Разные психологические школы и направления отдавали приоритет то одному, то другому предмету, при этом предпочитая разные методы. В целом же, если брать широко, объектом исследований современной психологии является психика, понятие не менее загадочное, чем душа, но зато официально принятое в науке. Как же психология исследует психику и различные ее проявления? Можно упомянуть несколько типов применяемых психологией методов (оговорюсь сразу, что я не претендую на то, чтобы классифицировать всю психологическую методологию). Первые – естественнонаучные, экспериментальные. К ним относятся прежде всего такого рода исследования, которые позволяют анализировать индивидуальные особенности психики человека, связанные с его физиологией. С помощью таких исследований изучаются возможности памяти человека, особенности его эмоциональной жизни, способность к восприятию информации и т. п. Результаты таких экспериментов позволяют описать психофизиологические особенности человека и таким образом могут рассматриваться как часть физиологических исследований организма (например, определение скорости нервного импульса), и возникает вопрос: а причем тут психика, причем тут душа?

Второго рода методы – это социальные эксперименты, нацеленные на наблюдение поведения людей в предложенных обстоятельствах. Самый скандально известный из них – Стэнфордский тюремный эксперимент Ф.Зимбардо. Подобные эксперименты, однако, ограничивают исследование лишь наблюдением поведения и потому являются инструментом прежде всего бихевиористской психологии.

Этим, условно говоря, экспериментальным методам исследований противопоставляется «гуманитарный» подход. Он представлен методом свободных ассоциаций Зигмунда Фрейда, построенным на психоаналитической беседе, и прочими разговорными и описательными практиками, о которых активно пишут современные психологи-конструкционисты. К этим же методам можно причислить построение моделей мышления в когнитивной психологии, а также широко известные нам из популярных журналов психологические тесты-опросники, которые построены на статистических методах, более подходящих социологии и подгоняющих индивида под некий усредненный типаж. К этому же относятся разнообразные типологии характеров, которые разделяют всех людей на небольшое количество стандартных типов с определенным набором характеристик.

Таким образом мы видим, что все указанные методы, как экспериментальные, так и гуманитарные, по сути, ставят вопрос о возможности теоретической психологии. Экспериментальные методы изучают психику с точки зрения физиологии, нейрофизиологии или же поведенческого анализа, а гуманитарные предлагают сугубо практический подход, основанный на самоописании индивидом различных проявлений своей психики или же попытке изменения своих внутренних состояний путем самовнушения (в психотерапии). Существует ли, таким образом, вообще теоретическая психология, отличная от той проблематики, которой посвящена теория познания? Пока одни психологи занимаются измерением интенсивности эмоций в предложенных обстоятельствах и изучением предельных объемов памяти, а другие заняты словесной психотерапевтической практикой, что остается собственно психологии? Или же это только прикладная наука? В самом деле, не слишком ли амбициозна изначально её цель – изучение человеческой души? Психология препарир-

рует душу, или, если говорить научным языком, психику, дробит ее на фрагменты восприятий, переживаний, воспоминаний, мыслительных актов и т. д. и занимается подробным анализом, не будучи в состоянии произвести полноценный синтез. Может ли психология ответить на вопрос: что такое внутренний мир человека, как он возникает, по каким законам он функционирует? Вероятно, не может, и еще более вероятно – не ставит перед собой такой цели. Какую же цель ставит в таком случае современная психология?

Именно с этими обстоятельствами, как мне представляется, и связан методологический кризис, который наблюдается в текущий момент в академической психологии. Он отличается изменением в соотношении гуманитарной и естественнонаучной традиций в психологии и распространением методологического плюрализма, который воспринимается одними психологами с радостью в качестве универсальной методологии, примиряющей все существующие разнообразные теории, а другими – как разрушающий сами основы психологической науки. На первое место в психологии (по крайней мере, если говорить о том, что на виду) выходят «гуманитарные» направления: гуманистическая психология, логотерапия, психолингвистика, нарративная психология и т. п. Также на смену примату количественных измерений в психологии приходит преобладание качественных, т.е., говоря языком неокантианцев, психология переходит от «генерализующего» принципа к «индивидуализирующему». Именно следствием этой линии развития – ухода от естественнонаучной традиции – является появление конструктивистских концепций в психологии.

Другая проблема современной академической психологии, следующая, впрочем, из указанной «гуманитаризации», заключается в том, что на первый план выходит практика, которая не только опережает развитие психологических теорий, но и зачастую не имеет под собой фундаментальных научных оснований. Это можно наглядно наблюдать, просматривая в книжных магазинах полки раздела «Психология», заполненные всевозможными практикумами по самотренингу и советами, «как стать счастливым и успешным». И в целом практическая психология находится как бы на переднем крае современной психологии, и между теорией и практикой наблюдается существенный разрыв. Следует заметить, что

психологические концепции, связанные с социальным конструкционизмом, как правило, имеют выход именно на практическую психологию.

О кризисном положении психологии пишет и А.В.Юревич<sup>24</sup>, отмечая и отсутствие единой, общей для всей психологической науки парадигмы, и перекося в сторону от академической к практической психологии. И в конце концов, заявляя о необходимости уточнения методологических основ психологии, он говорит о построении «социальной методологии». В традиционной методологии науки, как отмечает Юревич, существовало два противоположных полюса – позитивистская позиция, в которой «научное знание и существует, и порождается в когнитивной плоскости, а социальные факторы если и вмешиваются в познавательный процесс, то лишь как некие артефакты, отклоняющие его от “правильной” траектории и поэтому нуждающиеся в преодолении»<sup>25</sup> и вторая позиция, в которой «обстоятельства социального характера играют важную и вовсе необязательно деструктивную роль в процессе научного познания, но не получают отражения в его продукте – в научном знании, которое должно быть “очищено” от всего субъективного и вообще социального, в рамках данного подхода отождествляемого с субъективным»<sup>26</sup>. Вторая позиция, как мы можем отметить, – как раз та, в рамках которой разворачивается социальный конструкционизм.

По сути, перед современной психологией встает вопрос: в каком виде она должна существовать как наука? К каким наукам ее следует отнести – естественным или гуманитарным? В поисках своих оснований психология выходит на междисциплинарный уровень, причем, как утверждает А.Л.Журавлёв, по крайней мере в российской академической психологии в 1990-е гг. устойчиво развиваются ее междисциплинарные связи с рядом именно социальных и гуманитарных наук – таких, как философия, право, социология, филология, этика, политология, этнология, экономика<sup>27</sup>. В современной отечественной науке также часто звучит термин «постнеклассическая психология», который, однако, достаточно неясен. Он, очевидно, является экстраполяцией идеи постнеклассической науки, пришедшей из философии науки, и можно отметить, что современная психология действительно соответствует ряду критериев постнеклассической науки, пред-

ложенных В.С.Степиным, в частности, междисциплинарности, повышению значения ценностного фактора и «человекоразмерности» науки<sup>28</sup>. Психология, однако, является промежуточной дисциплиной, не принадлежащей строго ни к естественным, ни к социально-гуманитарным, и идеально подходит только под определение «наук о человеке». Философию часто критикуют за абстрактность, но если присмотреться, то не является ли психология, по крайней мере теоретическая, еще более абстрактной дисциплиной, еще более отдаленной от возможности получения конечного результата, поскольку что может быть сложнее и непонятней, чем человеческая душа?

### **Социальный конструкционизм как попытка методологии**

Я постаралась схематично очертить попытки построения новой психологии на базе подхода социального конструкционизма; особый акцент был сделан на работах К.Гергена, как наиболее видного представителя этого направления. Энтузиазм ряда психологов по поводу перспектив, открываемых социальным конструкционизмом, кажется мне преувеличенным. Невооруженным глазом виден ряд проблем, которые выводят социальный конструкционизм из борьбы за место универсальной психологической парадигмы. И основная из них – это прикладной характер данного направления в психологии и провозглашаемая им же самим временность, относительность любого «конструкта» и любой интерпретации. Фактически социальный конструкционизм играет по принципу «все дозволено» и таким образом лишает любой метод и подход возможности стать доминирующим. Д.Полингхорн<sup>29</sup> утверждает, что в новой психологии, где главную роль играет психотерапевтическая практика, ключевыми чертами становятся такие, как «нефундаментальность, фрагментарность, конструктивизм, неопрагматизм». Впрочем, конструкционисты видят в этом положительный момент: ведь отсутствие гегемонии одного подхода означает «демократический» принцип в науке. Это, кстати, тоже можно считать идеологическим заявлением социального конструкционизма.

Как отмечает, например, Д.А.Леонтьев, социальный конструкционизм не является универсальным решением для текущих проблем психологии. На данный момент возможности этого направления в психологии продемонстрированы и практически полностью исчерпаны, утверждает он, и происходит переход к новым формам, в частности, к диалогической психологии<sup>30</sup>. Впрочем, диалогический подход тоже давно не нов, фактически он был предложен еще М.М.Бахтиным (относительно проблемы Я), и потому вряд ли на него можно возлагать большие надежды касательно будущего психологической науки и психологического метода (методов).

Таким образом, социальный конструкционизм в психологии представляется на данный момент скорее модным веянием, методологический потенциал которого, вероятно, несколько преувеличен. На самом деле социальный конструкционизм и не предлагает метода, он предлагает свой взгляд на науку, в данном случае на психологию, подчеркивающий, по сути, невозможность создания метода. Любой метод, который мы применяем, будет лишь временным или же будет давать нам временные данные, неразрывно связанные с социокультурным контекстом, в котором они были получены. Таким образом неудивительно, что теоретической психологии нет места в социальном конструкционизме, поскольку значение имеет только прикладная психология, применимая «здесь и сейчас». И, следовательно, социальный конструкционизм может рассматриваться лишь как определенный переходный период в психологии, возможно, знаменующий собой появление в относительно ближайшем будущем новой парадигмы. Но на эту роль социальный конструкционизм, как было уже сказано выше, не подходит и, вероятно, не претендует.

Что же касается данного направления в рамках философии и в частности эпистемологии, то здесь складывается весьма схожая ситуация. Социальный конструкционизм представляет альтернативу ряду философских направлений, например, классической философии сознания с ее естественнонаучным взглядом на эту проблему, однако нельзя воспринимать его как истину в последней инстанции. Социальный конструкционизм необходим для описания того насыщенного социальными интеракциями и информационными потоками мира, который делает сознание современного человека фрагментированным, но если оставить описание созна-

ния только на откуп социальному конструкционизму, то мы вскоре можем прийти к шокирующему выводу, что за пределами того, что выражено в речевых практиках, сознания не существует вовсе.

Как и в психологии, социальный конструкционизм в теории познания может рассматриваться лишь как некий переходный период, как попытка нового решения старых вопросов, не оформившаяся в единый метод, не давшая новых фундаментальных основ для рассмотрения классических эпистемологических вопросов. Социальный конструкционизм не обладает и внутренним единством, объединение разных авторов под этим ярлыком достаточно искусственное. Тем не менее он является неизбежным следствием того плюрализма, который затрагивает сейчас все области социальной жизни, в том числе и науку как одну из ее форм. Познание в современном мире разворачивается на фоне беспрецедентного «информационного шума», скрывающего фундаментальные основы и базовые теории, выдвигающего на первый план тот самый социокультурный «контекст», о котором так много пишут конструкционисты. Он помогает справиться с многообразием информационных источников: каждый из них локализуется в своем «контексте» и рассматривается по отдельности. Эта попытка справиться с многообразием современного социального мира не является универсальным решением для той сложной познавательной ситуации, в которой находится современный субъект, но она позволяет достаточно хорошо описать эту ситуацию.

## Примечания

- <sup>1</sup> В основу данного раздела положен анализ ряда работ представителя социального конструкционизма К.Гергена.
- <sup>2</sup> Труфанова Е.О. Социальный конструкционизм: истоки и перспективы // На пути к неклассической эпистемологии. М., 2009.
- <sup>3</sup> Я буду использовать именно это написание его фамилии, хотя в ряде переводных текстов используется написание «Джерджен», и, ссылаясь на переводную литературу, я буду оставлять то написание, которое использовали переводчики.
- <sup>4</sup> Джерджен К.Дж. Движение социального конструкционизма в современной психологии // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М., 1995. С. 51–53. Цит. по: Гусельцева М.С. Постмодернистские перспективы развития психологии // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 59.

- 5 *Джерджен К.Дж.* Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М., 1995. С. 31–47.
- 6 *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- 7 *Kelly J.* A theory of personality // The psychology of personal constructs. N.Y., 1955.
- 8 *Петренко В.П.* Конструктивистская парадигма в психологической науке // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 132.
- 9 *Знаков В.В.* От психологии субъекта – к психологии человеческого бытия // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 343.
- 10 *Эко У.* Открытое произведение. М., 2006.
- 11 *Корнилова Т.В.* Экспериментальная парадигма, или ложные дихотомии в психологии // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 116.
- 12 *Гусельцева М.С.* Постмодернистские перспективы развития психологии. С. 61.
- 13 *Джерджен К.Дж.* Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда. С. 43.
- 14 *Джерджен К.Дж.* Технология и Я: от сущностного к возвышенному // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М., 1995. С. 105.
- 15 *Джерджен К.Дж.* Упадок и крушение личности // Там же. С. 105.
- 16 *Джерджен К.Дж.* Место психики в сконструированном мире // Там же. С. 48–73.
- 17 Там же. С. 54–55.
- 18 *Джерджен К.Дж.* К культурно-конструкционистской психологии // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М., 1995. С. 77.
- 19 *Леонтьев Д.А.* Неклассический вектор в современной психологии // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 82.
- 20 Можно, впрочем, привести грубый контрпример. Если официальные лица по телевидению сообщают, что цены упали, а мы видим в магазине, что они выросли, мы вряд ли будем ориентироваться на описание мира, данное нам правительством, а не на «суровую действительность».
- 21 *Юревич А.В.* Психология и методология. М., 2005.
- 22 Там же. С. 42–43.
- 23 Там же. С. 44.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 16.
- 26 Там же. С. 16.
- 27 *Журавлев А.Л.* Особенности междисциплинарных исследований в современной психологии // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 25.
- 28 *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 1999.
- 29 *Polinghorne D.* Postmodern Epistemology of Practice / Psychology and Postmodernism. L., 1994. P. 146–165. Цит. по: *Гусельцева М.С.* Постмодернистские перспективы развития психологии. С. 65.
- 30 *Леонтьев Д.А.* Указ. соч.

### **Идентичность: незыблемость поисков подобия, естественно-природные и экзистенциальные корни**

Мир разнообразен неустранимо. Столь же неустранимой является тяга к поиску общности (подобия, идентичности). Какой смысл имеет тождество (идентичность, подобие) предмета самому себе и как достигается тождество множества предметов? Прежде всего потребностью видеть предметы в упорядоченной, узнаваемой форме. Человеку свойственны постоянные размышления о сходном (тождественном) у самых разных вещей. Идентичность (от лат. *identicus* – тождественный, одинаковый) – это отношение, которое вещь переносит на саму себя. Идентичность *a* и *b* подразумевает принципиальную соотносимость качеств и свойств. Принято отличать тождество неразличимых, при котором *a* и *b* идентичны, от различимости различимостей: если *a* и *b* различны, то истинное для *a* оказывается не истинно для *b*<sup>1</sup>.

В психоанализе идентичность означает «идентификация с чем-то»: отличают переходный смысл идентификации как присвоение человеком свойства другого человека и преобразование себя целиком или частично по его образу и возвратный смысл, подразумевающий «самоидентификацию», «самоотождествление»<sup>2</sup>.

Существующие взгляды на идентичность основываются на следующих представлениях: во-первых, о деятельности субъекта, который осуществляет процедуру уподобления; во-вторых, об образце, в соответствии с которым производится отождествление; в-третьих, о тождестве (подобии), которое рассматривается как плод (результат) субъективной деятельности. В качестве специ-

ально поставленной задачи поиск сходного по внешнему образцу (базовое знание) характеризует прежде всего науку. Идея подобия (общности) является конституирующим свойством, порождающим новые направления исследований. Начиная с Нового времени, наука стала главной сферой человеческой деятельности, которая включилась в поиски сходного, тождества нетождественного на основе базового знания. Такой образ мысли и поныне пронизывает все здание науки. Столь же важна для человека собственная идентичность.

Ныне идея подобия (идентичности) оказалась востребованной в самых разных научных и практических сферах, в том числе и в современной антропологии. Наблюдается все более усиливающееся «расщепление» предмета исследования. Ведь не секрет, что человека перестали воспринимать как нечто тождественное самому себе, своему сознанию. Само понятие личности стало столь дробным, что социологи и психологи часто предпочитают оперировать понятиями «персональная идентичность» и «социальная идентичность» и т. п. Идущее от социума восприятие личности не как некой целостности, а в «осколочной» форме ведет к тому, что человек и сам начинает себя ощущать именно таковым. Между тем ему свойственно стремление сблизиться с «другим». Эта потребность в поддержании взаимных эмоционально значимых отношений между людьми получила наименование аффилиация (от англ. *affiliation* – соединение, связь). Осознавая свою принадлежность к тем или иным социально значимым нормам, позициям, ролям, эго-состояниям и др., человек ощущает себя уверенным, защищенным социально. Главное в чувстве Я-принадлежности – это быть подобным, совпасть – иметь сходство, тождественность, идентичность – с неким значимым социальным образцом.

Нам предстоит обсудить: отчего субъект познания с постоянством прибегает к стратегии идентификации в продолжении всей истории развития знания и познания? Что побуждает людей жить сообща и почему для них стабильный социальный порядок выступает наивысшей ценностью? Какие законы управляют межличностными отношениями? Поставленные вопросы побуждают специально обсудить опыт использования понятия подобия, сходства. Под многими теориями прошлых веков вплоть до нынешнего времени кроется значительный опыт идентификации.

Чтобы понять, какой смысл имеет идентичность (тождество, подобие)<sup>3</sup> предмета самому себе, как достигается тождество множества предметов, связанных между собой неформально, мы избрали в качестве предмета нашего анализа межсубъектные отношения, имеющие личностную природу. Для этого нам потребуется войти в более глубокие и скрытые слои идентичности, проанализировать истоки, понимание которых нуждается в обращении к иной метафизике.

### **Сфера личностной идентификации: контекст практической жизни**

Личностный опыт, как известно, индивидуален. Но понимание его невозможно вне встречи с «другим», вне контекста практической жизни. Столкнувшись с очевидным, идентифицирующая практика часто ограничивается наблюдаемыми критериями сходства / различия, не пытается углубиться в иные слои отождествления. И бывает это по разным причинам: от незнания / неумения, а то и просто от отсутствия нужды. Анализ повествования трех авторов, воспринимавших жизнь такой, какая она есть, показывает, что за многими обыденными размышлениями кроется значительный опыт идентификации.

Конрад Лоренц – известный биолог, этолог, антрополог – столкнулся с загадкой, которая им названа «отношение русских к жизни»<sup>4</sup>. Ученый вспоминает о том, что в годы II мировой войны в плену у русских ему пришлось работать врачом в лагере – госпитале для военнопленных. Там он наблюдал за работой и поведением русских врачей – коллег, солдат и др., и его, человека с европейским сознанием, писал он, поражало отношение русских солдат и врачей к пленным. Они не только не чувствовали вражды, но наоборот, предлагали им, скажем, помыться вместе с собой в бане, с военнопленными они делились куревом, бритвенными принадлежностями, едой, выпивкой, предлагали также и другие услуги военного быта. Для меня, человека законопослушного, вспоминает Лоренц, было загадкой: почему у русских такое отношение к врагу. Для немца пленный – это враг. А с врагом невозможно ни общение, ни тем более благое расположение.

Не мог Лоренц – врач, по собственному признанию, понять и мышление русских медиков. Наблюдая за их работой во время операций, он про себя возмущался, отчего это они не торопятся с ампутациями конечностей; ему как врачу казалось, что сделать это нужно в тот же час. В уме, делится автор с читателем, даже мелькала мысль, что такое поведение врачей – это изощренная русская месть. Спустя непродолжительное время, продолжает повествователь, он как врач убедился в обратном, поскольку подавляющее число таких больных излечивалось без ампутаций.

В сфере наблюдения Лоренца оказались и дворовые собаки, которые всегда сопровождали на улице русских мальчишек. Его – теперь он рассуждал уже как ученый-этолог – поразило поведение этих собак, которые, как и люди, были иными, дружелюбными. Среднестатистическая немецкая собака, пишет он, увидев среднестатистического немецкого мальчишку, будет улепетывать со всех ног. Все увиденные характерные черты поведения русских людей в обыденной жизни в их отличии от поведения европейцев, а также поведение животных К.Лоренц облек в понятие «отношение русских к жизни».

Практическая жизнь многообразна в своих проявлениях, и мы продолжим анализ личных впечатлений от общения с людьми другим рассказом. Митрополит Антоний (Сурожский) также размышляет о жизни. Его интересует вопрос: каким должен быть я сам (какие душевно-психологические качества я должен привить себе), чтобы мое поведение соответствовало жизненным интересам другого человека. Простой рассказ об индивидуальном восприятии жизни обретает глубину и вырастает до понимания смысла жизни. И частный, даже самый приблизительный ответ может хотя бы приблизить нас к этой тайне.

Работая врачом в годы II мировой войны во французском Сопропротивлении, доктор Блюм, в будущем митрополит Антоний, вспоминает: «Ясно было, что... сделать сложную операцию – вопрос технический, а заняться больным – вопрос человеческий, и этот момент самый важный и самый значительный, потому что сделать хорошую работу может всякий хороший техник, но вот человеческий момент зависит от человека, а не от техники. Были, например, умирающие... и я ...проводил последние ночи с умирающими... В этот момент технически вы совершенно не нужны...

сидишь с человеком – молодой, двадцати с небольшим лет, он знает, что умирает, и не с кем поговорить. Причем не о жизни, не о смерти, ни о чем таком, а о его ферме, о его жатве, о корове – о всяких таких вещах. И этот момент делается таким значительным ... И вот сидишь, потом человек заснет, а ты сидишь, и изредка он просто щупает: тут ли или не тут? Если ты тут, можно дальше спать, а можно и умереть спокойно». И еще: «Помню одного солдата, немца, – попал в плен, был ранен в руку, и старший хирург говорит: убери его палец (он гноился). И, помню, немец сказал тогда: “Я часовщик”. Понимаете, часовщик, который потеряет указательный палец, это уже конченный часовщик. Я тогда взял его в оборот, три недели работал над его пальцем, а мой начальник смеялся надо мной, говорил: “Что за дурь, ты в десять минут мог покончить со всем этим делом, а ты возишься три недели – для чего? Ведь война идет – а ты возишься с пальцем!” А я отвечал: да война идет, и потому я вожусь с его пальцем, что... война кончится, а он вернется в свой город с пальцем или без пальца...»<sup>5</sup>.

И еще одно повествование – рассказ С.В.Ямщикова, художника-реставратора, о случае, происшедшем во время его путешествия в 60-е годы прошлого столетия на местном небольшом речном судне. Савва Васильевич вспоминает об этом именно как о случае, пусть и необыденном, и не сопровождает рассказ каким-то комментарием. Его мирное плавание неожиданно прервал шум за бортом: прямо на пути перед судном оказалась лодка, из которой несся крик: «Стой, останови корабль!». Капитан приказал остановиться. На вопрос, что ему нужно, кричавший задал свой вопрос: «В буфете есть пиво?». Ответ капитана был таков: «Настоящий человек: бросьте ему за борт, также еще и две бутылки за мой счет»<sup>6</sup>.

Во всех трех рассказах сама жизненная ситуация ставит человека перед выбором, с кем или с чем он должен сам себя идентифицировать.

### **Глубины личностного смысла: цена крови**

Данный раздел фактически посвящен проблеме «Я»-самоидентификации личностных чувств, субъективной реальности. Различить и идентифицировать видимые предметы (а и b) по

наглядному набору признаков – с такой задачей сталкивается человек и в обыденной, и в научной практике. К.Лоренц, используя традиционный прием отождествления, выделил признаки, присущие одной и другой группе людей, и, основываясь на различии двух тождественных предметов, выявил их принадлежность к определенным классам. В качестве индивидуального им был избран этнический признак.

Да, действительно, русские и немцы существенно отличаются: общеизвестны сравнительные характеристики того, как себя ведет в одинаковых условиях немец и русский. Обе группы справедливо относят к разным цивилизациям. Однако, думается, вывод Лоренца об этнической природе отличия неполон и потому недостаточен.

Зачем я, думаю «а» (в рассказе Лоренца русский), буду сразу кромсать раненому ногу, если он сможет излечиться и без ампутации; если потребуется, отсеку попозже; «а» воспринимает *другого как самого себя*: ведь мне самому не хочется быть безногим, и мне жалко этого бедолагу, попавшего в бедственное положение. Мы намерено используем язык обыденной речи, чтобы более точно показать чувства, испытываемые «а».

У «b» (самого Лоренца) отсутствует рефлексия по поводу бедственного положения раненого: «b» – это врач-ремесленник, который профессионально манипулирует с «телом»; он не видит в «другом» *близкого* (не чужого); он не воспринимает его как самого себя. Больной для «а» *такой же, как и он сам*, человек, который подобно тебе не хочет быть калекой, безногим; для «а» пленный немец *такой же, как и ты сам, курильщик, и ему хочется покурить* или, скажем, помыться и пр. Все поведение «а» по отношению к «чужому» пронизано чувством сердечности и человечности.

Спрашивается, какова она, эта человечность, относительно которой ведется идентификация? Врач Блюм, пожелавший сохранить в целостности указательный палец, также проявил человеческое отношение и к немцу – часовщику, и к умирающему молодому парню. Еще в военные годы, задолго до священнического служения, будущего митрополита занимают мысли о служении человеку, об отклике на боль другого как на свою собственную. Перед лицом ощущаемой, сопереживаемой человеческой катастрофы (потеря профессии и смерть) мы видим не внешне связанных друг с другом

двух людей – врача и пациента, а два сердца, бьющиеся в унисон: умирающий находит «соскорбящего»; сопереживающий катастрофу лечит рану, своим соучастием смягчает удар. Соразмерность звучания сердечно-духовных струн – это самоотождествление одного человека в другом – митрополит Антоний облекает в формулу: «Глубокая жизнь взаимных отношений»<sup>7</sup>.

В какую из моделей, принятых для описания психических отношений «Я» и «Ты», вписываются отношения сердечности? Но разве такое самоотождествление идентично тому самоотождествлению, которое описано психоаналитической моделью<sup>8</sup> и подразумевает подражание или присвоение свойств другого человека, преобразование по его образу?

Полагаем, что в таком модусе поведения «а» отсутствует «идентификация с чем-то»: человечность нельзя смоделировать. Это сближение не является сознательно поставленной целью: буду делать вот так, чтобы «другому» было «хорошо». Эти чувства даже не артикулированы – человек непроизвольно ведет себя именно так, а не иначе. Отождествление сердец врача и умирающего пациента протекает на невидимом уровне человеческого существования, взаимопроникновение достигает экзистенциальной глубины: происходит сближение человеческих душ.

### **Мы: онтологичность идентичности**

Как мы помним, К.Лоренц выявил тождество двух предметов, основываясь на различии их свойств: в качестве индивидуального им был избран этнический признак. Казалось бы, сюжет, описанный С.В.Ямщиковым, – это рассказ о понимании двух людей на почве общей любви к пиву. И такое суждение верно, если исходить из очевидного: оба говорят об одном и том же предмете – пиве. Вся ли, однако, правда в увиденном? Существует нечто бессубъектное, невидимое, скрытое от глаз, что оказывает на людей идентифицирующее влияние. Это «нечто» столь же реально и столь же действенно.

Люди из рассказа Ямщикова понимают друг друга, в их отношении к происходящему много сходного: человек в лодке уверен, что может предъявить требование остановить судно; капитан не усомнился в том, следовало ли ему так делать.

## Народ как общность

Люди, упоминаемые К.Лоренцем и С.В.Ямщиковым, представляющие общность, называемую народом. Поведение каждого из них является следствием произвольной идентификации. Говоря о народе, имеют в виду прежде всего принадлежность к одному этносу (отвлечемся от других случаев), укорененность в языке, наличие сходных воззрений, убеждений.

Языковая коммуникация – это один из главных источников идентичности народа, основа формирования воззрения на мир. У говорящих на одном языке вырабатывается не только соответствие между словом и объектом, они научаются сходным образом видеть окружающую действительность. Мировоззрение, как считает М.Хайдеггер, онтично, есть установка по отношению к сущему. Язык и соответствующую языку систему убеждений, основанную на базовых ценностях, можно уподобить оптике, которая создает как бы единое «дыхание жизни». Отождествляющая роль воззрений невидима, имеет произвольный характер, довлеет над индивидом, предопределяя общий «рисунок» поведения людей, составляющих народ. Об идентичности народа принято судить по языковой общности, по сохранению базиса – языкового каркаса. К числу базисных относятся особые ключевые слова, которым соответствуют индивидуальные, национальные особенности народа. Многовековая письменная история свидетельствует о стабильности языкового сознания, языкового каркаса, служащего исторической памятью, в которой запечатлены приоритеты, ценности, предания и т. п.: за тысячу лет утрачивается, замещается другими словами только несколько процентов.

Об идентичности народа, расы свидетельствует общность психического склада, общность черт характера. Расы, говорит Г.Лебон – исследователь психологии рас и народных масс, отличаются между собой отношением людей к жизни, воззрением на мир, поведением. Одна раса отличается от другой индивидуальностью характера и психического склада; эти черты изменяются только после многовековых накоплений, практически столь же неизменны, по мысли автора, как и анатомическое строение<sup>9</sup>.

Антропологическое единство людей получило дополнительное обоснование в ходе морфологических исследований строения тела человека. В частности, на основе изучения строения черепа

было получено доказательство высокой степени сходства всех представителей современного русского народа. Как отмечает академик В.П.Алексеев, «протославянский тип» весьма устойчив и своими корнями уходит в эпоху неолита, а возможно, и мезолита<sup>10</sup>. С помощью математической модели удалось обосновать историческую стабильность набора признаков, которые указывают на значительное единство русских на определенной территории<sup>11</sup>.

Вопросы, связанные с изучением специфики индивидуальных признаков народов, стали предметом рефлексии и в других национальных культурах<sup>12</sup>.

### **Общность как организм**

Вместе с тем следует признать, что идентичность народа получает артикуляцию не только через признаки, которые имеют природно-естественное происхождение. Коммуникативная практика и среда обитания составляют ту неразрывную целостность, которая также произвольно оказывает идентифицирующее влияние. Образы мыслей, действий и чувствований имеют организмическое происхождение, вырастают из прямого опыта физической среды обитания, из повторения усвоенного с помощью слуха, зрения, чувства и др. На наглядном опыте построены разные виды практической общности: семья, род, когорта единомышленников, народ. Люди несут на себе следы идентичности, имеют «фамильное сходство», даже если не имеют прямых коммуникативных отношений.

Обратим внимание на мысль Дж.Дьюи о том, что суть идентичности языковой практики не только в сходном восприятии действительности, в наличии похожих убеждений. Общность людей обнаруживает себя в способности выделять одну и ту же вещь. Скажем, одни люди в каждом видят «друга», своего (родного), испытывают чувство жалости; для других каждый – это посторонний, чужой. Как отмечает Н.Уайтхед, 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 су-

щество, он отвечает не обязательно сознательной рефлексивной, интегрирующей реакцией<sup>13</sup>. У Дж.Гибсона в его теории восприятия мы также встречаемся с эмпирическим обоснованием идеи о прямом извлечении информации из реального окружения<sup>14</sup>.

Целое выступает в роли действующей силы, влияющей на индивида. Образы мыслей, действий и чувствований, считает Дюркгейм, находятся вне последнего. И еще более сильное утверждение социолога: образы мыслей, действий и чувствований одарены принудительной силой, вследствие которой человек вынуждается к ним<sup>15</sup>. Именно такой смысл можно придать высказыванию Г.Поляни, когда он называет бессодержательной мысль о существовании внутренних условий развития науки; по его мнению, ученые «вживаются» в них, как в собственное тело; знание предпосылок науки является неявным (*tacit*), периферическим, не выразимым в языке. Философы и ученые разных традиций и направлений пытались обосновать природу организмических сил. Большинство из них склонялось к тому, что средствами науки понять это явление невозможно<sup>16</sup>.

Итак, сказанное о поисках признаков идентичности народа, расы вытекает из того, что типичные признаки данного вида общности проявляются, с одной стороны, в природных чертах – анатомических, психического склада и т. п., а с другой стороны, из коммуникативной практики. К.Лоренц, пытавшийся разгадать смысл отношения русского к жизни, выстроил свою аргументацию на основе этнического признака. Наша попытка проникнуть в более глубокие слои «отношения русских к жизни» показала, что разные линии поведения у русского и немца имеют иную природу – отнюдь не этнического происхождения. Ведь «хороший или плохой», «человечный или черствый» и т. п. бывают у разных этносов. Как было показано, суть отличия двух групп людей состоит в наличие или отсутствие человечности. Но эти качества никак не связаны с «кровью», а указывают на экзистенциальный план происхождения, на иную метафизику, о чем сказано будет позднее.

## Приверженность к идентичности: разные дисциплинарные онтологии

Исторический взгляд позволяет увидеть, что идея подобия (тождества, идентичности, и др.) выполняла роль одного из главных основоположений у мыслителей разных поколений, школ и направлений, работавших в различных дисциплинарных онтологиях. Смена онтологии не влияет на сам факт появления идентификационных процедур, устанавливающих подобие (идентичность) «разного». Но, с другой стороны, процедуры идентификация, совершаемые над разными вещами, могут существенно различаться между собою. Это различие зависит от онтологии вещи. На это различие указывают результаты исследования идеи подобия в разных дисциплинарных онтологиях: в античной и ранней христианской философии, в Новое время и в современной науке<sup>17</sup>. В самом деле, отчего столь несопоставимые в дисциплинарном отношении онтологии с регулярностью порождают сходную по смыслу эпистемологическую задачу? К числу таковых относятся и формальное единство античности; и обожение как цель обретения утраченного образа Единого; и единство научного знания, основанного на базовом знании – стандарте, образце, который определяет строй и направление познавательной деятельности; и др. При всем своем своеобразии все названные процедуры отождествления имеют принципиальную общность: в каждую из них заложена генерализующая мысль о рефлексии над многообразием с целью установления сходства или различия.

Потребность видеть предметы в упорядоченной, узнаваемой форме принято связывать с языковой способностью или языковой компетентностью – системой базисных универсальных правил, представляющих собой основу речевой деятельности человека. Языковая способность является, с точки зрения Хомского, врожденным свойством человеческого мозга; способности человека к аналогии, к поиску сходства и, значит, к объединению индивидуальных черт в классы, Хомский придает важное значение<sup>18</sup>. Другой важный авторитет утверждает, что «отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления»<sup>19</sup>.

Сходные соображения высказывает и специалист в области детской психологии Н.И.Жинкин, который объясняет чудо быстрого овладения родным языком наличием настойчивой потреб-

ности, истоки которой автор видит так: «При этом действует не подражание, а настойчивая потребность в речевой коммуникации и пробуждающийся интерес к окружающей действительности»<sup>20</sup>.

### **Истоки общности – в уме**

Основываясь на факте воспроизводства поисков единства в истории познания, полагаем, что эта процедура является процессом самообновления. Из сказанного о самообновлении поиска идентичности в разных культурно-исторических контекстах, об аналогии как врожденном свойстве человеческого мозга и др. можно также сделать вывод о природном происхождении потребности в поиске подобия.

Чтобы обосновать выдвинутый тезис и понять истоки приверженности человека поискам идентичности, обратимся к сочинениям О.Конта<sup>21</sup>, где он рассуждает о свойствах нашего ума. Конт, анализируя исходные принципы позитивной философии, обращает внимание на присущее уму желание, стремление достигать однородности и сходства. Это желание имеет, по мысли О.Конта, следующие особенности: а) оно является самопроизвольной способностью; б) человеческий разум ищет этой возможности почти всегда; в) в таком стремлении отсутствует притязание на истинное научное единство.

Своим соображениям о стремлении человека к поиску однородности и сходства О.Конт даёт такое следующее обобщающее определение: желание является бессознательным стремлением, неизбежным следствием человеческой организации. На вопрос о том, можно ли привести все к единому положительному закону, философ отвечает, что это невозможно. Причиной такой невозможности является чрезвычайная слабость человеческого ума в его попытке объяснить в высшей степени сложный мир. Однако наш умозрительный пыл, считает О.Конт, поддерживается и даже руководится могучим и бесперывным возбуждением<sup>22</sup>.

О.Конт был не единственным философом, который связывал поиск идентичности с самопроизвольной способностью ума, с бесперывным возбуждением умозрительного пыла. А.Ф.Лосев в контексте рассуждений о римском ощущении жизни и красоты

развивает свой взгляд на универсальное подобие, которое автор связывает с идеей единого у Платона. И он называет инстинктом: «Тот же самый инстинкт, который заставлял Платона все в человеке валить ниц перед идеей Единого и тем самым делать человека абстрактной личностью, этот же самый общеантический пластический инстинкт гнал римлян на войны, толкал на завоевания и заставлял их давать всему миру рационалистическое исступление своего абстрактного “римского права”»<sup>23</sup>.

### **Идентичность: естественно-природные, экзистенциальные корни**

Как мы видим, и философы, и лингвисты, и психологи сходятся во мнении о принадлежности поиска подобия к природным свойствам человеческого ума. Исследование нейрофизиолога Джакомо Риззолатти, открывшего наличие зеркальных нейронов (систем) в мозге человека и обезьян, подтверждает эту мысль. Открытие дало значительно более простое объяснение тому, почему мы так быстро и легко в большинстве случаев понимаем действия окружающих. Предполагается, что, когда мы видим движение другого человека, у нас в мозгу включаются те же нейроны, которые работают, когда мы сами совершаем подобное действие.

Идея Риззолатти состояла в том, что зеркальные нейроны служат для понимания действий других. Мы можем, считает автор идеи, понимать действия с помощью определенной интеллектуальной процедуры, но можем и воспринимать нашей моторной системой мгновенно. Картинка отражается нейронами моей моторной коры, заставляя меня прочувствовать наблюдаемую операцию, как бы выполнить ее лично. Мы считаем, что это и есть первоначальный, основной способ, каким мы воспринимаем чье-то действие, – восприятие посредством чувства, а не размышления. Зеркальные нейроны – это система, которая резонирует, когда вы видите, как кто-то делает то, что умеете вы. На этом построены все процессы имитации, копирования и, как следствие, обучения. Это основа всей нашей культуры, считает Риззолатти. Человек изначально наделен неким «словарем» действий, эмоций, чувств и т. п., который актуализируется от реально увиденного, сопряженного с практикой жизни; зеркальные нейроны позволяют

нам понимать действия других людей и даже «читать их намерения». Риззоллати считает, что наличие зеркальных систем помогает понять источник способности человека к социальному обучению и адекватному поведению в социуме<sup>24</sup>.

Обращение к иной метафизике может, на наш взгляд, продвигнуть понимание источника приверженности человека к поискам идентичности.

Мысль о необходимости обращения к иной онтологии для решения сложных ситуаций возникла ныне в современной физике. Исследуя взаимосвязь различных уровней реальности, физики-теоретики столкнулись с отсутствием алгоритма перехода от одного мира к другому, с принципиальной невозможностью обоснования макроскопических тел с помощью концептов квантовой механики<sup>25</sup>. Д.Бом, В.Гейзенберг, В.А.Фок и др. пытались переосмыслить классическое представление о реальности, о возможности иных метафизических оснований, об ином модусе бытия, отличающемся от бытия актуального, наличного<sup>26</sup>.

В контексте такой установки онтология конституируется на базе принципиальной релятивности, классическим выражением которой является «принцип онтологической относительности» Куайна: знание об объекте возможно только в языке определенной теории ( $T_n$ ), однако оперирование им (знание о знании) требует метаязыка, т. е. построения новой теории ( $T_{n+1}$ )<sup>27</sup>.

В качестве метаязыка, который послужит нам средством обоснования незыблемости идентичности, мы привлекаем учение о Сущем.

В природном естестве человека оказался тот самый «модус», которым Сам Богочеловек открывал Себя, научая человека: будьте подобны мне. Религиозный дискурс подразумевает определенный образ реальности, особую онтологию, несовместимую с альтернативным миром. Постановка и обсуждение проблемы о природе Божественной реальности складывались в первую очередь в рамках христианского богословия.

Идеей подобия буквально пронизана вся Библия. Это касается и интерпретаций о Божестве, и человека и его богоподобия, и учения о Христоподражательной жизни, и о необходимости точно таких же действий, которые необходимы для соблюдения заповедей. Через Священное Писание Бог Сам открыл человеку важность прямого подражания, необходимость действий по образу и подобию.

Евангелие свидетельствует о подобии Лиц: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). Разные Лица отличаются Лицом, но сопребывают нераздельно, неразлучно: «Един Бог». Святые отцы толкуют тождество Лиц по существу, по власти и силе, по равенству и тождеству дел. Сходство человека с Богом присвоено Самим Богом: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Бытие 1:26). Тождество между тварью и Богом обнаруживает себя в боговоплощении: человек и Бог оказываются «суть образцы друг для друга». Подобие Царю Небесному присвоено человеку – царю над всей природой; подобно Первообразу, человек исполнен всякого блага.

Отцы Церкви различали в человеке образ и подобие Божии. Согласно их учениям, божественный образ усматривается только в уме, если последний сможет очиститься аскезой от привязанности к телу. Подобие выше образа, имеет сверхприродный характер, реализуясь в добродетелях. На экзистенциальном уровне наблюдается двойное движение – Бога к человеку в Воплощении и человека к Богу в подражательном процессе обожения.

Учение о подобии дано в форме притч, которыми пронизано все Писание. Притчи открывают, что простая очевидность, наглядность – самый надежный путь для усвоения и обучения. Притча – это образ или образец поведения, который основан, как правило, на сравнении известных человеку природных и бытовых явлений и событий, и служит для понимания глубокого смысла. Образы подсказывают: подражай услышанному, показанному, прочитанному. Посредством уподобления Бог открывает завесу над непостижимым – Царствием Небесным. Подобие человека Ветхого Завета и Нового Завета усвоилось Адамом – первым человеком – в способности продолжать свой род прямым уподоблением: «Адам жил сто тридцать [230]<sup>28</sup> лет и родил [сына] по подобию своему [и] по образу своему» [Бытие 5:35]. Господь Своим примером, Сам Собою иносказательными словами учит следовать за Ним, подражать Ему: «Будьте как Я», «Грядите по Мне».

Не это ли учение о подобии, получившее начертание в Священном Писании, усвоилось также всему роду человеческому, стало неотъемлемой принадлежностью практического сознания человека?

## Заключение

Итак, анализ показал, что в разных дисциплинарных онтологиях идея подобия оформлялась в самостоятельные познавательные программы. В таком повторении «фигур анализа» можно усмотреть, с одной стороны, открывшуюся регулярность. А с другой – поиски идентичности, сохраняющиеся и воспроизводящиеся в условиях смены дисциплинарных онтологий, имеют дискретную форму. Для выявленной регулярности не характерна монистическая логика единого знаменателя. Можно утверждать, что дискретные формы идентичности составляют, во-первых, неотъемлемую принадлежность всего известного культурно-исторического пространства; во-вторых, незабываемость поисков по отношению к разным онтологиям и их сохранение во времени достигаются путем самообновления.

Самообновление поисков коррелятивно связано: а) с умозительным пылом сознания (внутренним источником); б) с переменной дисциплинарной онтологией (внешним влиянием).

Эпистемологический взгляд позволил увидеть общие черты идентичности в разных познавательных ситуациях.

Анализ различных идентификационных процедур дал возможность убедиться в различии путей, которыми протекают идентификации, имеющие рефлексивную (произвольную) и неререфлексивную (непроизвольную) форму. Рефлексивная характеризуется наличием заданного образца, являющегося нередко плодом познавательных усилий. Устремленность ума к поиску сходного как специально поставленная задача характеризует прежде всего науку, где произвольная идентификация основывается на базовом знании. Вне зависимости от типа устанавливаемого подобия – генетического родства или подобия, основанного на переносе или присвоении и др. – объекты отождествления или идентификации предстают всегда в свете теории. Неререфлексивная идентификация по своему определению совершается без специального, целенаправленного участия индивида. Целое (к примеру, невидимый колледж) оказывает на индивида и иные формы общности идентифицирующее влияние. Суть последнего в его организмической природе, в принудительном воздействии на свои части, что приводит к их изменению в соответствии с природой целого. Выход на иной метауровень – к Сущему – приближает к такому пониманию.

## Примечания

- 1 *Кукарцева М.А. Идентичность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.*
- 2 Идентификация, отождествление // *Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / Пер. с франц. и научн. ред. Н.С.Автономовой. СПб., М., 2010.
- 3 В контексте наших задач мы будем использовать названный круг понятий в качестве равнозначных. См. подробнее о различии: *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005.
- 4 На основе записей в плену Лоренц создал свои труды, которые впоследствии принесли ему известность и Нобелевскую премию. См.: *Соколов В.Е., Баскин Л.М.* Конрад Лоренс в советском плену // *Природа. 1992. № 7; Горюховская Е.А.* Жизнь в советском плену и две версии «русской рукописи» Конрада Лоренса // *ВИЕТ. 2002. № 3.*
- 5 *Антоний, митрополит Сурожский.* Человек перед Богом. М., 2001. С. 370.
- 6 *Ямицков С.В.* Созидающие. М., 2007.
- 7 *Антоний, митрополит Сурожский.* Указ. соч.
- 8 *Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б.* Указ. соч.
- 9 *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995.
- 10 *Алексеев В.П.* Очерки экологии человека. М., 1989.
- 11 *Дерябин В.Е.* Методика статистического межгруппового анализа антропологических данных: рассмотрение смешанного набора признаков // *Вопр. антропологии. Вып. 88. М., 1995.*
- 12 И.Хейзинг посвятил два труда проблеме американской идентичности: «Человек и массы в Америке» (1920), «Жизнь и мысли в Америке» (1926) («Man and Masses in America», «Life and Thought in America»).
- 13 *Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии. М., 1990.
- 14 *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- 15 *Дюркгейм Э.* Социология. Её предмет, метод, предназначение. М., 1995.
- 16 Недоступность понимания «силы» целого и его «тайны», исходя из чисто каузального, механистического способа объяснения, породило иные способы истолкования: телеология оперирует представлением о наличии разумной творческой воли (творца); учение об энтелехии – об изначальной индивидуальности и целесообразности каждого отдельного существа, ориентированного всем своим внутренним устройством к определенной цели, к которой оно стремится само по себе, т. е. изнутри себя и ради себя. Энтелехия фигурирует как ключевое понятие философии природы, «метафизики биологии» и «новой монадологии» у многих философов; апофатизм – учение о том, что высшая реальность в своей последней глубине непостижима и неопределима средствами человеческого языка и понятий; учение об эмерджентности, нередуцируемости высших уровней к низшим; понятие реификация, означающее наличие у общества самостоятельной способности действовать или принимать решения, и др.
- 17 Античных философов интересовали онтологический статус бытия, наличие предикатов у бытия сущего, космоса, и др.; известную значимость они придавали диалектике взаимозависимости основных понятий единого (единое –

многое, единое – сущее, единое – предикаты и др.). Существенно, что Единое Платона имело числовую форму: единое – это одно. Абстрактное понимание единого налагало свой отпечаток и на понимание космоса, души и т. п. В ранней христианской философии идея тождества занимает одно из центральных мест. Интерес к жизни души, к «внутреннему человеку» составляет тот контекст, в рамках которого получают реализацию представления о тождестве. Это вытекает из вероучительных догматов, из учения о промыслительном удержании около Себя всех тварей: Бог заставляет разрозненное тяготеть друг к другу, соединяет множество между собой. Творец – начало всего сущего – уподобил Себе человека, сделал его Своим Образом. При Боговоплощении человек и Бог суть образцы друг для друга. Плотин, Прокл, Августин и др. вслед за апостолом Павлом открывают наличие в человеке «внутреннего человека», скрытого от него самого. В Новое время наука стала главной сферой человеческой деятельности, которая включилась в поиски сходного, тождества нетождественного на основе базового знания. Науки, не имевшие собственных развитых теорий, стали использовать фундаментальные законы, к примеру, физики, биологии и др. Уподобление «разного» протекало в виде «физикализации биологии», «биологизация психологии», «психологизация педагогики», и т. п. Ныне с идентификацией, которая ориентирует на поиск единой теории, многие науки связывают надежду на возможность своего внутреннего развития. Таковы, к примеру, и квантовая физика с идеями «первичная сила», «теория всего», «теория великого объединения» и др.; и космология, соотносящая множество вселенных с первичным состоянием («квантово-гравитационной пеной», к примеру); и синергетика, которая усматривает единство наук в их «общей геометрии поведения»; и культура, выводимая из «бита информации», «меме – вируса»; и история, строящая общность по «единой судьбе»; и социологические школы, течения, теории и др., крепко «привязанные» к дихотомии «общество / индивид», и др.

18 Chomsky N. Rules and representations. N.Y., 1980.

19 Виндельбанд В. История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.

20 Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. М., 1982. С. 56.

21 На мысль обратиться к сочинениям О. Конта меня навела Елена Самарская.

22 Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910.

23 Лосев А.Ф. Указ. соч.

24 Arbib M.A., Rizzolatti G. Neural expectations: A possible evolutionary path from manual skills to language // Communication and Cognition. 29 : 393–424. 1997.

25 Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003.

26 См.: Севальников А.Ю. О возможности нового понимания реальности // Философия науки. Вып. 14: Онтология науки. М., 2009.

27 См.: Куайн У.В.О. Онтологическая относительность // Современная философия науки. М., 1994.

28 Разные источники дают разные цифры, когда у Адама родился сын: жил он около 1000 лет.

**Познание глазами ученых  
(короткие и не очень заметки на полях  
научно-популярных изданий)\***

Вопросы «*Что* мы познаем и *как* мы познаем?» (знаменитая кантовская формулировка: «Что я могу знать?») волновали человечество всегда. На протяжении веков эпистемологическая рефлексия над знанием постоянно расширяла свою область, развивалась интенсивно и экстенсивно. Возникали новые проблемы, задачи, методы, менялась сама структура теории познания. С появлением науки последняя стала особым объектом внимания эпистемологов<sup>1</sup>. Однако, на мой взгляд, не менее интересно было бы узнать, как сами ученые представляют себе природу естественнонаучного познания, т. е. собственную профессиональную деятельность. Фигурально выражаясь, я решила заглянуть «по ту сторону баррикад» и узнать, что происходит там, тем паче, что в последние годы появилось множество научно-популярных книг, в которых выдающиеся и «действующие» ученые-теоретики рассказывают не только о последних достижениях теоретического знания, но и о своих эпистемологических переживаниях. Итак, цель заметок – выяснить, на каких проблемах познания заостряют свое внимание исследователи основ мироздания.

\* \* \*

**Фундаментальный онтологический парадокс.** Нет ничего странного, что разговор об эпистемологии начинается с онтологии. Проблематика теории познания, утверждает В.Лекторский,

---

\* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-06637а.

опирается на формулирование онтологии, которая, хотя зачастую и имплицитно, определяет возможности и характер знания<sup>2</sup>. Однако сейчас у нас речь идет о *научной* онтологии. Мне кажется, в качестве образца (но не теории, которую необходимо взять на вооружение) отличия научной онтологии от философской можно взять доктрину «*региональных онтологий*» Гуссерля, «изучающих нередуцируемые чистые сущности, порождающие независимые регионы бытия (напр., этика, наука, религия)»<sup>3</sup>.

Так вот: фундаментальный научный онтологический парадокс состоит в кардинальном расхождении повседневного опыта человека и того бытия, которое раскрывает наука в своих естественнонаучных исследованиях. Например, фундаментальные и интуитивно ощущаемые свойства окружающего нас мира не дают нам ни малейшего представления о микромире: атомах, фотонах, о четырех (в теории суперструн 11-ти) пространственно-временных измерениях и т. д. Строго говоря, ситуация не столь уникальная в истории человечества. Сознание человека вполне спокойно воспринимает удвоение мира с самых ранних своих времен. Я бы условно – подчеркиваю – условно, да и приблизительно выделила четыре типа такого удвоения: 1) мифологическое (повседневная жизнь и мир богов; сюда можно включить и фольклор с его ведьмами, лешими, гномами и т. п.); 2) религиозное (мир дольний и горний); 3) философское (чувственный и умопостигаемый миры) и 4) научное (макромир со *своими* законами и микромир со *своими*). Принято считать, что первое «*опровержение*» повседневного опыта – это коперниканская революция, второе – специальная и общая теории относительности и третье – квантовая механика. На подходе – теория суперструн, которая еще раз радикально изменит наше представление о Вселенной, если будет доказана, и единая теория всего сущего, если сложится. В сущности, ученых удвоение мира не особенно тревожило до появления квантовой механики. В ходе исследований микромира были получены такие *алогичные* результаты, что ученые просто схватились за голову! Ричард Фейнман, крупнейший специалист в области квантовой механики, лауреат Нобелевской премии и, кстати, признанный остроумец, писал: «Было время, когда газеты сообщали, что только двенадцать человек понимают теорию относительности. Я не верю, что та-

кое время когда-либо было. Могло быть время, когда ее понимал только один человек, тот самый парень, который схватил ее суть перед тем, как написать свою статью. Но после того как люди прочитали его статью, масса людей стала так или иначе понимать теорию относительности, и уж точно число этих людей превышало двенадцать. С другой стороны, я думаю, что могу совершенно спокойно сказать, что квантовую механику *не понимает никто* (курсив мой. – Н.М.)»<sup>4</sup>. Между прочим, именно Фейнману квантовая механика обязана одним из алогичных решений – так называемое фейнмановское «суммирование по путям». Фейнман доказал (экспериментально это было подтверждено), что на отрезке от источника до некоторой точки на фосфоресцирующем экране каждый отдельно взятый электрон на самом деле перемещается *по всем возможным траекториям одновременно*. Приведу весьма остроумный комментарий Брайана Грина к этому пассажи. Здесь, пишет он, начинает протестовать наше классическое образование: как может один электрон *одновременно* перемещаться по различным путям, да еще и по *бесконечному числу путей*? «Это возражение кажется неоспоримым, но квантовая механика – реальная физика нашего времени – требует, чтобы вы держали столь тривиальные возражения при себе... Вы должны позволить природе самой определять, что является разумным, а что – неразумным»<sup>5</sup>. И тот же Р.Фейнман забивает последний гвоздь в наши классические представления о мире: квантовая механика «дает совершенно абсурдное с точки зрения здравого смысла описание Природы. И оно полностью соответствует эксперименту. Так что я надеюсь, что вы сможете принять Природу такой, как Она есть – абсурдной»<sup>6</sup>.

Научная онтология выявляет для нас еще одну парадоксальную с точки зрения здравого смысла особенность Вселенной: на уровне микрочастиц она *неистова*. Наглядной «картинкой» такой нашей Вселенной является Солнце. С Земли оно выглядит спокойным и величественным. Однако на видео- и фотоснимках, сделанных аппаратом «Обсерватория солнечной динамики» (Solar Dynamics Observatory) со своей орбиты над Солнцем, мы видим, писал один журналист, «яростную, рассерженную звезду, пестрящую и кипящую на всех уровнях излучения». Да один протуберанец *размером с Землю* чего стоит!

Окружающий нас мир, несмотря на природные и техногенные катаклизмы, представляется нам стабильным, прочным. Но из соотношения неопределенностей Гейзенберга<sup>7</sup> следует, что хаотический перенос энергии и импульса непрерывно происходит во Вселенной на микроскопических расстояниях и в микроскопическом временном масштабе. Небольшой пример. Формула  $E=mc^2$  означает, что энергия может превращаться в материю и наоборот: при достаточно больших флуктуациях энергии может мгновенно возникнуть электрон и соответствующая ему античастица – позитрон. Но энергия должна быть быстро возвращена, и спустя мгновение частицы аннигилируют, высвобождая её. Как заметил по этому поводу Фейнман (в симпатиях к этому ученому, мыслителю читатель справедливо подозревает меня), возникать и аннигилировать, возникать и аннигилировать – какая пустая трата времени.

При этом нужно еще помнить: наличие у материи волновых свойств (согласно корпускулярно-волновому дуализму) означает, что фундаментальное описание материи носит *вероятностный* характер: частица может появиться здесь, а может и не появиться! «Согласно квантовой механике, – пишет Грин, – Вселенная развивается в соответствии со строгими и точными математическими законами, но эти законы определяют только вероятность того, что может наступить то или иное конкретное будущее, и ничего не говорит о том, какое будущее наступит в действительности»<sup>8</sup>. Подобные выводы квантовой механики кажутся нам совершенно неприемлемыми. Даже Эйнштейн считал, что вероятность появляется в фундаментальной физике вследствие существенной неполноты нашего знания. Тем не менее эти выводы подкреплены собранными более чем за полвека экспериментальными данными.

Однако трудности в развитии, понимании и истолковании квантовой физики – ничто по сравнению с проблемой абсолютной «нестыковки» законов макро- и микромиров. Это научное удвоение миров ученые называют разрушительной катастрофой. Если первые три типа удвоения, о которых я писала выше, порождены сознанием (невидимый мир богов, умопостигаемый мир философов и т. п.), то научное удвоение происходит на материальном уровне, парадоксально порождая две Вселенные, в которых действуют физические законы, категорически, радикально отличные друг от друга. Таким образом, современная наука и прежде всего

квантовая механика, утверждают ученые, совершенно четко доказывает, что ряд фундаментальных концепций, имеющих значение для понимания окружающего нас мира, теряет всякий смысл при переходе в мир микроскопический. Мы знаем, пишет, например, Роджер Пенроуз, что на субмикроскопическом уровне квантовые законы действительно работают, но на уровне крикетных шаров действует классическая физика: «Где-то между ними находится закон, который нам необходимо понять, чтобы увидеть, каким образом квантовый мир возникает внутри классического мира»<sup>9</sup>. Пенроуз, кстати, убежден, «что этот новый закон нам непременно понадобится, если мы собираемся понять, как функционирует наш разум!»<sup>10</sup>. Значит, нужна теория, объединяющая, как выразился Хокинг, «все на свете». Известно, что уже Эйнштейн мечтал найти единую систему, которая охватила бы все законы природы, и современные ученые среди самых важных и актуальных проблем науки считают именно разработку «теории всего». Сегодня первый претендент на подобную теорию – теория суперструн, которая ставит своей целью заменить точечные частицы так называемыми струнами. Принятая сначала в штыки, она бурно развивается, чему свидетельство, в частности, присуждение премии Крафурда, одной из крупнейших международных научных премий в размере \$500 тыс. долларов, Максиму Концевичу (Россия – Франция) и Эдварду Виттену (США). Они решили ряд важных математических проблем, относящихся к теории струн, что открывает путь её дальнейшей разработке.

Новые характеристики Вселенной – неистовость, вероятность – ученых не то чтобы приводили в восторг, но «звучат» их на новые научные подвиги, заставляют идти к новым исследованиям, к созданию новых теорий, неустанно экспериментировать, формулировать и т. п. Но какие новые теории следует создавать эпистемологам, занимающимся, как раньше говорили, философскими проблемами естествознания? Заявить, что человеческое познание независимо от современных научных результатов, ибо оно стоит над конкретикой, не зависит от того, правильна ли модель мира, в основе которой точечные частицы, или модель мира, в основе которой суперструны? И влияют ли новые теории на существование человека? На экзистенцию вряд ли, а вот на бытовом уровне фундаментальные теории, в определенной части переходящие в

прикладные, самым радикальным образом поменяли наши жизни, где к лучшему, а где к худшему. К.Ясперс предлагал учиться у науки строгости суждений, методичности мыслей, но четко разграничивал философию и науку. Философия – это Трансцендентность, Бытие, Высветление. Что же делать эпистемологам, которым естественники предъявляют взбесившиеся электроны, одновременно пребывающие на бесконечных путях? Или с М-теорией, которая рассматривает *одинадцать* измерений – десять пространственных и одно временное (злые языки называют ее по первой букве мистической)?

**Математизированная Вселенная.** Для меня было неожиданностью, что ученые очень удивляются «податливости» физического мира математическим формулам. «Наиболее замечательной характеристикой законов природы, – пишет Хокинг, – является то, что они подчиняются математическим закономерностям с исключительной высокой точностью»<sup>11</sup>. Но уже во 2-й главе отмечает, «что точность, с которой математика описывает фундаментальные физические аспекты, иногда представляется просто поразительной и заставляет вспомнить название знаменитой лекции Юджина Вигнера “Непостижимая эффективность математики в естественных науках”. Список блестящих математических описаний природных явлений действительно выглядит весьма впечатляюще»<sup>12</sup>. Однако больше всего поражают многочисленные факты, когда абстрактная математическая теория обретает физическую реальность. Только два примера. В 1854 г. Георг Риман заложил основы описания искривленных поверхностей в математической формулировке. Спустя более полувека Эйнштейн использовал эти математические результаты и дал им точную физическую интерпретацию, заявив, что математические понятия римановой геометрии безусловно согласуются с физикой гравитации. Еще более поразительный пример – с формулой Леонарда Эйлера. В 1968 г. физик-теоретик Габриэле Венециано работал над осмыслением многочисленных *экспериментально* наблюдаемых характеристик сильного ядерного взаимодействия. Наконец его осенила блестящая догадка: он понял, что экзотическая математическая формула, «придуманная» за 200 лет до этого Эйлером в чисто математических целях, – так называемая бета-функция – способна описать все многочисленные свойства частиц, участвующих в сильном ядер-

ном взаимодействии. Но самое интересное, что хотя бета-функция «работала», никто не понимал почему. И только в 1970 г. ряд ученых смог выявить физический смысл, скрывавшийся за формулой великого математика.

Вообще уже не раз говорилось о том, что зачастую те или иные идеи, не только математические, появлялись задолго до того, как были претворены в жизнь: в момент своего появления они казались просто игрой ума, но спустя какое-то время, большее или меньшее, получали полное экспериментальное подтверждение. Вот несколько примеров таких выдающихся идей, которые в настоящее время общеприняты, но в момент своего появления казались научно-фантастическими: идея о том, что вещество состоит из атомов; гипотеза Паули о существовании частиц-призраков нейтрино (в 2002 г. экспериментально установлено, что нейтрино не «призрак» – он обладает хоть и очень малой, но массой); гипотеза о том, что небеса усеяны нейтронными звездами и черными дырами.

Размышляя по поводу математизированной Вселенной, вспомнила давнюю статью «Театр абсурда: нужен ли он современной физике?», автор которой, Р.Аронов, возможности математического аппарата теории называет пифагорейским синдромом («все вещи суть числа»), принявшим форму в современной физике *логико-гносеологической патологии*. «Утвердившись в теоретической физике, – заявляет Аронов, – проникнув во все ее поры, обеспечив ей величайшие эвристические возможности, математический аппарат породил монстра, влияние которого обнаруживается повсюду, где теоретические структуры, математические формы, абстрактные симметрии, научные законы, являющиеся элементами теории, отождествляются с соответствующими структурами, формами, симметриями, законами объективного мира, существующими вне и независимо от нее. Этому синдрому физика обязана тем, что “населила” объективный мир скалярами, векторами, тензорами, спинорами, абстрактными пространствами, сингулярностями, странными аттракторами и т. п.»<sup>13</sup>. Как видите, именно математика породила абсурдное, патологическое «население» (см. цитату). Что ж, у нас свободная страна, и каждый имеет право на собственное мнение.

**Абсурд как движитель науки.** Тем не менее Р.Аронов со своим «театром абсурда» позволил мне плавно перейти к новой теме. Ученые довольно часто признаются, что к решению определенной

проблемы их толкает абсурдность тех или иных положений в их исследованиях. В сущности, общая теория относительности была создана Эйнштейном, чтобы преодолеть абсурд ньютоновской теории тяготения. Великий математик и философ разработал уравнения, которые с высокой точностью описывают действие гравитации, но определить *механизм* этого действия не смог. И, судя по письму архиепископу Бентли, его это чрезвычайно тревожило: «Предполагать, что тяготение является существенным, неразрывным и врожденным свойством материи, так что тело может действовать на другое на любом расстоянии в пустом пространстве, без посредства чего-либо передавая действие и силу, – это, по-моему, такой *абсурд*, который немислим ни для кого, умеющего достаточно разбираться в философских предметах (курсив мой. – *Н.М.*)»<sup>14</sup>.

Абсурдистская ситуация с «черным телом» подвигла ученых (среди прочего) к созданию квантовой механики. Одним из проявлений нестабильности системы полей и частиц, рассказывает Пенроуз, стало явление, известное как «излучение абсолютно черного тела». Представим себе объект, говорит он, нагретый до определенной температуры, в котором электромагнитное излучение находится в тепловом равновесии с частицами. В 1900 г. Рэлей и Джинс теоретически показали, что в этом случае вся энергия частиц должна быть без остатка «высосана» полем! «Этот физически *абсурдный* (курсив мой. – *Н.М.*) результат получил название “ультрафиолетовой катастрофы”, когда энергия безостановочно перетекает во все более и более высокочастотные колебания поля, в то время как в действительности природа никогда не ведет себя столь расточительно»<sup>15</sup>.

Планк, озадаченный абсурдным выводом о бесконечном количестве энергии, после необходимых расчетов получил конечное значение, а именно: доказал, что дискретность допустимой энергии волн избавляет от нелепого результата о бесконечной суммарной энергии.

**Что такое сознание?** В книге Хокинга «Большое, малое и человеческий разум»<sup>16</sup> основное место заняла публикация выступлений видных ученых, посвященная проблемам сознания, мышления, разума. Анализ этой дискуссии выходит за рамки моих заметок. Я просто хотела обратить внимание читателей на то, что эти проблемы волнуют не только психологов и философов, но и уче-

ных, занятых естественнонаучными исследованиями. Вообще-то, на мой взгляд, проблема сознания столь же сложна, как и создания «теории всего». И очень далека от своего решения.

**Невербальность мысли.** По моему мнению, проблема невербальности мысли в нашей эпистемологии занимает недостаточно должное место, поэтому позволю себе привести ряд высказываний ученых, опровергающих, по Р. Пенроузу, также принимавшему активное участие в дискуссии о сознании, популярный сегодня тезис: «вербализация необходима для формирования мысли». Вот, например, что пишет Эйнштейн в письме Жаку Адамару: «Слова или язык, как в устной, так и в письменной форме, по-видимому, не играют никакой роли в механизме моего мышления. Психические сущности, которые, по-видимому, и являются составляющими элементами мысли – это определенные знаки и более или менее отчетливые образы, которые могут “произвольно” воспроизводиться и комбинироваться по собственному желанию... В моем случае, упомянутые элементы носят визуальный и моторный характер. Общепринятые слова или другие знаки мне приходится подбирать только на второй стадии, когда упомянутые ассоциативные связи приобретают отчетливые очертания и могут быть воспроизведены по моей воле»<sup>17</sup>.

Видный генетик Фрэнсис Гальтон: «...Размышления в словесной форме даются мне далеко не так легко, как в любой другой. Часто случается, что, проделав большую работу и получив результаты, которые мне абсолютно ясны и вполне меня удовлетворяют, при попытке выразить их словами я сталкиваюсь с необходимостью переводить себя *в совершенно иную интеллектуальную плоскость* (курсив мой. – Н.М.). Мне приходится перекладывать свои мысли на язык, который не слишком-то им соответствует». Нечто схожее пишет и сам Адамар: «Я утверждаю, что слова полностью отсутствуют в моей голове, когда я действительно *предаюсь* раздумьям, и я нахожу случай Гальтона полностью идентичным моему личному опыту... я полностью согласен с Шопенгауэром, когда он пишет: “Мысли умирают в момент, когда воплощаются в слова”». Я, однако, считаю, что мысли, воплощенные в слова и записанные на бумаге, флэшке и т. п., возвышенно говоря, увековечиваются. А вот мысли Сократа, оставшиеся мыслями, но не записанные Платоном, канули в вечность.

Пенроуз, приведя высказывания ученых в этом же духе, заявляет, что они «очень хорошо согласуются с моим собственным *способом мышления* (курсив мой. – Н.М.)»<sup>18</sup>. Но при этом добавляет: «... Я нахожу слова почти бесполезными для *математического мышления*. Другие виды рассуждений, такие, как *философские*, являются, вероятно, гораздо более подходящими для вербального выражения. Может быть, поэтому так много философов считают язык неотъемлемым средством интеллектуальной деятельности и сознательного мышления!»<sup>19</sup>.

В «Невербальность мысли» добавлю пункт об очень высоком для ученых значении *эстетических* критериев. В науке, твердо заявляет Пенроуз, главным критерием является *истинность* (выделено автором), которую нельзя отделить от эстетики. «У меня создается впечатление, – пишет он, – что твердая уверенность в *правильности* идей, приходящих в голову в момент прозрения, очень тесно (пусть не полностью коррелируя, но и заведомо не случайно) связана с эстетическими качествами. Красивая идея имеет гораздо больше шансов быть правильной, чем идея нескладная... Более того, Дирак (1982), например, непоколебим в убеждении, что именно его *тонкое чувство прекрасного* позволило ему предугадать вид уравнения электрона, в то время как поиски остальных не увенчались успехом»<sup>20</sup>.

О собственном опыте переживания эстетического восприятия Пенроуз писал: *нисколько* не сомневаюсь в том, что значение эстетических критериев для мышления трудно переоценить – как в случае ощущения уверенности при спонтанном возникновении идей в минуты вдохновения, так и в отношении более прозаических решений, которые постоянно приходится находить, продвигаясь к желанной цели. «На мой взгляд, – утверждает Пенроуз, – очевидно, что эстетические критерии важны не только при формировании спонтанных суждений, являющихся результатом озарения, но и гораздо чаще – в каждом суждении, которое появляется в ходе математической (или, говоря в целом, научной) работы. Строгое доказательство – это обычно *последний шаг!* Перед этим приходится строить множество предположений, и на этом этапе решения, подсказанные эстетическим восприятием, играют исключительно важную роль – конечно, с учетом логически непротиворечивых выводов и известных фактов»<sup>21</sup>.

Много и увлеченно пишут естественники о роли в их творчестве вдохновения, озарения, интуиции. В поисках новых парадигм для ответов на глубочайшие вопросы, пишет, например, Грин, «теоретики должны упорно пробираться через джунгли путаницы, будучи ведомыми, главным образом, предчувствиями, намеками, ощущениями и прикидками. И поскольку большинство исследователей склонны скрывать свои следы, то открытия зачастую мало говорят о трудностях пройденного пути. Так что всегда имейте в виду, что ничто не дается легко. Природа не так-то легко раскрывает свои секреты»<sup>22</sup>. Однако эти темы широко и успешно обсуждаются и в профессиональной эпистемологии, поэтому не буду на них задерживаться.

**Научный путь уходит за горизонт: решенные проблемы порождают ряд нерешенных.** Обратимся, пожалуй, к биологии, в которой загадок не меньше, чем в квантовой механике. Вот, например, одна из них: как неорганизованное скопление молекул собирается в единое целое, составляющее живой организм, где все части находятся на своем месте? Казалось бы, с открытием ДНК мы знаем ответ: самое очевидное место – это ДНК исходной оплодотворенной яйцеклетки, в которой содержится генетическая информация. Это означает, что «план» молекулярен по своей природе. «Тогда трудность, – пишет Пол Дэвис, – состоит в том, чтобы понять, как пространственная структура некоего образования, занимающего многие сантиметры, может быть организована с молекулярного уровня»<sup>23</sup>. Возьмем, к примеру, явление клеточной дифференцировки: *откуда* некоторые клетки «знают», что им следует стать клетками крови или позвоночника? Далее, существует проблема пространственного расположения. *Откуда* данной клетке «известно», где она должна располагаться относительно других частей организма таким образом, чтобы «превратиться» в подходящий тип клеток конечного продукта?

Несмотря на независимое развитие различных частей организма, все клетки содержат одну и ту же ДНК. Если все молекулы ДНК хранят одинаковый общий план всего организма, *как* получается, что разные клетки выполняют различные части этого плана? Может быть, существует «метаплан», который «говорит» каждой клетке, какую часть плана выполнять? Если так, то *где* располагается этот метаплан? В ДНК? Но так мы, несомненно, попадаем в ловушку бесконечного повторения.

Здесь я остановлюсь, ибо можно в этом же духе продолжать бесконечно долго. Ясно одно: новые открытия в науке не ставят точку, но порождают новые проблемы, зачастую намного более сложные, чем предыдущие.

**Почему?** Я заканчиваю заметки вопросом, чрезвычайно волнующим исследователей макро- и микромиров. Но вначале небольшое отступление. В прошлом веке физики открыли новую частицу – мюон. Поскольку в мироздании не было ничего, что требовало бы мюона, нобелевский лауреат, специалист по физике элементарных частиц Исидор Исаак Раби не очень радостно воскликнул: «Ну, и кто это заказывал?». Современные исследования природы открыли такие поражающие воображение события и явления Вселенной, что невольно восклицаешь: по какому заказу все это «выполнено»?

Итак, *почему* наша Вселенная состоит именно из этих частиц, *почему* они имеют именно такие значения масс и зарядов, *почему* фундаментальных взаимодействий (гравитационное, электромагнитное, слабое и сильное взаимодействие на субатомном уровне) именно четыре, а не три и не семь? И т. д. и т. п. Вопросы не праздные, ибо другие частицы, другие измерения, другие взаимодействия дали бы другую Вселенную, а может быть, другой Вселенной и вовсе не было бы. Ученые полагают, что ответы на все эти «почему?» мы найдем только тогда, когда будем знать, что происходило *до* Большого взрыва, но для этого необходимы новые идеи и технологии разрешающей силы в миллиард миллиардов, о которых даже помыслить сегодня невозможно.

А вообще-то философы давно озадачили человечество вопросом: почему нечто, а не ничто?

## Примечания

- <sup>1</sup> В отечественной библиографии насчитывается огромное количество монографий и статей, посвященных проблемам естественнонаучного познания. Назову одну из последних: Пружинин Б.И. Методологическая рефлексия над наукой: функции и структуры // *Он же*. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М., 2009. С. 19–167.
- <sup>2</sup> См.: Лекторский В.А. Теория познания // Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. С. 72.

- 3 *Доброхотов А.Л.* Метафизика // Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. С. 113. Доброхотов отмечает, что доктрина «региональных онтологий» Гуссерля «далека от наивного объективизма “школьной” метафизики, но близка версиям Платона и Канта» (там же).
- 4 *Feynman R.* The Character of Physical Law. Cambridge, 1965. P. 129. (С.Хокинг вспоминает, что когда британскому астроному сэру Артуру Эддингтону, занимавшемуся теорией относительности, задали вопрос, правда ли, что лишь три человека понимают эту теорию, он спросил: «И кто же третий?»)
- 5 *Грин Б.* Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2008. С. 80.
- 6 *Feynman R.* The Strange Theory of Light and Matter. Princeton, 1988.
- 7 Соотношение неопределенностей Гейзенберга, пожалуй, из всей квантовой механики наиболее знакомо гуманитариям, но напомним его суть. На микроскопическом уровне мы не можем знать с одинаковой точностью скорость и положение частицы. Более того, чем точнее мы знаем один параметр, тем больше погрешность другого. Это относится ко *всем* составным элементам мироздания.
- 8 *Грин Б.* Элегантная Вселенная. С. 78.
- 9 *Пенроуз Р.* Новый ум короля. М., 2005. С. 263.
- 10 Там же.
- 11 *Хокинг С.* Большое, малое и человеческий разум. М., 2008. С. 16.
- 12 Там же. С. 58. Кстати, список наиболее выдающихся математических описаний он прилагает.
- 13 *Аронов Р.А.* Театр абсурда: нужен ли он современной физике? // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 39 (между прочим, физики боятся сингулярностей, как черт лаdana, ибо они – тупик познания).
- 14 Цит. по: *Грин Б.* Элегантная Вселенная. С. 45.
- 15 *Пенроуз Р.* Новый ум короля. М., 2005. С. 210.
- 16 См.: *Хокинг С.* Большое, малое и человеческий разум. С. 141–180.
- 17 Все цитаты приводятся по книге Р.Пенроуза «Новый ум короля». С. 362–363.
- 18 Там же. С. 363.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 360.
- 21 Там же. С. 361.
- 22 *Грин Б.* Ткань космоса. Пространство, время и текстура реальности. М., 2009. С. 473.
- 23 *Дэвис П.* Проект Вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации. М., 2009. С. 121.

## Содержание

<b>Лекторский В.А.</b>	
Эпистемология и исследование когнитивных процессов.....	3
<b>Розов М.А.</b>	
Познание как предмет эпистемологии. Основные тезисы и проблемы .....	31
<b>Левин Г.Д.</b>	
Обобщение и индивидуализация в науках о природе и культуре .....	51
<b>Дубровский Д.И.</b>	
Субъективная реальность, мозг и развитие НБИК-конвергенции: эпистемологические проблемы .....	69
<b>Автономова Н.С.</b>	
К вопросу о взаимоотношениях между философией и гуманитарными науками .....	83
<b>Черткова Е.Л.</b>	
Знание в мире ценностей .....	98
<b>Фарман И.П.</b>	
О расширении предметного поля языка и коммуникации (от герменевтики к коммуникационному подходу) .....	116
<b>Труфанова Е.О.</b>	
Социальный конструкционизм в психологии и теории познания .....	139
<b>Абрамова Н.Т.</b>	
Идентичность: неизбежность поисков подобия, естественно-природные и экзистенциальные корни .....	157
<b>Мудрагей Н.С.</b>	
Познание глазами ученых (короткие и не очень заметки на полях научно-популярных изданий) .....	175

Научное издание

## **Эпистемология вчера и сегодня**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 06.10.10.

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

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 9,83. Тираж 500 экз. Заказ № 023.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1 стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

## ВЫШЛИ В СВЕТ

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. **Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0157-0.**

В книге рассмотрены различные аспекты проблемы сохранения многообразия культурных традиций в условиях глобализации. Проведен философский анализ вызовов и противоречий, возникающих при том или ином решении проблемы. Состав авторского коллектива позволяет рассмотреть проблемы глобализации под оригинальным углом зрения, например как фактор эволюционного развития человечества, как проблему когнитивной эволюции, как источник наукоемкого терроризма и т. д., что обеспечивает определенную новизну взгляда на процесс глобализации.

3. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в различных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

4. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения** [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

5. **История философии. № 15** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Боэция «О кафолической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

6. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2** [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

7. **Кришталёва, Л.Г. Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции)** [Текст] / Л.Г. Кришталёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшиеся результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

8. **Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда западных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меняющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для западных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

9. **Ориентиры... Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.**

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

10. **Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.