Министерство науки и высшего образования РФ
Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Институт философии РАН

Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии

Монография

Под редакцией
чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной

Нижний Новгород
Издательство Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского
2018

УДК 16
ББК 87.2
Э 71

Рецензенты: д.филос.н. В.А. Бажанов, д.филос.н. И.Д. Невважай

Авторы: И.Т. Касавин – гл. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 11; Д.А. Алексеева – гл. 9; А.А. Аргамакова – гл. 11; Н.Д. Асташова – гл. 1, 5; Л.Р. Бейкер – гл. 8; Ю.К. Волков – гл. 4,5; Н.Н. Воронина – гл. 6; Г.Б. Гутнер – гл. 4; А.М. Дорожкин – гл. 1, 3, 7; Е.Н. Князева – гл. 10; О.В. Колесова – гл. 9, 10; А.О. Костина – гл. 5; П.С. Куслий – гл. 4, 6; Е.А. Мамчур – гл. 11; Л.А. Маркова – гл. 2, 4, 7, 8, 9; Е.В. Масланов – гл. 4, 8; В.М. Маслов – гл. 6; Л.А. Микешина – гл. 6; А.Л. Никифоров – гл. 1, 2, 5, 6, 10; Г.С. Пак – гл. 5; В.Н. Порус – гл. 1, 3; М.А. Розов – гл. 5; Д.А. Скородумов – гл. 6; Н.М. Смирнова – гл. 7; О.Е. Столярова – гл. 11; А.Н. Ткачев – гл. 2; А.М. Фейгельман – гл. 6; А.Н. Фортунатов – гл. 3, Т.М. Хусяинов – гл. 3; Д.Ю. Шаталов-Давыдов – гл. 2; С.В. Шибаршина – гл. 10, 11; Б.Г. Юдин – гл. 9; А.Ю. Антоновский – гл. 3, 5, 7, 9; Р.Э. Бараш – гл. 7, 9.

Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии: монография
Э 71 / Под ред. чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2018. – 413 с.

ISBN 978-5-91326-439-8

В монографии представлено современное состояние эпистемологической проблематики. Вопросы о знании и истине, о рациональности и релятивизме, реальности и явлении, как и столетия назад, привлекают внимание философов, обретая новые смыслы, раскрываясь новыми гранями. Затрагиваются и новые для эпистемологии проблемы: интерсубъективности, социальной эпистемологии, телесности знания. Живые дискуссии, ведущиеся на переднем крае исследований, позволяют читателю получить представление о взглядах на познавательную деятельность в современной отечественной и мировой философии.

Для специалистов в области философии, студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также всех, кому интересны проблемы философии.

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии РАН

Печатается по решению Ученого совета ННГУ

ISBN 978-5-91326-439-8 УДК 16
ББК 87.2

© Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского, 2018
© Коллектив авторов, 2018

Оглавление

Приглашение к дискуссии 5

Глава 1. Понятие знания 7
Что такое знание? Поиски определения 7
Что достаточно знать о незнании 21
Аспекты гендерного восприятия знания 26
«Лингвистический поворот» или «отражение как сходство»: ложная дилемма 32
Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос… 37

Глава 2. Понятие истины 43
Познание и истина 43
Понятие истины в контексте дискуссий 62
Принцип неоснования и перспективы отказа от корреляционизма 67
Трансцендентное и понятия «истина» 74

Глава 3. Понятие рациональной коммуникации 79
Рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность: эпистемологический анализ 79
Рациональная коммуникация и коммуникативная нерациональность 94
Текучая рациональность коммуникации и современные трудовые отношения 101
Прощаясь с рациональностью: роль метафоры в коммуникативном целеполагании 107
Социальная теория о системно-коммуникативном понятии рационального 111
Спор о первичности и самоценности 117

Глава 4. Понятие смысла 125
Смысл как основание коммуникативных практик 125
Актуальность понятия «смысл» 134
Когда нонсенс приобретает смысл? 139
Преодоление непонимания как габитус 144
Габитус – Смысл – Зона обмена 149
Смысл – пробел в бытии 154

Глава 5. Знак и бытие 159
Проблема способа бытия семиотических объектов 159
О природе семиотических объектов 169
Понятие «куматоид» и сфера его применения 173
Символ как форма объективации идеи в информационном пространстве 179
Онтология и семиотика артефактов 183
Семиотический объект и системно-коммуникативное понимание смысла 187
Эпистемический смысл социальной семиотики 193

Глава 6. Проблема релятивизма 201
Релятивизм как эпистемологическая проблема 201
Абсолютное в релятивном 213
Эпистемологический релятивизм в эпоху рисков и ответственности 217
Потенциал символа в возможном решении проблемы релятивизма 223
Эпистемический релятивизм в свете понятия операции 228
Универсальность познания и вариативность условий и способов реализации 234
Релятивизм как последовательный рационализм 241
Глава 7. Проблема интерсубъективности 247
Как возможна междисциплинарная модель интерсубъективности? 247
Особенности формирования научной проблемы на интерсубъективном уровне 262
Интерсубъективность в медиареальности: ускользающий феномен или недостижимый идеал? 269
Роль индивидуального в неклассическом мышлении 273
Законы коммуникации и интерсубъективность 278
Глава 8. Понятие «артефакт» 283
Онтологическая значимость артефактов 283
Артефакт: природа и мышление 292
Артефакт: культура и природа 295
Натуралистическая онтология в поисках реальности 300
Глава 9. Современная наука как проблема 305
Нуждается ли неклассическая наука в истине? 305
О границах применимости классификации типов научной рациональности 315
Так что же происходит в науке? 320
Наука как современность 326
Не субъект, а коммуникация: к эволюции законов наблюдения 331
Глава 10. Познание и тело 339
Познающее тело и движущийся ум: концептуальный поворот в эпистемологии 339
Ограничено ли человеческое познание телесностью? 351
Конфликт «архитектурного» и «телесного» как фактор эпистемологии городского пространства 355
Философия телесности: где место сознания? 361
«Грусть-тоска меня съедает», или Отражение телесности в языке 367
Глава 11. Социальная эпистемология как проблема 373
Как анализировать социальные измерения знания? 373
О предмете социальной эпистемологии 385
Социальная эпистемология: вариативность точек отсчета и систем координат 391
Несоизмеримость эпистемологий? 396
О поисках философской предметности в исследованиях науки 406

ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИСКУССИИ

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Настоящая монография представляет собой панораму дискуссий в области философии познания, которая объемлет важнейшие понятия и направления исследований и тем самым дает полное и живое представление о состоянии эпистемологической мысли в России. Исследование выполнено на основе Соглашения о сотрудничестве между Институтом философии РАН и Нижегородским государственным университетом им. Н.И. Лобачевского.

Ключевые слова: знание, истина, смысл, рациональность, релятивизм, реальность, социальность.

Дискуссия являет собой аутентичную форму философской мысли. Благодаря искусству диалога и полемики возникла европейская философия в греческой античности; и всякий раз обновление, развитие, пролиферация философских идей случается в качестве «философского скандала» – споров, дебатов, интеллектуальных баталий. В спорах рождаются экспромты; «философствование from scratch» (Д. Дэвидсон) есть способ производства новых инсайтов. И если окончание споров, формирование консенсуса в науке сигнализирует о достижении объективного знания, то мерцание философской истины можно уловить лишь в совокупном плюрализме философских учений.

Предлагаемая вниманию читателя книга выполнена в качестве приглашения к дискуссии. Игра слов «симпозиум» и «симпозион» намекает на то, что обмен идеями и есть подлинный пир философского мышления. Но не следует думать, что читатель приглашен лишь на тот пир, от которого остались лишь объедки, а все гости разошлись или вообще канули в мир иной. Пусть предлагаемые дискуссии начались свыше десяти лет тому назад, а некоторые из участников более не могут ответить на критику. Но сегодня в этот спор уже включились новые лица, и книга построена в форме диалога академической и университетской философии. Это Институт философии РАН, с одной стороны, и Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» и Москов-

ский государственный университет им. М.В. Ломоносова, с другой. Острые дискуссии ведутся порой на грани академической корректности, используя весь арсенал аргументации, риторических приемов, иронических намеков и даже саркастических эскапад, что отражает демократическую, неформальную, дружескую атмосферу эпистемологического сообщества.

В центре полемики – ключевые понятия и проблемы эпистемологии и философии науки XX–XXI веков: знание, истина, смысл, рациональность, релятивизм, интерсубъективность, артефакт, знак. Обсуждаются также и основные направления в философии познания: исследования современной науки и техники, реалистическая, социальная и эволюционная эпистемология. Предлагаемые статьи, реплики и комментарии инспирированы публикациями на страницах журнала «Epistemology & Philosophy of Science» и представляют самую живую и современную панораму эпистемологической мысли.

Исследование выполнено на основе Соглашения о сотрудничестве между Институтом философии РАН и Нижегородским государственным университетом им. Н.И. Лобачевского и рекомендовано к печати Учеными Советами обеих организаций.

INVITATION TO A DISCUSSION

Ilya Kasavin

RAS Institute of Philosophy,
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The book is a panorama of discussions in philosophy of knowledge, which embraces key concepts and research directions in the field and thus gives a full and vivid picture of the state of epistemological thought in Russia. The research has been accomplished on the basis of the collaboration agreement between the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences and Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

Knowledge, truth, meaning, rationality, relativism, reality, sociality

Глава 1. ПОНЯТИЕ ЗНАНИЯ

Что такое знание? Поиски определения

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН

Исследуются проблемы, с которыми сталкиваются современные попытки определения понятия «знание». Обосновывается мысль о том, что знание не должно определяться в терминах психологических установок субъекта и, следовательно, в терминах анализа истинностных значений предложений типа «S знает, что P». Параллельно с критической оценкой некоторых современных подходов к определению понятия знания, приводятся доводы в поддержку философско-научного определения знания. В рамках такого подхода знание представляется как обоснованное, интерсубъективное предложение или система таких предложений.

Ключевые слова: определение, знание, истина, эпистемология, обоснование, познание, философия науки.

Вместе с понятием истины понятие «знание» является одной из важнейших гносеологических категорий. Однако до недавних пор его анализу не уделялось большого внимания. Если существуют, по крайней мере, три серьезных концепции истины, имеется обширная литература, посвященная рассмотрению разнообразных проблем, встающих в связи с истолкованием понятия истины, то понятие знания чаще всего употребляется в несколько расплывчатом, близком к обыденному смысле. По-видимому, важно отделить понятие знания от понятия истины и подвергнуть самостоятельному анализу проблемы, встающие в связи с нашими попытками понять, что такое знание. В конце концов, одна из важнейших задач эпистемологии состоит в том, чтобы дать ответ на вопрос, что такое знание и в каких формах оно существует.

1. Понимание знания в философии науки

Возможно, пренебрежение к анализу понятия знания объясняется тем, что ответ на поставленный выше вопрос ранее был известен и не вызывал особых сомнений. Этот ответ давала философия науки. По-видимому, для классической эпистемологии, начиная с Декарта и Бэко-

на, образцовым примером подлинного чистого знания было научное знание. Именно его имели в виду, говоря о знании, Г. Лейбниц и И. Кант, французские энциклопедисты, У. Хьюэлл, О. Конт, Дж.С. Милль и многие другие. Со второй половины XIX в. в особую область исследований оформилась философия науки, которая предметом своего изучения сделала научное знание и методы его получения. Благодаря усилиям блестящей плеяды мыслителей – философов и ученых: Э. Маха, А. Пуанкаре и П. Дюгема, А. Эйнштейна, Н. Бора и В. Гейзенберга, М. Шлика и Г. Рейхенбаха, А. Грюнбаума и Э. Нагеля, К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса и многих других – философия науки дала ответ на вопросы о том, что такое научное знание, какими методами оно получается, как обосновывается, как оно структурировано и т.д. И если в рамках самой философии науки постоянно шли достаточно горячие споры по различным вопросам, касающимся понимания научного знания, то за ее пределами полученные ею результаты воспринимались без серьезной критики и считались, в некотором смысле, общепризнанными.

Решая известную «проблему демаркации», философия науки стремилась найти отличительные признаки научного знания – те его особенности, которые позволили бы отличить научное знание от верований, предрассудков, идеологии, пропаганды и всего остального мусора, который ныне обрушивают на наши головы средства массовой информации. Если попытаться кратко представить те черты научного знания, с которыми более или менее согласно большинство философов науки, то можно сказать следующее.

1. Научное знание, как правило, выражено в языке, а именно в описательных предложениях (в *дескриптивах*, как сказал бы Дж. Остин) и в системах таких предложений – в теориях. Именно в предложениях фиксируются факты науки, выражаются законы, система предложений дает целостное знание об исследуемой области явлений.

2. Знание рационально, т.е. выражающие знание предложения и системы предложений подчиняются обычным законам логики. Например, появление противоречия в теории рассматривается как признак неблагополучия, ущербности нашего знания.

3. Предложения, претендующие на выражение знания, должны быть в принципе эмпирически проверяемы – наблюдением или экспериментом. Принципиально непроверяемые предложения не могут выражать знания. Проверенные и получившие обоснование (эмпирическое или логическое) предложения и теории становятся знанием.

4. Знание интерсубъективно и общезначимо: каждый человек может его усвоить и каждый, понявший предложение и способ его обоснова-

ния, вынужден с ним согласиться. Поэтому знание преподают в школах и университетах. Поэтому наука интернациональна.

Указанные характеристики мы можем суммировать в следующем определении: знание есть то, что выражается обоснованным, общезначимым, интерсубъективным предложением или системой таких предложений. Конечно, в этой формулировке есть некоторое упрощение: знание может быть выражено математическим уравнением, графиком, таблицей и т.п., но обычно все это можно переформулировать с помощью предложений.

2. Критика традиционного понимания

Кажется, до недавних пор в дискуссиях и публикациях по проблемам эпистемологии все мы, пусть с некоторыми оговорками, понимали слово «знание» в указанном выше смысле. Когда кто-то произносил: «Знание есть обоснованное истинное *мнение*», это не вызывало недоразумений или возражений, потому что само собой подразумевалось, что мнение выражается в предложении и это можно истолковать так: «знание есть обоснованное истинное *предложение*». И лишь не так давно стало выясняться, что за этими разговорами о «мнении» стоит совершенно иное понимание знания – то понимание, которое вот уже более трех десятилетий разрабатывается в англо-американской философии и ныне нашло у нас множество сторонников.

В 1963 г. американский философ Эдмунд Геттьер опубликовал статью под названием «If Justified True Belief Knowledge?» («Является ли знанием обоснованное истинное убеждение») [Gettier, 1963][1]. И хотя с момента ее появления прошло уже 55 лет, но до сих пор эта маленькая статья (3 страницы) упоминается почти во всех публикациях, посвященных истолкованию понятия знания[2]. Что же в ней такого привлекательного и важного? Попробуем взглянуть на нее повнимательнее, ибо до сих пор многие отечественные философы упоминают ее с большим пиететом.

Геттьер начинает с утверждения о том, что определение «знания» как «истинного обоснованного убеждения (верования, мнения)» широко

---

[1] Слово «belief», использованное в названии, может быть переведено как «убеждение», как «вера» и даже как «мнение».

[2] См., например, статьи: [Филатов, 2004], [Вострикова, 2009]. А.Ю. Антоновский по этому поводу пишет: «Крошечная двухстраничная статья Эдмунда Геттьера… разрушила ряд базовых и интуитивно понятных представлений о знании» [Антоновский, 2008].

распространено и является чуть ли не традиционным. (И это утверждалось в тот период, когда только что появились две блестящие работы – книга Т. Куна «Структура научных революций» и книга К. Поппера «Предположения и опровержения», ставшие предметом обсуждения эпистемологов и философов науки на протяжении почти двух десятков лет. Понятие знания истолковывается в них совершенно иначе). Для подтверждения этого он ссылается на Платона, Р. Чизома и А. Айера. К сожалению, цитат он не приводит, поэтому остается сомнительным, придерживались ли названные авторы указанного определения.

Основной тезис статьи Геттьера прост. Он стремится показать, что человек может иметь истинное обоснованное убеждение и в то же время не иметь знания.

Сначала он конструирует следующее определение «знания»:

«(a) S knows that P IFF (i.e., if and only if)

(i) P is true,

(ii) S believes that P, and

(iii) S is justified in believing that P»[1].

Перевод:

«(a) S знает, что P, тогда и только тогда, когда

(1) P истинно,

(2) S убежден, что P, и

(3) S имеет основания для убеждения в том, что P».

Здесь сразу же возникают два вопроса. Во-первых, нетрудно заметить, что речь идет не о понятии «знание», а о глаголе «знать» – о необходимых и достаточных условиях его использования. Но ведь гносеологическая категория «знание» и разнообразные употребления слова «знать» – разные вещи. Во-вторых, условия (2) и (3) говорят о субъективных установках S, а условие (1) имеет совершенно иную природу: оно говорит о некоем объективном (или интерсубъективном) факте. Известен ли этот факт субъекту S? Если известен, тогда условие (3) – лишнее: если мне известно, что P истинно, мне не нужны никакие другие основания для убеждения в том, что P. Если же этот факт S неизвестен, тогда определение фразы «S знает, что P» сводится к условиям (2) и (3): S знает, что P, тогда и только тогда, когда S убежден, что P, и у него есть основания для такого убеждения. Но его обоснованная убежденность станет его знанием только в том случае, когда P истинно, т.е. является знанием. Иначе говоря, обоснованное убеждение является знанием только тогда, когда относится к знанию. Таким образом, опреде-

[1] Определение приводится в т.ч. на языке оригинала во избежание недоразумений, связанных с переводом.

ление Геттьера сводится к следующей тривиальности: S знает, что P, тогда и только тогда, когда P является знанием, S убежден в P и S имеет основания для своей убежденности. Хотелось бы сделать бессодержательность конструкции Геттьера как можно более ясной: субъект знает P, если P является знанием; если же P не является знанием, то субъект не знает P, хотя и может иметь самые веские основания верить в P.

Затем с помощью двух искусственно сконструированных примеров Геттьер показывает, что правая часть этой эквивалентности может быть истинна в силу истинности всех членов конъюнкции; тем не менее левая часть может оказаться ложной, т.е. S не знает, что P. Следовательно, данная эквивалентность неверна, т.е. знание нельзя отождествлять с истинным обоснованным убеждением.

Правда, прежде чем приступить к изложению своих примеров, он делает две оговорки: 1) у человека могут быть основания верить в ложное суждение; 2) если S имеет основания верить, что P, и из P следует Q, то S имеет основания верить, что Q.

Пример 1.

Смит и Джонс претендуют на получение некоторой работы. У Смита есть основания верить в следующую конъюнкцию:

(К) Джонс получит работу, и Джонс имеет в кармане 10 монет.

Какие это основания? Президент компании сказал Смиту, что решено на работу принять Джонса. Это дает ему основание верить в первый член конъюнкции. Он сам 10 минут назад пересчитал монеты в кармане Джонса и обнаружил, что их 10. Это дает ему основание верить во второй член конъюнкции.

Из этой конъюнкции как будто бы следует:

(С) Работу получит человек, у которого в кармане 10 монет.

Поскольку Смит имеет основания верить в (К), он имеет те же основания верить в (С). (Сразу же стоит заметить, что С не следует из К; из К следовало бы такое предложение: работу получит человек, которого зовут Джонс и который имеет в кармане 10 монет).

Теперь, говорит Геттьер, вообразим, что работу на самом деле получил сам Смит и у него в кармане тоже лежит 10 монет, хотя это ему неизвестно. Тогда получается: (С) истинно; Смит верит, что (С) истинно; Смит имеет основания верить в то, что (С) истинно. Но несмотря на это, нельзя сказать, будто Смит *знает*, что (С) истинно, ибо оно оказалось истинным случайно и неизвестно для него. Следовательно, сконструированное определение «знания» опровергнуто.

Первый член конъюнкции (К) – высказывание о будущем событии, сегодня его еще нельзя считать истинным, можно лишь предполагать, что оно когда-то станет истинным. Однако Геттьер неявно считает его

истинным, когда использует для вывода следствия, которое тоже объявляет истинным. Но ведь это подтасовка: когда мы делаем логический вывод, мы считаем наши посылки истинными, а здесь очевидно одна из посылок не является истинной, ее истинностное значение нам неизвестно, вывод сделать нельзя. У Смита нет оснований верить в истинность (С). А Геттьер внушает нам, что такие основания есть. Даже если такие основания были, они исчезли, когда работу получил Смит, ибо высказывание «Джонс получит работу» из неопределенного стало ложным. Если осознать, что у Смита нет оснований верить в (С), то становится понятным, почему он не знает, что (С). Пример некорректен, ибо из неопределенного, а затем ставшего ложным высказывания выводится следствие, которое объявляется истинным.

Смехотворность рассуждений Геттьера становится вполне очевидной, если мы, сохранив структуру его аргумента, слегка изменим его содержание.

Допустим, у Смита есть основания верить в истинность конъюнкции:

(К) Джонс получит работу и Джонс пьян.

(Он видит, что Джонс едва держится на ногах).

Из этой конъюнкции он делает вывод:

(С) Работу получит человек, который пьян.

Верить в (С) у Смита столько же оснований, как и верить в (К).

Вообразим теперь, скажем мы вместе с Геттьером, что работу, как и было решено, дали Джонсу, но он успел проспаться и протрезвел. Тогда оказывается: (С) ложно (Джонс-то трезв); Смит верит, что (С) истинно; у Смита есть основания верить, что (С) истинно. Ясно, что, поскольку первое условие нарушено, Смит *не знает*, что (С). Однако не все потеряно: он может поднести Джонсу стакан виски, чтобы Джонс опять сделался пьян, и тогда условие «(С) истинно» будет выполнено. И тогда можно будет сказать: Смит *знает*, что (С)! Хорош аргумент, который с помощью стакана виски незнание превращает в знание!

Пример 2.

У Смита есть основания верить в то, что его друг Джонс владеет автомобилем марки «Форд» (за все время их знакомства Джонс постоянно ездил на «Форде», подвозил неоднократно Смита и т.п.).

Таким образом, у Смита есть основания верить в истинность предложения:

(А) Джонс владелец «Форда».

У Смита есть еще один друг Браун, который неизвестно где находится. Смит может сформулировать следующие высказывания:

(Б) Джонс владелец «Форда», либо Браун в Бостоне.

(В) Джонс владелец «Форда», либо Браун в Барселоне.

(Г) Джонс владелец «Форда», либо Браун в Брест-Литовске.

Геттьер полагает, что (Б), (В) и (Г) следуют из (А) и Смит может вывести их из своего первого предложения. Таким образом, если у Смита есть основания верить в (А), то у него есть такие же основания верить в Б, В, Г.

Но теперь вообразим, говорит Геттьер, что у Джонса нет «Форда» и (А) ложно. В то же время совершенно случайно и неизвестно для Смита его друг Браун находится в Барселоне, т.е. (В) истинно. Тогда получается: (В) истинно; Смит верит, что (В) истинно; Смит имеет основания верить, что (В) истинно. Однако нельзя сказать, будто Смит *знает*, что (В), ибо оно лишь случайно и неизвестно для него истинно. Опять определение «знает, что» опровергнуто!

Это уже пример элементарной логической безграмотности. Когда мы говорим, что из высказывания «а» следует дизъюнкция «а или б», каким бы ни было «б», то мы отношение логического следования или выводимости отождествляем с материальной импликацией. Но кому же неизвестно, что этого нельзя делать? – Геттьеру, по-видимому. И конечно, о парадоксах материальной импликации он не слышал. Он полагает, что когда материальная импликация «Если 2 + 2 = 5, то снег бел» истинна (в силу ложности антецедента), то из предложения «2 + 2 = 5» можно вывести предложение «Снег бел». Но еще забавнее здесь другое: используя союз «either.., or», Геттьер говорит здесь о строгой дизъюнкции «либо…, либо», а строгая дизъюнкция не следует из ее членов даже в смысле материальной импликации. Нестрогая – следует, а строгая – нет. Поэтому из (А) не следует (В) даже в смысле материальной импликации. В любом случае, если (А) ложно, то мы скажем, что Смит сделал ошибочный вывод, поэтому заключение, которое подсовывает нам Геттьер, неверно. Вообразив, что у Джонса нет «Форда», Геттьер сразу же уничтожил основание веры Смита в (В).

3. Изменение предмета обсуждения

Таким образом, можно констатировать, что вся статья Геттьера основана на безграмотности, подтасовках и демагогических уловках, которые в теории аргументации характеризуются как софизмы. Конечно, как философское произведение она не заслуживает никакого внимания, поэтому недаром на нее никак не откликнулись серьезные философы –

У. Куайн, который был в расцвете сил, К. Гемпель в Принстоне, Р. Карнап в Чикаго[1].

Но дело не в паралогизмах и софизмах автора. Бог с ним! Одного взгляда на название статьи Геттьера было бы достаточно, чтобы отбросить эту статью, не читая. «Является ли знанием обоснованное истинное убеждение?» – нет, конечно! Чего тут обсуждать? Убежденность, уверенность, сомнение и т.п. – все это характеристики моей психики, это мои внутренние состояния, которые, конечно, никаким знанием быть не могут, ибо принадлежат только мне и никому больше. Я убежден, что сейчас у меня болит живот. У меня есть основания для такой убежденности – болевые ощущения в области живота. Можно ли считать это знанием? В лучшем случае это можно было бы назвать моим личным знанием, но не знанием в гносеологическом смысле.

И вот здесь мы можем по достоинству оценить статью Геттьера и понять, почему она привлекла столь большое внимание англо-американских философов. Обсуждение знания как философской категории эта статья перевела в разговор о психическом индивидуальном состоянии «знать», «быть уверенным», «сомневаться» и т.п. или о разнообразных смыслах слова «знать», т.е. в разговор о словоупотреблении, – в полном согласии с поздним Витгенштейном. Становится понятным, почему ни Карнапа, ни Куайна, ни Гемпеля эта статья не привлекла: в ней не было обсуждения философской проблемы, а проблемы психологии или словоупотребления они обсуждать не хотели. Но понятно также, почему философы, далекие от философии науки, кинулись обсуждать, критиковать и дополнять эту статью: при неопределенности терминов, при неясности проблем, связанных с пониманием психических феноменов, можно было строчить бессмысленные статьи и книги, не боясь, что тебя схватят за воротник. Вот тогда в этой области и произошел пресловутый «лингвистический поворот» – анализ понятия «знание» был заменен анализом языкового выражения «знать, что», а вместо обсуждения и решения философских проблем познания стали обсуждать психолингвистические проблемы, связанные с употреблением языковых выражений.

Можно сказать, что с точки зрения логики это был переход от логики высказываний к логике так называемых «пропозициональных установок» (*propositional attitudes*) – выражений типа «S знает, что P», «S сомневается, что P», «S уверен, что P» и т.п. Если логика высказываний

[1] К сожалению, не знаю, как отреагировали на статью Геттьера Айер и Чизом, которых она непосредственно касалась.

анализировала логические связи между самими суждениями P, Q и т.д., то логика пропозициональных установок анализирует установки «знает», «верит» и отношения между ними. Знание в философском смысле выражается в суждениях, а сами установки выражают не знание, а лишь отношение субъекта к знанию. Может быть, в каком-то смысле интересно рассмотреть вопрос о том, что означает слово «знает» в обороте «S знает, что P», но к пониманию того, что такое «знание» этот вопрос не имеет никакого отношения[1].

Гораздо более интересным и важным в философском отношении представляется еще один подход к пониманию знания, который опирается на исследования антропологов, этнографов, культурологов. В нашей стране этот подход вот уже 20 лет развивает и пропагандирует И.Т. Касавин, который в своих работах показывает, что знание существует и за пределами науки – в обыденной жизни, в обрядах и ритуалах, в мифах, в ремеслах и обычаях. С его точки зрения, истолкование знания философией науки является чрезмерно узким, оно далеко не охватывает всех видов знания, которыми руководствуются люди в своей повседневной жизни. С этим вполне можно согласиться.

4. Вера – мнение – знание

Как мне представляется, только философия науки и опирающаяся на нее эпистемология способны сегодня дать более или менее внятный ответ на вопрос о том, что такое знание. Ныне этот ответ нужен нам для того, чтобы уметь выделить знание из того пестрого конгломерата идей, представлений, предрассудков, мифов, астрологических прогнозов, который со всех сторон обрушивают на нас средства массовой информации, Интернет и т.п. При Президиуме РАН образована комиссия по борьбе с лженаукой, в которую входят известные ученые. Этот факт свидетельствует о том, что вопрос об определении понятия «знание» приобрел ныне большое социальное значение.

Античность отличала знание от мнения, *episteme* от *doxa*. Все мы помним слова Демокрита: «(Лишь) в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое,… в действительности же (существуют только) атомы и пустота». Средневековье проводило различие между знанием и верой: «Итак, – писал Аврелий Августин, – что я разумею, тому и верю;

---

[1] Возможно, это слишком сильное утверждение. «Я знаю, как доказывается эта теорема», «Я знаю, почему лужи во дворе сегодня ночью замерзли», «Я знаю английский язык» – в этих фразах слово «знаю» употребляется, очевидно, в разных смыслах. Отсюда можно было бы совершить переход к различению и анализу разных типов знания. Но совершает ли кто-либо такой переход?

но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я знаю; но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю» [Антология, 1969, с. 597]. Сегодня мы можем говорить о трех разных областях, к которым могут относиться наши идеи, – области *верований*, области *мнений* и области *знания*. В самом первом приближении можно сказать, что в область верований включаются такие идеи, которые мы принимаем без рассуждений, которые не требуют обоснования, которые отвечают, так сказать, нашему чувству жизни. Сюда относятся не только религиозные идеи, но и все то, во что мы верим в нашей обыденной, повседневной жизни. Скажем, я оптимист и верю в то, что жизнь у нас в стране когда-нибудь наладится, и мы избавимся от отвратительных язв современности. Мне не надо обосновывать эту веру, и ее не могут поколебать совершающиеся ныне события.

Область мнений образуют идеи, выражающие мое субъективное отношение к вещам и явлениям, мои личные оценки и вкусы. Я могу считать, что Зураб Церетели – великий скульптор, а Пикассо – дрянной художник. Это мое мнение, оно выражает мой личный эстетический вкус, я его никому не навязываю и допускаю, что у других людей может быть иное мнение. Мнение тоже не нуждается в обосновании: если я никому его не навязываю, то зачем мне его обосновывать?

В области знания дело обстоит совершенно иначе: всякое знание требует обоснования (закон достаточного основания Г.В. Лейбница). В отличие от веры и мнения, знание – это то, что нуждается в обосновании и может быть обосновано. Почему? Потому, что знание интерсубъективно: оно принадлежит не одному, а многим, и чтобы его приняли многие, оно нуждается в обосновании. Конечно, эти три сферы не отделены четко одна от другой, они переплетаются и проникают друг в друга. Мнение далеко не всегда выражает вкусы и предпочтения индивида, порой мнение опирается на предшествующий опыт и приближается к знанию. К сожалению, вопрос о том, что такое мнение, классификация мнений разных типов, взаимоотношения между мнением и знанием, кажется, до сих пор остаются мало исследованными, поэтому здесь еще много неясного.

Но если знание интерсубъективно, т.е. принадлежит многим и может быть передано от одного к другому, оно должно иметь интерсубъективную форму выражения, поэтому знание всегда выражается в языке, а именно в повествовательных (описательных) предложениях.

Знание есть результат особой познавательной деятельности, оно не возникает вдруг – как вера, как мнение, а формируется в результате целенаправленных усилий. Внезапно может возникнуть мысль, решение проблемы, но, чтобы они превратились в знание, нужны дополнитель-

ные, порой длительные усилия. Конечно, познавательная деятельность часто вплетена в практику: действуя с вещами окружающего мира, мы многое узнаем о них. Однако познание не сливается с практикой, его результат – знание об объекте, а не его преобразование, являющееся целью практической деятельности.

Если знание есть результат познавательной деятельности, выраженный в предложении, которое должно и может быть обосновано, то что такое обоснование и как оно достигается? В самом общем виде мы можем сказать, что обоснование достигается практическим применением, эмпирической проверкой или логическим доказательством. Во всех случаях речь идет о проверке. Таким образом, знание – это то, что может быть проверено.

Результат проверки может быть двояким: наша идея привела к успеху в практическом применении, получила подтверждение с помощью эмпирических методов познания или нам удалось построить ее доказательство; либо практическое применение идеи привело к неудаче, эмпирическая проверка ее опровергла, доказательство построить не удалось. В случае успеха мы свою идею обосновали, а когда нам этого не удается, мы ее отбрасываем. Таким образом, *знание – это результат познания, выраженный проверенным обоснованным предложением.*

Вообще говоря, на этом можно было бы остановиться, ибо этого нам вполне достаточно для того, чтобы отличить знание от мнения и веры. Логические позитивисты, К. Поппер в начальный период своего творчества, Т. Кун, И. Лакатос и многие другие мыслители на этом и останавливались в своей характеристике знания. Можно анализировать способы получения и обоснования знания, его структуру и функции отдельных элементов, процедуры проверки, подтверждения и опровержения, ограничиваясь приведенным пониманием. Этим и занималась в основном философия науки XX в.

Однако философская теория познания рассматривает знание с более широкой точки зрения и ставит вопрос, выходящий за узкие рамки философии науки, – вопрос об отношении знания к чему-то внешнему по отношению к нему – к объективному миру или к деятельности человека. Гносеологическая оценка знания в его отношении к внешнему миру (или к его предмету) выражается фундаментальным понятием *истины*. Проверенные обоснованные предложения, в которых выражается знание, мы оцениваем как истинные.

Это принципиально важный момент. Когда мы говорим о структуре знания, о его проверке, подтверждении или опровержении и т.п., мы все еще остаемся в плоскости идей и чувственных восприятий, в области, так сказать, «внутренних» вопросов языковой системы, как сказал бы

Р. Карнап. Оценивая же идеи как истинные или ложные, мы уже выходим за границы чувственного восприятия и языка и говорим об отношении наших идей к внешнему миру или к нашей деятельности в этом мире, т.е. решаем уже «внешний» вопрос. Понятие знания и понятие истины теснейшим образом взаимосвязаны: знание – это то, что оценивается как истина; истина – это необходимый атрибут знания. Поэтому вопрос об истине – это вопрос о природе знания: дает ли нам знание картину окружающего мира или оно служит лишь полезным средством успешной деятельности? Классическая концепция истины приводит к реализму в понимании знания; прагматистская концепция истины выражается в инструменталистском истолковании знания. Во всяком случае, кажется бессмысленным говорить о знании, не соотнося его с внешним миром, т.е. не используя понятий истины и лжи. Тогда лишается смысла его отделение от веры и мнения, от фантазий и иллюзий. В самом деле, зачем мне проверяемость, обоснованность, подтверждаемость и т.п. сами по себе? Одна идея проверена и обоснована, другая – непроверяема, третья – опровергнута, – ну, и что из этого? Все это приобретает смысл лишь в том случае, когда проверенная и обоснованная идея вдобавок еще считается истинной. Тогда она обретает свойство, которого лишены все остальные идеи. Таким образом, знание – это то, что может оцениваться как истина. К мнениям и верованиям эта оценка неприменима.

Конечно, здесь все еще остается множество нерешенных проблем. Если неясно понятие знания, то не меньше неясностей связано с понятием истины, как в пределах теории корреспонденции, так и в связи с прагматистской трактовкой этого понятия. Как, например, оценивать историю человеческого познания? Можно ли считать, что у предшествующих поколений не было знания, ибо их идеи и концепции мы ныне оцениваем как ложные? Если же мы согласимся с тем, что и люди прошлых эпох обладали знанием, то это потребует дальнейших уточнений понятий истины и знания.

Однако сколь бы многообразными ни были проблемы, встающие в связи с уточнением понятий «неявного» знания, с различием между «знанием, что» и «знанием, как», с социокультурной относительностью знания и т.п., это еще далеко не все. Гораздо более важными, на мой взгляд, являются проблемы, встающие в связи с попытками применить понятия истины и знания в науках об обществе и человеке. Хорошо известно, что философия науки, да и традиционная гносеология, говоря о знании и его анализе, имели в виду почти исключительно естественнонаучное знание. Астрономия, механика, оптика, термодинамика, электродинамика, химия – вот те области науки, которые давали образцы

для методологического анализа. Но, по-видимому, сфера нашего знания не исчерпывается только этими дисциплинами.

В каком смысле можно говорить о знании и об истине в социальных науках, в частности в социологии, в экономической науке, в истории? Ответ на этот вопрос представляет не только схоластически-академический интерес, – он реально актуален и важен именно сейчас, именно для нашей страны.

5. Заключение

Итак, мы имеем ныне, по крайней мере, три разных подхода к анализу понятия «знание».

Первый опирается на философию науки и рассматривает образцы научного знания. Только в рамках этого подхода выработано более или менее ясное определение того, что такое знание.

Культурологический подход, обращающий внимание, главным образом, на повседневное, обыденное знание, пока еще, на мой взгляд, больше обещает, чем дает. Да, его представители заставили нас всех ныне согласиться с тем, что знание есть и за пределами науки. Но что оно собой представляет? В каких формах существует? Как передается и усваивается? Это еще далеко не ясно.

Наконец, психолингвистический подход, который в последние 30 лет разрабатывается в англо-американской философии и связан с анализом выражения «знает, что», с анализом словоупотребления и ментальных состояний субъекта, кажется мне бессодержательным, схоластическим и тупиковым. Все эти споры и рассуждения об экстернализме и интернализме, о мозгах в сосуде, о китайских комнатах, о том, как воспринимает мир летучая мышь или крокодил, ничего не добавили к тому, что говорили о знании традиционная эпистемология и философия науки. Возможно, они что-то дали психологии, философии сознания, но не эпистемологии. Во всяком случае, рассмотрение вопроса о том, в каком психическом состоянии находится какой-нибудь Сидоров, когда он знает, что снег бел, или когда он сомневается, что снег бел, или когда он предполагает, что снег бел, и какие при этом нейрофизиологические процессы происходят в его организме (повышается или понижается у него кровяное давление, краснеет он, бледнеет или зеленеет), не обещает никакого продвижения в нашем понимании природы человеческого знания. И очень жаль, что некоторые мои друзья и коллеги с воодушевлением включились в разработку схоластических проблем этого бесплодного подхода.

Хотелось бы надеяться на то, что наша дискуссия и взаимная критика внесут хоть какой-то вклад в понимание природы и специфики знания, в частности, хотя бы помогут нам всем осознать собственную позицию в подходе к анализу этого понятия.

Литература

Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. Vol. 23. 1963.

Никифоров А.Л., Филатов В.П., Касавин И.Т. Обсуждаем статью «Знание» // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 131−140.

Вострикова Е.В. Знание и каузальное обоснование // Логос. 2009. № 2. С. 54–66.

Антоновский А.Ю. О различии истины и знания (или о том, где в знании коренится социальность) // Понятие истины в социогуманитарном познании. М.: ИФРАН, Рос. акад. наук, Ин-т философии, 2008. С. 78–92.

Антология мировой философии в 4-х т. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. 576 с.

WHAT IS KNOWLEDGE? A SEARCH FOR DEFINITION

A.L. Nikiforov
RAS Institute of Philosophy

The article deals with the problems faced by modern attempts to define the concept of knowledge. The author justifies the idea that knowledge shoud not be determined from the viewpoint of the psychological attitudes of the subject and, therefore, from the viewpoint of the analysis of the truth values of sentences like “S knows that P”. Critically evaluating some modern approaches to the definition of knowledge, the author argues in support of the philosophical and scientific definition of knowledge. Within this approach, knowledge is presented as a valid, intersubjective sentences or system of such sentences.

Definition, knowledge, truth, epistemology, justification, cognition, philosophy of science.

Что достаточно знать о незнании

А.М. Дорожкин

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Представляется анализ двух публикаций (А.Л. Никифорова и И.Т. Касавина), посвященных феномену знания; осуществляется попытка дополнить некоторыми соображениями идеи, высказанные авторами названных статей. Выражается сомнение в обязательном наличии у знания таких характеристик, как интерсубъективность и истинность, отмечаемых А.Л. Никифоровым. Рассматривается вопрос о взаимосвязи истинности и интерсубъективности с такими формами знания, как гипотеза и проблема.

Ключевые слова: знание, не знание, истина, заблуждение, проблема, интерсубъективность.

Свои незначительные по объему рассуждения на озаглавленную тему мы будем основывать на двух работах: статье А.Л. Никифорова «Анализ понятия «знание» подходы и проблемы» из журнала «Эпистемология и философия науки» (2009, № 3) и статье И.Т. Касавина «Что необходимо знать о знании», размещенной там же. Обе статьи отличает достаточно глубокий и многоцелевой настрой, и поэтому в нашей небольшой работе мы будем не в состоянии не только проанализировать, но даже упомянуть все обозначенные в них направления рассуждений. Ограничимся лишь некоторыми моментами, которые, с нашей точки зрения, возможно дополнить.

Данные статьи посвящены феномену знания, – в философском его осмыслении. С точки зрения А.Л. Никифорова, далеко не все современные представления о знании следует считать философскими; в этом с ним согласен И.Т. Касавин, и нам также представляется это верным.

Для философского рассмотрения феномена знания, А.Л. Никифоров предлагает начать с выделения различий между такими областями, как верование, мнение и собственно знание. Исследователь обсуждает статью Э. Геттьера «Является ли знанием обоснованное истинное убеждение?». Полемизируя с автором, он отмечает, что знание не может быть обоснованным убеждением: «Убежденность и уверенность – это характеристики моей психики, то есть мои внутренние состояния, которые, конечно, никаким знанием быть не могут, потому что принадлежат только мне» [Никифоров, 2009, с. 68]. А.Л. Никифоров приводит пример об уверенности относительно болей в собственном теле и замечает,

что в лучшем случае это может быть личным знанием, но не знанием в гносеологическом смысле. Знание в полном, то есть гносеологическом, смысле появляется только тогда, когда приобретает интерсубъективный характер. Если нет интерсубъективности – нет и знания, – есть только мнение. Такое заключение, с нашей точки зрения, несмотря на приведенный довольно убедительный пример, не всегда является верным. Рассмотрим другой пример. Ныне существует общество сторонников плоской Земли, и это не маленькое общество: оно насчитывает около 30 тысяч членов (Организация The Flat Earth Society. Официальный сайт https//www.tfes.org). Следовательно, мы имеем интерсубъективное по практически всем параметрам знание. Но автор этих строк не разделяет данную точку зрения. Возможно, – отметим особо, – возможно, что ее не разделяют и другие люди. Но официально общества сторонников шарообразной Земли, насколько нам известно, не существует. В таком случае, знание о том, что Земля шарообразна, есть лишь мое личное мнение и знанием не является. Более того, по нашим представлениям, правда, тоже только личным, карт Земли ныне больше, чем глобусов.

Оставим пока без заключения приведенные выше примеры и размышления и спросим: а мое личное мнение можно ли считать истинным или нет, потому что истинностью обладает только знание, но не мнение? А.Л. Никифоров отвечает на этот вопрос вполне определенно: вслед за представителями позитивизма он полагает, что характеристикой истинности обладает лишь знание, но не мнение: «Бессмысленно говорить о знании, не соотнося его с внешним миром, то есть не используя понятия истины и лжи. Тогда, лишается смысла его отличие от веры и мнения. Поэтому знание – это то, что может быть оценено как истина» [Никифоров, 2009, с. 71]. Более того, он замечает, что характеристики позитивистского понимания знания являются актуальными в науке и поныне и сводятся к следующему определению: «Знание есть то, что выражается обоснованным, общезначимым интерсубъективным предложением или системой таких предложений» [Никифоров, 2009, с. 63]. В этом определении нет упоминая об истине, однако обоснованные положения, просто по определению, являются таковыми, а положения, которые в принципе можно обосновать (они также являются знанием), претендуют на истинностный характер – отмечает Александр Леонидович [Никифоров, 2009, с. 61].

Нам представляется, что в желании связать знание с истиной А.Л. Никифоров в определенном смысле прав. Дело в том, что создаваемое знание никогда не создается как заблуждение, но только как истинное. Оно может создаваться как ложное с целью намеренной, но

только в том случае, если создающий эту ложь уверен, что есть истинное знание и он этой истиной обладает.

Все это является верным потому, что крайне редко знание создается только и только для себя. Даже Сократ, в своей майевтике предлагая ученику родить истину самому, предполагает, что она будет сразу после рождения транслирована ему, то есть Сократу, для дальнейшего обсуждения и проверки на адекватность. В современном же мире, где творчество давно уже стало коллективным, знание практически всегда интерсубъективно. Но так ли уж проста и доступна для обладания эта характеристика? Ведь если какое-то знание из личного мнения превращается в результате трансляции субъектом этого своего личного мнения другим субъектам, то интерсубъективным оно еще не становится. Простого сообщения для интерсубъективности знания еще не достаточно. Ведь другие субъекты (научное сообщество прежде всего) могут не принять, отторгнуть это наличное знание, посчитав его незнанием, ложным знанием, или принять его временно, как гипотетическое знание, то есть знание, лишенное характеристики истинности. В общем, эта преданная информация будет расценена другими субъектами как неистинное личное мнение. О нем просто забудут вскоре.

Если же все-таки предположить, что истинным может быть не только интерсубъективное знание, но и мнение субъекта, то при этом придется накладывать ограничения и на такое положение. Рожденное субъектом мнение может считаться истинным только этим субъектом, на основании его (личных) критериев. Таковыми могут выступить, например, согласованность нового рожденного им мнения с существующим наличным **знанием** этого субъекта (знанием потому, что субъект является носителем интерсубъективной информации, удовлетворяющим всем вышеотмеченным критериям). Но и тогда такое мнение наделяется характеристикой истинности лишь в отношении наличного знания субъекта и должно быть мнением (личным) о том, что оно (мнение) является истинным. То есть приходится вводить в рассуждение такое понятие, как «мнение об истинности мнения». Уже здесь получается довольно запутанная картина, нежели представленная в статье А.Л. Никифорова. Но и это еще не все. Поскольку субъект является носителем не всего, но лишь части интерсубъективного знания, при трансляции им этого своего мнения сообществу, последнее будет руководствоваться не личными критериями, а интерсубъективными, то есть более широкими. Попросту говоря, сообщество будет более придирчиво к мнению субъекта, претендующего на статус истинного знания. Например, от сторонников конструктивистской концепции с большой долей сомнения следует ожидать признания истинным мнения представителя современного

реализма. И, как нам кажется, такое положение подтверждает И.Т. Касавин, отмечая, что что ныне предметом анализа становятся не отдельные понятия (даже такие, как истина), а большие когнитивно-исторические совокупности – теории, парадигмы, системы ментальности и т.п., и поэтому становится трудно получить представление о знании, не определив, к какой определенной совокупности оно относится [Касавин, 2009, с. 83]. Все вышесказанное не опровергает точку зрения А.Л. Никифорова относительно его представлений о знании и его критериях, но показывает неоднозначность и сложность таких критериев.

Возьмем на себя смелость немного продолжить обсуждение поднятых вопросов еще в одном направлении. А именно: как быть с такими ныне признанными формами научного знания, как проблема и гипотеза? Напомним, что третий мир К. Поппера, названный им миром объективного знания (Objective Knowledge), в качестве едва не главного компонента содержит проблемы. Причем эти проблемы общеизвестны и общепризнанны, то есть обладают свойством интерсубъективности. Это не личное мнение и не предмет веры. Хотя последнее допустимо предположить: пока проблема не разрешена, она может быть предметом веры, и не личной, а интерсубъективной. Все верят, что есть проблема, хотя на самом деле проблемы нет. Пример: проблема эфира, вернее эфиров; их в классической физике пришлось вводить несколько. Впоследствии выяснилось, что проблемы нет, потому что нет эфиров. Но таким же предметом веры может быть и знание в форме теории, оказавшейся впоследствии неверной. Только статус веры она получит позднее, когда удастся доказать ее неистиность. При этом будет сказано: все люди верили, что Земля плоская, а оказалось, что это не так.

Нам представляется, что такая форма знания, как проблема, будучи именно знанием, не может иметь таких характеристик, как истинность или ложность. Мы говорим «истинная или ложная проблема», но вкладываем в эти слова иной смысл, нежели тогда, когда относим их, допустим, к научной теории. Относительно проблемы эти понятия, по сути, означают реальность, актуальность или значимость и т.п. Но это не означает, что проблема при это перестает быть «законным» элементом научного знания. То же самое, по нашему мнению, можно сказать и по отношению к научной гипотезе. Таким образом, получается, что не все формы знания в обязательной мере должны обладать характеристикой истинности. Такие формы знания могут быть интерсубъективными, но не истинными.

Выводы. Простое и понятное представление о знании и его критериях перестает быть простым, если мы рассмотрим процесс превращения мнения (субъективного) в интерсубъективное истинное знание. Трудно-

сти, по нашему мнению (и это действительно всего лишь наше субъективное мнение, но не истинное знание), возникли отчасти потому, что наличное знание субъекта содержит в себе интерсубъективную компоненту, признаваемую как истина и субъектом, и сообществом, то есть интерсубъектом. Мнением же следует назвать новорожденную, не проверенную на адекватность всему интерсубъективному знанию, информацию, носителем которой, кстати, может быть не только один субъект, но определенная часть сообщества (интерсубъекта) или даже все сообщество. То есть в концепции А.Л. Никифорова мнение довольно жестко «привязано» к субъекту, а знание – к интерсубъекту. Мы предлагаем такую привязку убрать и признать, что знанием может обладать и субъект, а мнением – интерсубъект. И наконец – только что сказанное есть всего лишь наше личное мнение…

Литература

Касавин И.Т. Что необходимо знать о знании // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 21. № 3. С. 81−84.

Никифоров А.Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 21. № 3. С. 61−73.

WHAT IS ENOUGH TO KNOW ABOUT NON-KNOWLEDGE

Aleksander Dorozhkin
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This work bases on the analysis of two publications [Nikiforov, 2009] and [Kasavin, 2009]. It attempts to supplement the ideas expressed by those authors with some other considerations. Thus, doubt is expressed about the view that knowledge necessarily possesses such characteristics as intersubjectivity and truth, pointed out by Aleksander Nikiforov. The paper also considers the relationship between truth and intersubjectivity and such forms of knowledge as a hypothesis and a problem.

Knowledge, non-knowledge, truth, delusion, problem, intersubjectivity.

Аспекты гендерного восприятия знания

Н.Д. Асташова

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Расматривается актуальность использования различных видов знания. Проблема знания раскрывается в контексте социально-исторического процесса, в котором выделяются два типа знания: «маскулинное» и «феминное». Осуществляется сравнительный анализ этих видов знания. Высказывается мысль о том, что социум уже несет в себе знание о том, как нам надо познавать мир, и «маскулинное» и «феминное» являются «линзами», через которые человек оценивает реальность. Приводится критика современного способа познания, который определяется как «маскулинный». Делаются выводы о том, что современный способ познания не в состоянии обеспечить потребности современной науки и социума. Обосновывается целесообразность древнейшего понимания знания как дихотомии «мужского» и «женского», «инь и янь».

Ключевые слова: гендер, знание, маскулинное, феминное, культура, дихотомия.

А.Л. Никифоров в докладе «Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы» обращается к одной из важнейших проблем философии – проблеме знания. Однако практически сразу автор ограничивает свои рассуждения узким рамками «самодостаточности» научного знания, противопоставляя его всей остальной рефлексии познающего человека. М. Шелер в работе «Проблемы социологии знания» [Шелер, 2011] подробно описал критичность состояния западного общества, оказавшегося в ситуации вытеснения научным знанием других видов знания. Тем не менее в философии существует уже достаточно давно утвердившееся представление о знании в качестве интегрального социального феномена. И.Т. Касавин отмечает, что «обоснование знания оказывается возможным только во всеобъемлющем культурном и социальном контексте эпохи» [Касавин, 2016, с. 16]. Знание перестает пониматься как замкнутая система. «Современная научная картина мира включена в диалог культур, развитие которых до сих шло как бы параллельно друг с другом» [Степин, 2000, с. 697]. Новое знание может возникнуть в ситуации обмена научными и культурными смыслами.

На наш взгляд, в философии имеет место балансирование между двумя исторически сложившимися традициями представлений о знании: «западной» и «восточной». По К. Юнгу, их можно назвать типами кол-

лективного бессознательного. В этой традиции западная культура олицетворяет мужское начало (экспрессивное, активное, утверждающее), восточная культура – женское (текучее, умиротворенное, обращенное внутрь себя).

С позиции современного взгляда на общество такое деление более уместно обозначить через гендерный подход[1], ориентированный в первую очередь на характеристику совокупности социальных и культурных норм. Таким образом, рассматривая знание как часть культуры и социальной жизни, «маскулинным» можно обозначить знание, сформированное на основе категорий западной культуры, а «фемининным» – знание, сформировнное на основе категорий восточной культуры. Согласно концепции С. Брем [Брем, 2004], «маскулинное» и «фемининное» являются «линзами», через которые человек оценивает реальность. Мы познаем мир через определенную систему, которая была сформирована помимо нас. Социум уже несет в себе знание о том, как нам надо познавать мир. Между нами и реальным миром стоит сформированная в культуре система познания, которая определяется через «гендер».

«Маскулинное» знание строится на некоей истине, которая непременно должна иметь рациональные обоснования, включать элементы убежденности и нечто сводимое к доводам рассудка и разума. В этой связи А.П. Лысков совершенно точно подмечает, что «западный рационализм формирует убеждение, что человек, опираясь на знание, способен переделать природу на научной основе, справедливо устроить социальную жизнь, решив, таким образом, все свои социальные проблемы. … На каком-то этапе развития цивилизация западного образца вытесняет из сферы человеческой жизнедеятельности понятия, которые принято связывать с духовным измерением» [Лысков, 1997]. «Маскулинный» подход строится как на дроблении и схематизации внешних по отношению к человеку проявлений этого мира, так и на делении самой личности, ее сознания на автономные и даже автомизированные единицы знания.

---

[1] Понятие «гендер», впервые использованное Р. Столером, обозначает культурные характеристики мужского и женского, в отличие от понятия «пол», обозначающего биологическую принадлежность. В связи с этим более уместным считаем описывать социально-культурные особенности понимания того, что такое знание, именно в рамках гендерного подхода.

В рамках «маскулинного» подхода строит свои рассуждения о знании и А.Л. Никифоров. При этом он полностью упускает из внимания существование другого взгляда на проблему, значимость которого в гораздо большей степени состоит в том, что только через сопоставление с ним как с Другим возможно комплексное осознание проблемы знания.

В этом контексте актуальны идеи «философии инаковости» (Ж-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ф. Жак). В рассуждениях философов XX века развиваются идеи феноменологии Гуссерля, согласно которым субъект всегда находится в отношениях с миром («все сознания всегда являются сознанием чего-либо») и субъект всегда состоит в отношениях с другими субъектами. В работах Э. Левинаса другой здесь всегда Другой, «полностью другой», который полностью отличен от меня и ускользает от моего понимания. «Фемининное» – лежит в основе трактовки «маскулинного», которое возможно понять только через инаковость женского начала, являющегося Другим. Понять «маскулинное» знание можно через сопоставление с «фемининным».

Возвращаясь к рассуждениям о знании Л.А. Никифорова, следует упомянуть его тезис об истине как неотъемлемом критерии знания. В «маскулинной» западной культуре истина убедительна, если ее можно доказать внешними факторами: точное наблюдение и применение конкретных методов получения знания. Для «фемининного» восточного подхода истина – в созерцании, она многогранна и не может быть выражена полностью, а знание обладает визуальной природой [История философии, 2001, с. 13].

Буддийское восприятие не отделяет наблюдателя от объектов, реальность – это не мир, в котором мы живем, но мир, нами переживаемый. Буддийская концепция пустоты («шуньята») утверждает иллюзорность представленного в сансаре мира, как и иллюзорность личности самого наблюдателя. И только относительно недавно западная, «маскулинная» наука осознала для себя красоту этого подхода. «Если идеал науки, в соответствии с которым ученый познает мир путем строгого рационального осмысления эмпирических данных, не допуская в этот процесс никаких недоказуемых метафизических суждений (как мечтал О. Конт, а позднее неопозитивисты), оказался недостижимым, и некие априорные постулаты все равно неустранимы из научного знания (в результате чего гносеологическая непорочность науки все равно оказывается утраченной, вернее, никогда не существовала), стоит ли так упорно выводить за рамки науки любое суждение, допускающее вмешательство Бога, или шире, любое объективно-идеалистическое мировоззрение? Очевидно, что для этого нет оснований» [Шахов, 2008, с. 66]. Получается, что рациональность «маскулинного» знания не в состоянии

объяснить явления, лежащие в сфере иррациональности. Тем не менее оправданность внерационального познания подтверждается историей и образом жизни очень многих народов.

Заметим также, что именно в рамках созерцательного познания бытия были сформулированы первые философские концепции древности. Именно созерцание идеальных сущностей составило основу древней теоретической науки, включая Платона, и легло в основу дальнейшего развития всей западной культуры. Таким образом, значение интуитивного, иррационального познания для развития всей человеческой цивилизации, ничуть не меньше рационального.

В плане критики «маскулинного» определения знания в науке следует отметить несколько важных, на наш взгляд, моментов.

Европейская философия по-прежнему остается «мужественной» в гораздо большей степени, чем другие дисциплины. Соответственно, все определения в философских трудах даются с позиций «маскулинного» знания; такие его атрибуты, как рациональность, строгость, схематичность, интерсубъективность, полагаются универсальными. Так, Г. Зиммель отмечает: «мужской пол рассматривает себя как общечеловеческий, как обобщающий» [Simmel, 1979, p. 70]. «Идеальный» бесполый исследователь отнюдь не лишен гендера, который исключительно «мужской». Андроцентризм науки выражается как в выборе тематики исследований (например, история – это история мужчин в их борьбе за власть: войны, смены династий и пр.), так и в выборе объекта исследования, который всегда мужчина и «маскулинное». Если даже в философских работах и присутствует «женщина», то она описывается с позиции эталонности «маскулинного» и не-эталонности «фемининного» знания. Например, пассажи А.В. Филипповича вошли в «Новейший философский словарь»: «Женские мотивы можно заметить и в кризисном состоянии современной фундаментальной науки, оказавшейся не способной решить практически ни одной глобальной проблемы, а также в бурном развитии прикладных наук, например, синергетики, психологии, социологии, которые лишь поверхностно описывают реальность, не обнаруживая в ней ни смысла, ни цели» [Филиппович, 2007, с. 802].

Реальности, в которой живут женщины, для философского познания как бы не существует. Большой пласт «фемининного» знания, выраженный через восточную философию, не признается рефлексией познающего человека. Самая большая опасность такого подхода состоит в том, что отвергается «фемининный» (женский) опыт, который состоит в интуитивном, чувственном познании, тем самым ополовинивая картину мира, делая ее глубоко неполноценной.

Анализ феминистских работ второй половины XX века [Хрестоматия феминистских текстов, 2000; Эллиот, Мендел, 1998; Хольмберг, Линдхольм, 1992] показывает их идеологическую ангажированность: авторы сосредоточены на легитимизации женщины в патриархальной культуре и в самой меньшей степени на моментах, связанных с теорией познания. Женщины-исследователи используют в своих рассуждениях все тот же «маскулинный» способ познания. Появляется даже такой критерий оценки научных трудов, как «феминистическая экспертиза», но надо понимать, что это «мужские» характеристики под другой вывеской.

Мы приходим к выводу о том, что современный исследователь не может быть удовлетворен «маскулинным» способом познания, который не в состоянии обеспечить потребности современной науки и социума. Об этом свидетельствует дискуссия, развернувшаяся вокруг проблемы знания, начатая А.Л. Никифоровым.

Полагаю, что возврат к древнейшему пониманию знания как дихотомии «мужского» и «женского», «инь и янь» является обоснованным. Постоянное противоборство мужского и женского изменяет материальный мир, общество, культуру, мораль, философию. М. Шелер [Scheler, 1973] отмечал, что «фемининный» принцип становится инструментом сопротивления механистичным тенденциям современности, он называет этот процесс «синтезом космоса и жизни», именно этот синтез необходимо искать в деструктивных императивах капиталистической системы, лишенной какого бы то ни было эмоционального единства.

Современное общество остро нуждается в «фемининном» начале, женской энергии, наиболее полно проявленной в женщине, которая может существовать только при наличии «маскулинного» начала, мужской энергии.

Литература

Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 329 с.

Касавин И.Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: Весь мир, 2016. 264 с.

Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

Брем С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / Пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 336 с.

Лысков А.П. Человек: путь к цивилизации. М.: Гуманитарий, 1997. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/liskov_filo/03.aspx (дата обращения: 16.03.2018).

История философии. Учебник для высших учебных заведений / Ред. В.П. Кохановский, В.П. Яковлев. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. 576 с.

Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. № 10 2008. С. 66–77.

Simmel G. «La Femme,» in La Philosophie de la modernité. Paris: Payot, 1989. 331 p.

Филиппович А.В. Послесловие. Против постмодернизма // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Мн.: Современный литератор, 2007. 816 с.

Хрестоматия феминистких текстов / Ред. Е. Здравомыслова, А. Темкина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 303 с.

Эллиот П., Мендел Н. Теории феминизма // Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках / Под ред. И. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 1998. С. 15–46.

Хольмберг К., Линдхольм М. Феминистская теория // П. Монсон. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. СПб.: Нотабене, 1992. 445 с.

Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern und München: Francke Verlag, 1973. S. 7–258.

ASPECTS OF GENDER PERCEPTION OF KNOWLEDGE

N.D. Astashova
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article is devoted to the relevance of the use of different types of knowledge. The problem of knowledge is revealed in the context of the socio-historical process, which has two types of knowledge: "masculine" and "feminine". The article bases on a comparative analysis of these types of knowledge. "Masculine" characteristics of knowledge have their origin in Western culture, while "feminine" – in the East. It is suggested that the society already carries knowledge about how we need to know the world, and "masculine" and "feminine" are "lenses" through which a person evaluates reality. The article provides criticism of the modern method of cognition, which the author designates as "masculine". It is concluded that the modern method of cognition is not able to provide the needs of modern science and society. The expediency of the ancient understanding of knowledge as a dichotomy of the "male" and the "female" is proved.

Gender, knowledge, masculine, feminine, culture, dichotomy.

«Лингвистический поворот» или «отражение как сходство»: ложная дилемма

В.Н. Порус

Высшая школа экономики

Так называемый «лингвистический поворот» в эпистемологии не привел к окончательному вытеснению философского дискурса или его подмене логико-аналитическими исследованиями. Но обоснование эпистемологических суждений не следует связывать с «принципом отражения», особенно в его примитивных версиях (где отражение трактуется как сходство с объектом). Понятия «истины» и «объективности» должны пониматься исторически и контекстуально – в соотнесении с различными формами практической и теоретической деятельности.

Ключевые слова: лингвистический поворот, принцип отражения, истина, объективность, познание, эпистемология.

Сразу замечу, что критически отношусь к идее «лингвистического поворота» совершенно независимо от того, поддерживают ли ее корифеи логики или эпигоны, не умеющие отличить «материальную импликацию» от «логического следования». Меня прежде всего не устраивает то, ради чего, собственно, и затевался пресловутый «поворот», а именно подмена *философии* рассуждениями об *условиях* философствования, когда эти условия определяются и даже диктуются теми, чьи представления о философии, на мой взгляд и вкус, слишком примитивны, а набор аргументов выглядит внушительным только для тех, кто склонен впадать в экстаз или священный трепет от одного вида текстов, насыщенных логической символикой. Такая подмена, какими бы благими намерениями она ни направлялась, самоубийственна для философии. То, что и эта попытка философского суицида неудачна (ведь даже искренние и высокообразованные сторонники «лингвистического поворота» полагают, что занимаются *живой* философией, а не участвуют в ее погребении), вселяет кое-какой оптимизм. Так что я согласен с А.Л. Никифоровым по крайней мере в том, что подмена философских проблем познания «психолингвистическими» проблемами употребления языковых выражений – это почти то же самое, что выпало на долю узников платоновской гносеологической «пещеры» – судить о вещах и их отношениях в реальном мире по теням, отбрасываемым этими вещами на одну из стен узилища. Кто-то с покорностью, а то и с удовольствием

принимает эту долю, кому-то она невыносима. Я вместе с А.Л. Никифоровым предпочел бы вернуться к *философскому* рассмотрению понятия «знание».

Но вернувшись, мы пойдем разными путями. Прежде всего потому, что некоторые «простые и тривиальные», по его мнению, мысли, с которых этот путь начинается, а следовательно, ими и определяется на всем своем протяжении, по-моему, совсем не просты и не тривиальны, а требуют критического к себе отношения.

Знание отличается от *веры* и *мнения*, напоминает А.Л. Никифоров, тем, что нуждается в *обосновании*. Но *обоснование* выражается в *знании*, следовательно, одни знания обосновываются другими и, если мы хотим получить *общее понятие* знания, получается круг, который надо как-то разорвать. Известно, как это пытались сделать выдающиеся философы от античности до наших дней. При всем различии их взглядов, они сходились на том, что именно обоснование делает наши мнения знаниями. Но как вывести обоснование за сферу обосновываемого знания, чтобы избежать порочного круга?

Можно, как предлагает А.Л. Никифоров, полагать обоснование не знанием, а *действием* познающего субъекта – *проверкой знания* (эмпирическая проверка, логическое доказательство или практическая применимость). Из этого следует, что *знание обосновано, если оно проверено.* Наивность вывода слишком очевидна: «ведь каждый день пред нами Солнце всходит, однако ж прав упрямый Галилей», практика позволяет делать очень разные, порою противоречивые, заключения, да и с логическим доказательством все не так просто, ибо существуют разные логики и разные требования к логическому доказательству. Следовательно, проблема обоснования порождает веер гносеологических и методологических проблем: что считать «проверяемостью», что – «доказанностью» и, наконец, «практической применимостью» знания. А еще надо как-то избежать регресса ad infinitum при поиске конечного обоснования. Отмахнуться от таких проблем может только уж слишком самодовольная философия. Их надо решать, но как? *Как обосновать саму процедуру обоснования*?

Угроза логического круга опять нависает над нами, и требуется героическое усилие, чтобы ее отразить. Простите за каламбур, тут на помощь призывается теория «отражения», в которой А.Л. Никифоров выделяет «содержательное ядро»: «отражение следует понимать как *сходство* – сходство отображения с отображаемым» [Никифоров, 2008, с. 14]. Разумеется, сходство – не тождество, но если в знании есть хоть что-то *сходное* с «реальным объектом», то это «что-то» есть *отражение* этого объекта, и если это так, то знание дает нам кое-какое представле-

ние о «самом объекте», то есть в какой-то мере является *объективным* и *истинным*. Вот вам и какое-никакое решение вопроса: *обоснование знания есть установление его сходства с объектом, то есть его истинности*.

Но это тот же логический круг: истинность знания – то, что должно быть установлено, проверено, доказано – *обосновано*, а обоснование есть установление *истинности*. На этой карусели можно крутиться до умопомрачения. Кажется, этого достаточно, чтобы убедиться: философское рассмотрение проблемы знания нуждается в таких средствах, которые позволили бы избежать назойливых логических кругов, и теория «отражения» в виде теории «сходства» не удовлетворяет этому требованию. Эпистемолог, следующий этой теории, уподобился бы героям Джерома К. Джерома, попавшим в Хэмптон-Кортский лабиринт.

А.Л. Никифоров пытается вернуть bon sense в философскую теорию познания, верно замечая, что «устранение понятия истины лишает смысла наше стремление к познанию окружающего мира» [Никифоров, 2008, с. 15]. Недостаток, на мой взгляд, в том, что он делает это с позиции наивной «естественной установки» (раскритикованной, например, Э. Гуссерлем), отчего его понимание «знания», «обоснования знания» и «истины» оказывается слишком жестким и подверженным логическим кругам. Не помогает делу и перенесение понятия «сходства» на отношение между «реальностью» и «онтологическими моделями» [Никифоров, 2008, с. 27]. Ведь это сходство должно устанавливаться при помощи наблюдения и эксперимента, а оценка результатов последних как «истинных» или «ложных» зависит от их интерпретации с помощью самой модели или «вспомогательных» (инструментальных) теорий. Так или иначе «очной ставки» знания с «реальностью самой по себе» не получается.

Еще раз: задача, какую ставит перед теорией познания А.Л. Никифоров, вполне осмысленна. Я пытаюсь оспорить лишь средства, какими он пытается ее решить. Не так высоко стоит теория «сходства» над мировой философией, чтобы с этой высоты окидывать, подобно лермонтовскому Демону, «презрительным оком» творения последней. Во всяком случае, разумно было бы учесть опыт не только диалектики (без которой теория «отражения» – только образчик докантовской метафизики!), но и феноменологии, а в еще большей степени – социальной эпистемологии в ее трезвых и реалистичных вариантах. «Обоснованность» и «истинность» знания – эпистемологические категории, которые должны связать в себе требования объективности с историко-культурным пониманием становления субъективности как *социального процесса* (который следовало бы назвать процессом «очеловечивания индивида»). *От-*

ношение знания к своему объекту определяется в исторически и культурно обусловленных процессах практической и теоретической деятельности. Характеристики знания (в том числе его истинность) могут оцениваться в зависимости от формы, стадии, преобладающей тенденции или конкретной специфики социально-культурной среды, от того, какие ценности в ней превалируют. Классификация или типология знаний зависят от материальных и технических условий жизни, мировоззренческих установок, от горизонта «жизненного мира». Среди типов знания – *обыденное знание*, порождаемое и транслируемое традиционными формами практики и коммуникации, *религиозное*, *мистическое*, *мифологическое* знания, выполняющие функции интеграции человеческих обществ, знания, возникающие в сферах художественного творчества. Особое место среди этих типов занимает наука, с ее требованиями истинности и объективности знания. Но сами эти требования уточняются и дифференцируются по мере развития науки и философской рефлексии над ней (истинность как *соответствие* знания реальности, как *согласованность* фрагмента знания с системой, объемлющей его и успешно выполняющей функции описания, объяснения и предсказания явлений; объективность как *независимость от субъективных условий и особенностей познания*, как *интерсубъективность* или *конвенциональный результат взаимной рациональной критики познающих субъектов* и др.).

Сказанное ни в малейшей степени не означает пресловутого «отказа» от истины или других «реалистических» характеристик знания, их безоглядной релятивизации. Речь идет о том, чтобы придать этим характеристикам (а следовательно, и самому знанию) социально-культурное и историческое измерение. При этом следует озаботиться тем, чтобы эпистемология не была подмята или подменена социологическим или сравнительно-культурологическим анализом. В этом, на мой взгляд, и состоит перспективная тенденция философского рассмотрения знания.

Литература

Никифоров А.Л. Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании. М.: ИФРАН, 2008. С. 5–29.

THE SO-CALLED LINGUISTIC TURN, OR A REFLEXION AS SIMILARITY: THE WRONG DILEMMA

Vladimir Porus
National Research University “The Higher School of Economics”

The so-called "linguistic turn" in epistemology did not lead to the final replacement of a philosophical discourse or its substitution by logico-analytical researches. But justification of epistemological judgments should not be connected with "the principle of reflexion", especially in its primitive versions (where reflexion is treated as similarity to an object). The concepts of "truth" and "objectivity" have to be understood historically and contextually - in correlation with various forms of practical and theoretical activity.

Linguistic turn, principle of reflexion, truth, objectivity, knowledge, epistemology.

Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос…

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Ведется полемика с пониманием знания как индивидуалистического менталистского процесса («идеями в человеческой голове»), который подлежит демаркации от верований и мнений на основании внутренних критериев (интерсубъективности, обоснованности и истинности) и, в сущности, представляет собой наивную идеализацию нововременного естествознания. Показывается, что данное неоклассическое понимание знания несет в себе неустранимые противоречия, резко сужающие предмет эпистемологии, превращающие историю познания в кладбище заблуждений и неоправданно расширяющее сферу иррационального сознания.

Ключевые слова: знание, вера, мнение, демаркация, натурализация, социальность.

Философия вечно задается вопросом о том, что значит философствовать. Эпистемология никак не может окончательно решить, что же такое знание. Ситуация настолько типичная для данной исследовательской области, что вызывает у «настоящих ученых» (физиков, биологов, экономистов) если не презрительные, то по крайней мере кривые усмешки. Не знают, дескать, философы, чем сами занимаются. И они правы. Настоящий философ начинает с переосмысления понятия, с его нового определения. Поэтому и Александр Леонидович обсуждает не вопрос о том, что есть знание само по себе или как соответствующее понятие трактуется в современных когнитивных науках. Речь идет как раз о философском понимании знания и в этом смысле – об основном предмете и содержании эпистемологии как дисциплины. Эта позиция мне очень близка, и именно с данной точки зрения я и попытаюсь посмотреть на аргументы автора.

Я во многом разделяю данную А.Л. Никифоровым оценку аналитической философии в интерпретации понятия знания. Действительно, некоторые дискуссии напоминают переливание из пустого в порожнее. Это весьма эзотерический дискурс, который выглядит так даже для специалиста в данной области, если он не включен в узкий круг непосредственных участников данной дискуссии. Стандартное истолкование

понятия знания для аналитиков, как и прежде, базируется на двух предпосылках: приоритете логических средств анализа перед философскими и приоритете специально-научной предметности перед собственно философской. Неоклассические эпистемологии идут по пути Б. Рассела и А. Айера, используя трехчастную теорию знания (знание как обоснованное истинное убеждение, в английском варианте – JTB) [Ayer, 1956, pp. 31–35]. Данная теория подкрепляется натуралистическим аргументом, согласно которому специальные науки позволяют находить различие между знанием и ошибкой, иллюзией, предрассудком. Как считает У. Куайн, эпистемология опирается на математику, рассчитывая стандартные девиации и вероятные ошибки или выискивая ошибку игрока. Экспериментальная психология помогает выявить перцептивные иллюзии, а когнитивная психология способствует мыслительным процессам. Нейронаука и физика разоблачают претензии парапсихологии и оккультизма [Quine, 1986, p. 664]. В этом эмпирическом и описательном дискурсе теряется рефлексия о природе познающего человека в единстве его деятельностных и коммуникационных возможностей; в рамках логических и натуралистических подходов эпистемология утрачивает философский статус.

Поиск профессора А.Л. Никифорова, напротив, нацелен на возврат к философскому рассмотрению понятия «знание». Он проводит различие между тремя разными областями, к которым могут относиться наши идеи (т.е. ментальные состояния, в терминологии аналитических философов): областью *верований*, областью *мнений* и областью *знания*. В частности, знание – это то, что нуждается в обосновании и может быть обосновано, оно интерсубъективно и является продуктом особой познавательной деятельности, оно не возникает вдруг – в отличие от веры и мнения. На этом, однако, останавливаться нельзя, считает А.Л. Никифоров. Философская оценка знания в его отношении к его предмету выражается фундаментальным понятием *истины*. Проверенные обоснованные предложения, в которых артикулируется знание, оцениваются как истинные. Понятия знания и истины неотделимы друг от друга: знание – это то, что оценивается как истина; истина – это необходимый атрибут знания. К мнениям и верованиям понятие истины неприменимо.

Пафос, которым отличается подход А.Л. Никифорова, не может не вызывать сочувствия. В самом деле, в современном мире (да и во все времена!) идейная атмосфера замусорена мешаниной из темных суеверий и фантастических гипотез, наивных предрассудков и обрывков научных представлений, утопий и идеологических мифов. Разгрести

этот мусор, отделить зерна от плевел, а мух от котлет, без сомнения, актуальная задача. Может ли ее решению способствовать ригористический взгляд на знание, новая демаркация знания и незнания – вот это, на мой взгляд, большой вопрос.

Впрочем, и сам А.Л. Никифоров признает, что его подход оставляет множество нерешенных проблем. Следует ли признать, что вся история до- и вненаучного познания является лишь кладбищем заблуждений? Как быть с когнитивным развитием человека до того момента, как он формирует в себе развитую способность к рефлексивной оценке? Как быть с теми нашими современниками, которые успешно трудятся, общаются, строят общество будущего, но при этом не обладают тем, что профессор Никифоров именует знанием и истиной? Конечно, философия – это самосознание интеллектуальной элиты, но эта элита не должна столь резко недооценивать познавательный опыт всех тех, кто к ней не относится. В противном случае знание решительно отрывается от контекста своего функционирования и развития – от живого процесса познания, от деятельности и коммуникации реальных человеческих индивидов. И здесь уже не спасают ссылки на особый абстрактный способ философского рассмотрения, который на деле оказывается почерпнут, как признает мимоходом и сам А.Л. Никифоров, в опыте классического естествознания. Так что же? Похоже, наш коллега попадает в ту же натуралистическую ловушку, в которой уже сидят многие аналитические философы. Ведь та же реальность социально-гуманитарного знания, относительно недавно оказавшаяся в фокусе эпистемологического анализа, требует иных, неклассических представлений. Приходится скрепя сердце признавать когнитивный статус за весьма сомнительными историческими экзерсисами и экономическими моделями, психологическими метафорами, этнографическими описаниями и социологическими прогнозами. В противном случае сфера знания становится столь узка, что уже не вмещает в себя большинство наук и дисциплин, для которых характерны несколько более слабые эпистемические критерии.

Помимо этого трудно игнорировать урок развития философии науки последних тридцати лет. Он побуждает отказаться от элементаристского подхода к понятию знания. Отныне предметом анализа становятся не отдельные понятия (знание, мнение, вера, истина, заблуждение и т.п.), но большие когнитивно-исторические совокупности (научные теории, парадигмы, системы повседневной, религиозной, нравственной ментальности), позволяющие строить уже не родовидовое, но типологическое определение знания [Касавин, 1999, с. 25–55]. Трудно получить

сколько-нибудь адекватное представление о знании, если не изучить конкретные его виды и типы. Чем измерение отличается от гипотезы, наблюдение от классификации, объяснение от описания? Чем классическая механика отличается от специальной теории относительности? Чем логико-математическое знание (если А.Л. Никифоров его вообще признает знанием) отличается от исторического знания? В чем специфика прикладных наук (дисциплин, знаний) по сравнению с фундаментальными?

Ответы на эти вопросы также могут носить достаточно абстрактный характер, будучи оторваны от исторического и социокультурного контекста. Измерение в античности и в Новое время различаются не только по степени точности. Между экспериментами Г. Галилея, Э. Резерфорда и современными виртуально-компьютерными экспериментами мало общего. Математические языки Евклида, И. Ньютона и А.Н. Колмогорова практически не поддаются взаимному переводу. Экономику Д. Риккардо отделяет от экономики Дж. Кейнса едва ли не попасть. Общие представления о конкретных формах и типах знания и познания обретают плоть и кровь лишь тогда, когда понимаются как интегральные измерения человека, которые вместе с тем обнаруживают себя как эволюционирующие общественные функциональные подсистемы, находящиеся в состоянии сложного взаимодействия с такими же подсистемами деятельности и коммуникации.

Наконец, весь экскурс А.Л. Никифорова относится к «нашим идеям», как он сам выражается, т.е. к тому, что находится в голове. При таком подходе понятие знания (включая интерсубъективность, обоснованность и истину) обнаруживает сильную зависимость от психологии индивида и его способности к пониманию чужого сознания. На деле же когнитивным содержанием обладают все человеческие артефакты, или объективации. Их анализ позволяет воспроизводить массивы знания (расшифровка древних рукописей, рисунков и символов, исследование орудий, предметов древнего быта, искусства, архитектуры) и даже формулировать новаторские теории (паровая машина как источник идеальной паровой машины С. Карно).

Даже психологи, призвание которых, казалось бы, исследовать «ментальные состояния», обнаруживают сознание за пределами головы – в поведении, деятельности, коммуникации. «Для нас сказать о процессе «внешний» – значит сказать «социальный». Всякая высшая психическая функция была внешней потому, что она была социальной раньше, чем стала внутренней, собственной психической, функцией, она была

прежде социальным отношением двух людей. … Мы можем сформулировать общий генетический закон культурного развития в следующем виде: всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва – в социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая… За всеми высшими функциями, их отношениями генетически стоят социальные отношения, реальные отношения людей» [Выготский, 1983, с. 145]. Почему-то А.Л. Никифоров не учитывает эти обстоятельства в своем понимании знания. Но тогда психологизм самого наивного индивидуалистического свойства, который и неокантианцы, и феноменологии, и неопозитивисты все время выгоняли в одну дверь, просачивается у профессора Никифорова в другую.

Причина этого среди прочего, в том, что эпистемологическое рассмотрение знания внутренне недостаточно, оно должно включить в себя социально-философский и культурно-антропологический аспект, т.е. стать философским в полном объеме. О знании вести современный философский дискурс уже невозможно, не выходя за его пределы, не взглянув на него со стороны, не включив его в контекст всего человеческого бытия [Филатов, 1989]. Не отдельная дисциплина, но лишь интегральная философия познания, философия как таковая способна дать адекватное и богатое представление о знании. Последнее в таком случае является результатом анализа совокупного познавательного процесса [Касавин, 2013, с. 45–48] и потому наполнено конкретным содержанием. Вместе с тем философское понятие знания имеет всеобщий и абстрактный характер, дабы не просто описывать положение дел, но служить познающему человеку нормой и идеалом.

Литература

Ayer A.J. The Problem of Knowledge. London: Penguin Books, 1956. 224 p.

Quine W. Reply to Morton White // The Philosophy of W.V. Quine, L.E. Hahn and P.A. Lewis (eds.). La Salle, Illinois: Open Court, 1986. P. 663–665.

Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб.: РХГИ, 1999. 408 с.

Выготский Л.С. Собр. соч. В 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983. 368 с.

Филатов В.П. Наука и мир человека. М.: Политиздат, 1989. 270 с.

Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа М, 2013. 560 с.

WHAT DOES IT MEAN TO KNOW? THIS IS, MY FRIEND, THE QUESTION ...

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article criticizes the understanding of knowledge as an individualistic mentalist process («ideas in the human mind»), which presupposes the demarcation from beliefs and opinions based on the internal criteria (intersubjectivity, justification and truth) and, in essence, represents a naïve idealization of the New Times' science. It is demonstrated that this neo-classical concept of knowledge carries fatal contradictions, sharply narrowing the subject matter of epistemology, transforming the history of epistemology into the cemetery of misconceptions, and at the same time unnecessarily widening the scope of irrational consciousness.

Knowledge, belief, opinion, demarcation, naturalization, sociality.

Глава 2. ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ

Познание и истина

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН

Обсуждается вопрос о месте классического понятия истины в эпистемологии. Отмечается появление в мировой и отечественной философской литературе последних лет множества работ, говорящих о ненужности понятия истины при обсуждении проблем познания. Демонстрируется, что отказ от понятия истины подрывает основы рационального рассуждения и дискуссии, уничтожает различие между знанием, мнением и верой, не позволяет понять историю познания и вообще лишает смысла познавательную деятельность. Возможно, только в области общественных, гуманитарных наук требуется модификация классического понятия истины.

Ключевые слова: истина, познание, знание, мнение, вера, логика, рациональность, предмет и объект познания, онтология.

Мы будем иметь в виду понятие истины в его классическом смысле, или в смысле теории корреспонденции: *истинна та мысль, которая соответствует своему предмету*. По-видимому, именно такое истолкование понятия истины характерно для обыденного здравого смысла, хотя впервые в явном виде оно было сформулировано лишь Платоном: «тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, – лжет» [Платон, 1990, с. 615]. Эта формулировка была одним из величайших философских открытий: теперь из конгломерата мифологических, мистических идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями и крупицами повседневного опыта, можно было выделить те мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира. Это было одно из тех достижений, благодаря которым человек постепенно возвышался над животным миром и закладывал основы мира культуры. Истолкование истины Платоном было принято наукой Нового времени и до сих пор прочно в ней сохраняется. Истина и ложь – гносеологические характеристики знания в его отношении к познаваемой реальности. Прагматизм, конвенционализм, теория когеренции пытались придать понятию

истины иной смысл, однако все эти попытки, на мой взгляд, оказались неудачными и сегодня едва ли заслуживают серьезного внимания. Поэтому в дальнейшем, говоря об истине, мы используем это понятие в его классическом смысле.

1. Современный отказ от понятия истины

Удивительно, что в течение XX века – века грандиозных успехов человеческого познания – понятие истины постепенно вытеснялось из философии науки. Логический позитивизм заменил понятие истины понятием верифицируемости, т.е., грубо говоря, понятием соответствия чувственно данному. Г. Рейхенбах на место понятия истины пытался поставить понятие вероятности, рассматривая истину и ложь как предельные случаи высокой и низкой вероятности [Reichenbach, 1935, с. 267–284]. У К. Поппера истина либо рассматривается как недостижимый идеал, либо заменяется понятием степени правдоподобности. Т. Кун, И. Лакатос, их коллеги и современники вообще не пользуются понятием истины в своих методологических построениях, а П. Фейерабенд прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества.

По-видимому, во второй половине XX в. философия науки начинает заражаться тем критическим отношением к идеалам Просвещения, которое еще в начале этого века проявилось в литературе и искусстве. Наиболее ярко это движение против идеалов красоты, нравственности и разума выразилось в изобразительном искусстве. Движение дадаистов зародилось в разгар Первой мировой войны, в 1915 г., и быстро охватило всю Европу, включив в свои ряды кубистов, фовистов, абстракционистов и т.п. В 1918 г. появился «Манифест Дада», в котором прямо отвергались логика, нравственность и традиционное искусство. Яркое представление об идеологии дадаизма дает выставка 1921 г., устроенная в Париже. Эта выставка включала в себя живописные произведения, графику, коллажи и предметы ширпотреба. Освещения не было, поэтому посетители просто не могли рассмотреть, что именно висело на стенах или стояло на постаментах. Специально посаженный за ширму человек непрерывно осыпал присутствующих ругательствами. Один из устроителей выставки Андре Бретон, впоследствии известный теоретик сюрреализма, якобы желая помочь посетителям разглядеть выставленные произведения, зажигал спички в разных концах выставочного зала. Луи Арагон мяукал, другой участник выставки непрерывно повторял: «Дождь капает на голову!», еще два участника играли в зале в пятнашки. Все это иллюстрировало хаос, абсурд, насмешку над здравым

смыслом и искусством. В 1924 г. эстафету у дадаистов подхватывают сюрреалисты, наиболее известным представителем которых был талантливый бесстыдник Сальвадор Дали. Наконец, молодой психиатр и философ Жак Лакан после многочисленных встреч и бесед с Дали переносит эти идеи хаоса и абсурда в философию и становится одним из основателей французского постмодернизма (см.: [Дали, 1997]). П. Фейерабенд вовсе не с целью эпатажа публики часто ссылается на дадаистов и порой себя именует дадаистом: именно выступление дадаизма против разума, нравственности и красоты он перенес в философию науки под лозунгом борьбы против жестких методологических правил, стандартов, норм, в конечном счете – против истины. Сначала борьба с традиционным искусством и традиционным пониманием искусства, затем – борьба с традиционной наукой и традиционной философией науки.

Постмодернизм рассматривает науку как некий дискурс, как языковую игру наряду с другими языковыми играми, как производство каких-то текстов. Научная игра ничем не отличается от других игр и оценивается только с точки зрения удобства ее использования. Нет никаких границ между наукой и иными играми или текстами, поэтому наиболее перспективными оказываются междисциплинарные исследования, т.е. изготовление текстов, соединяющих в себе термины и утверждения из самых разных областей и, таким образом, лишенных какого бы то ни было смысла. Соответственно, постмодернизм отказывается и от различения традиционных областей философского исследования: онтологии, гносеологии, антропологии и т.д. И конечно, научные тексты могут оцениваться как удобные, полезные, привлекательные с эстетической точки зрения, но не как истинные или ложные. Об этом речь в принципе не может идти (см.: [Хлебникова, 2006, с. 97–109]). Важно просто говорить, болтать, а имеет ли смысл твоя болтовня – об этом никто не спрашивает. Вот так нас пытаются отбросить в доплатоновские времена и вновь погрузить в хаос пустопорожних разговоров, иллюзий, сновидений, мифов и предрассудков.

Монопольное господство марксизма в отечественной философии советского периода ограждало нас от волн безумия и абсурда, прокатывавшихся по Европе. Однако в последние два десятилетия многие отечественные философы, поддавшись модному поветрию, отправились в поход против разума и истины. Рассуждения о равноправии разнообразных когнитивных практик, о культурной обусловленности всех результатов познавательной деятельности, о влиянии познавательных средств (в частности, используемого языка) на эти результаты, об онтологической относительности и т.п. – все это явно или неявно предполагает отказ от понятия истины. Хорошее представление о модных ныне тенден-

циях в философии дает дискуссия о релятивизме, поводом для которой послужила статья нашего известного философа Л.А. Микешиной «Релятивизм как эпистемологическая проблема». Завершая свою статью, она пишет: «необходимо переосмыслить основные понятия классической теории познания – рациональности, субъекта, объекта и особенно истины, наивно-реалистического понимания ее объективности, «абсолютности» и «единственности», выявить их неклассические смыслы, реализуемые в современной науке» [Микешина, 2004, с. 63]. Позицию Л.А. Микешиной горячо поддерживает и усиливает М.А. Розов: «Факты убедительно показывают, – объявляет он, – что мы познаем не мир как таковой, а нашу деятельность в этом мире» [Розов, 2004, с. 64]. Противоположную точку зрения и общую оценку всего постмодернистского движения с присущей ему ясностью выразил Д.И. Дубровский: «Модный ныне крайний релятивизм (с его «плюрализмом», «многомерным образом реальности», «нелинейностью» и т.п.) несмотря на метафорический и снобистский антураж, производит в «сухом остатке» красиво упакованные банальности, повторяет общие места, а главное, не замечает того, что впадает в самоотрицание» [Дубровский, 2004, с. 81].

Л.А. Микешина совершенно права, указывая на хорошо известные трудности, связанные с использованием классического понятия истины: неясность понятия «соответствие», посредством которого определяется понятие истины; отсутствие достаточно четких критериев, позволяющих отделить истину от заблуждения; проблема гносеологической оценки истории познания и т.п. К тому же до сих пор нет четкого и общепринятого представления о том, что такое знание и чем оно отличается от мнения и веры. Поэтому важно и нужно исследовать разнообразные факторы, релятивизирующие результаты познавательной деятельности, уточнять понятия субъекта, объекта и предмета познания, но, как мне представляется, все такого рода исследования сохраняют смысл лишь до тех пор, пока мы – явно или неявно – сохраняем классическую идею истины. Это становится совершенно очевидно, если попытаться представить себе, что однажды мы всерьез и полностью отказались от понятий истины и лжи.

2. Истина и логика

По-видимому, это сразу же приведет к разрушению центрального ядра нашего мышления – логики. Логика есть наука о том, как нужно рассуждать, делать выводы. Она устанавливает принципы и правила корректных рассуждений, поэтому можно сказать, что логика есть наука о правильных рассуждениях. Но чем отличатся правильное рассуждение

от неправильного? Почему логика говорит нам, что из посылок «Все люди имеют две ноги» и «Ни одна собака не имеет двух ног» можно сделать вывод «Ни одна собака не является человеком», а вот из посылок «Все люди имеют две ноги» и «Все страусы имеют две ноги» нельзя сделать вывод «Все люди – страусы»? Почему логика разрешает нам из посылок «Если сейчас лето, то я живу на даче» и «Сейчас лето» делать вывод «Следовательно, я живу на даче», а вывод «Если сейчас лето, то я живу на даче» и «Я сейчас живу на даче», следовательно, «Сейчас лето», она считает ошибочным? Потому, что между посылками и заключением первых двух выводов имеется отношение *логического следования*, а вот между посылками и заключениями вторых выводов такого отношения нет. Но что же такое отношение логического следования? Оно определяется посредством понятия истины: высказывание В логически следует из высказывания А только тогда, когда при истинности высказывания А высказывание В всегда, необходимо будет истинным. Понятие логического следования уточняется самыми разными способами, однако наиболее общее понимание следования задается истинностной связью между высказываниями.

Если мы отказываемся от понятия истины, то мы теряем способность отличать правильные выводы и рассуждения от неправильных. Правила вывода, не опирающиеся на понятие логического следования, становятся тогда правилами игры с символами или со словами, которые можно принимать по соглашению, можно произвольно изменять, – и ничто не ограничивает наш произвол. Тогда наши рассуждения действительно становятся не более чем языковой игрой, подобной любой другой игре. В этой игре можно допускать противоречия и произвольно изменять значения терминов. Логика запрещает противоречия, наличие противоречия в рассуждении или в теории рассматривается как признак неблагополучия. Почему? Потому что противоречие всегда ложно, говорит логика, следовательно, появление противоречия сигнализирует о том, что в наши посылки вкралось ложное высказывание. Но если нет ни истины, ни лжи, противоречие становится столь же допустимой комбинацией высказываний, как и любая другая их комбинация.

Разрушение логики лишает смысла нашу аргументацию, наши дискуссии и споры. Логической основой аргументации являются доказательство, обоснование и опровержение. Что такое доказательство? Демонстрация того, что отстаиваемое нами высказывание вытекает, логически следует из общепризнанных истинных посылок, постулатов, аксиом. Но если нет разделения правил вывода на допустимые и недопустимые, если посылки нельзя оценивать как истинные или ложные, то доказательство превращается в игру словами и лишается убеждающей

силы. Доказать можно что угодно, но никто не обязан принимать этого доказательства. Обоснование какого-либо высказывания есть либо его доказательство, либо его подтверждение с помощью общепризнанных истинных высказываний. Обоснование исчезает вместе с доказательством, остается только взаимная согласованность различных высказываний, да и она оказывается излишней: согласованность нескольких высказываний выражается в том, что все они одновременно могут быть истинными, но если нет истинностной оценки, то и о согласованности говорить нельзя.

Таким образом, отказ от понятия истины хотя и не лишает нас способности рассуждать, однако уничтожает разницу между рассуждением и шизофреническим бредом, между предсказанием и оракульским пророчеством. Лишается смысла судопроизводство: речи обвинителей и защитников становятся пустой болтовней, а вердикт присяжных «Виновен» или «Невиновен» уже не опирается на их убеждение в том, что подсудимый *действительно* совершил или не совершал инкриминируемое ему преступление, а обусловлено только тем сиюминутным впечатлением, которое производит на них обвиняемый.

Но даже это еще не все.

3. Истина и знание

Вопрос о том, что такое знание, чем знание отличается от мнения, веры, предрассудков и фантазий, достаточно сложен и, по-видимому, до сих пор еще не имеет общепризнанного решения [Никифоров, Филатов, Касавин, 2004, с. 131–140]. Различают множество видов знания, в частности, «знание, что» и «знание, как». Нас в данном случае интересует только первое.

В.П. Филатов определяет знание как «соответствующее реальному положению дел, оправданное фактами и рациональными аргументами убеждение субъекта» [Никифоров, Филатов, Касавин, 2004; с. 135]. И.Т. Касавин рассматривает знание как «форму социальной и индивидуальной памяти», как «результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания» [Никифоров, Филатов, Касавин, 2004, с. 138]. Несмотря на различие подходов к рассмотрению понятия знания, к анализу функций, форм существования и обоснования знания, эти авторы важнейшую черту знания видят в его отнесенности к внешнему объекту, более того, − в его *соответствии* познаваемому объекту. Мысль, соответствующая своему объекту, истинна, но именно такая мысль и выражает знание. Порой не вполне четко различают два разных вопроса: вопрос о природе знания и вопрос о том, как выделить знание из всей суммы наших убеждений. По своей природе знание есть

истинная мысль. Но как узнать, истинна та или иная мысль или нет? При решении этого вопроса мы прибегаем к доказательству, обоснованию, подтверждению и прочим средствам, позволяющим нам с некоторой долей уверенности называть некоторую мысль истинной, считать ее знанием. Верно, конечно, что эта уверенность никогда не может быть абсолютной. Всегда есть риск принять ложную мысль за истину, но это никак не касается *природы* знания: знание есть истинная мысль, т.е. мысль, соответствующая своему предмету.

Здесь, как мне кажется, мы уже должны обратиться к чрезвычайно интересному и важному вопросу – вопросу о том, что же это такое – *соответствие* мысли объекту? Его истолковывали и как согласование или совместимость с чувственно данным, и как согласование или совместимость с протокольными или фактуальными предложениями, и как согласование или совместимость с фактами и т.п. Но, быть может, наиболее близким нашей интуиции является истолкование соответствия как *отображения*.

Возможно, наиболее полно это истолкование было представлено в известной книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»: «Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [Ленин, 1961, с. 131]. В советской философской литературе множество работ было посвящено разработке так называемой «ленинской теории отражения». В последние три десятилетия нашей истории мы с легкомысленной поспешностью отбросили марксизм и вместе с ним «принцип отражения». Конечно, и в работе В.И. Ленина, и во многих философских работах советского периода этот принцип формулировался излишне прямолинейно и упрощенно, что вызывало критическое к нему отношение[1]. Однако сегодня, перетряхивая наш старый философский багаж, мы можем сказать, что в идее отражения содержалось важное

[1] В совершенно карикатурном виде идею отражения представил Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате»: «Мы создаем для себя картины фактов» (2.1); «Картина – модель действительности» (2.12); «Целокупность истинных мыслей – картина мира» (3.01); «Предложение – картина действительности» (4.01); «Граммофонная пластинка, музыкальная тема, нотная запись, звуковые волны – все они находятся между собой в таком же внутреннем отношении отображения, какое существует между языком и миром» (4.014) [Витгенштейн, 1994].

рациональное зерно: истина, знание соответствуют изучаемому объекту в том смысле, что дают нам представление о том, каков он есть сам по себе, т.е. как-то отображают его.

По-видимому, между классическим понятием истины и понятием отражения существует тесная связь и трудно отказаться от одного из них, сохранив другое. Достаточно очевидно, что если мы отбрасываем понятие истины, то устраняется и принцип отражения: если нельзя говорить о соответствии мысли объекту, то тем более нельзя говорить об отражении объекта мыслью. Обратное показать сложнее: кажется, что можно отбросить принцип отражения и все-таки продолжать говорить о соответствии мысли объекту в каком-то ином смысле. Действительно, многие мыслители принимали классическое понятие истины, не принимая принципа отражения. В частности, А. Тарский в своей семантической концепции истины отталкивается от классического понимания, но ни о каком отражении у него речи не идет.

Понятие соответствия мысли объекту является, конечно, чрезвычайно неопределенным, расплывчатым, его можно уточнять и конкретизировать по-разному. И все-таки, как мне представляется, и в своей повседневной жизни, и в научной деятельности мы истолковываем это понятие именно как отображение. Мы верим, что истинное знание дает нам верную или адекватную картину окружающего мира. Знание говорит мне, что если я посажу в землю картофелину, то вырастет куст картофеля, а не свеклы или моркови. Так и происходит в повседневной жизни. Знание говорит мне, что по воде нельзя ходить, как по земле. Так оно и есть, нетрудно в этом убедиться. Знание говорит мне, что если в баке нет бензина, автомобиль не поедет, и он действительно не едет. Знание рисует мне картину окружающих вещей, их свойств и отношений между ними. Эта картина в значительной мере верна, потому что я достаточно хорошо ориентируюсь в мире, т.е. знание – это именно картина или карта реальности. Ученые также убеждены в том, что их законы и теории отображают черты и особенности изучаемой реальности. Когда они утверждают, что тела состоят из молекул и атомов, что атом имеет сложную структуру и состоит из элементарных частиц, они убеждены, что так и есть на самом деле. Когда они утверждают невозможность существования вечного двигателя, они убеждены, что такого двигателя нет во всей Вселенной. Когда они расшифровывают сигналы с Марса и представляют эти сигналы в виде фотографий, они убеждены, что фотографии дают нам подлинную картину поверхности Марса.

Устранение понятия истины лишает смысла наше стремление к познанию окружающего мира, лишает смысла научную деятельность. Если наука не дает нам знания о мире, то чем тогда она отличается от ли-

тературно-художественных фантазий? Не интереснее ли тогда читать сочинения Александра Дюма или Жюля Верна, а не сочинения Майкла Фарадея или Генриха Герца? Стоит ли тогда в школе преподавать основы наук? Если научное знание не является отображением реальности, то оно не может исполнять даже инструментальной функции: никто не будет строить мост или самолет, опираясь на произвольные, фантастические представления о вещах и их взаимодействиях.

4. Новые проблемы

Рассуждения В.И. Ленина в 1908 г. о том, что ощущения «копируют, фотографируют» и т.п. существующую вне нас реальность, во второй половине XX в. стали казаться несколько наивными (впрочем, они были наивными уже во времена Дж. Локка). За это время совершилась революция в физике, значительно изменившая наши представления о пространстве, времени, материи, произошел пресловутый «лингвистический поворот» в философии, сформировалась новая математическая логика, значительное развитие получила философия науки, содействовавшая расширению и углублению историко-научных исследований. Все это потребовало уточнения и корректировки прежних гносеологических представлений о соотношении знания с реальностью, о прогрессе познания и т.д. либо полного отказа от них. Я остановлюсь лишь на двух результатах философско-методологического анализа научного знания, которые, как мне представляется, являются настолько убедительными, что их нельзя не учитывать в эпистемологических рассуждениях.

Начиная с 30-х гг. XX в., в процессе критики учения логических позитивистов о «чистых» чувственных данных, об абсолютно и несомненно истинных протокольных предложениях многочисленными исследованиями психологов, лингвистов, философов и историков науки был обоснован тезис о «*теоретической нагруженности*» чувственного восприятия и фактов. Гипотеза лингвистической относительности Сепира – Уорфа, эксперименты психологов, учение об онтологической относительности У. Куайна, работы Т. Куна и П. Фейерабенда[1] достаточно убедительно показали, что нет «чистых» чувственных восприятий, нет фактов, независимых от наших теоретических допущений. На наши чувственные восприятия накладывается используемый нами язык, и он в значительной мере определяет чувственные образы окружающих вещей. В устанавливаемые нами факты входят наши теории, и изменение

[1] Подробнее об этом см. в статье: [Куслий, 2007].

теорий приводит к изменению фактов. В работе Т. Куна «Структура научных революций» и в книге П. Фейерабенда «Против метода» приведено множество примеров того, как смена парадигм или фундаментальных теорий изменяет наше восприятие мира и получаемые наукой факты. Язык, теоретические представления, существующие приборы и инструменты исследования в значительной мере предопределяют его результаты. Очень наглядно это иллюстрируется излюбленным примером Куна: сторонники одной парадигмы видят в переплетении линий кролика, сторонники другой парадигмы видят на том же рисунке утку. Или другой его пример: в камне, раскачивающемся на цепочке, аристотелианцы видели сдерживаемое цепочкой падение, а Галилей увидел здесь маятник. Каждая парадигма создает свою собственную онтологию, свой собственный мир; и неясно, как можно установить, какая из онтологических моделей в большей мере похожа на реальность. Вопрос об этом даже не обсуждается.

Тезис о теоретической нагруженности фактов вызвал в свое время многочисленные дискуссии и в конечном счете привел некоторых философов к мысли о том, что в современной науке размывается грань между субъектом и объектом, что классическое противопоставление субъекта и объекта устарело. Эту мысль в своих работах развивает Л.А. Маркова: «Идеализации субъекта и предмета познания, – считает она, – созданные в классической науке, перестают играть свою роль. Предмет не существует независимо от субъекта, он человекоразмерен (Л.А. Микешина), он создан человеком (М.А. Розов). … Предельное логическое развитие характеристик субъекта приводит к «размыванию» понятия субъект, как оно сформировалось в классической науке и, соответственно, к разрушению субъект-предметного отношения» [Маркова, 2004, с. 75]. Если кратко выразить суть всех рассуждений о преодолении современной эпистемологией классического противопоставления субъекта и объекта познания, то можно сказать следующее: классическая наука считала, что объект познания существует вне и независимо от субъекта; поэтому она стремилась к тому, чтобы результат познания определялся только свойствами объекта, все субъективные «привнесения» должны быть устранены из этого результата; однако сейчас выяснилось (или, лучше сказать, было осознано), что предмет познания создается познающим субъектом или, по крайней мере, включает в себя какие-то особенности субъекта – язык, принимаемую теорию, инструментарий, культуру и эпоху, воплощенные в субъекте, поэтому субъект познания как бы сливается со своим предметом.

Какие выводы отсюда следуют для нашей темы? Наиболее радикальным выводом будет такой: предмет познания целиком зависит от

субъекта, поэтому, познавая, как ему кажется, внешний мир, субъект фактически познает самого себя – свою культуру, свою эпоху. Такая точка зрения выглядит чрезвычайно интересной, но, по-видимому, она потребует весьма существенной перестройки традиционной теории познания. Кажется, никто всерьез не пытался отстаивать и развивать эту позицию. А жаль, как сказал бы Фейерабенд.

По-видимому, наиболее распространенным ныне является мнение о том, что предмет познания частично воплощает в себе какие-то черты познаваемого объекта, а частично – обусловлен особенностями познающего субъекта. Как выражается Л.А. Маркова, трансцендентальный субъект классической науки сменяется культурно-историческим субъектом неклассической науки. Следует признать теоретическую нагруженность фактов и влияние субъекта на предмет познания. Субъекты познания принадлежат к разным культурам и эпохам. Но тогда применимость классического понятия истины действительно вызывает сомнения. Кажется, истина теряет свою объективность, абсолютность и общезначимость. Каждая культура, каждая эпоха вырабатывают свои истины; и истины одной культуры могут казаться лишенными смысла представителям другой культуры.

Таким образом, мы оказываемся перед проблемой: можно ли совместить классическое понятие истины с признанием теоретической нагруженности фактов и культурно-исторического характера субъекта познания?

5. Предмет и объект познания

Возможно, некоторые из трудностей, встающих перед классической концепцией истины, можно преодолеть, если обратиться к широко известному и уже почти тривиальному разграничению *объекта* и *предмета* познания. Объектом познания, в самом общем виде, является внешний мир, а предметом познания – какие-то стороны, свойства, аспекты этого мира, которые мы выделяем для изучения. Кажется, ни один внешней объект не изучается весь целиком, со всеми его свойствами и сторонами. Каждая наука выделяет в нем свой собственный аспект изучения, формирует свой собственный предмет. Возьмем, скажем, висящую над нами Луну. Математика она может интересовать со стороны своей геометрической формы; астроном исследует особенности ее движения вокруг Земли; геохимика мог бы заинтересовать состав ее поверхности и т.п. Человек в экономической науке предстает как покупатель или продавец, как потребитель или производитель, как кредитор или должник; для биолога человек – живой организм, осуществляющий

обмен веществ с окружающей средой и находящийся в той или иной степени родства с другими живыми организмами; для физика это – материальное тело с определенной массой и т.д. Каждая наука сама формирует предмет своего изучения. Как говорит об этом Т. Кун, «Едва ли любое эффективное исследование может быть начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные сущности, из которых состоит универсум? Как они взаимодействуют друг с другом и с органами чувств? Какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения?» [Кун, 2001, с. 27].

Опять-таки хорошо известно, что понятия и утверждения развитой научной теории говорят не о реальных, а об идеализированных объектах, представляющих собой выделенные стороны и свойства реального мира, подвергшиеся абстрагированию и идеализации и превращенные в некоторые самостоятельные сущности, – инерциальные системы, материальные точки, идеальные газы, покупатели, биологические виды, совершенные зеркала и т.п. Из этих идеальных объектов складывается онтология, формируемая теорией. Собственно говоря, именно *эта онтология и является предметом исследования данной теории*. «Теоретические законы непосредственно формулируются относительно абстрактных объектов теоретической модели, − пишет в этой связи В.С. Степин. Можно высказать достаточно универсальный методологический тезис: формулировки теоретических законов непосредственно относятся к системе теоретических конструктов (абстрактных объектов). И лишь в той мере, в какой построенные из них теоретические схемы репрезентируют сущностные связи исследуемой реальности, соответствующие законы могут быть применены к ее описанию» [Степин, 2006, с. 181, 182][1].

Верно, конечно, что эта онтология формируется субъектом познания. Однако, будучи стороной, аспектом, свойством реальности, она обладает определенной независимостью по отношению к субъекту познания и нуждается в исследовании. Родоначальник научной химии Роберт Бойль вводит представление о химическом элементе как о некоем

[1] В своей работе В.С. Степин подробно рассматривает онтологические модели разных уровней, показывая, что теоретическим законам разной общности соответствуют разные идеализированные объекты и что, таким образом, онтология развитой научной теории носит многослойный характер. К сожалению, онтологические структуры, состоящие из идеализированных объектов, он называет «теоретическими схемами» – термином, который, как мне представляется, способен порождать некоторые недоразумения.

идеализированном объекте, само реальное существование которого было для него сомнительно. Но это был элемент новой онтологической картины, сменившей прежнюю онтологию четырех стихий. «Бойль не знает, – замечает И.Т. Касавин, – сколько и какие именно элементы существуют в природе. Однако он убежден, что те, кто вслед за Аристотелем верят в четверицу античный стихий (землю, воздух, огонь и воду) или, придерживаясь более современных ему алхимических учений, в триаду ртути, серы и соли, не имеют для этого достаточных оснований… В сущности, Бойль подвергает скептической критике сам фундамент натурфилософии XVII в. Это был первый шаг на пути формирования теоретически корректного и аналитически-операционального понятия химического элемента и, тем самым, утверждения химии как науки» [Касавин, 2007, с. 220].

Здесь же можно вспомнить рассуждения К. Поппера о «третьем мире» объективного знания: несмотря на то, что этот мир создан нами, он содержит в себе свойства и связи, которые могут быть нам неизвестны, он порождает проблемы, о которых мы и не думали: «Не обижая Кронекера, я соглашаюсь с Брауэром, что последовательность натуральных чисел есть человеческая конструкция. Хотя эту последовательность создаем мы, она в свою очередь создает свои собственные автономные проблемы. Различие между нечетными и четными числами не порождается нами: оно есть непреднамеренное и неизбежное следствие нашего творчества. Конечно, простые числа являются аналогичным образом непреднамеренно автономными и объективными фактами; очевидно, что и в данной области существует много фактов, которые мы можем обнаружить: так возникают предположения, подобно догадке Гольдбаха. И эти предположения, хотя и связаны косвенным образом с результатами нашего творчества, непосредственно касаются проблем и фактов, которые отчасти возникают из нашего творчества; мы не можем управлять этими проблемами и фактами или влиять на них; они суть достоверные факты и истину о них очень часто трудно обнаружить» [Поппер, 1983, с. 454]. Теория, парадигма создает собственную онтологию, мир объектов, который она изучает.

Вообще говоря, здесь нет ничего удивительного. Мир нашего здравого смысла, мир повседневного опыта состоит из такого рода идеализированных объектов. Когда мы говорим об окружающих вещах или даже действуем с ними, мы имеем в виду их абстрактные идеальные представления, а вовсе не то, как они существуют «сами по себе». Деревья, облака, дома или река даны нам только какими-то отдельными своими сторонами, которые мы превращаем в предметы, обозначаемые словами. Даже люди, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни,

в мире нашего опыта превращаются в бледные плоские тени, в носителей определенных социальных функций. Какое мне дело до того, что в реальности представляет собой продавец, у которого я покупаю колбасу! Меня он интересует и в мире моего опыта присутствует лишь как продавец и не более того, хотя в реальности он может быть отцом и супругом, трезвенником и коллекционером почтовых марок, меланхоликом и т.д., и т.п. Каждый из нас создает свой собственный мир, в котором он живет и действует, свою «субъективную реальность», как выражается Д.И. Дубровский.

Утверждения теории относятся к ее онтологии, к ее идеализированному объекту. И когда мы говорим, что истинное утверждение соответствует своему предмету, мы можем истолковать это как соответствие утверждения объектам онтологической модели. На языке теории можно формулировать различные утверждения относительно ее онтологической модели. Одни из них будут истинными, другие – ложными. Скажем, утверждение «Сила тока в цепи прямо пропорциональна напряжению и обратно пропорциональна сопротивлению проводника» будет истинно, ибо соответствует реальным отношениям между идеальными объектами «сила тока», «напряжение» и «сопротивление». А вот утверждение «Молекула воды состоит из двух атомов кислорода и одного атома водорода» будет ложно в той онтологической модели, которую задает химия.

Как мне представляется, это принципиально важный момент. Когда мы истолковываем истину как соответствие мысли объекту, то обычно подразумеваем при этом реальный, существующий «сам по себе» объект, внешний мир. Но осознание роли субъекта, теоретических и технических средств в формировании изучаемых предметов познания показывает упрощенность, даже наивность такого истолкования. Теперь же, говоря о соответствии, мы подразумеваем не внешний объект, а предмет познания. Этот предмет действительно задается субъектом: именно субъект выделяет в реальности какие-то стороны, которые он превращает в предмет своего познания. Но, как и прежде, истинность сохраняет свою объективность, ибо соответствие мысли предмету никак не зависит от субъекта: оно зависит от свойств предмета, которые, в свою очередь, определяются не только субъектом, но и внешним миром. Таким образом, классическое понятие истины сохраняется даже при учете результатов философии науки, полученных за последние десятилетия. Оно становится лишь более точным.

6. Истина и развитие знания

Различные науки и теории, существующие в них, будут задавать разные онтологические модели, в которых будут истинны специфические утверждения. Истины физики не будут истинами социологии или биологии. Однако они совместимы, ибо относятся к разным идеальным объектам, т.е. эти истины находятся в отношении дополнительности. Здесь нет никакой проблемы. Проблема возникает в том случае, когда мы рассматриваем одну дисциплину и в ней сменяющие друг друга теории. Как быть с соотношением истин физики Аристотеля и физики Ньютона, астрономии Птолемея и астрономии Коперника, химии Шталя и химии Лавуазье?

С точки зрения Куна, каждая парадигма решает свои «головоломки» и проблемы одной из них не являются проблемами другой. Фейерабенд в добавление к этому подчеркивает несоизмеримость разных парадигм: их невозможно сравнивать и нет оснований считать, что одна в чем-то превосходит другую. Если согласиться с этим, то утверждение Аристотеля о том, что более тяжелое тело устремляется к земле с большей скоростью, следует признать истинным в онтологической модели его физики. Утверждение Галилея о том, что все тела независимо от их веса падают на землю с одинаковым ускорением, было бы, в свою очередь, истинно в онтологической модели Галилея. И мы вместе с Куном, Фейерабендом и Поппером должны были бы считать, что переход от аристотелевской физики к физике Ньютона не означал никакого прогресса в развитии познания и ничего не добавил к истинному описанию мира: просто от одного набора истин, от одной онтологической модели мы перешли к другому набору истин. Сегодня о мире мы знаем не больше, чем знали о нем Аристотель или Ньютон, просто мы знаем *другое*.

В логической семантике принято разделять объектный язык, или язык-объект, и метаязык, в котором мы обсуждаем синтаксические и семантические свойства выражений объектного языка. А. Тарский подчеркивает, что метаязык всегда *существенного богаче* объектного языка: он не только включает в себя все выражения объектного языка или их переводы, но в дополнение к ним содержит еще имена этих выражений и семантические понятия, отсутствующие в объектном языке. Может быть, отношение между старой и новой парадигмами можно уподобить отношению между объектным языком и метаязыком и рассматривать новую парадигму по отношению к старой как некую метатеорию: она в некотором смысле включает в себя онтологию старой парадигмы, очерчивает ее границы и объясняет, почему утверждения старой парадигмы были истинны относительно этой онтологии. Вместе с тем новая

парадигма показывает, что выход за пределы этой онтологии делает утверждения прежней парадигмы ложными или бессмысленными. Иначе говоря, новая парадигма очерчивает сферу применимости старой парадигмы.

Хорошую иллюстрацию этого положения дает Фейерабенд своим анализом деятельности Галилея, и в частности рассмотрением того, как Галилей устранил так называемой «аргумент башни» против учения Коперника [Фейерабенд, 1986]. Все могут наблюдать, что камень, брошенный с вершины башни, падает вертикально к ее подножью. Это как будто бы свидетельствует о том, что Земля покоится, ибо если бы Земля вращалась, как утверждает Коперник, то за время падения камня башня вместе с Землей сдвинулось бы на значительное расстояние и камень упал бы далеко от подножья башни. Однако камень падает к подножью башни, следовательно, движется вертикально по прямой линии. Галилей же утверждает, что камень совершает криволинейное движение: он движется вместе с Землей и башней и одновременно движется к Земле. Но Галилей не хочет сказать, что утверждение о вертикальном падении камня просто ошибочно. Он показывает, что в рамках старой онтологической модели с неподвижной Землей и признанием оперативного характера всякого движения, это утверждение истинно. Оно становится ложным в новой онтологической модели, содержащей принцип инерции и признающей неоперативный характер совместного движения. Переход к новой онтологии обнаруживает сферу применимости этого утверждения.

Онтология новой теории богаче, полнее, точнее онтологии старой теории, однако она включает в себя старую онтологию. Поэтому некоторые истинные утверждения старой теории остаются истинами и в новой теории. Но какие-то утверждения, считавшиеся истинными в старой теории, становятся ложными в новой теории. Однако новая теория способна объяснить, почему эти утверждения считались истинными: они действительно истинны в пределах онтологической картины, задаваемой старой теорией. Например, аристотелевская физика утверждала, что всякое движение обусловлено приложением силы. В физике Ньютона это утверждение неверно, ибо в онтологию этой физики включается движение по инерции, не требующее приложения силы. Однако ньютоновская физика объясняет, что в применении к определенному классу тел и движений это утверждение аристотелевской физики является истинным. Когда вы двигаете тяжелый шкаф или везете тачку с песком по глинистой дороге, стоит вам перестать прикладывать усилие, они тут же остановятся. Аристотель считал, что чем тяжелее тело, тем с большей скоростью оно на падает на Землю. И это истинно, когда речь идет об

описании движения таких объектов, как камень и кленовый лист, перо птицы или яблоко. Но в более широкой и богатой онтологической модели, учитывающей сопротивление воздуха и удельный вес, утверждение Аристотеля становится ложным, хотя и сохраняет свою истинность в пределах старой онтологии. Когда мы запускаем ракеты на Марс или Венеру, мы пользуемся коперниканской системой мира. Но когда мы бродим по земле и ориентируемся на местности по движению Солнца и звезд, то нам достаточно птолемеевской картины мира: в этой области ее утверждения остаются истинными.

Таким образом, если некоторое утверждение истинно, т.е. соответствует своему предмету – тем чертам и особенностям внешнего мира, которые выделяет соответствующая теория, то оно остается истинным в своей онтологической модели, несмотря на приход новой теории. Новая теория вводит новую онтологию, в которой некоторые прежние истины могут оказаться ложными или бессмысленными. Однако новая онтология является расширением, обогащением или уточнением старой онтологии, т.е. новая теория либо расширяет аспект рассмотрения, углубляет его, либо уточняет. Поэтому новая теория способна объяснить и показать, почему истинные утверждения старой теории были и остаются истинными. Например, в числах натурального ряда мы открываем свойство быть четным или нечетным. Мы можем сформулировать истинное утверждение: каждое число является либо четным, либо нечетным. Но вот мы расширили свою онтологию – добавили дробные числа. В новой онтологии наше утверждение становится неверным, однако оно сохраняет истинность в рамках старой онтологии – в пределах целых чисел.

Это можно сравнить с картинами мира, создаваемыми ребенком и взрослым человеком. Эти картины значительно различаются, однако взрослый человек способен понять, почему те или иные вещи ребенок воспринимает именно так, почему он населяет мир сказочными героями, почему он испытывает страх или радость от тех или иных вещей и событий. Взрослый человек воспринимает мир в значительной мере не так, как ребенок, его картина мира значительно полнее, точнее, глубже, в ней отсутствуют какие-то объекты, входящие в картину мира ребенка, однако взрослый человек вполне способен понять, почему ребенок рисует себе мир так, а не иначе.

Возможно, эта аналогия поможет нам понять развитие науки как смену онтологических картин или, если угодно, смену идеализированных объектов: с течением времени онтологические модели наших теорий становятся все более точными, богатыми и детализированными. Старые истины сохраняются, мы лишь лучше представляем себе границы их применимости: та истина, что для горения нужен воздух, сохраняется и в новой химии, она лишь уточняет, что для этого нужен не весь воздух, а лишь одна его составная часть – кислород.

Но, в конце концов, определив истину как соответствие мысли предмету теории, мы осуществили лишь «сдвиг проблемы», как выразился бы И. Лакатос. Остается главный вопрос – о соотношении онтологической модели или идеализированного объекта теории и самой реальности.

Ответ на этот вопрос и дают эмпирические методы науки: наблюдение и эксперимент. Например, в разных системах геометрии мы можем доказывать в качестве теорем разные утверждения и считать их истинными в рамках соответствующей идеализированной онтологии. Но какая из систем геометрии описывает структуру реального физического мира – это уже, как сказал бы Р. Карнап, «внешний вопрос», он решается выходом за пределы теоретической системы и обращением к реальным вещам. Эксперимент показывает, в какой мере наши идеальные объекты отображают выделенную для изучения сторону реальности. Какие-то сущности, включенные в нашу онтологическую картину, могут оказаться несуществующими, как это было с флогистоном или эфиром, какие-то сущности, которые мы считали простыми, могут оказаться сложными, как это было с античным атомом или воздухом. Но в целом картина мира, рисуемая наукой, с течением времени становится все более точной, все более адекватной исследуемому аспекту реального мира.

В естественных науках бывают периоды, когда одна теория, парадигма, сменяет другую, когда одновременно конкурируют две или три теории, претендующие на исследование одних и тех же сторон реальности. Но эти периоды обычно завершаются победой одной теории, парадигмы. Даже в те моменты, когда ученые не могут решить, какая же из выдвинутых теорий верна, они не мирятся с плюрализмом теорий: они стремятся найти единую общую точку зрения, одну теорию.

Рассуждения о плюрализме, о релятивизме научных истин опираются, главным образом, на общественные или гуманитарные науки, в которых часто сосуществуют разные концепции, претендующие на описание одних и тех же сторон общественной жизни, социальных групп и институтов. Можно ли сохранить классическое понимание истины также и для этой области? Или нам нужно здесь какое-то другое понятие? Иначе говоря: можно ли в области общественных наук оценивать теории в их отношении к своему предмету и посредством этого – к реальности или же эта оценка должна быть заменена какой-то другой оценкой?

Этим вопросом открывается новая перспектива в исследованиях проблемы истины, остающейся центральной в современной эпистемологии.

Литература

Reichenbach H. Ueber Induction und Wahrscheinlichkeit. Erkenntis, Bd. 5, 1935.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М.: Гнозис, 1994. С. 22–164.

Дали С. Дневник одного гения. М.: Искусство, 1997. 254 с.

Дубровский Д.И. О проблеме релятивизма // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 81–83.

Касавин И.Т. Наука и культура в трудах Роберта Бойля // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XI. № 1. С. 206–220.

Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2001. 608 с.

Куслий П.С. Язык и онтологическая относительность // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XII. № 2. С. 212–215.

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. М.: Политиздат, 1961. 525 с.

Маркова Л.А. Эмпирические исследования как путь к выработке нового понятия субъекта // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 73–75.

Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 53–63.

Никифоров А.Л., Филатов В.П., Касавин И.Т. Обсуждаем статью «Знание» // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 134–144.

Платон. Кратил // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 134–144.

Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта. / Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Розов М.А. Об относительности знаний в культуре // Эпистемология и философия науки. 2004 Т. l. № 1. С. 64-66.

Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.

Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Гл. 6, 7. / Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 384 с.

Хлебникова О.В. Образ науки в постмодернизме // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VII. № 1. С. 97–109.

COGNITION AND TRUTH

A. Nikiforov
RAS Institute of Philosophy

The article discusses the question of the place that the classical concept of truth occupies in epistemology. In recent years, a lot of works have appeared in the international and Russian philosophical scholarship, which emphasize the unnecessity of the concept of truth in the debate on the problems of cognition. The author shows that the rejection of this concept undermines the foundations of rational reasoning and discussion, destroys the difference between knowledge, opinion and belief, does not allow to understand the history of knowledge and, in general, deprives the meaning of cognitive activity. Perhaps only the field of social sciences and the humanities requires a modification of the classical concept of truth.

Truth, cognition, knowledge, opinion, belief, logic, rationality, object of cognition, ontology.

Понятие истины в контексте дискуссий

Л.А. Маркова

Институт философии РАН

События и в естествознании, и в философии XX века привели к тому, что понятие истины стало требовать своего дополнительного обоснования. В неклассической науке стало необязательным, чтобы получаемое знание строго соответствовало предмету изучения, было бы таким же независимым от субъекта, как сама реальная действительность независима от человека. Представители неклассической науки избегали прямо говорить о ненужности истины, но факты говорили именно об этом. Дело было, однако, в том, что оба типа науки существовали каждая на своих основаниях, но классика становилась маргинальной.

Ключевые слова: истина, наука классическая, наука неклассическая, субъект, предмет исследования, базис, реальность, маргинальность.

В XX веке стали расшатываться основы классического мышления. С одной стороны, вызывает сомнение приемлемость понятия истины классической науки для науки XX века. Но, с другой, не менее сомнительно и распространение на классическую науку особенностей науки прошлого века. Удивительно, но в пылу полемики защитники классической науки, основные черты которой вроде бы признаются ими как незыблемые, вдруг идут на компромисс и начинают привносить в классику далеко не классические элементы. К такому шагу их побуждает в том числе и то обстоятельство, что если взглянуть на науку Нового времени глазами нашего современника, то можно увидеть в ней такие особенности, которые прежде хотя и были известны, но не принимались во внимание.

Действительно, природа должна восприниматься ученым как существующая независимо от человека, сама по себе. Но ведь в условиях эксперимента даже с большой натяжкой не получается увидеть ее такой. Или возьмем признаваемую всеми невозможность абсолютно точного измерения в классической науке. Если это действительно так, то можно ли с безупречной точностью воспроизвести условия эксперимента, а значит и сам эксперимент, в другом месте и в другое время? Нельзя не вспомнить при этом и о процессах, происходящих в такой цитадели «бессубъектного» мышления, как аналитическая философия. Здесь тоже

выдвигаются на передний план трудности и проблемы, на которые долгое время не обращали серьезного внимания. Например, предложения верования (над этими предложениями размышляли еще Л. Витгенштейн и Б. Рассел); проблема аналитических и синтетических предложений; проблема неопределенности перевода.

Однако означает ли выдвижение на передний план этих аспектов классики развенчание научной рациональности Нового времени? Можно ли говорить, что классическое понимание истинности, объективности научного знания обнаружило свою несостоятельность и требует замены, в лучшем случае – существенного пересмотра? Все участники дискуссии допускают в той или иной степени, в том или ином виде влияние на содержание получаемых в науке результатов социума, культуры, научного сообщества. Из этого допущения делаются выводы или о том, что истина вообще не нужна науке (радикальное крыло в социологии знания), или же о том, что понятие истины необходимо подправить, усовершенствовать, улучшить. На последней позиции стоят и сторонники классической науки.

На первый взгляд, кажется, что у них действительно нет другого выхода, как только признать в какой-то мере (это делается очень неохотно, с ограничениями, оговорками) присутствие субъектных характеристик в результатах научных исследований. Мне представляется, однако, что у них нет оснований идти на компромиссы. Такие компромиссы искажают, деформируют устоявшуюся, слаженную, хорошо работающую систему научного исследования в Новое время, да и в наши дни. Ведь не вся наука (и далеко не вся) в конце прошлого и в начале настоящего веков представляет собой неклассику и постнеклассику (в терминологии В.С. Степина). Механика Ньютона работает и сейчас и дает очень неплохие и нужные результаты. Поэтому нет необходимости защищать эту науку от вновь возникающих форм научного познания. Классике не грозят уничтожение, разрушение, замена ее другими парадигмами.

Нетрудно заметить, что в последние два-три десятилетия из работ по истории, философии, социологии науки почти исчезло понятие революции. Революция означала разрушение старого знания и утверждение на его месте нового. Но если научные идеи погружены в социальный, культурный контекст и их новизна, содержание и логика определяются этим контекстом, то нет необходимости разрушать старое, оно «не мешает» и оно не служит строительным материалом. Новое и старое сосуществуют.

Согласно классическому пониманию истории, старая теория всегда входит в новую той долей истины, которая в ней была. Кто же определяет эту долю истины? Элементы, заслуживающие включения в новую

теорию, признаются истинными с точки зрения этой новой теории. Именно поэтому А. Койре писал, что с возникновением каждой новой фундаментальной теории история переписывается заново. История подстраивается под вновь утвердившиеся в естествознании идеи. Кумулятивистские концепции развития науки, которые исходят из понимания истории как процесса непрерывного, поступательного, на самом деле являются наиболее разрушительными по отношению к прошлому.

Такой взгляд на прошлое во многих случаях продолжает доминировать в головах исследователей науки и сейчас. Поэтому, когда начинают формироваться новые парадигмы в философии науки и в естествознании, отличающиеся от существующих, это воспринимается сразу же как угроза ставшим привычными и продолжающим хорошо работать взглядам, сложившимся в рамках классической науки. Полностью отрицать роль субъекта как одной из составляющих (в том или ином смысле) получаемых в науке результатов уже мало кто решается. И в то же время уступка такого рода подрывает основания классической науки. Либо классическая наука ориентирована на максимальное, в идеале – полное, устранение субъекта из научного знания, либо она перестает быть деятельностью, направленной на получение знания о предмете изучения как он есть сам по себе.

В свою очередь, сторонники новых взглядов тоже не отличаются последовательностью. Часто они стремятся распространить особенности неклассической и постнеклассической науки (прежде всего, роль субъекта в познавательном процессе) на науку Нового времени. Разумеется, такие поправки не могут не приводить ученых, многие из которых и сейчас успешно работают в рамках классической парадигмы, в справедливое негодование. Но представители классики не имеют права на агрессивность; ее попытки «подмять» под себя новую науку обречены на неудачу. В этом и состоит плюрализм XX – начала XXI веков в науке.

В наши дни в философских рассуждениях о науке гораздо бо́льшую роль, чем прежде, начинает играть понятие смысла. В ряде случаев оно заменяет понятие истины. Зададимся вопросом, на каком основании в классической науке мы называем теории прошлого научными, если они опровергнуты последующим развитием науки как ложные? Или в не классике, теории прошлого сохраняют свое логическое и историческое значение, теорий много, и все они равноправны, в том числе, по-видимому, с точки зрения их истинности. Можно ли согласиться с тем, что все они истинны? В первом случае все прошлые теории ложны, и тем не менее мы имеем историю *науки*, историю *научных* теорий. Во втором случае все теории истинны, хотя каждая из них *по-своему*, не

так, как другие, представляет природу, *одну и ту же* природу, *один и тот же* предмет исследования. Налицо явный релятивизм. Получается, что или наука в своей истории, да и в современности, при наличии конкурирующих теорий состоит почти полностью (за исключением одной единственной истинной теории) из ложного знания, или все теории в прошлом и настоящем истинны, истин столько, сколько существует научных теорий. Похоже, что истинность не является столь уж надежным критерием научности, даже в классическом естествознании. Истина здесь – довольно-таки мимолетное свойство знания. Им обладает только господствующая на данный момент теория, и то очень непродолжительное время, она постоянно пребывает в состоянии ожидания неизбежного опровержения.

Чем же определяется *научность* знания? Вот тут-то и выдвигается на передний план понятие смысла. Все прошлые теории с точки зрения классической науки ложны, они опровергнуты последующим развитием естествознания, но в то же время они обладают *смыслом*, с ними можно спорить, их можно опровергать, и с этой точки зрения они *научны* (вспомним в связи с этим теорию фальсификационизма К. Поппера). Что касается множественности сосуществующих, не опровергнутых теорий в неклассической науке, то они обладают правом считаться научными по той же причине: все они обладают *смыслом*. Только если в классике наличие смысла означает возможность для данной теории быть опровергнутой, то в неклассике обладание смыслом предоставляет право на интерсубъективное общение с другими, обладающими смыслом, теориями на равных. При этом субъект каждой теории в неклассической или постнеклассической науке считает свою позицию единственно истинной, а своих оппонентов признает партнерами, достойными дискуссии и обсуждения только по той причине, что их взгляды обладают смыслом, а значит – они научны. *Плюрализм в естествознании базируется не на том, что все высказываемые взгляды одинаково истинны, а на том, что все они обладают смыслом.* С бессмысленными высказываниями в науке никто не спорит, не дискутирует и никто их не опровергает. На них просто не обращают внимания.

Однако в классической науке понятие смысла остается в тени, там главное – истинно или ложно то или иное высказывание. То, что оно в любом случае обладает смыслом, принимается как нечто само собой разумеющееся. В неклассической науке смысл выдвигается на передний план, здесь главное – обладание смыслом, а истинна или ложна та или иная теория – не столь важно. В любом случае ее можно обсуждать, с ней можно спорить, она научна.

THE NOTION OF TRUTH IN THE CONTEXT OF DISCUSSIONS

L.A. Markova
RAS Institute of Philosophy

Events in both natural science and philosophy of the 20th century had led to the situation in which the concept of truth required its additional justification. In nonclassical science it became not obligatory for knowledge to correspond to the reality. Representatives of nonclassical science avoided talking directly about the unnecessity of the notion of truth. The point is, however, that both types of science existed independently, on their own basis, yet the classic was becoming marginal.

Truth, classical science, nonclassical science, subject, object, subject of study, basis, reality, marginality.

Принцип неоснования и перспективы отказа от корреляционизма

Д.Ю. Шаталов-Давыдов

Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Рассматривается проблема отказа от корреляционизма – концепции, устанавливающей соответствие между бытием и мышлением, утверждающей проблему доступа научного познания к миру, и атаку на принцип достаточного основания, предпринимаемую К. Мейясу с целью выйти за пределы корреляционизма и найти возможность для философии говорить о «в-себе». Это становится возможно путем замены основания на не-основание, что приводит к созданию своеобразной онтологии, построенной на фактичности – знании о возможности вещи не быть. Предоставляется ответ на вопрос, является ли разрабатываемый спекулятивный реализм еще одним вариантом релятивизма или теорией, критической по отношению к нему.

Ключевые слова: корреляционизм, корреляция, закон достаточного основания, фактуальность, не-основание, контингентность, спекулятивный реализм, релятивизм.

Одним из элементов многочисленных дискуссий о релятивизме является атака на закон достаточного основания, утверждающий, что высказывание является обоснованным, когда существует причина, из которой следует данное высказывание. Любое решение, которое ставит под сомнение истинность данной причины или ее необходимость, приводит нас к разговору о релятивизме – возможности иной модели доказательства, иной модели познания.

Не вызывает вопросов, что попперовский принцип фаллилибилизма, утверждающий принципиальную невозможность финального знания, анализ Рорти несостоятельности проекта «мира как отражения сознания», идеи Фейерабенда о плюрализме и пр. весьма эффектно демонстрируют возможности релятивизма в познании. Однако все названные модели в той или иной степени сохраняют закон достаточного основания. В рамках настоящей публикации хотелось бы рассмотреть, возможно ли отказаться от закона достаточного основания, заменить его на свою противоположность, которую мы в названии данной работы обозначили в качестве принципа неоснования (следуя здесь за К. Мейясу), и является ли такое решение одним из вариантов релятивизма, к кото-

рому, как считает Л.А. Микешина [Микешина, 2004], современная философия все более склоняется.

Начнем наш анализ с известного тезиса К. Мейясу о корреляционизме и аргументе об архиископаемом: возможен ли доступ науки непосредственно к тем объектам, которые она изучает или они уже опосредованы нашим мышлением о них. В широком смысле корреляция понимается как идея, «согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» [Мейясу, 2015, с. 11]. Подобная идея является не новой: о таком высказывался Р. Рорти в «Философии и зеркале природы», находя решение в критической философии. Анализируя традицию новоевропейской философии, К. Мейясу обозначает две фигуры корреляции: корреляционную двухходовку («у мира есть смысл, потому что он представляется мне как мир, и во мне есть смысл, потому что я отношусь к миру» [Huneman, Kulich, 2015, с. 22; Мейясу, 2015, с. 12]) и корреляционный круг (принципиальная невозможность помыслить объект в себе). Наука может делать предположения о том, что было до возникновения мышления, на основании своих практик (математики) и набора материальных носителей (архиископаемое), на базе которых производятся опыты (например, уран, анализ полураспада которого позволяет установить хронологию). Их состояние при помощи применения математических абстракций указывает на такие объекты, как формирование Земли. Следовательно, архиископаемое являет в настоящем бытие, которое предшествует явленности [Мейясу, 2015, с. 26], и очевидно становится проблематическим. Отсюда вопрос: «как мышление может получить доступ к нескоррелированному, к миру, способному существовать, не будучи данным» [Мейясу, 2015, с. 34].

Это задача попытаться помыслить абсолют – нечто, выходящее за пределы какого-либо мышления, то есть нескоррелированное и способное существовать безотносительно к существованию субъекта, устанавливающего корреляцию, то самое финальное основание, у которого, в свою очередь, нет никакого основания. Абсолют необходим для принципа достаточного основания, вводимого Декартом и Лейбницем, чтобы избежать бесконечного регресса – для нечто существующего необходимо основание того, почему оно существует; в свою очередь, для названного основания необходимо основание основания и т.д. до того основания, которое способно быть основанием чего-либо, включая себя. К. Мейясу выделяет два возможных тезиса об Абсолюте. Первый обозначается как сильный корреляционизм: «сущностная неразделимость содержания мышления и акта мышления» [Мейясу, 2015, с. 48], и последовательное применение данного подхода делает невозможным существование каких-либо идеалистических и материалистических абсо-

лютов, так как по определению абсолют это то, к чему у мышления нет доступа. Это решение влечет за собой другое: отказ от какого-либо абсолюта делает абсолютом саму корреляцию «мышление – акт мышления» (пример онтологий типа шеллинго-гегелевской). Оба решения связаны с фактичностью форм корреляции: формы восприятия, логические законы, физические законы – их необходимость дана, но не абсолютна. «В себе» немыслимо, дана лишь наличность самого коррелята – форм мышления, «первичного факта, который может создать объект с помощью описания» [Мейясу, 2015, с. 51]. Мейясу вводит термин контингентность для обозначения ситуации, что факт бытия какой-либо вещи в мире свидетельствует также о ее возможности быть какой-либо иной [Мейясу, 2015, с. 53]. Таким образом, контингентность противопоставляется необходимости: необходимость говорит о том, что факты, которые даны, даны необходимо, однако достаточное основание, по которому устанавливается их неизменяемость, невозможно помыслить (как невозможно помыслить то, что выходит за границы корреляции мышления-существования), в то время как конгингентность рассматривает возможность фактов быть совсем иными в силу неспособности установить невозможность совсем иного. Фактичность утверждает нам доступ к логическим формам, в том числе и к принципу непротиворечивости, однако высказывание непротиворечиво не потому что противоречие абсолютно невозможно (ведь у нас нет доступа к абсолюту), а потому что нельзя на основании логических форм, выводимых рассудком, помыслить противоречивое высказывание, если эти логические формы сами устанавливают его невозможность.

Контингентность, определяемая как «знание о возможности быть-иной какой-либо вещи в этом мире» [Мейясу, 2015, с. 53], применяемая к немыслимому, приводит к следующему: невозможность немыслимого сама невозможна – принцип контингентности заставляет нас рассматривать возможность быть иным невозможности, то есть возможностью быть немыслимым. Это легитимирует любой иррациональный дискурс – возникает соблазн «возможно все что угодно», если только основанием этого «всего что угодно» становится не рациональный дискурс, придерживающийся корреляции, а любой дискурс, отказывающийся от обоснования первого принципа. Корреляционизм устанавливает мышление в качестве своего предела; и любой дискурс, отказывающийся от него, тогда оказывается оправданным. В первую очередь это вера. Примером такого точного положения границ являются конечно же параграфы 6.41–6.42 «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна: «В мире все есть, как оно есть, и все происходит, так, как происходит. … То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно нахо-

диться вне мира» [Витгенштейн, 2017, с. 212]. Ценности, мир даны в своей фактичности: они есть, но логическое высказывание о них оказывается невозможным («смысл мира должен лежать вне мира»). Мышление, устанавливающее способ того, как мир есть, неспособно описать мир, как он есть. Это, в свою очередь является примером режима фактуальности, который обосновывает К. Мейясу. У него эта доступность возникает в связи с иррациональным – в самом ярком проявлении этого иррационального – вере в любой возможный Абсолют, при условии отсутствия в этой вере ее любого рационального доказательства. Однако подобное решение является скорее утверждением о принципиальной возможности вещей быть чем угодно, при этом не осуществлен выход за пределы корреляции.

Задачей становится положительное обоснование принципа неоснования, выделение его из корреляционного круга и постулирование в качестве абсолюта. Отсутствие какого-либо основания у вещи должно стать не только пределом мышления о вещи, а окончательным свойством сущего. В таком случае в качестве абсолюта должна быть поставлена контингентность – противоположность необходимости. Если контингентность обозначается как непосредственное свойство вещи в себе, то очевидно, что происходит выход из корреляции. Этот выход обусловлен тем, что корреляция не способна сказать о вещи в себе, поэтому вещь может быть любой иной. Но что означает это быть любой иной? Здесь имплицитно заложена возможность радикального состояния: если присутствует некоторая вещь, то ее самая радикальная возможность быть иной означает ее несуществование. То есть быть иной по отношению к той вещи, которая дана сейчас в рамках корреляции мышление-существование, основывается на допущении возможности не-быть вещи, как ее радикально иного (быть конгингентным). То, что ранее считалось незнанием (в себе может быть чем угодно), теперь принимается как знание. Таким образом не-основание более не приводит к принятию чего-то иррационального, напротив, оно, будучи знанием, вполне рационально и устанавливает ограничения, которым дискурс должен соответствовать.

Онтология, которая строится на данном принципе, включает требование о контингентности: сущее в любой момент имеет возможность стать иным. Это влечет за собой два онтологических суждения: 1) необходима только не-необходимость (или необходимое сущее невозможно) и 2) не может существовать ничего, что не может не существовать (или контингентность сущего необходима) [Мейясу, 2015, с. 94, 96].

Первое суждение доказывается при помощи противоречивого сущего (такое сущее, которое, когда оно есть, его нет, и, когда его нет, оно есть). Противоречивое сущее не способно стать иным, ибо оно и так содержит в своей природе это иное. Следовательно, противоречивое

сущее необходимо, что противоречит требованию о контингентности сущего – сущее может быть чем угодно. Таким образом, устанавливается принцип непротиворечия, поскольку противоречивое сущее необходимо, то есть сущее должно быть необходимо контингентно.

Обращаясь ко второму суждению (контингентность сущего необходима), Мейясу выделяет две интерпретации: слабую и сильную. Слабая заключается в формулировке «если нечто и существует, то оно необходимо должно быть контингетным» [Мейясу, 2015, с. 105]. Если и вещи есть, то они необходимо должны быть фактами, иметь возможность не быть, то есть быть контингентными. Сильная интерпретация: «контингентность необходима, значит, говорить и то, что все вещи должны быть контингентными, и то, что контингентные вещи должны быть». Ее доказательство в чем-то сродни приводимому нами выше рассуждению Витгенштейна: фактичность вещей приводит к фактичности самой фактичности, которая в то же время мыслится как абсолют по отношению к фактичности вещей. Таким образом, фактичность не может мыслиться как факт среди вещей; не является фактом, что нечто является фактическим, это единственное, что в данной системе является необходимостью, потому что в-себе вещи – это ее возможность не быть, то есть суждение о том, что есть – это суждение о том, что нечто есть фактическое. Для контингентности важно равное наличие обеих сфер – и нечто существующего, которое может не существовать, и нечто несуществующего, которое может существовать, в этом и заключается несуществование как единственное знание о том, что есть.

Рассмотренная выше теория К. Мейясу обозначает 2 этапа получения принципа неоснования. Первый, негативный этап – утверждение того, что из-за отсутствия доступа к «вещи в себе» возможно помыслить Иное вещи как существующее (без основания). Второй этап обозначает, что сама эта операция – предположение о равной возможности для вещи быть совсем иной – свидетельствует о том, что «возможность быть иной» и есть то самое искомое знание о вещи, которое и способно задать режим для онтологии. Это положительное решение. Для положительного решения К. Мейясу меняет название выводимого им принципа неоснования на принцип фактуальности, стремясь элиминировать негативные коннотации.

Это приводит нас к ответу на поставленные в начале нашей статьи вопросы: является ли модель, предлагаемая К. Мейясу, очередной релятивистской моделью, полностью снимающей необходимость достаточного основания и утверждающей, что все возможно, или наоборот стремится защитить чистоту декартово-лейбницева принципа основания. Очевидно, что не-основание в первом случае (негативном) – это радикализация релятивизма: невозможность доступа научного знания к «в себе» открывает широкие просторы для религиозной интерпретации этого «в себе». Однако тезис о неосновании, будучи очищенным от корреля-

ции бытие-мышление, получивший доступ к в-себе как принципиальную возможность в-себе быть чем угодно, становится в оппозицию к релятивизму. На сформулированном в качестве абсолюта неосновании, необходимости контингентности вещей формулируются сходные с рационалистическими тезисы о бытии: принцип непротиворечия и принцип контингентности (онтологическое суждение 1 и 2 выше). Исходя из этих принципов, возможно построить систему, в основании которой будут свойства гипер-Хаоса, единственной необходимостью в котором будет являться его контингентность. Данный гипер-Хаос – это характеристика реальности. Как отмечает Й. Регев в статье, посвященной теории К. Мейясу, «в такой реальности нет ничего отрицательного. Восприятие ее как некоторого рода «нехватки» свидетельствует лишь о нехватке в самом воспринимающем, ошибочно отождествляющем «реальность» и наличие, то есть реальность как таковую и реальность того или иного сущего, необходимость существования которого тем или иным образом предписывается определениями мышления» [Регев, 2013, с. 96]. Формулируемый таким образом реализм стремится не обозначить множественность интерпретаций, методов и подходов к исследованию бытия, напротив, он стремится открыть бытие на основании единственного найденного свойства в-себе – быть фактическим, быть иным, и нашего знания об этой фактичности, вытекающего из принятия первого принципа – принципа неоснования или фактуальности. Это сообщает и Мейясу в заключении комментирующей статьи к «После конечности»: «фактуальное рассуждение оказывается рационализмом, хотя и парадоксальным: это рационализм, объясняющий, почему вещи должны существовать без основания для этого, и как именно они могут существовать безосновно» [Мейясу, 2015, с. 13]. Проект Мейясу можно рассматривать как попытку спасти основание, освободив его самого от закона достаточного основания, то есть вырывая из круга поиска необходимого основания к данному финальному основанию, так как не-основание не влечет за собой необходимость поиска какого-либо основания, оно уже не-основание.

Итак, проект К. Мейясу представляет интерес в нескольких сферах. Во-первых, он являет собой преодоление философии доступа (поскольку не-основание выходит за пределы корреляционного круга мышление-бытие), что, в свою очередь, приводит к критике агностицизма, причем из самого ядра агностицизма – неопределенности нашего знания о вещи в связи с отсутствием доступа к в-себе. Во-вторых, производится отказ от бесконечного регресса самого основания, которое необходимо требует основания для себя, путем замены на не-основание. В-третьих, и это следует из второго, утверждается знание об Абсолюте, хоть и в спекулятивной форме – наличие доступа к знанию о возможности нечто не быть.

Является несомненным, что спекулятивный реализм в версии К. Мейясу имеет и ряд положений, требующих серьезной доработки. К ним можно отнести, например, установление связи между гипер-Хаосом и математикой. К. Мейясу обращается к философии теории множеств Бадью, ища опоры для построения системы в пустом множестве. Однако насколько обоснованным является эквиваленция между не-основанием и пустым множеством? Отказ от метафизики, опирающейся на принцип достаточного основания, приводит к построению такой метафизики, в которой основание заменено на свою противоположность, которая, тем не менее, является необходимым основанием для данной метафизики.

Литература

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация, 2017. 288 с.

Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

Мейясу К. Время без становления / Пер. с англ. А. Писарев. http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 24.04.2018).

Микешина Л.А Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 53–63.

Регев Й. Меч херувима // Логос. 2013. № 2 (92). С. 94–101.

Фейерабенд П. Прощай, разум / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: АСТ: Астрель, 2010. 477 с.

Huneman Ph., Kulich E. Introduction a la phenomenologie. Paris: Armand Colin, 2015. 192 p.

PRINCIPLE OF UNREASON AND PROSPECTIVES OF NEGATION OF CORRELATIONISM.

D.Y. Shatalov-Davydov
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article highlights the issue of negation of correlationism – the approach taking into account the correlation between reasoning and being – and argues about the issue of access of scientific knowledge to being, and the attack on the principle of sufficient reason made by Q. Meillassoux in order to get away from the correlationism and find a possibility for Philosophy to start speaking about "in-itself". It is possible due to the replacement of sufficient reason for un-reason which leads to specific ontology built on factuality – the knowledge of a possibility for a thing to not be. The author suggests an answer to the question of whether speculative realism is another variant of relativism or a critical approach to it.

Correlationism, correlation, principle of sufficient reason, factuality, unreason, contingency, speculative realism, relativism.

Трансцендентное и понятие «истина»

А.Н. Ткачев

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Раскрывается значимость для обоснования истины трансцендентного. Говорится о проблемах, связанных с попытками отказа от классической корреспондентской истины, и о том, что корреспондентская истинность продолжает бессознательно присутствовать даже при ее отрицании. Указывается на то, что и в корреспондентской истине присутствует мотивация, не соответствующая ей и носящая интуитивно-бессознательный характер. Концепции истины связываются с проблемой замкнутости «герменевтического круга».

Ключевые слова: трансцендентное, корреспондентская истина, бессознательное, прагматизм, надежда.

Корреспондентская концепция истины многократно подвергалась и подвергается критике, и во многом заслужено – хотя бы уже потому, что корреспондентская истина не учитывает проблематики, связанной с теми следствиями для понятия «истины», которые порождает наличие непостижимого, неизвестного. Однако, с другой стороны, если посмотреть на практику мышления, то, несмотря на то, что понятия «неизвестность» и «истина» вряд ли можно назвать совместимыми, корреспондентскою концепцию истины продолжают использовать (в том числе и ее критики), и даже те, кто согласен с критикой, осознают проблематичность последствий отказа от корреспондентской истины. Например, для того, чтобы говорить о несостоятельности корреспондентской истины нужно сослаться на несоответствие корреспондентской истины данности бытия, а несоответствие или соответствие данности бытия – это как раз и есть ядро корреспондентской истины. И получается некий парадокс: именно благодаря корреспондентской истине была обнаружена несостоятельность корреспондентской истины (как несоответствующей данности бытия), но попытки отказаться от корреспондентской истины носят очевидно непоследовательный характер, так как продолжают использовать хотя бы элементы корреспондентской истины, хотя бы уже потому, что полный отказ от корреспондентской концепции истины, как справедливо отмечает А.Л. Никифоров, «сразу же приведет к разрушению центрального ядра нашего мышления – логики».

Но проблемы возникают не только у критиков корреспондентской истины, но и у ее защитников и сторонников. И тут можно наблюдать

уже другой парадокс: например, сторонники классических концепций истины справедливо критикуют прагматическую концепцию истины за отказ от соотнесения знаний с бытием и соотнесение их только с феноменальной данностью. Но, с другой стороны, они же, критикуя прагматизм, обосновывают корреспондентскую истину прагматической аргументацией. Например, когда совершенно справедливо аргументируют тем, что отказ от классической корреспондентской истины разрушит наше мышление, то есть, другими словами, тем, что для успешного действия мысли нужна корреспондентская истина: это же не что иное как прагматическая аргументация, поскольку именно прагматизм использует критерий успешности действия. То есть можно наблюдать парадоксальный феномен: ни сторонники классической концепции истины, ни сторонники неклассических концепций истины не могут обойтись в своей критике и аргументации без осознанного или неосознанного использования позиций своих оппонентов.

Другой пример таковой парадоксальности обнаруживается в социальной теории познания, где исследователь понимается не изолированно сам по себе, а основы познания (или их релятивистские отрицания) полагаются в наличествующей социальной культуре. С опрой на это делается вывод, что в творчестве исследователя помимо, например, социальных мотивов этого творчества, а также и многого другого происходящего из социальной культуры, существуют и бессознательные следы из социальной культуры (в виде «ошибочных действий», по терминологии Фрейда), которыми пронизано все мышление исследователя. Социальное понимание истины ведет к понятию бессознательного познания, что очень важно, но не решает, а лишь расширяет проблематику, связанную с истиной. И очень важным в социальной теории познания представляется порождаемый ею мотив для исследования бессознательного на предмет выявления бессознательных следов и поясняющих глубинные элементы процесса познания. Например, в данной статье, говоря о прагматической аргументации в пользу корреспондентской истины, я имею в виду именно интуитивно-бессознательный характер аргументации, потому что сознание критикующих направлено против прагматизма, но это нисколько не мешает использованию в этом осознании прагматической же аргументации. А парадоксальность тут состоит в том, что социально-культурное основание (в том числе и понимаемое в релятивистском смысле) привлекает внимание к личному бессознательному исследователя, то есть социальное понимание истины является даже намного более глубоко личным, нежели понимание тех, кто оппонирует социально-культурным основаниям познания. И эти парадоксы говорят нам о значимости диалектического подхода, несмот-

ря на то, что диалектический подход подвергается критике как выражающий принцип единства (например, в постмодернистской мысли). И действительно, в феноменальной данности нет никакого единства (а соответственно, и единого диалектического развития), поэтому нет и никакой логики, это все вполне можно понять как один из возможных вариантов социально-культурных симулякров, не имеющих никакого отношения к феноменальной данности, а данность бытия вообще не дана возможностям человеческого познания. То есть, образно говоря, постмодернитская мысль (и, разумеется, не только она) говорит нам, что «эпистемологический король» находится в голом состоянии, что классические концепции истины, классические концепции логики и т.д. – это всего лишь симуляции одеяний «эпистемологического короля». При этом, разумеется, постмодернистская мысль (и не только она), в разной степени осознания этой симуляции, ссылается на соответствие данности бытию, то есть опять-таки на классическую корреспондентскую концепцию истины (которую она же интерпретирует как симуляцию истины). В противном случае, без обнаружения несоответствия данности бытия просто никак не получится отделить симулякр от несимуляции в представлениях мысли. Даже если сказать, что вообще всякое мышление носит характер симуляции, то и тогда уже предполагается нечто несимулятивное, то есть, осознанно или неосознанно, используются выводы из корреспондентской концепции истины. И это порождает философский интерес, потому что «философская проблема – это своего рода потеря ориентации» [Свендсен, 2018, с. 34].

Говоря об осознанном и неосознанном взаимодействии классических и неклассических концепций истины, можно сказать, что классическая корреспондентская концепция истины изначально возникает из латентно-бессознательной прагматической аргументации, носящей интуитивный характер, независимо от того, как именно это осознавалось. А про релятивистские понимания истины, в свою очередь, можно сказать, что они опять-таки бессознательно-интуитивно возникают из корреспондентской концепции истины, причем носящей абсолютный характер. И с другой стороны, в истоках, древние люди, познавая окружающий мир, никогда изначально не ставили себя в основание своего познания. То есть в древнем познании речь может идти, скорее, об авторитарной, а не о корреспондентской истине, потому что там даже и очевидности придавалось запредельное происхождение и статус. Например, ложь понималась не как ложь собственно человека, а как действие в человеке духов лжи и т.д. В древности роль «отца» (в том числе и «отца познания») отводилась, скорее, духам предков и богам, нежели наличествующим восприятиям данного. Если заменить древнее понятие «духов» на со-

временное понятие бессознательных сущностей в человеке, имеющих социально-культурное или потустороннее происхождение (в зависимости от интерпретации), то современные проявления многих ошибок в познании можно толковать как своеобразную норму. Например, использование в качестве основания аргументации критики того, что, собственно, и критикуется, может быть не ошибкой познания в классическом смысле, а бессознательным «ошибочным действием» (по Фрейду). Философская герменевтика уже давно обнаружила проблематику «герменевтического круга», как и то, что «герменевтический круг» непреодолим, потому что человек не может обойтись без каких-либо культурных предустановок понимания: «мы всегда находимся внутри предания» [Гадамер, 1988, с. 310]. А «герменевтический круг», в свою очередь, наводит на мысль о роли социально-культурного (и других уровней) бессознательного в познании. И думается, что наблюдаемые парадоксальные круги в познании, когда классическая истина обосновывается бессознательно неклассически, а неклассическая – бессознательно классически, говорят о том, что и классика, и неклассика в познании принципиально недостаточны в сами себе, а потому для своего обоснования требуют трансцендентного. Принципиальная недостаточность обоснования корреспондентской истины (без которой, как оказывается, совсем не просто обойтись) требует выведения такового обоснования за скобки возможностей человека, то есть в трансцендентность. Бытие, как говорит Э. Блох, «в историческом блуждании Еще-Не (Umgang) не лежит на блюдечке, в пошлой позитивистской непосредственности, как уже имевшая место чувственная данность» [Блох, 1997, с. 230]. Проще говоря, если к словам формулировки корреспондентской истины добавить слова «верую» или «надеюсь», то использование корреспондентской истины сразу обретет смысл в современной эпистемологической ситуации, потому что слова «верую» или «надеюсь» − это те слова, которые учитывают все эпистемологические недостатки корреспондентской истины, выводя обоснование в трансцендентное, а значит, с этими словами корреспондентскую истину вполне можно правомерно использовать в современной эпистемологии. Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что для понимания обоснований концепций истины может представлять особый интерес вывод данного обоснования в область трансцендентных предположений.

Литература

Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. 400 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.

Свендсен Л. Философия философии. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 208 с.

THE TRANSCENDENTAL AND THE CONCEPT OF «TRUTH»

Andrey Tkachev
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article demonstrates the significance of the transcendental for the justification of truth and discusses the problems associated with the attempts to reject the correspondence theory of truth. It is emphasized that the correspondent truth unconsciously remains even in the philosophical approaches which deny it. On the other hand, the author points out that the correspondent truth embraces a motivation inequal to it and having an intuitive and unconscious nature. The author relates concepts of truth to the problem of enclosedness of the «hermeneutic circle».

The transcendental, correspondence theory of truth, the unconscious, pragmatism, hope.

Глава 3. ПОНЯТИЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность: эпистемологический анализ

В.Н. Порус

Высшая школа экономики

Проводится различие между «рациональной коммуникацией» и «коммуникативной рациональностью». Определение коммуникации как рациональной требует указания на критерии, по которым эта рациональность устанавливается. Контекстуальная и социально-историческая изменчивость таких критериев заставляет релятивизировать такое определение. Так происходит «сдвиг проблемы»: теперь она состоит в том, чтобы выяснить, какие условия коммуникации обеспечивают успешное участие в ней. На этот вопрос отвечают специальные науки. Философия, способная только повторять их выводы, должна признать свою ненужность. Аргументируется тезис о том, что с философской точки зрения, рациональность есть форма человеческой свободы в сфере познания и деятельности.

Ключевые слова: рациональная коммуникация, коммуникативная рациональность, тип рациональности, социальная эпистемология.

Проблему, о которой пойдет речь, я представлю в виде оппозиции: «рациональная коммуникация» – «коммуникативная рациональность». Иногда значения этих терминов смешиваются или пересекаются, что приводит к путанице. Но различия между ними так важны, что их фиксация может рассматриваться как обозначение рубежа, от которого отправляются главные тенденции развития эпистемологии.

Рациональная коммуникация

Говоря формально, этот термин – спецификация термина «коммуникация». О значении последнего написаны трактаты, предприняты попытки построения *общей теории коммуникации* [Heath, Bryant, 2000; Berger, Calabrese, 1975; Berger, 2005; Windahl, Signitzer, Olson, 1992;

Почепцов, 2000]. Эти попытки, сколь бы ни были они различны, соответствуют общему плану: принимается *исходное определение* коммуникации, на его основе конструируется *модель* [Брайант, Томпсон, 2004, с. 22–27], которая затем становится основой для расширения, уточнения, конкретизации исходного определения, то есть построения новых, более содержательных моделей. Так возникает то, что, подражая И. Лакатосу, можно условно назвать «исследовательской программой»; когда построенные таким образом модели сталкиваются с процессами, которые интуитивно считаются коммуникативными, но не подпадают под исходное определение, «трудные» процессы «доопределяются» так, чтобы вводимые уточнения охватывали собой и эти «трудности». Но могут встретиться случаи, когда приходится так расширять смысл термина, что это входит в противоречие с его исходным определением. Можно сказать, что тогда смысл исходного понятия трансформируется, и получается иное понятие, которое заслуживает иного именования.

Так, Г. Почепцов называет коммуникацией «процесс перекодировки вербальной в невербальную и невербальной в вербальную сферы» [Почепцов, 2000, с. 14]. Это означает, что обмен значениями выражений некоторого языка совершается в процессе коммуникации для того, чтобы с помощью слов вызвать некоторые действия. Понятно, что переход от знания значений слов к выполнению некоторых действий, вообще говоря, не является чем-то само собой разумеющимся, а предполагает выполнение принимаемых и соблюдаемых коммуникантами правил, причем эти правила известны до начала коммуникации (их известность – «априорное» условие коммуникации). Всегда ли выполнимо это общее требование, действительно ли «априорно» знание правил коммуникации?

Скорее всего, это не так, и часто «ознакомление» с правилами происходит уже в процессе коммуникации, который поэтому можно представить как ряд стадий – от «прото-коммуникативной» до собственно коммуникативной, то есть отвечающей исходному определению.

Чтобы признать правила, то есть согласиться с необходимостью их соблюдения, коммуникантам иногда приходится также признать свое неравенство: тот, кто передает сообщение, должен обладать некоторой *властью* над тем, кто это сообщение принимает, властью достаточной для того, чтобы «рецепиент» не имел возможности «понимать» переданное «по-своему», переиначивая его смысл (не так важно – сознательно или нет). Является ли эта власть априорным условием, также не всегда очевидно. Можно представить такие ситуации, когда отношение власти возникает только в процессе коммуникации и благодаря ему.

Кроме того, не все коммуникации (подпадающие под исходное определение) равны по своей *интенсивности*; например, при недостаточном знакомстве со смыслами передаваемых сообщений или с правилами коммуникации, а также при неясности вопроса о принудительности этих смыслов и правил, процесс передачи информации и ее перекодировки в действия только до известной степени может считаться коммуникативным (интенсивность коммуникации оказывается условием самого ее существования). В таких случаях называть информативный процесс коммуникативным можно, лишь серьезно расширяя исходное определение, рискуя при этом вообще выйти за его рамки.

Когда говорят о *рациональной* коммуникации, имеют в виду такие ограничения коммуникативных процессов, которые накладываются нашими представлениями о том, что такое рациональность. Но эти представления могут различаться. Например, исходя из одних, можно считать условия коммуникации (императивность понимания смыслов передаваемых сообщений, однозначность связи между знанием этих смыслов и действиями, соблюдение правил коммуникации и т.д.) рациональными, если они подчинены определенным *критериям, разумность которых не оспаривается и признается коммуникантами* априорно.

К. Поппер говорил, что в основе рациональных дискуссий лежит иррациональная вера в разум, имея в виду как раз эту некритичность коммуникантов по отношению к тому, что само является основанием и орудием критики. «Можно сказать, что рационалистический подход должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами» [Поппер, 1992, с. 67]. Другими словами, рациональной считается дискуссия, в которой все коммуниканты a priori признают над собой власть всеобщих рациональных критериев, добровольно и симметрично подчиняясь этой власти. Рациональная коммуникация ликвидирует все властные и прочие неравенства коммуникантов, подчиняя их высшей власти Разума.

Исходя из других представлений, рациональными будут те коммуникации, с помощью которых удается достичь *целей*, выступающих как *общие ценности* для их участников (успех совместного действия, взаимопонимание, консенсус и пр.); критерии рациональности отнесены к этим целям, контекстуальны, «апостериорны» и могут меняться при переходе от одних коммуникаций к другим. Таким образом, эпистемологическое содержание термина «рациональная коммуникация» может быть сведено к выбору между этими (основными) представлениями о рациональности, который, как было сказано, сам во многом зависит от того, что понимается под коммуникацией как таковой.

Сравнивая эти представления, замечаем, что они различаются своим отношением к рациональности как к тому, что может быть описано, объяснено, исчерпано указанием на некоторые критерии. На крайних полюсах этого понимания – две стратегии: *абсолютистская* и *релятивистская*.

Первая – поиск единой и единственной системы критериев рациональности, применение которых не ограничено никакими конкретными условиями. Такая стратегия направлена на определение сферы рациональности, «изнутри» которой можно оценивать действительность, осуществлять ее реконструкцию и критику. В философии науки, например, такая стратегия реализовалась в программе демаркации между наукой и ненаучным (в частности, метафизическим) мышлением. Вторая стратегия исходит из равноправия различных, даже противоречащих друг другу систем критериев рациональности, выбор между которыми зависит от множества конкретных условий и факторов, влияющих на решения действователей (акторов).

Первая стратегия исторически связана с классической (в частности, трансценденталистской) философией субъекта: границы рациональности совпадают со сферой знания, обладающего универсальностью, необходимостью и истинностью; рациональность – это общая характеристика деятельности (познавательной и практической) ведущей к такому знанию и направляемой им.

Вторая стратегия характерна для неклассической эпистемологии, в которой характеристики знания признаются относительными, контекстуальными, зависящими от конкретных условий его получения и использования. Для этой стратегии выбор той или иной системы критериев рациональности обусловлен внешними по отношению к ней целями и ценностями. Само понятие рациональности «привязывается» к ним и определяется через них.

Абсолютистская стратегия метафизична. Она не может быть принята без некоторых допущений о существовании «последних», «окончательных», укорененных в самом бытии или в свойствах познающего ума оснований рациональности. Без таких допущений она попадает в ловушку reduction ad infinitum; если основания рациональности могут *меняться*, необходимо решить вопрос о рациональности перехода к иной рациональности и т.д., до бесконечности. Наиболее серьезный удар по этой стратегии наносит наука в своем историческом развитии, важнейшие вехи которого как раз и связаны с пересмотром, сменой критериев рациональности. Поэтому и говорят об *исторических типах научной рациональности*, то есть признают рациональность исторически относительной [Степин, 1999, с. 633−636].

Это как будто говорит в пользу релятивистской стратегии. В самом деле, если не оправдывается надежда на отыскание универсальных источников рациональности, обладающих безусловной властью над участниками любой коммуникации, то надо решать более реальную задачу: понять, какие силы заставляют этих участников считать разумными *вот эти*, конкретные процессы обмена смыслами, влекущего за собой определенность действий. При этом надо признать, что силы эти действуют только в ограниченном коммуникативном пространстве, и за его границами это действие прекращается. Все, на что можно претендовать, это найти такие критерии рациональной коммуникации, которые не подвергались бы сомнению и критике на возможно более обширном коммуникативном пространстве.

К попыткам такого рода относится, например, концепция «формальной рациональности» М. Вебера. Она относится к коммуникативным пространствам, в которых определены критерии успешного действия. Целенаправленное действие, считается успешным, если оно достигает цели или способствует ее достижению; соответственно, определяются нерациональные (не достигающие цели) или иррациональные (уводящие от цели) действия. Понятно, что в основе такой концепции лежит априорный образ «разумного актора»: рационален тот, кто правильно соизмеряет свои действия с заранее определенными целями и способами их достижения[1]. В этом смысле образцом рационального действователя может служить робот, управляемый программой, в которой дан конечный перечень целей, необходимых для их достижения действий и запретов на действия, которые могли бы этому помешать. Границы его рациональности определены программой, а сама программа оценивается как рациональная, если робот успешно работает; она была бы нерациональной, если бы допускала такое поведение робота, которое выходило бы за ее рамки, например, если бы роботу «вздумалось» ставить под сомнение цели, ради осуществления которых он, собственно, и создан.

Идеальной, то есть наиболее отвечающей определению «формальной рациональности», коммуникацией можно было бы считать обмен информацией и командами между техническими устройствами любой степени сложности (включая и такие устройства, которые способны в известных пределах модифицировать свои программы в зависимости от фиксируемых результатов предыдущих действий, или так называемые системы «искусственного интеллекта», способного к «самообучению»).

---

[1] «Под *формальной* рациональностью понимается мера *расчетов*, доступных хозяйствованию технически и применяемых в нем фактически» [Вебер, 2016, с. 133].

Интересно, что в рамках коммуникативного пространства, образованного критериями «формальной рациональности», совершенно нерациональна коммуникация, в которой обсуждалась бы… рациональность этих критериев. Действительно, как можно было бы решать вопрос «рационально ли свести рациональность к целесообразности», если никакой иной рациональности, кроме «формальной», в данном пространстве просто нет? То же самое с вопросом о рациональности самого целеполагания: ведь способность видеть цель и направляться к ней в этом пространстве выступает как синоним рациональности.

Если такие и подобные им вопросы все же возникают и обсуждаются, то это означает, что коммуниканты выходят за рамки «формальной рациональности» и общаются уже в другом коммуникативном пространстве, относительно которого также возникает вопрос о его границах. Г.Л. Тульчинский, например, назвал коммуникативное пространство, заданное требованием «гармонической целостности мира», «космической рациональностью» [Тульчинский, 1997, с. 137]: в таком пространстве уместно спорить о конечных целях, которыми определяется само бытие Космоса, но только в том случае, если критерии Его гармоничности известны или, по крайней мере, известно, на каких путях можно было бы их поискать. Если бы такие критерии были найдены, они выполняли бы роль Абсолютной Рациональности, и это означало бы торжество абсолютистской стратегии над всяческими релятивизмами.

Впрочем, идея рациональности Мироздания как универсального коммуникативного пространства никогда не оставалась без сторонников – и не только философов. Напомню, что сам термин «рационализм» восходит к теологическим доктринам, настаивавшим на необходимости логического анализа догматов веры, а в Новое время приобрел смысл, связанный не только с задачей обоснования научного знания, но и с фундаментальной целью науки – раскрыть вечные и неизменные замыслы Творца, воплощенные в Природе. «В той же мере, в какой материя у Декарта еще не стала субстанцией в строгом смысле слова, поскольку она нуждается как вещь сотворенная в боге-творце как причине своего существования, в этой же мере и законы, по которым существует материя, опираются на неизменность и постоянство единственной подлинной субстанции – бога» [Гайденко, 1987, с. 165]. В современной науке этот смысл подвергся различным трансформациям, но его отзвуки слышны в научных теориях, претендующих на рациональное объяснение наиболее глубоких тайн природного мира, а также в философских концепциях, выясняющих методологические основания таких теорий. Например, такова концепция «универсального эволюционизма», со-

гласно которой существуют наиболее общие принципы (или законы) эволюции сложных систем (например, принцип цикличности развития, принцип возрастания дифференциации системных элементов, принцип самоорганизации и др.) [Князева, Алюшин, 2016]. Перечисление таких принципов проводится через сопоставление различных описаний сложных систем, т.е. носит характер «обобщающей схемы», происхождение которой, по сути, спекулятивно. Что до «космической рациональности» в абстрактно-мировоззренческом смысле этого термина, то его научных интерпретаций пока нет. Но оставим эту тему, ввиду ее абсолютной неисчерпаемости.

К версиям «формальной рациональности» примыкают такие концепции, в которых рациональность сводится не к одному или нескольким «интуитивно ясным» понятиям (логичность, целесообразность, согласованность и пр.), а к общности «методологических установлений» (термин К. Хюбнера [Хюбнер, 1994]), достигаемой различными способами (например, путем практической проверки действенности тех или иных методологических правил, принципов, соглашений), но в итоге означающей только следующее: по тем или иным соображениям та или иная группа критериев оценки суждений (прежде всего в науке) признается одинаково значимой для всех участников (субъектов) познавательных процессов.

Такую систему критериев рациональности Хюбнер называет «интерсубъективной», следовательно, и понятие «рациональность» заменяется «интерсубъективностью». Можно ли считать последнее более ясным и/или фундаментальным, чем понятие «рациональность»? Этот вопрос оставим без ответа, но заметим, что переключение внимания на интерсубъективность означает изменение философской позиции: «рациональность» отрезается от метафизических корней и переходит в разряд понятий, содержание которых пытаются определить чисто методологически с привлечением результатов различных исследований того, как именно происходит формирование общих (в данном историко-культурном контексте) представлений о том, чт*о* признавать или не признавать «рациональным» (речь идет об участии в этом процессе историков, социологов, психологов, «когнитивистов» и, конечно, методологов). Так «рациональность коммуникации» становится предметом междисциплинарных исследований.

Как бы то ни было, в таких концепциях критерии рациональности принимаются (или не принимаются) как нечто существующее вне самого процесса коммуникации. Отсюда, разумеется, трудные вопросы о статусе их существования. Где и как они существуют *до того*, как принимаются именно как критерии оценки? Невозможность точного указа-

ния на сферу их бытия – повод стать на путь, намеченный прежде всего Ю. Хабермасом в его концепции «коммуникативной рациональности».

Коммуникативная рациональность

Это понятие специфицирует тип рациональности, не предшествующей коммуникации, а *возникающей* в ней. Просто говоря, коммуникативная рациональность – то, что позволяет участникам поддерживать общение, имеющее определенную целевую направленность, даже в том случае, если по ходу дела обнаруживается, что их смысловые каркасы не общезначимы, что они вступили в коммуникацию, успех которой не гарантирован, но цели, к которым они стремятся, так важны, что ради них надлежит всеми силами стремиться к консенсусу, а для этого надо ни много, ни мало как создавать новые смысловые каркасы (кстати, без уверенности в том, что они пригодятся в дальнейших коммуникациях, то есть будут обладать каким-то «запасом» прочности и общезначимости). Это, так сказать, весьма «демократическое» понимание рациональности; последняя лишается своей потенциальной или актуальной «репрессивности», она не подчиняет себе коммуникантов, а подчиняется им. Тем самым вопрос о рациональности или нерациональности коммуникации окончательно переходит в плоскость анализа социальных отношений между коммуникантами; понятно, что такой подход к проблеме рациональности привел в восторг прежде всего теоретиков, занятых методологическими проблемами социальных наук. По выражению К.-О. Апеля «коммуникативная» или «дискурсивная» рациональность измеряется способностью решать проблемы в ситуациях, когда участники коммуникации обнаруживают, что их смысловые каркасы не общезначимы, но продолжают «языковую игру», предъявляя друг другу варианты ее правил, налаживая дискурс, в котором находят свое место различные, но *равноправные* системы аргументации. Принять такое понимание, по Апелю, значит перейти Рубикон «сциентистского объективизма» и признать, что «человек является сразу и субъектом, и объектом» социальных наук, иначе говоря, что рациональность подчинена *целям* и *ценностям,* определяясь *решениями* участников коммуникативных актов [Апель, 2001].

Решительнее других Рубикон переходят как раз те методологи, которые увидели в этом перспективу «трансформации философии». Действительно, анализ дискурсов, в которых рациональность обретает свое виртуальное существование, если и можно назвать *философским*, то только в том случае, если понятие «философии» употребляется в специфическом смысле. В предельном случае от него остается только словесная оболочка, которую почему-то не отбрасывают как скорлупу вы-

еденного яйца, а сохраняют для каких-то надобностей. Каковы эти надобности, это я попытаюсь объяснить в дальнейшем, а пока остановимся на этой идее, в настоящее время объединяющей многих и очень разных мыслителей.

В соответствии с ней, вопрос о том, *что* представляет собой рациональность дискурса, не имеет *конкретно-определенного* смысла хотя бы потому, что смысл меняется от дискурса к дискурсу. Вместо этого нужно спрашивать, *как* участники дискурса приходят к согласию относительно того, какие способы коммуникации, какие смыслы и связанные с ними действия признаются рациональными. Понятно, что ответ зависит от того, в каких ситуациях происходит дискурс, кто участвует в нем, каковы их цели, какова его интеллектуальная «аура».

Например, в ситуациях так называемой «повседневности» рациональность дискурса может быть совсем иной, нежели в ситуации научного экспериментирования или обсуждения теоретических гипотез. Таким образом, анализ дискурсивных *ситуаций* открывает путь к пониманию и оценке *содержания* дискурсов. На этом настаивают те, кто интерпретирует «коммуникативную рациональность» прежде всего как процесс *конструирования* смыслов, описываемый в терминах социологии знания (хотя не только в них). Таковы, например, подходы А. Шюца или Н. Элиаса. Тяготеют к этому и британские «социальные эпистемологи» Д. Блур, А. Голдман и др. С точки зрения Н. Лумана, задача социолога в том, чтобы эксплицировать процесс *отбора* как самих знаний, так и способов их оценки участниками «рациональной коммуникации». Результат экспликации очевиден: отбор совершается вовсе не только (а часто, и не столько) в соответствии с какими-то «эпистемическими» (имеющими отношение к истинности или объективности знаний) критериями, а в результате следования иным, имеющим собственно социологическое содержание, требованиям (например, требованию продолжать дискурс в ситуациях, когда от этого зависит успешность совместного действия, но нет общих смысловых оснований, вынуждающих принимать решения независимо от воли или взаимной расположенности его участников). Это относится к дискурсам любой природы, в том числе к научным или философским дискуссиям. Более того, эпистемические критерии могут быть переинтерпретированы в социологических терминах: «истинность» понимается как особого рода символический код, применяемый как средство конструирования и отбора знаний в процессах коммуникации; разумеется, такой код не предзадан коммуникации, а является ее продуктом. Следовательно, если у понятия «истина» есть точно определяемый смысл, то это смысл социологический, а попытки перевести его в философский регистр не могут дать

ничего, кроме возобновления бесплодных и путаных спекуляций. А.Ю. Антоновский называет конструктивистскую интерпретацию «медиумом коммуникации» [Антоновский, 2007, с. 72], полагая, что именно она связывает социологию с эпистемологией. Я думаю, что такая связь, если и достигается, то обходится эпистемологии дорого: последняя оказывается не более чем терминологическим привеском к социологии. Иначе говоря, в соответствии с таким подходом социология – понятийная среда, в которой без остатка растворяются эпистемологические понятия, а сама она от этого не приобретает каких-либо новых значимых свойств.

Однако эта цена не кажется чрезмерной многим исследователям. Напротив, они приветствуют погружение старых философских проблем в тигель конкретных научных дисциплин, видя в этом едва ли не единственный способ продления существования самой философии. «Почти все исследователи сходятся в том, что истина не может быть трансцендентальной, что у нее нет независимого, вне-общественного или внечеловеческого критерия, отсутствует абсолютная, удостоверяющая инстанция или критерий истины. При наличии серьезных разногласий все также соглашаются с тем, что классическая корреспондентская схема в целом неприемлема и неплодотворна для теории познания, поскольку предполагает наличие *константного* и непосредственно-доступного *внешнего мира*. Ибо то, что «интерпретируется» в качестве «внешнего», является лишь одной из интерпретаций или конструкций, оказывается следствием схематизации, разделяющей внутрисистемные события на внутренние и *как бы* внешние. Однако схема *внутреннее/внешнее* – внутреннее порождение самой наблюдающей инстанции, и именно поэтому действительно *внешний* мир по самому своему определению является когнитивно недоступным» [Антоновский, 2007, с. 73–74].

Я привел длинную цитату, характерную по стилю и содержащую в себе суть излагаемой позиции. Она заключается в следующем: поскольку абсолютный критерий истины «отсутствует», удалившись из мира познаваемого в мир «когнитивно недоступный» и не подавая о себе никаких вестей ввиду полной их невозможности, постольку *проблема истины*, порождаемая «старой философией», не избавившейся от предрассудков трансцендентализма, – только *иллюзия* проблемы, поддерживаемая специфической (и ошибочной, по якобы *общему* признанию!) «интерпретацией» субъект-объектной дихотомии. Если уже *все* согласны в том, что никакой дихотомии «на самом деле» нет, что никакого «независимого» от субъективных мнений критерия истины и быть не может, то *всем* следует согласиться и в том, что на долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто почему-то удовле-

творяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов. Это и означает, что философская проблема получает социологический смысл, вне которого о ней нечего сказать, кроме того, что она иллюзорна.

Отказ от оппозиции «субъект-объект» сам по себе ни к чему интересному не приводит, а только погружает в тину разглагольствований по поводу относительности этих понятий или их привязанности к отжившим формам философствования. Понятие «коммуникативной рациональности» как будто открывает более привлекательную перспективу: если рациональность – это то, что *возникает* в коммуникации, а не *предшествует* ей, то есть является продуктом сознательного выбора коммуникантов, а сам этот выбор (по крайней мере, в таких коммуникациях, цель которых – знание и основанное на знании действие) не может быть произвольным (иначе, например, научные дискуссии нельзя было бы отличить от хаотического столкновения мнений, базарного трепа), то, во-первых, надо признать, что плюрализм рациональностей абсолютно неизбежен, а во-вторых, что именно это и является достоинством, а не недостатком; коммуникативное пространство и есть та среда, в которой осуществляется «сплав субъективности и объективности», то есть непрерывная выработка тех смыслов, вокруг которых (хотя бы на время) объединяются до того разрозненные мнения отдельных участников этого захватывающего процесса.

Я уже обращал внимание на то, что рассуждения по поводу этого «сплава» часто характеризуются чрезмерной метафоричностью [Порус, 2007]. Если верно, что метафора – мост между различными смыслами, то есть подозрение, что в данном случае один конец моста повисает над пустотой или неясными мечтаниями. Во всяком случае можно с уверенностью сказать только одно: либо философам удастся переосмыслить понятия «субъекта» и «объекта», сохраняя за ними значимость и ценность (а следовательно, значимость и ценность фундаментальных идеалов науки – истинности и объективности знания), либо философия обречена на вырождение и конец ее истории не за горами.

Философия рациональности как философия свободы

Абсолютистская стратегия противоречит фактам исторически обусловленного *многообразия типов рациональности*; она не справляется с подведением этого многообразия под *общее понятие*. Релятивистская – приводит к опустошению понятия рациональности как того, что объединяет различные типы и виды *рациональных* коммуникаций. Так, Н. Луман на самом деле мало озабочен понятием рациональности, оно у

него выполняет исключительно служебную роль: коммуникация уже потому рациональна (если кому-то угодно держаться за этот термин), что позволяет некоторой социальной системе быть самой собой, т.е. отличаться от окружающей ее среды; если такая цель достигнута, вопрос о рациональности тем и решен, дальнейшие расспросы о том, чем рациональность отличается от нерациональности, бесполезны и даже бессмысленны.

Несмотря на обилие точек зрения, распространенных в современной философии, практически все они вращаются на стержнях этих стратегий. Критика абсолютистской стратегии используется противниками философской классики – от прагматизма и лингвистической философии до постмодернизма. Будучи направленной против иллюзий универсализма, она якобы придает исследованиям рациональности научность, освобожденную от метафизических абстракций, в первую очередь, от категории «субъекта», которая замещается социологическими, психологическими, экономическими, политологическими или юридическими, да и какими бы то ни было еще конкретно-научными аналогами. Заодно и философия растворяется в комплексе междисциплинарных исследований, оставляя после себя только свое название. Абсолютистская стратегия – панцирь донкихотов, не желающих смириться с исчезновением философии, но беспомощных в столкновениях с новыми культурными реалиями.

Обе стратегии ущербны из-за того, что берутся в изоляции, как «разорванные противоположности», тогда как они могут и должны рассматриваться как дополнительные друг другу стороны исследования рациональности. Рациональная коммуникация обеспечивается одновременно и следованием определенным критериям (нормам, правилам, принципам), и выработкой этих критериев, которая была бы невозможна без их критики, и установлением консенсуса, и его разрушением, когда того требует продолжение коммуникации. Цели и ценности участников коммуникации, требующие то сохранения критериев рациональности, то их отбрасывания и замены, выступают как ориентиры, направляющие развитие коммуникации и удерживающие ее в рамках культуры. Рациональность сама есть ценность и цель *европейской* культуры (в системе иных ее целей и ценностей, сосуществующих в противоречивом единстве). Обесценение этой ценности и обессмысливание этой цели – симптом кризиса культуры.

В этом смысле проблема «рациональная коммуникация и/или коммуникативная рациональность» является ключевой для определения перспектив современной философии. Повторю: эти перспективы зависят от того, удастся ли философам так определить свою проблемную

область, чтобы была ясна исключительная роль философии в этой области, роль, которую не сыграет никакая наука или ансамбль наук, которую вообще никто не способен сыграть, кроме самой философии.

Сегодня философия все чаще уподобляется старому Лиру, оставшемуся с одними претензиями на царствование после того, как все владения он раздал своим дочерям. «Но если вся область познания сущего целиком уходит в науку, зачем вообще нужна философия?» – задает резонный и вполне очевидный вопрос В.М. Межуев [Межуев, 2003]. По его мнению, философия есть знание человека о собственной культуре, о том, что мы считаем в этой культуре важным и ценным. Это знание не может ни совпасть, ни быть замененным научным знанием, поскольку оно не диктуется опытом, конвенцией большинства, а является осознанием собственно человеческого отношения к тому, что полагается вечным и абсолютным в данной культуре. Иначе говоря, философское знание – это знание особого рода, оно определяет границы человеческой свободы. Поэтому философия имеет ценность только там, где ценностью является свобода («Философия есть язык и мысль свободного человека»). И утрачивает эту свою ценность, если общество в целом и каждый человек в отдельности в свободе не нуждаются [Межуев, 2003].

Эти, казалось бы, далекие от нашей темы рассуждения имеют к ней прямое отношение. Если философия вообще есть размышление об условиях, смысле и формах человеческой свободы, то философское исследование рациональности есть частный случай этого размышления. Он относится к актам коммуникации, поскольку только в них и возникает проблематизация свободы. Не те характеристики коммуникаций (коммуникативного пространства), которые могут и должны устанавливаться специальными научными исследованиями (в том числе и в первую очередь социологией знания), являются ее предметом, а взаимосвязь между свободой и рациональностью, обладающая, как я пытаюсь показать в своих работах, особой парадоксальностью [Порус, 1999], – вот собственный предмет такого исследования. Разумеется, оно не может обойтись без того материала, который дают различные науки о коммуникациях (не уверен, что возможна некая *общая теория коммуникации* как синтез этих наук, но речь сейчас не об этом). Этот материал необходим философии для ее собственных мыслительных конструкций. Но сами эти конструкции не сводятся к инвентаризации и сортировке материала (еще хуже, когда они объявляются одним из источников этого материала, когда философию помещают в ряд специальных наук о коммуникациях, заставляя ее выполнять не свойственную ей роль и тем самым делая из нее посмешище). Проблематика аутопойезиса, методологического анализа, социологических, психологических и многих иных

штудий входит в философию как «информация к размышлению», но не как само размышление, у которого, как уже сказано, другой предмет.

На мой взгляд, философская перспектива теории рациональности определяется следующим тезисом: рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность суть одна и та же рациональность, но взятая в различных аспектах своего генезиса и функционирования. В основе рациональности – не фиксированный набор неизменных онтологических, гносеологических или аксиологических принципов, а всеобщность и непрерывность процесса преодоления и воспроизведения присущего ей «движущего» противоречия. Оно заключается в следующем: мышление рационально, если способно преодолевать собственную рациональность, *трансцендируя*, «*превосходя себя*» в иной рациональности, которая также, в свою очередь, будет преодоленной, когда в этом назревает необходимость. И эта непрерывная череда умираний и воскрешений рациональности осуществляется в работе индивидуальных сознаний (носителями которых и являются коммуниканты), поэтому она имеет и экзистенциальное измерение. Это не безличная логика понятий гегелевского типа, но труд человеческого ума и души, без которого всякая коммуникация – это общение кукол со встроенным механизмом, имитирующим работу сознания.

Поскольку это действительно непрерывный процесс, можно сказать, что движение рациональной мысли подобно *свету*. Эта старинная метафора хорошо передает суть дела: у рациональности нет «массы покоя». Или, по-другому, рациональность есть форма человеческой свободы в сфере познания и действия.

Литература

Berger C.R. Interpersonal communication: Theoretical perspectives, future prospects // Journal of Communication. 2005. V. 55. P. 415–447.

Berger C.R., Calabrese R.J. Some explorations in initial interaction and beyond: Toward a developmental theory of interpersonal communication // Human Communication Research. 1975. № 1. P. 99–112.

Heath R.L., Bryant J. Human communication theory and research: concepts, contexts, and challenges. 2 ed. Mahwah: N J., L. Erlbaum, 2000. 454 p.

Windahl S., Signitzer B., Olson J. Using communication theory. An introduction to planned communication. London etc.: SAGE Publications, 1992. 248 p.

Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007. 135 с.

Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. с нем. М.: Логос, 2001. 344 с.

Брайант Дж., Томпсон С. Основы воздействия СМИ / Пер. с англ. М.; СПб.; Киев: Вильямс, 2004. 432 с.

Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии / Пер. с нем. / Под ред. Л.Г. Ионина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 445 с.

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Наука, 1987. 447 с.

Князева Е.Н., Алюшин А.Л. Big History: эволюционное мышление в глобальной перспективе // Век глобализации. 2016. № 3. С. 16−31.

Межуев В.М. Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему… // Новая газета. 2003. № 83.

Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / Пер с англ. под общ. ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.

Порус В.Н. Философия науки и ее синергетическая интерпретация // Грани познания. Наука, философия, культура в XXI веке. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Наука, 2007. С. 248–274.

Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки теории научной рациональности). М.: УРАО, 1999. 132 с.

Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Refl-Book, 2000. 656 с.

Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 743 с.

Тульчинский Г.Л. О существенном // Мысль. Ежегодник петербургской философии. 1997. № 1. С. 114−138.

Хюбнер К. Критика научного разума / Пер. с нем. М.: ИФРАН, Бонн: Интер Национес, 1994. 326 с.

RATIONAL COMMUNICATION AND COMMUNICATIVE RATIONALITY: AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

Vladimir Porus
National research university «Higher School of Economics»

A distinction between «rational communication» and «communicative rationality» is carried out. A communication definition as rational demands the instruction on the criteria by which this rationality is established. A contextual and socio-historical variability of such criteria forces to relativize such definition. In this way, there is a «problem-shift»: now it consists in finding out what conditions of communication provide a successful participation in it. This question is answered by special sciences. A philosophy capable only to repeat their conclusions, has to recognize its uselessness. The thesis is substantiated that, from the philosophical point of view, rationality is a form of human freedom in the sphere of knowledge and activity.

Keywords: rational communication, communicative rationality, type of rationality, social epistemology.

Рациональная коммуникация и коммуникативная нерациональность

А.М. Дорожкин

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Развиваются идеи В.Н. Поруса, изложенные в его статье «Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии». Рассматриваются случаи, когда коммуникацию можно признать рациональной. Анализируется идея В.Н. Поруса о том, что коммуникацию можно считать рациональной, если рациональность будет постоянно меняться, то есть будет наделена свойством текучести. На примере развития современного образования и науки показано, что далеко не всегда постоянную замену одной формы рациональности на другую новую можно считать логически оправданной а, следовательно, и рациональной.

Ключевые слова: философия, коммуникация, рациональность, рациональная коммуникация, текучая рациональность, нерациональность, образование, наука.

Наша небольшая работа посвящена развитию идей В.Н. Поруса, изложенных в статье «Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии» [Порус, 2008], которая довольно значительна по объему и содержанию. Мы лишь кратко обозначим основные, по нашему мнению, положения его работы. Во-первых, бросается в глаза довольно пессимистическая картина будущего философии: «философия растворяется в комплексе междисциплинарных исследований, оставив после себя лишь название» [Порус, 2008, с. 68]; философия обречена на вырождение и конец ее истории не за горами» [Порус, 2008, с. 67]. По мнению В.Н. Поруса, исконно философские категории сегодня замещаются «социологическими, политологическими, или юридическими да и каким-то бы ни было еще конкретно-научными аналогами» [Порус, 2008, с. 68]; «сегодня философия все больше уподобляется старику Лиру…» [Порус, 2008, с. 68]. Подобных высказываний в работе достаточно.

Поэтому вполне логично ее продолжение: В.Н. Порус посвящает работу поиску перспектив (рациональных путей) развития современной философии, а именно выясняет, удастся ли философам так определить свою проблемную область, чтобы была ясна исключительная роль фи-

лософии в этой области – роль, которую не сыграет никакая другая наука или ансамбль наук.

В качестве одного из возможных путей решения этой проблемы автор обращает внимание на такой процесс, как коммуникация, точнее – рациональная коммуникация. Он начинает с анализа составляющих этого понятия, т.е. рассматривает вопрос о том, что есть коммуникация и как толковать рациональность.

Как известно, ныне выделено довольно значительное количество представлений о том, что есть рациональность. Автор выбирает из них представление, сформулированное Ю. Хабермасом и названное им «коммуникативная рациональность», и пытается установить признаки сходства и различия между этим понятием и понятием «рациональная коммуникация».

Переходя к термину «рациональная коммуникация», он отмечает, что таковая будет иметь место, если в ходе ее достигают целей, выступающих как общая ценность для ее участников. Но это лишь одно понимание. Есть и другое: рациональность признается коммуникаторами как бы априорно, в силу подчинения определенным и внешним критериям. И здесь, на наш взгляд, прослеживается довольно значимый момент: независимо от того, как будет пониматься рациональность, для автора важно при любых формах коммуникации, – имеющих место и еще не зафиксированных, – найти те из них, которые обладали бы признаком или свойством рациональности. Для этого достаточно выделить определенное свойство рациональности, присущее любой форме коммуникации. И нужно признать, что он такое свойство находит.

В работе В.Н. Поруса ключевым утверждением, с которым нельзя не согласиться, нужно считать следующее: в «основе рациональности лежит не набор неизменных онтологических, гносеологических, аксиологических принципов, а всеобщность и непрерывность процесса преодоления и воспроизведения присущего ей движущего противоречия. Оно заключается в том, что мышление рационально. Если оно способно преодолеть собственную рациональность, превосходя себя в новой рациональности и т.д. ... Эта непрерывная череда умираний и воскрешений рациональности осуществляется в работе индивидуальных сознаний, носителями которых являются коммуникаторы» [Порус, 2008, с.70].

Таким образом, рациональность, в случае, если она относится к процессам коммуникации, должна обладать свойством изменчивости, текучести. Рациональность является таковой, если она постоянно заменяется на иную. А если примем аллегорию, используемую автором, согласно которой рациональность уподобляется свету, у которого, как известно, нет масс покоя [Порус, 2008, с. 70], рискнем от себя добавить, что из-

менчивость, текучесть объявляется атрибутом рациональности – конечно, в случае, если она есть рациональность коммуникации.

Нужно по достоинству оценить такую находку автора и согласиться, что в ряде случаев коммуникация действительно будет рациональной, если рациональность постоянно заменяется на новую. Особенно характерно это для научного дискурса, когда возникающая мысль порождает другую, еще более рациональную. Однако возникает вопрос: при всех ли формах коммуникации происходит подобное?

Рассмотрим конкретный случай. В ходе интервью политический деятель говорит определенные слова, вкладывая в них определенный смысл и, естественно, желает, чтобы для слушателей был донесен именно такой смысл его высказывания. При этом он полагает смысл своих слов рациональным именно в плане трансляции смысла сказанного для аудитории. Однако журналист, пользуясь правом купировать высказанное, определенные фразы политического деятеля упускает из эфира. Он может сделать это намеренно, чтобы очернить «в глазах» общественности этого деятеля, но может сделать это ненамеренно, хотя бы для того, чтобы не наскучить слушателю длинной речью. Оба случая сокращения (купирования) речи были журналистом рационально обоснованы. При этом мы имеем переходящую или, если угодно, текучую рациональность: одна рациональность (политический деятель рационально построил свое выступление) сменилась на другую – рациональность журналиста, который исходя из своих представлений о рациональности, по сути, уничтожил рациональность выступления, исказив смысл, заложенный интервьюируемым.

Описанный пример – единичный случай превращения изначальной рациональности в нерациональность по отношению к этой изначальной. Но он единичен, легко фиксируем и вообще-то легко устраним. Мы имеем в виду восстановление изначальной рациональной идеи по мере последующих выступлений, хотя изначальное впечатление о политике, конечно же, может быть испорчено основательно. В реальной политике сегодня можно наблюдать такое довольно часто.

Но гораздо серьезнее по последствиям происходящее ныне в системе образования искажение, то есть замена изначально рациональной идеи в ходе ее «перетрансляции», или, если угодно, трансляции не непосредственно, но через посредника, что осуществляется с помощью реализуемых сегодня «революционных» методических приемов, объявленных более рациональными. При этом мы имеем в виду стремление чиновников от образования как можно более отдалить учителя от ученика, лишая и того, и другого личного общения.

Нами уже отмечалось, что общение ученика с книгой (учебником) никогда не заменит живого общения [Дорожкин, 2009; Дорожкин, 2013]. Потери или еще хуже искажения смысла, вкладываемого автором учебника в тот или иной раздел, вполне возможны и фиксировались неоднократно (учебник ведь не переспросишь, правильно ли я понял смысл написанного). При очной беседе со студентами, обучающимися заочно, фиксировать такое искаженное понимание смысла приходилось часто и много.

На смену учебникам ныне все чаще приходит так называемое «онлайн» образование, и это полагают более рациональным. Возможно, что в плане экономии бумаги это действительно рационально. Однако что изменилось по сравнению с обучением по книгам? Экран монитора, на котором ученик видит учителя, слышит его голос, возможно, фиксирует определенные, голосом выделенные, слова (кстати, это можно сделать и в учебнике выделенным шрифтом), – вот, пожалуй, и все. Так же, как и учебник, экран не спросишь. Но даже не это самое главное, что исчезает при такой форме обучения. На непосредственной лекции в вузе или на уроке в школе преподаватель фиксирует степень понимания его высказываний не только на основе вопросов, но наблюдая за молчаливой реакцией учеников на его речь. И он может и должен изменить свою аргументацию или стиль изложения, если увидит, что его не понимают. Он обязан рационально оценить уровень коммуникации между собой и учеником: есть ли она, рациональна ли она, нужно ли сменить или установить новые связи и т.д. А что происходит при «онлайн» обучении? Здесь учитывается один аспект рациональности – уровень доступности информации. При этом преподаватель общается не с учеником, а с экраном монитора. Возможно, что он при этом рационально – в плане доходчивости – построит свое высказывание. При этом передачу будут редактировать, также прибегая к критериям рациональности, но уже не автора (лектора), а редактора или режиссера. Можно ли поручиться за то, что при таком наложении одной рациональности на другую мы получим рациональность более высокой степени?

Допустим, однако, что автор «онлайн»-передачи – крупный ученый или авторитет по иным параметрам, и никакой режиссер не осмелится нарушать строй мыслей такого автора, то есть его изначально выстроенную рациональность. Однако и при этом остается вероятность, и немалая, того, что он может быть не понят или неправильно понят. Нет обратной связи, так важной при передаче знаний; причем чем сложнее мысль, тем больше возрастает значимость этой обратной связи. Таким образом, изначально планируемая рациональность излагаемой мысли нарушается.

Все же приведем еще одно рациональное соображение в пользу современных новаций в области образования. Выдающихся учителей (лекторов) мало, и они все, разумеется, пребывают в престижных (сто-

личных) образовательных учреждениях, поэтому ученику из «глубинки», кроме как посредством «онлайн»-трансляции, прослушать лекцию или просто выступление такого гения не удастся. А тут – пожалуйста! Современным Ломоносовым не обязательно покидать родные Холмогоры. А вот далее что? Допустим еще одну возможность: благодаря искусству гениального преподавателя и природному таланту «ученика из Холмогор», вопреки мнению когнитивных психологов о серьезной потере информации при ее трансляции, ученик «ухитрился» полностью и однозначно воспринять идеи, переданные по сети Интернет. Рациональность такого вида образования реализовалась. Но далее она должна получить развитие – смениться более высокой рациональностью. В реальности это может означать вступление этого образованного ученика в научный дискурс посредством все той же сети Интернет. Будет ли этот путь рациональным? Для этого вспомним идею неявного знания, введенного М. Полани для характеристики как раз рациональной научной деятельности. Рациональной, потому что действующей повсеместно и эффективной. Но приобретение элементов неявного знания, как известно, происходит только и только в ходе живого общения. Так что талантливому ученику, несмотря на современные средства трансляции информации, все же придется покинуть родные Холмогоры для того, чтобы получить такое неявное знание, и для того, чтобы реализовалась изменчивость, текучесть рациональности. И вроде бы, все складывается как положено: одна рациональность сменяется другой. Но спрашивается, рациональна ли при этом сама последовательность такой замены. Не проще ли, не рациональнее ли было бы совместить процесс обучения и процесс приобретения неявного знания в ходе непосредственного контакта учителя и ученика?

И вот здесь мы переходим к еще одной, и, пожалуй, не менее важной, проблеме рациональной коммуникации, осуществляющейся в научной сфере, точнее – в сфере производства нового научного знания. Ныне этот процесс также пытаются рационализировать, и одной из находок следует признать как раз появление нового в результате работы не ученого-одиночки и даже не группы ученых одной специальности, а коллектива, состоящего из представителей разных научных направлений. Предложенный подход, получивший название «построение зон обмена», есть неиспользованный резерв роста научного знания, поэтому он рационален. Но опять же не во всех случаях и не при любых условиях. С нашей точки зрения, здесь реализации идеи В.Н. Поруса может помешать, во-первых, ситуация несовместимости (одновременной) нескольких рациональностей, точнее – рациональных, с позиций разных членов коллектива, действий. Более-менее подробно этот случай описан в одной из наших работ [Дорожкин, 2017]. Здесь же кратко отметим, что рациональную заинтересованность в коммуникации может прояв-

лять лишь одна сторона. А вот с позиции другой стороны, рациональнее отказаться от коммуникации или же проявить индифферентность относительно ее установления. В этом случае процесс, начавшийся как рациональный, требует продолжения в плане встречного движения к налаживанию коммуникации. Однако этого, по отмеченным или иным причинам, может не случиться. Таким образом, начавшееся рациональное действие будет заменено, если не иррациональным, то, во всяком случае, менее рациональным, нежели предполагалось, продолжением.

Второй случай, который мы хотели бы отметить, отличает невозможность в ходе коммуникации понять и принять информацию. Участники коммуникационного процесса просто не понимают друг друга или понимают далеко не все и в недостаточно верном смысле, потому что «говорят на разных языках». Имеются в виду не обыденные языки, а научные. И здесь нужно заметить, что если ограничиться естественными науками, то проблема непонимания постепенно и незаметно накапливалась в течение последних 100 лет. До этого ученые-естествоиспытатели гордились тем, что в отличие от обыденных языков, язык науки практически одинаков для ученых и не зависит от национальностей. Перевод научного текста с одного национального языка на другой осуществляется точно и однозначно, в отличие от текста на обыденном языке. Происходит это потому, что семантика понятий науки однозначна. Ранее она была «привязана» к одному языку – латыни. Ныне этого нет, но осталась семантическая точность терминов языка науки, и поэтому перевод научных текстов точен и однозначен. Отметим: так было, точнее – считалось, до недавнего времени. Однако обнаружилось, что ввиду возросшей дифференциации наук исчезла сама идея общего для науки языка. Ныне нередко не только физик не понимает химика или биолога, но даже представители одного научного направления не понимают друг друга. Сформировались отдельные языки научных школ, и перевод с языка одной школы на язык другой требует значительных усилий и времени. Но при этом ни усилий, ни времени заниматься собственно своей научной темой уже может и не остаться. И это при условии, что общая идея – смысл научного языка – остается неизменной: семантика понятий того или иного языка стабильна. Выходит, что рационально задуманная еще со времен Аристотеля идея снабдить мир ученых возможностью однозначно понимать друг друга сменилась иной рациональностью и в результате этого общая, итоговая рациональность утратила черты рациональности.

Если подводить нечто вроде итога рассуждений, то сформулировать его можно следующим образом. Рациональность в ходе коммуникации является таковой, если ее атрибутом является изменчивость – диалектичность в смысле Гегеля и Маркса. Напомним, что, по Гегелю, истина может быть таковой, если претерпевает диалектические изменения. Но

диалектика предполагает также пусть и относительные, временные, но стабильные состояния. И для истины, и, как нам представляется, для рациональности. В этом смысле сравнение движения рациональности со светом, по-видимому, является не совсем удачным. Смена одной рациональности на другую должна быть рационально обоснована. Без этого мы получим то, что нужно назвать нерациональной коммуникацией. Рациональное же обоснование смены требует некоей стабильности, исходной рациональности, то есть относительной неизменности при абсолютном изменении.

Литература

Дорожкин А.М. Коммуникация живая и искусственная в процессе образования // Социология знания и философия науки: Сб. материалов Пятой Всерос. науч. конф. / Под ред. Н.Г. Баранец. Ульяновск: Издатель А.В. Качалин, 2013. С. 34–43.

Дорожкин А.М. Преподаватель и учебник: компаративистский анализ роли и значения в освоении философских знаний // Философия XX века о познании и его аксиологических аспектах: Материалы Всерос. науч. конф. Ульяновск: Издатель А.В. Качалин, 2009. С. 167–173.

Дорожкин А.М. Проблемы построения и типологии «зон обмена» // Эпистемология и философия науки. 2017. № 4. С. 20–30.

Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2008. № 3. С. 57–70.

RATIONAL COMMUNICATION AND COMMUNICATIVE NON-RATIONALITY

Aleksander Dorozhkin
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This paper aims to develop Vladimir Porus's idea suggested in his article «Rational Communication as a Problem of Epistemology» [Porus, 2008], in particular, the analysis of the processes of communication. We consider cases in which communication can be assumed as rational. The paper also contemplates Porus's idea that communication can be regarded rational if the rationality will be constantly changing, that is, will be endowed with the property of fluidity. Using the example of the development of modern education and science, we have shown that the constant replacement of one form of rationality by a new one is far from being logically justified, and, consequently, rational.

Philosophy, communication, rationality, rational communication, fluid rationality, non-rationality, education, science.

Текучая рациональность коммуникации и современные трудовые отношения

Т.М. Хусяинов

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Осуществляется развитие идей Владимира Натановича Поруса о рациональной коммуникации и коммуникативной рациональности. Делается попытка рассмотреть рациональность коммуникации в контексте общества «Текучей современности». Высказывается утверждение о формировании в настоящее время текучей рациональности, в том числе в сфере коммуникации. В качестве объекта для рассмотрения происходящих процессов и феномена текучей рациональности коммуникации избраны трудовые отношения. Делается попытка перевода рациональной коммуникации из сферы рассмотрения эпистемологии в социологическую теорию.

Ключевые слова: рациональность коммуникации, текучая рациональность, «текучая современность», трудовые отношения, информационное общество.

Современное общество, характеризуемое как информационное и сетевое, все в большей степени ориентируется на постоянный обмен информацией, которая становится новым сверхценным ресурсом. Её открытость, доступность, скорость передачи значительно меняют саму структуру общества и особенно коммуникации, которая становится более гибкой и свободной от границ и условий. Доступная и быстро передающаяся информация меняет структуру общества и делает его более гибким, открытым, «текучим».

Особое значение в условиях современного общества приобретает «текучесть». Так, Зигмунд Бауман, назвав современность «текучей», охарактеризовал её как отличную от классического «модерна» [Бауман, 2008], что было сопряжено с утратой однозначной детерминации и каузальности, отказом от универсальной морали, линейного времени и единой пространственной перспективы [Зарубина, 2009].

Общество на современном этапе отличается высокими темпами научно-технического развития. Достижения в науке и технике оказывают существенное влияние на все сферы жизни общества. Достижения Третьей научно-технической (Информационной) революции сформировали новое коммуникативное пространство, сделав возможным общение всех со всеми, практически стерев географические барьеры. Возникно-

вение столь обширных возможностей поставило человека перед сложным выбором: с кем и как взаимодействовать? И особенно актуальным этот вопрос кажется, в связи с необходимостью выстраивать эффективную коммуникацию, способную значительно увеличить материальную и нематериальную пользу, получаемую акторами.

Как отмечено Владимиром Натановичем Порусом, существует две стратегии рациональной коммуникации. В то время как первая восходит к классической философии и определена сферой универсальных знаний, вторая основана на неклассический гносеологии, в рамках которой характеристики знания являются относительными [Порус, 2008].

Первая стратегия может быть сведена к исторической относительности, в которой рациональность является чем-то определенным. Постоянное развитие науки ставит эту концепцию в затруднительное положение, поскольку научные революции связаны с пересмотром критериев рациональности в науке, что говорит не в пользу этой модели.

В контексте второй стратегии находит своё место текучая рациональность, так как рациональность действий, в частности коммуникация, определяется здесь исходя из конкретных (сиюминутных) условий. Изменение этих условий может сделать действие иррациональным и потребовать формирования новых представлений о рациональном действии. Однако нельзя не обратить внимание на то, что сохраняются и постоянные условия. Как отметил Александр Юрьевич Антоновский, предприниматель будет стремиться к наибольшей экономической выгоде [Антоновский, 2008]. Но стоит все же уточнить, что эта выгода может меняться в зависимости от конкретных условий.

Именно изменение условий и необходимость их учета приводит к выходу на первый план актора, чьи действия будут считаться рациональными. Если ранее в основу действий могли ложиться традиции, то теперь, в условиях префигуративной культуры [Мид, 1983], производится поиск наиболее оптимального, гармоничного и эффективного решения – рационального выбора.

Здесь же происходит и трансформация коммуникации, её инструментальная рационализация. При этом сама рациональная коммуникация может подразумевать под собой представления о рациональности коммуникаторов и подчиняться выделенным ими же критериям. С другой стороны, рациональная коммуникация – это та, которая позволяет достичь целей, ценных для всех её участников. Вместе с тем критерии рациональности могут меняться в каждой ситуации коммуникации [Порус, 2008].

В контексте инструментальной рациональности, коммуникация становится средством для достижения поставленных акторами целей. Само

достижение цели можно выразить как возможность упорядочения будущего положения дел по их предпочтительности: чем к более предпочтительному положению дел приводит то или иное действие, тем более оно инструментально рационально [Блинов, 2002].

Современное состояние общества, те динамические процессы, которые в нём происходят, заставляют нас говорить прежде всего о текучей инструментальной рациональности, так как актуальные условия требуют от человека-актора большей эффективности действий.

Анализируя рынок труда, мы можем отметить, что с ростом темпов автоматизации и информатизации, начавшихся в результате Третьей промышленной революции (а теперь усиленных в ходе Четвертой, или Цифровой), встаёт серьезный вопрос о рационализации. В условиях информационного общества и его рынка труда, все большее значение приобретает коммуникация, в особенности виртуальная, но новая волна автоматизации – дигитализация – вытесняет человека из сферы интеллектуального труда, заменяя агента коммуникации искусственным интеллектом.

В новых условиях коммуникация как таковая приобретает все большее значение, так как её успешное использование может позволить сохранить рабочие места или стабильность заказов при самозанятости. В этих условиях возникает необходимость в коммуникативной рациональности поведения, причем не в рамках распространения информации, а в контексте диалога. Наибольшее значение приобретает экономическая рациональность, которая, как правило, заключается в максимизации прибыли и других экономических результатов при снижении издержек [Антоновский, 2008]. При этом важной особенностью является проективно-конструктивное отношение к реальности, главным образом социальной. В новых условиях виртуального пространства актор получает возможность активной социальной трансформации и самопроизвольной самопрезентации в зависимости от ожиданий собеседника. Так, в условиях определённых требований, актор имеет возможность создать видимость соответствия им, проявляя рациональность в своих действиях.

Современный рынок интернет-труда характеризуется высоким уровнем децентрализации и достаточной долей анонимности. Единственное, что связывает акторов между собой, – коммуникация, часто без каких-либо правовых отношений. Отсутствие необходимости подтверждать персональные данные позволяет быстро, «текуче» конструировать «себя». При этом обмен смыслами происходит в ограниченном коммуникативном пространстве. В контексте трудовых отношений это имеет более чем принципиальное значение, так как во взаимоотношения между ис-

полнителем и нанимателем или партнерами не вовлекается большое число участников. Подобная ограниченность позволяет акторам в каждой новой ситуации конструировать новую коммуникацию с новой самопрезентацией и фактически не подтверждая образ реальными данными.

Вслед за концепцией «коммуникативной рациональности» Юргена Хабермаса, мы, в рамках рассмотрения текучей рациональности коммуникации, не можем не отметить, что до вступления в коммуникацию её участники не могут быть уверены в успехе. Однако, стоит заметить, что само начало коммуникации базируется на каком-то первоначальном обмене смыслами. При этом различия в смысловых каркасах приводят к созданию новых, что обусловлено взаимным стремлением к достижению цели – рациональному итогу, максимальной экономической выгоде.

В условиях современных трудовых отношений, где, в отличие от индустриальной эпохи, сокращается доля рабочих мест с постоянной занятостью и увеличивается процент атипичных работников [Buschoff, Schmidt, 2009], не периоды работы чередуются с кратковременными простоями, а безработица перемежёвывается периодами занятости [Бауман, 2008]. Дабы увеличить свою востребованность, работник в наибольшей степени ориентирован на достижение консенсуса с заказчиком.

В данном случае начинает настраиваться коммуникативная рациональность, переходящая в плоскость анализа социальных отношений между акторами. Анализ рациональной коммуникации как смысла и формы свободного человеческого действия приобретает особое значение в контексте формирования достаточно свободного рынка труда, где существенно сокращено влияние государства, снижается доля постоянной занятости и растёт уровень самозанятости. Современность – это время свободного труда человека, который будет соответствовать личным наклонностям, его способностям и призванию с одной стороны, а с другой – это постоянная борьба за возможность заработать своим трудом. Таким образом, беря эпистемологическое понимание рациональности коммуникации, мы можем применить её в контексте «Текучей современности» к особой сфере деятельности человека – трудовой занятости, чем существенно расширить теоретические рамки при концептуализации данного социального явления, предоставляя философии взамен эмпирический материал, дающий основу для дальнейшего построения умозаключений.

При наличии запроса на постоянное повышение эффективности в быстроменяющихся условиях социология, экономика, право и другие

науки, в рамках которых предполагается изучение коммуникации, могут получить огромный теоретический задел от развития и привнесения из философии концепции рациональной коммуникации. Будет ли от этого польза для философии, покажет время.

Литература

Антоновский А.Ю. Коммуникативная рациональность – внешняя и внутренняя // Эпистемология и философия науки. 2008. № 3(7). С. 71–77.

Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

Блинов А.Л. Синергетика коллективной иррациональности // Философия науки и техники. 2002. № 1. С. 37–53.

Зарубина Н.Н. Трансформации рациональности в глобализирующемся мире: влияние денег // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 38–48.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 432 с.

Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2008. № 3 (17). С. 57–70.

Buschoff K.S., Schmidt C. Adapting labour law and social security to the needs of the «new self-employed» – comparing the UK, Germany and the Netherlands // Journal of European Social Policy. 2009. Vol. 19. Is. 2. P. 147–159.

FLUID RATIONALITY OF COMMUNICATION AND MODERN LABOR RELATIONS

T.M. Khusyainov

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This paper has resulted from reading the work by Vladimir Natanovich Porus. It attempts to follow and develop his thoughts on rational communication and communicative rationality. The author considers the rationality of communication in the context of the society of "Liquid Modernity" through the example of labor relations. The concept of "Liquid Modernity", proposed by Sigmund Bauman, reflects the dynamic processes in modern society, embracing the departure from universal morality, the erasure of boundaries and conventions and the deletion of the common time and space. In these conditions, we can talk about the formation of a fluid rationality, in the sphere of communication as well. Communication as such, and rational communication particularly, are being actualized in the information society. As a subject-matter for considering the ongoing processes and the phenomenon of fluid rationality of communication, the author suggests labor relations. The processes of automation and informatization in the social and labor sphere require a constant increase in the efficiency of employees, including the communicative space of professional activity. At the same time, constant trans-

formations require a fairly quick reaction from the professional. An attempt is made to translate rational communication from the epistemological perspective into a sociological theory.

Rational Communication, fluid rationality, «Liquid modernity», labor relations, information society.

Прощаясь с рациональностью: роль метафоры в коммуникативном целеполагании

А.Н. Фортунатов

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Обсуждается проблема рациональности в коммуникативной реальности. Коммуникация трактуется как информационный обмен, которой обусловлен технологическими принципами. Иррациональные, душевные импульсы игнорируются, в результате чего возникает бездушная рациональность. Но в пространстве языка снимается напряжение этого конфликта. Метафора является способом гуманизации коммуникативной рациональности.

Ключевые слова: коммуникация, мейнстрим, контент, медиа, иррациональность, метафора.

Для меня словосочетание «рациональная коммуникация» звучит несколько зловеще, совпадая по своей тональности с выражением «изощренная манипуляция», – ведь коммуникация имеет в своей основе модельный принцип, принцип технологически выверенного целеполагания. А это обстоятельство, в свою очередь, подразумевает заведомую и, можно сказать, сугубую рациональность, которая своей выверенностью, отточенностью имплицитно противостоит эмоциональности, душевным порывам, неожиданным импульсам. Коммуникация (и это обстоятельство в связи с довлеющей над учеными умами традицией Франкфуртской школы, Ю. Хабермаса осторожно обходится стороной) есть в определенном смысле порождение западной рациональности, в которой очищенность разума от сиюминутных порывов противостоит отечественному, чувственно-иррациональному общению, в котором душевные порывы и есть самое главное – и результат, и «инструмент». Отметим здесь то, что в общем стало уже общепринятым: коммуникация – это прежде всего информационное взаимодействие, построенное на определенных технологически обеспеченных основаниях, и принципы этого взаимодействия играют порой даже более значимую роль, чем его результаты (например, мейнстрим в телевизионной медийной комммуникации есть и цель, и результат: человек, включивший телевизор и погрузившийся в полугипнотическое потребление контента, самим этим фактом достигает максимально возможных коммуникативных эффектов, и вся суть дальнейшего взаимодействия сводится к призыву – «не переключайся, дальше будет интереснее»).

В этом смысле рациональная коммуникация есть основа для коммуникативной рациональности, и никакого противоречия между ними нет,

поскольку одно без другого существовать не может, и коммуникативная рациональность есть не столько эпистемологический, сколько этический феномен. Ведь в такого рода специфической рациональности очень велика роль уже заранее спланированного результата, без которого любые коммуникативные построения превращаются в абсурд, в «сумасшедшее пианино». Своенравность реципиента, наличие у него якобы свободного выбора оказываются весьма иллюзорными величинами, поскольку коммуникация возникает на основе конвенционального взаимодействия, где субъекты еще до того, как вступить в открытый информационный обмен, посылают друг другу невербальные, неявные сигналы, с помощью которых они определяют перспективы будущей, совместно созданной модели реальности [Фортунатов, 2009, с. 37]. В этом смысле рациональная коммуникация имеет в своей основе весьма существенную иррациональную подоплеку, без которой, собственно, четкое, рациональное взаимодействие на пути совместного осуществления субъектами определенной коммуникативной модели будет недостижимо.

Именно здесь проявляется амбивалентая, глубоко противоречивая сущность коммуникации как феномена, благодаря которому происходит моделирование взаимодействующих в ее рамках субъектов, а через них – моделирование реальности. Последняя не может быть сугубо рациональным продуктом, поскольку выстраивается на основе динамического взаимодействия субъекта и окружающего его мира, и это взаимодействие, опирающееся на трансцендирование как необходимое свойство человеческого самосозидания, не может не нести в себе элементов иррациональности.

Что же примиряет имплицитную иррациональность и эксплицированные, бросающиеся в глаза рациональные качества коммуникации? Прежде всего, языковая стихия, которая, вбирая в себя любые модальности субъектного поведения, формирует в их множестве обширное семантическое пространство, позволяющее черпать в нем любые конвенциональные траектории, заранее предвосхищающие коммуникативные стратегии, какими бы логическими, рационально обеспеченными они ни были.

Разработчики методики интент-анализа публичных выступлений обратили внимание на весьма существенную особенность риторических построений: они весьма метафоричны, причем значительная часть метафор не интерпретируется слушателями как иносказание, а, наоборот, воспринимается как набор устойчивых, вполне однозначно трактуемых выражений. Это так называемые «мертвые метафоры», потерявшие свою иносказательную энергию. Однако «мы смотрим на действительность как бы через метафорические очки, которые задают ее свойства (точно так же мы видим мир синим, если смотрим на него через синие очки)» [Слово в действии, 2000, с. 127]. Метафоры обладают двумя функциями в дискурсе: эмоционального воздействия и моделирования действительности. И «мертвые метафоры» – те, которые словно отслу-

жили свой срок, превратившись в «строительный материал» для нашего бытия, воспринимаемый как неотъемлемый его элемент (например, устойчивое выражение «борьба с преступностью» воспринимается сегодня как обозначение вполне рутинной правоохранительной практики, а вовсе не в изначальном его метафорическом смысле – как война с неким грозным существом, имеющим силу и власть, – собственно этот смысл вкладывал неизвестный автор расхожего выражения в свою первоначальную метафору).

Активное использование метафор в современных масс-коммуникативных практиках служит легитимации актуального, приобретающего все большее значение в социальной действительности переноса смыслового акцента с результата (эффективности) на процесс (включенность реципиента) коммуникации. Присутствие онлайн (неважно, какими средствами оно достигнуто) – это цель и награда, получаемая масс-медиа за манипулятивные усилия в адрес становящегося все более пассивным реципиента. Вот почему метафора является важнейшей единицей медиадискурса. Она не только обеспечивает эмоциональное воздействие на аудиторию, не только моделирует общую для нее и для коммуникаторов действительность, но еще и имплицитно снимает с авторов медиаконтента ответственность за будущие реакции аудитории (дескать, «меня не так поняли»), а также, что еще более важно, утверждает неопределнность и размытость смыслов как априорное «правило» коммуникативных интеракций. Этика идет впереди эпистемологии. Особенно это заметно в принципах формирования заголовков статей в так называемых «качественных» изданиях и «лидов» к ним (коротких подзаголовков, обозначающих будущее содержание основного текста). Здесь особенно актуальны как раз «живые» метафоры, в которых «конфликт между прямым и переносным значением легко распознается» [Слово в действии, 2000, с. 128], что приводит к усилению именно эмоционального, в нашем случае – контррационального воздействия (глумливый заголовок «Комсомольской правды» в начале 90-х годов «Молчат унитазы» предуведомлял статью о забастовке сантехников в Нижнем Новгороде, переводя регистр эмоционального восприятия материала с проблем отчаявшихся людей в парадоксы их профессионального поведения).

Таким образом, «рациональность» современных коммуникативных практик сводится к вовлечению реципиентов в заведомо манипулятивные отношения, несущие в себе сугубо антигуманные интенции, в которых «рацио» и «когито» являются крайне нежелательными элементами. Например, создание текстов так называемой «нативной» рекламы подразумевает привлечение внимания пользователя интернет-ресурса к актуальной (для него, для общества или его социальной группы) теме или проблеме, после которого следует переход на предлагаемый сайт, на котором, в свою очередь, доверчивый пользователь находит вовсе не статью, детально разбирающую заинтересовавшую его тему, а развернутый рекламный текст, «продвигающий» какой-то товар. Метафора

здесь – наиболее эффективный инструмент для подавления сомнений или логически обоснованных возражений.

Современные производители рекламных текстов (т.н. «копирайтеры») сегодня ориентируются не на читательский интерес, а на «реакцию» специальных компьютерных программ (т.н. называемых «интернет-роботов»), которые по определенным лингвистическим алгоритмам и ключевым словам «отбирают» информационные сообщения из всего бушующего пространства интернета для использования их в заголовках «топ-новостей», например, на ресурсах «Яндекс» или «Facebook». Рациональность коммуникативных построений вообще перестает быть значимой величиной, хотя бы потому, что при таком алгоритме информационного взаимодействия на всеобщее обозрение может попасть заведомо алогичный, бессвязный набор слов.

Отметим также, что объяснение данной ситуации отнюдь не исчерпывается механистической логикой электронного «интеллекта», поскольку в основе ее лежат десятилетия развития визуальных медиасистем (прежде всего – телевидения), постепенно превративших в банальность, в рутинную практику самые нелепые и немыслимые образы, которые создавались за счет повсеместного использования элементов компьютерной графики и нелинейного монтажа. Метафорой становится сама объективная реальность, вступающая в смысловой конфликт с ее медийной интерпретацией.

Литература

Слово в действии. Интент-анализ политического дискурса / Под. ред. Т.Н. Ушаковой, Н.Д. Павловой. СПб.: Алетейя, 2000. 316 с.

Фортунатов А.Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности. Н. Новгород: ННГАСУ, 2009. 338 с.

FAREWELL TO RATIONALITY:
THE ROLE OF METAPHOR IN COMMUNICATIVE OBJECTIVES

A.N. Fortunatov
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article discusses the problem of rationality in communicative reality. Communication is treated as an information exchange. This exchange is conditioned by technological principles. Irrational and emotional impulses are ignored. There is a soulless rationality. However in the space of the language, the tension of this conflict is removed. Metaphor is a way of humanizing communicative rationality.

Communication, mainstream, content, media, irrationality, metaphor.

Социальная теория о системно-коммуникативном понятии рационального

А.Ю. Антоновский

Институт философии РАН

Обосновывается, что ценностная определенность цели как признак убежденности в единственности, в абсолютности, в непреходящем характере того или иного типа поведения и согласованное с этой убежденностью поведение предполагают абсолютную рациональность. Доказывается, что акцептация соответствующих ценностных систем (не важно, подразумевается ли под ними ценность денег, истины, закона, власти, интимных отношений) и вытекающая ценностная мотивация поведения делают поведение строго заданным этими ценностями.

Ключевые слова: коммуникация, ценности, рациональность.

Понятие коммуникации в обсуждаемом тексте полагается чем-то непроблематичным. Но, может быть, стоит попытаться разобраться с содержанием понятия коммуникации, уточнить ее внутреннюю структуру и встроенность во внешней контекст и уже на этой основе подойти к проблеме ее рациональности? Иначе как отличить рациональность специфически-коммуникативную от рациональности элементарного действия, рациональность познания, мышления и рассуждения от рациональности каких-то комплексных форм поведения? Я попытаюсь «вывести» рациональность из внутренней структуры коммуникации как таковой, при этом не упуская связь проблемы рациональности со спецификой конкретных типов коммуникаций.

Но для начала все-таки попробуем порассуждать и на предложенном уровне *глобальной* или абстрактной рациональности. Существо проблемы видится В.Н. Порусу в противоборстве двух истолкований рациональности, одно из которых предполагает ее ориентацию на абсолютные или априорные критерии. Другое же признает ее критерии релятивными и апостериорными. Я бы усомнился в самой предпосылке рассуждений, определяющей весь драматизм раскола рациональности, а заодно и пафос автора. Почему собственно ориентированность на цели, определяемые ценностями, должна служить критерием именно второго типа рациональности – рациональности релятивистской? С моей точки зрения, как раз наоборот, именно ценностная определенность цели как признак убежденности в единственности, в абсолютности, в непреходящем характере того или иного типа поведения и согласованное с этой убежденностью, т.е. «должное», поведение предполагают рациональность абсолютную. Как раз принятие ценностных систем – не важно, подразумевается ли под ними ценность *денег, истины, закона, власти, интимных отношений*, – и вытекающая ценностная мотивация поведения делают поведение абсолютно заданным этими ценностями.

Так, предпринимательская деятельность будет рациональной лишь в том случае, если максимизируется прибыль и оптимизируются издержки производства, и таковая шкала рациональности абсолютна в том смысле, что не учитывает прочие ценности; а если таковые и учитываются, то в этом случае мы просто-напросто сталкиваемся с другим типом деятельности, пусть даже ее агентом и остается тот же самый предприниматель. В этом смысле любая формальная рациональность, или целерациональность, всегда остается и ценностной рациональностью, ведь, по Веберу, чистые идеальные типы существуют лишь аналитически, будучи перемешанными в социальной реальности. При этом такая «экономическая рациональность» ничуть не релятивизируется и с точки зрения внешнего наблюдателя – скажем, ученого-социолога, рациональность которого, конечно, определена другими факторами, истинностью, непротиворечивостью и ценностью именно *нового* знания. Но было бы странным заявление, что предприниматель ведет себя не рационально или иррационально, если не учитывает ценности, разделяемые ученым сообществом. И ученый, и предприниматель способны зафиксировать чужие ценности и в этом смысле явно признать универсальность рациональности чужого поведения. Итак, я делаю вывод, что ценностно-целевое определение рациональности вовсе не свидетельствует о его релятивности, но, как раз наоборот, говорит об априорности и абсолютности рациональностных критериев, освещенных ценностями.

Рискну заострить свой тезис. Релятивистской рациональности не может быть ex definition. То, что перестало быть рациональным с точки зрения какого-то наблюдателя, скажем физика, нашего современника, по отношению к системе взглядов прошлого, скажем, к системе Птолемея, не следует истолковывать как *смену* критериев рациональности, а скорее надлежало бы оценивать как переход от нерациональных, ошибочных взглядов с точки зрения *современника и данной современности* к истинно рациональному знанию. Рациональность в этом смысле, хотим мы того или нет, привязана к точке зрения некоторого данного современника, ведь современность – это единственное, о существовании чего можно рассуждать с высокой степенью уверенности, и именно поэтому его и называют «настоящим» в отличие от как бы «ненастоящих» прошлого и будущего. И точка зрения представителя той или иной современности всегда будет задавать абсолютный в данный момент критерий рациональности.

В основании различения *рациональное/нерациональное* в этом смысле лежит временн*а*я дистинкция *современное/несовременное,* составляя, таким образом, ее *необходимое* условие: все*,* что, отвечает современному знанию, то и рационально. Но есть и *достаточное* условие коммуникативной рациональности, коим и является уже указанная ориентированность на разделяемые тем или иным сообществом коммуникативные ценности, выражающие принадлежность дискурсу, т.е. разделяемым

каким-то коллективом принципам интерпретации, какому-то обособившемуся типу коммуникативной практики или общения.

Очевидно, что обособившихся типов общения, или коммуникаций, существует столько же, сколько типов рациональности. В контексте общения в рамках научного дискурса, ориентированного на ценность истинного, достоверного, непротиворечивого знания, рациональным является вклад участника коммуникации (например, научная статья, доклад, гипотеза, теория), также ориентированный на эту ценность, учитывающий критерии научности. Участники политического общения подчиняют свои коммуникативные вклады, т.е. политические решения, ценности власти. Каждое политическое решение должно учитывать возможности усиления своей и возможности чужой власти, что в свою очередь и является критерием рациональности.

Но здесь мы говорим лишь о внешней, или системной, рациональности. Ведь определяя рациональность через ее принадлежность к обособившемуся типу и задаваемые им правила коммуникации, мы не учитываем некую «рациональность вообще». Мы не учитываем то, что может быть названо рациональным применительно к любому акту коммуникации, безотносительно к его принадлежности к большим обособившимся системам общения – науке, любви, религии, хозяйству, искусству и даже медицине и спорту. Очевидно, чтобы дать характеристику рациональности вообще, надо как-то зафиксировать и коммуникацию вообще, общение вообще.

(В скобках я бы хотел уточнить понятие рациональности, принятое в теории социальных систем. Под рациональностью подразумевается способность систем, обладающих рефлексией, к самонаблюдению, т.е. к восприятию себя самих не просто как сменяющихся коммуникативных одномоментных событий (решений, платежей и т.д.), а как некоторой целостности, отличной от внешнего мира, и фиксирующих не только себя и мир, но и само различие между ними. Рациональность с системно-теоретической точки зрения есть способность не просто воспроизводиться и продолжать автопоэзис, а фиксировать свою отличность (например, распознавать сами коммуникативные средства: власть, любовь, истину, которые и делают возможным обособление некоторого специфического типа коммуникации) и – главное – сопоставлять эти свои и чужие коммуникации, в итоге постигая, что системные средства наблюдения или коммуникации не являются чем-то необходимым и единственно возможным. Рациональность системы означает способность дистанцироваться от своего собственного средства наблюдения и выдвигать *предположения о будущем*, т.е. о том, что бы случилось, если бы оно было иным (скажем, политическая система коммуникаций способна подвергать рефлексии некую возможность, где политические решения регулировались бы не кодом власти, а, скажем, кодом денег (коррупция), или кодом личных предпочтений). Здесь коммуникативная

система словно сталкивается с реальностью, ориентируясь на иные коммуникативные миры и только поэтому может самокорректироваться и вытеснять из себя чужие средства коммуникации, но именно через их рефлексию. Это, безусловно, не отменяет факта чудовищного *дефицита рациональности* в современном обществе, связанного, в первую очередь, с закрытым характером сознания как внешнего мира социальных систем. Производимые социальной системой воспитания воздействия на миллиарды сознаний (насаждаемые ею компетенции, мотивации и способы поведения систем личности) уже по определению не могут контролироваться коммуникативно, т.е. с помощью какого-то специфического медиума наблюдения или коммуникации. Система образования и воспитания есть единственная система, которая имеет в качестве функциональной области трансформацию и воспроизводство не самого общества, а личности, сознания, т.е. сферы, куда коммуникации дорога закрыта дефинитивно. Собственной задачей образовательной коммуникации не является оптимизация и воспроизводство самой этой коммуникации, поиск коммуникативного консенсуса. Поиск мотиваторов, заставляющих учеников принимать коммуникацию, предлагаемую преподавателем, бессмыслен в этих условиях. У учителя нет генерализованных ожиданий, что коммуникация будет принята автоматически, он ищет формы дополнительного, внешнего для системы стимулирования. *Другими словами, основная причина дефицита рациональности в современном обществе вытекает из того, что в образовании нет символических средств, мотивирующих и оптимизирующих коммуникацию, – таких, как власть в политике, истина в науке, деньги в экономике*. Эта система образования досталась нам в наследство от первичных форм социальной дифференциации – от интерактивного, т.е. неопосредованного общения, от семейных и цеховых форм коммуникации, т.е. недалеко ушла от традиционных форм социализации, где еще отсутствовала системная рефлексия как базовое основание рациональности).

Феноменологически, или, так сказать, фенотипически, мы можем представлять коммуникацию всего лишь как письменный, устный и другие типы разговора или диалога. Проблема же в том, чтобы распознать внутреннюю структуру общения, элементы, из которых выстраивается акт общения. Если мы знаем внутреннюю структуру общения, то можем поставить вопрос и о рациональности применительно к каждому элементу, входящему в любую коммуникацию.

Первой составляющей коммуникативной структуры является экспрессия, или знаковая манифестация коммуникации. Любая коммуникация состоит из экспрессивного начала. Только это позволяет коммуникацию как-то воспринимать, и только в этом состоит ее эмпирически фиксируемая реальность. Сообщение можно прокричать, можно прошептать, можно использовать вербальные или невербальные формы.

Речь на этом уровне идет о проблеме рациональности той или иной коммуникативной экспрессии. Выбор типа экспрессии эволюционно шел в направлении отказа от жестового общения, т.е. от общения через восприятие чужого восприятия (так, животное встает в угрожающую позу и по чужой реакции на свою собственную позу усиливает или ослабляет свою собственную реакцию). Эти формы экспрессии хотя и сохранились, но оказались эволюционно менее успешными, нежели экспрессия вербальная. Только в этом смысле вербальная экспрессия более рациональна, чем невербальная.

Эволюционным преимуществом вербальной экспрессии, или языка, стало обогащение коммуникации новым элементом – интерпретацией, т.е. последующим и независимым от экспрессии преобразованием посланного манифеста. Все, что сказано, может быть проинтерпретировано, между тем как раньше угрожающая поза как знак угрозы и сама угроза как смысл угрожающей позы совпадали в пространстве и времени. Где была поза, там была и угроза.

С появлением языковой экспрессии коммуникации, последняя раздвоилась на непосредственное проявление, или знаковую манифестацию коммуникации, т.е. собственно речь, и интенции манифестирующего, которые образовали собственную закрытую, или субъективную, реальность. Основным приобретением в степени рациональности явилась возможность уточнения, т.е. возможность задать вопрос и уточнить интенцию, смысл сказанного. Ведь вне языка не было возможности как-то специфицировать или проблематизировать смысл телесной манифестации сообщения. Рациональность на этом уровне *есть проблема смысловой интерпретации*. Любая коммуникация теперь сталкивается с проблемой того, насколько рациональна интерпретация произнесенного. Именно на этом уровне возникает второй элемент коммуникативной структуры – *информация*, т.е. придание некоторой определенной формы некоторой телесной или знаковой экспрессии или манифестации коммуникации.

Очевидно, однако, что интерпретация как выявление внутренней интенции, собственного смысла сказанного безотносительно к его экспрессивной форме крайне проблематична, причем именно в силу возникающей раздвоенности коммуникативной экспрессии (речи) и потока сопровождающих эту речь переживаний, замкнутых в сознании произносящего. Это ставит ключевую проблему рациональности коммуникации, проблему связи сознания и речи. Иначе говоря, основной проблемой рациональности коммуникации является проблема сравнения гипотетических интенций участника коммуникации и манифестируемых им знаковых форм. Речь здесь идет о проблеме понимания как третьего элемента коммуникативной структуры. Каждая коммуникация должна решить ключевую для себя проблему: соответствует ли одно другому, скрытые мотивы и знаковые формы, выражающие эти мотивы. Если

коммуникация решает эту проблему, если участники понимают друг друга, т.е. согласуют скрытые от них интенции и наличную речь, коммуникация и является рациональной.

Подведу итог. Внешняя рациональность коммуникации, как правило, зависит от ее принадлежности к тем или иным глобальным формам социальности: к политике, религии, науке и т.д. Данная рациональность универсальна для каждой формы, но и специфична, ограничиваясь рамками этой формы. Внутренняя же рациональность общения не зависит от глобальных форм социальности. Каждая коммуникация решает проблему своей рациональности. Это рациональность, во-первых, выбора той или иной формы экспрессии или проявления коммуникации. Во-вторых, это рациональность той или иной интерпретации этой знаковой манифестации на предмет выявления внутренних интенций или мотивов. И наконец, в-третьих, это рациональность понимания, т.е. сравнения и понимания различности того, *что* сказано, и того, *для чего* это сказано. Если такая различность зафиксирована, коммуникация понята.

Если участники общения все три выбора осуществили рационально, в соответствии с принятыми стандартами, говорили, когда надо говорить, и писали, когда надо писать, интерпретировали в согласии с принятыми правилами интерпретации и удачно выявили связь и различность сказанного и его скрытого смысла, т.е. еще и поняли, зачем это было сказано, причем именно в данной форме, а не по-другому, коммуникация является рациональной.

Опубликовано при поддержке фонда РФФИ,
проект № 17-03-00733, а также проект № 18-011-01097

THE SOCIAL THEORY AND A SYSTEM-COMMUNICATION NOTION OF RATIONALITY

A.U. Antonovsky
RAS Institute of Philosophy

In the paper is proved that valuative definiteness of the action aims as sign of conviction in uniqueness, absoluteness, and enduring character of certain type of behavior coordinated with this conviction assumes absolute rationality. It is claimed that acceptation of some valuable systems (the values of money, truth, law, power or intimate relations) and the following valuable motivation of behavior do behavior strictly set by these values.

Communication, values, rationality.

Спор о первичности и самоценности

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Разбирается вопрос о соотношении коммуникации и рациональности и оспаривается тезис о том, что рациональность является результатом сознательного выбора и предшествует коммуникации (общению). Приводятся аргументы в пользу противоположного тезиса, согласно которому рациональность представляет собой реализацию и вербализацию правил деятельности и коммуникации, стихийно сформировавшихся в культуре. Дается типология общения, показывающая соотношение в нем понимания и непонимания, продуктивности и репродуктивности, рациональных и внерациональных элементов.

Ключевые слова: Коммуникация, рациональность, понимание, продуктивность, репродуктивность, универсальный опыт, локальный опыт.

Когда рациональность выступила в качестве философской проблемы? Вероятно, спрашивать об этом все равно, что спрашивать о начале философии как таковой. Однако в XX в. она получила специальную трактовку в связи с критикой умозрительной философии и проблемой демаркации науки и метафизики. С тех пор эволюция этой проблемы происходила столь интенсивно, что стала уже особым предметом исследования. В свое время В.Н. Порус ставил вопрос о синтетической теории рациональности, в которой экспансия деятельности и ее соразмерность другим элементам человеческого мира оказываются взаимодополнительными [Порус, 1996]. Сегодня он дистанцируется от этого, как он полагает, нефилософского подхода и рассматривает рациональность просто как форму свободы, а свободу – как первичную характеристику человека. Отсюда вытекает вторичность коммуникации и прочих измерений социума и культуры.

Так возникает вопрос: что же все-таки обладает первичностью и самоценностью – рациональность или коммуникация? Для ответа на него нелишне, вероятно, определиться по поводу того, *где происходит* данная дискуссия, – в «третьем мире» К. Поппера или в исторически определенном социуме и культуре. В первом случае говорить о самоценности рациональности можно, но лишь в том смысле, что рациональность

– одна из важнейших ценностей европейской культуры наряду со свободой, истиной, справедливостью, духовностью. Во втором случае приходится учитывать параметры нашей культуры и, даже если мы стремимся выйти за ее пределы, все же основательнее выбирать аргументативную базу.

Например, концепция филолога Г. Почепцова – случайный и не лучший повод для размышлений о рациональности и коммуникации. Едва ли стоит, следуя ему, путать коммуникацию с передачей информации в одну сторону: это устаревший механистический подход, который сегодня никто всерьез не рассматривает. Есть более значимые интеллектуальные ресурсы, начиная с К. Ясперса до М. Бахтина и Т.М. Дридзе. Кстати, филологи, лингвисты до тех пор о коммуникации ничего особенного не написали, пока не стали социолингвистами, т.е. не вошли в диалог с социологами.

Впрочем, именно это и вызывает нарекания В.Н. Поруса, сожалеющего о том, что «на долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто почему-то удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов». Однако в данном случае речь идет не о *редукции* философии к социологии, но об определенной социологизации методологической рефлексии. Это означает, в частности, что абстрактное понятие коммуникации требует опоры на постижение сути ее особенной формы – коммуникации социальной или культурной. Именно от содержания самой социальности и культуры и нужно отправляться в рассмотрении форм коммуникации. Недостаточно провозглашать, вслед за М. Мамардашвили, тезис «Разум существует в культуре» и при этом полагать несущественными конкретные параметры всякой культуры.

Здесь возникает и следующее сомнение. Выражение «рациональная коммуникация» вовсе не требует некой онтологизации рациональности. Рациональность едва ли существует до и независимо от коммуникации, подобно тому, как выражение «рациональная философия», например, не требует того, чтобы до и независимо от всякой философии существовала некая вневременная рациональность. Напротив, рациональность – дискурсивный феномен. Она только и рождается в лоне философского размышления, рассуждения и коммуникации. Выражение «истинное знание» также не требует квазионтологии, в которой истина существует до и независимо от знания. Существование предикатов до и независимо от объектов есть иллюзия, обязанная реистической философской предпосылке.

Помимо этого, В.Н. Порус утверждает, что если рациональность истолковывается как то, что *возникает* в коммуникации, а не *предшествует* ей, то она является продуктом сознательного выбора коммуникантов. Позвольте! Рациональность действительно возникает в коммуникации, потому что, по сути, является коммуникативным феноменом, но коммуникация отнюдь не сводится к сознательному выбору в сколько-нибудь существенной мере. Обмен смыслами осуществляется стихийно и лишь отчасти вербализуем и управляем. На мой взгляд, основной тезис В.Н. Поруса обретает фундамент лишь тогда, когда рациональность привязывается к коммуникации в целом как форме свободы. Стихийная, всеобщая и постоянная коммуникация как свойство, определяющее природу человека, и есть та первичная и свободная активность, от которой производна рациональность как продукт философской рефлексии.

Стоит, однако, согласиться с В.Н. Порусом в том, что не в чем-то одном – в критико-рефлексивном промысливании, калькулируемости и выборе, в целесообразности или соответствии социальным потребностям – заключена рациональность человеческой деятельности. Это все локальные, конкретно-исторические измерения и ипостаси рациональности, в которых выражается определенная степень сбалансированности экспансии и соразмерности деятельности. Всеобщей рациональностью обладает лишь универсальная творческая активность реализующего себя субъекта, который прорывает наличные границы, открывает неведомое, выходит за свои пределы, но при этом все же остается человеком.

Что же такое коммуникативная рациональность? Критические замечания нуждаются в изложении собственной позиции, к чему мы и переходим.

Деятельность с независимым от сознания объектом, вопреки влиятельному заблуждению, нельзя полностью отграничить от общения. Ведь всякая деятельность, использующая социально сформированные орудия и методы, сопровождается тем самым деятельностью с культурным артефактом, которая представляет собой свернутое, или снятое, общение. Значение коммуникативной природы деятельности было осознано в аналитической философии, идущей от Л. Витгенштейна, и в немецкой социологии, соединившей элементы неомарксизма, феноменологии и герменевтики. Эти концепции, в частности, теория рациональности и коммуникативного действия Ю. Хабермаса и О. Апеля, сегодня изучены достаточно хорошо, чтобы к ним возвращаться. Учитывая их некоторые уроки, мы попробуем выделить основные параметры общения, с которыми обычно связывается его рациональность, и одновременно критически обсудить вопрос о возможности рационального общения вообще.

Первоначально определим общение как *обмен деятельностью*, опытом. Тогда необходимо выяснить условия, при которых подобный обмен в принципе возможен. Ведь общающиеся субъекты обладают, как правило, различным опытом (возрастным, профессиональным, моральным и пр.) и затруднены в нахождении «точек соприкосновения». Поэтому первым условием и первым шагом общения будет нахождение (изобретение) предметно-смыслового континуума, общего для данных субъектов («общего языка»). Этот процесс удачно смоделирован в компьютерных программах, предполагающих диалог с машиной на основе ряда «ключевых слов» (команд, имен программ, директорий, файлов и т.п.). Характерно, что нередко программируется и «предел ошибки», в силу которого нельзя использовать бесконечный перебор для нахождения нужного слова. Примером могут служить «персональные ключи» для ЭВМ или «тайные коды» для денежных автоматов: в обоих случаях трех неверных попыток достаточно для заблокирования системы. Аналогично и людям приходится иметь в виду «предел доверия»: иной раз в начале знакомства достаточно нескольких неверных фраз, чтобы воздвигнуть друг меж другом непроходимую стену. Негативный опыт поиска «общего языка», так же как и отсутствие опыта вообще, однозначно блокируют общение.

Поэтому если мы имеем в виду ситуацию, когда хотя бы одна из сторон заинтересована в общении, то условие ее возможности составляет ограничение, локализация личного опыта, приспособление его к опыту другого при том, что этот последний сам является своего рода неизвестной (хотя и самоценной) величиной. Конструирование общего языка представляет поэтому процедуру, никак не сводимую к логическим операциям типа обобщения с целью нахождения «общих воспоминаний», «общих знакомых», «общих интересов». Началом общения в условиях «тотального незнания» не может быть равноправный диалог в форме вопросов и ответов, предполагающий открытый и отчетливый обмен мнениями.

Подобным началом выступает, скорее, некое непроблематизированное повествование на общую тему, позволяющее исподволь, неявно подойти к откровенным формулировкам. Так, в рассказе Бабеля «Мой первый гусь» некий «очкастый кандидат прав», прикомандированный к шестой дивизии Конармии, своим видом и манерой общения обречен на неудачу. Об этом его предупреждают заранее: «Канитель тут у нас с очками и унять нельзя. Человек высшего отличия – из него тут душа вон. А испорть вы даму, самую чистенькую даму, тогда вам от бойцов ласка...». Не будучи в состоянии иначе преодолеть недоверие и презрение солдат, герой совершает нарочито грубую экспроприацию гуся,

приказывает старухе-хозяйке изжарить его и тем завоевывает авторитет: «Братишка, – сказал мне вдруг Суровков, старший из казаков, – садись с нами снедать, покеле твой гусь доспеет...». Активные и самостоятельные действия героя (убийство гуся) на общей территории (двор), его разговор с известным третьим (хозяйкой) на общедоступном (грубом) языке является своеобразным «рассказом о себе», неформальным «curriculum vitae», неявно создающим базу общения.

У Бабеля же мы встречаем и примеры совершенно беспроблемного знакомства, когда наличие общего контекста изначально предполагается и сама биография обеспечивает кредит доверия (рассказ «Рабби»). «Откуда приехал еврей? − спросил он (рабби Моталэ – И.К.) и приподнял веки. − Из Одессы, − ответил я. − Благочестивый город, − сказал рабби, − звезда нашего изгнания, невольный колодезь наших бедствий!.. Чем занимается еврей? − Я перекладываю в стихи похождения Герша из Острополя. − Великий труд, − прошептал рабби и сомкнул веки. − Шакал стонет, когда он голоден, у каждого глупца хватает глупости для уныния, и только мудрец раздирает смехом завесу бытия... Чему учился еврей? − Библии. − Чего ищет еврей? − Веселья. − Реб Мордхэ, − сказал цадик и затряс бородой, − пусть молодой человек займет место за столом, пусть он ест в этот субботний вечер вместе с остальными евреями, пусть он радуется тому, что он жив, а не мертв, пусть он хлопает в ладоши, когда его соседи танцуют, пусть он пьет вино, если ему дадут вина».

Впрочем, представленные примеры содержат в себе не только описание общего контекста. В первом рассказе казаки видят в герое красноармейца, во втором рабби Моталэ называет своего собеседника «евреем», изначально ставя жесткие условия общения. Казаки и рабби не знают и не желают знать, что сфера жизни героев не сводится к данным характеристикам, и фактически навязывают им один из возможных общих контекстов общения. Хотя местечковый контекст и роль еврея освоены героем Бабеля несравненно более глубоко, чем контекст Конармии и роль «бойца», в обоих случаях перед нами образец «репродуктивного общения», задача которого в воспроизводстве изначального контекста и установленных ролей. Этот смысл однозначен для обоих общающихся в ситуации «рабби и еврея» (оба воспроизводят известные им роли, находясь в симметричной позиции друг относительно друга), и совершенно неоднозначен в ситуации «интеллигента и казаков», когда интеллигент осваивает незнакомые и чуждые ему способы общения. В первой ситуации мы встречаемся с «репродуктивным общением» (с позиции казаков) и «продуктивным общением», т.е. овладением новым

контекстом и вживанием в незнакомую роль (с точки зрения интеллигента): это своего рода «асимметричное общение».

Наконец, если обратиться к предельной и в чистом виде не встречающейся ситуации «равноправного общения», когда ни одна из сторон не занимается навязыванием своего опыта другому, то в ней мы обнаружим «симметричное продуктивное общение». Классический пример такой ситуации – история Ромео и Джульетты, представителей враждебных родов, вынужденных силою любви преодолевать прежние и искать новые способы общения. Аналогичную ситуацию рисует и Клиффорд Саймак в новелле «Враг мой», где землянин и гуманоид враждующей с Землей расы попадают на необитаемую планету и в ходе борьбы за выживание создают вопреки первоначальному страху и ненависти ячейку интеркультурной и межзвездной дружбы. В последнем случае мы имеем дело также не только с объективным фактом общения, но и с попыткой понять партнера, его культуру и сделать это понимание базой общения. Землянин и гуманоид целенаправленно овладевают незнакомым языком, вживаются в странные традиции, контролируют свою чувственность, протестующую против внешнего облика друг друга. Это требует высокого уровня интеллектуальной рефлексии, попросту говоря, культуры.

И все же понимающее общение – это весьма редкий феномен. Его нелегко усмотреть в ситуациях типа Ромео и Джульетты или Тристана и Изольды. Здесь общение происходит не только вопреки и несмотря на изначально непреодолимые условия кровной вражды и вассальной зависимости, но благодаря стихийной страсти. Последняя не нуждается в понимании и возникает, быть может, благодаря его дефициту при том, что не существует каких-либо принципиальных интеллектуальных или культурных преград для понимания. Возникает мысль, что понимание друг друга как осмысление мира своего партнера вообще не является необходимым элементом общения; напротив, непонимающее общение – наиболее распространенный вариант сосуществования людей, обычно не ставящих задачу постижения истинных мотивов поведения, чувственных и интеллектуальных способностей, духовных ориентиров своего партнера.

Потребность в понимающем общении возникает в основном тогда, когда самоценность духовного мира каждого рассматривается в качестве предпосылки общения. Как правило же, в качестве подобных предпосылок выступает нечто иное: условия общения, личные потребности и цели общающихся субъектов. По крайней мере, в рамках локального опыта деятельности потребности в понимающем общении не возникает, поскольку люди живут в едином историко-культурном пространстве и

понятие о субъективности не существует в артикулированном виде (онтологичность первобытного и античного представлений о сознании является тому примером).

Универсальный опыт, в рамках которого встречаются разные исторические типы культуры, иногда создает условия для того, чтобы момент явного несовпадения интеллектуальных и чувственных стереотипов предстал в качестве эмпирического факта сознания. Разрыв в понимании, осознанный, прочувствованный как таковой, является предпосылкой понимания. Что было на уме древних египтян, когда они мумифицировали своих покойников и снабжали их всем необходимым для загробной жизни? Почему их современники в Элладе сжигали тела умерших? Этот вопрос не возникает у нас в связи с современным обрядом погребения, поскольку все мы примерно в равной степени не понимаем его смысла и в основном просто повинуемся традиции. Однородная и современная человеку реальность не нуждается в понимании, поскольку составляет контекст его жизни. В этом смысле понимание противоположно жизни; интерпретация иной культуры или духовного мира – это форма их искусственного воскрешения как своего иного, чужого; становящегося, но никогда окончательно не ставшего своим. Понимание прекращается с окончательным преодолением разрыва культур. Как говорится, любящие не смотрят в глаза друг другу.

Примечательно, что в рамках одной и той же ситуации могут обнаруживаться разные типы общения, обязанные несовпадению позиций двух разных субъектов. И тогда остается лишь последовательно описывать разные ситуации, в которых реализуют себя основные типологические свойства (универсальность, понимание, симметрия, продуктивность). Так, ситуация «Эринии-Орест-Электра», описанная в «Оресте» Эсхила, ставит Ореста в центр борьбы между традициями абстрактной гражданской справедливости (Электра) и родового кровного права (Эринии). Столкновение разных культурных традиций несет в себе свойство универсальности, подчиненное положение Ореста – свойство асимметричности; выражение моральной дилеммы через онтологическое противостояние богов и героев указывает на отсутствие понимания; нацеленность на новую форму общественной регуляции (ее формулировка происходит позднее, в «Электре» Софокла) говорит о продуктивности общения. Однако данная интерпретация учитывает в основном позицию Ореста и почти ничего не говорит о позициях Эриний и Электры, обладающих существенными отличиями от первой [Касавин, 1999]. Именно в силу неисчерпаемости возможных ситуаций общения мы вынуждены ограничиться лишь типологией отношений, создающих каждую отдельную ситуацию.

Таким образом, мы попытались понять рациональное общение не просто как осознанный процесс, базирующийся на понимании грамматики и смысла слов употребляемого языка, как это принято в некоторых концепциях аналитической философии. Понимание – это, скорее, способность контекстуализации речи и текста с опорой на некоторую культурную традицию. Тогда рациональность предстает в форме дискурса и диалога, реализующих собой коммуникативные правила и фундаментальные условия коммуникации данной культуры.

Литература

Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб.: РХГИ, 1999. 407 с.

Порус В.Н. Принципы и характеристики рациональной критики // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОСПЕН, 1996. 302 с.

THE CONTROVERSY OF PRIMACY AND SELF-WORTH

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article problematizes the relationship between communication and rationality and argues against the thesis that rationality is the result of a conscious choice and precedes the communication. The arguments go in favor of the opposite thesis, according to which rationality is an implementation and verbalization of rules of activity and communication, spontaneously formed in culture. The author provides a typology of communication, showing the ratio of understanding and misunderstanding, productivity and reproduction, rational and non-rational elements.

Communication, rationality, understanding, performance, reproduction, universal experience, local experience.

Глава 4. ПОНЯТИЕ СМЫСЛА

Смысл как основание коммуникативных практик

Г.Б. Гутнер

Институт философии РАН

Феномен смысла рассматривается через отношения понимания. При этом исток и формирование смысловых отношений выводятся за рамки только рационального понимания в область социально сложившихся практик. Происхождение смысла связывается с понятием «габитуса» у Бурдье. Обращается внимание на близость понятий «габитус» у Бурдье и «парадигма» у Куна. При этом выделяются две стороны в понимании смысла: правило действия и предмет познания.

Ключевые слова: коммуникация, смысл, понимание, габитус, социальная игра.

Тема смысла пугает обилием подходов. Ее всестороннее обсуждение в одной работе, наверное, невозможно, поскольку непонятно, в какую сторону нужно идти. Уместными представляются самые разные сферы: феноменология, герменевтика, логическая семантика, лингвистика. Перечень, конечно, неполон. Говорить о смысле вообще кажется безнадежной наивностью. Говорить надо непременно об интенсионалах, о ноэмах, о правилах интерпретации формализованных языков, о плане содержания языкового знака и т.д.

Однако, несмотря на обремененность нашего сознания обилием хорошо разработанных теорий смысла, мы все же располагаем неким исходным представлением, неизменно возникающим в нашей деятельности. Есть какая-то простая интуиция осмысленности, не выразимая в терминах интенсионалов или ноэм. Прояснение этой простой интуиции и будет целью предлагаемой статьи. Впрочем, философское прояснение простых интуиций так или иначе оказывается теоретически нагруженным, и авторы указанных здесь теорий, скорее всего, преследовали точно такую же цель.

Начнем с того, что смысл, так или иначе, связан с пониманием. Если нечто не имеет смысла, то оно, по-видимому, не может быть понято или недостойно понимания. То, что имеет смысл, потенциально понятно. Сводя, таким образом, тему смысла к пониманию, мы подходим к прагматической ее интерпретации. Смысл обнаруживается в человеческом общении, во взаимодействии. В рамках взаимодействия один человек

понимает или стремится понять действие другого, т.е. рассматривает это действие как осмысленное. Понимание или попытка понимания выражается в ответном действии. Когда понимание имеет место, все участники общения принимают действия друг друга, относятся к ним как к адекватным коммуникативной ситуации и знают, как на них реагировать, т.е. находят в них смысл.

Мы приходим к тому, что смысл фундирует взаимодействие. Далее мы покажем, что возможны два типа коммуникативного взаимодействия и, соответственно, два аспекта смысла. Первый из них опирается на совокупность социальных навыков и подразумевает смутную интуицию осмысленности, тогда как второй связан с рациональностью и требует точного представления смысла в сознании.

Коммуникация и система неявных смыслов

Рассмотрим сначала, что обусловливает успех коммуникативных практик, чем обеспечено нормальное взаимодействие агентов этих практик. Прежде всего это следование социально установленным правилам. Действие, чтобы быть понятным, должно быть правилосообразным, оно должно соответствовать коммуникативному опыту акторов, вписываться в освоенную ими систему норм. Правило же нельзя представлять как явно выраженное предписание, инструкцию или закон. Следование правилу, как замечает Витгенштейн, есть практика, основанная на владении некоторой техникой [Витгенштейн, 1994, с. 162]. К владению техникой сводится также и понимание. Коммуникативный опыт, обеспечивающий взаимодействие, есть, следовательно, навык, привычка. Эту сторону коммуникативных практик мы разберем по возможности подробно.

Для этого мы обратимся к известным идеям французского социолога П. Бурдье, центральной темой которого является понятие социальной практики. Думаю, не будет натяжкой аналогия между обсуждаемым Бурдье понятием практики и витгенштейновским понятием языковой игры. Согласно Бурдье, вся человеческая жизнь есть совокупность определенных практик, подобно тому, как и у Витгенштейна человек постоянно занят тем, что осуществляет различные языковые игры. Парламентские дебаты, церковные службы, финансовые операции – это все практики, осуществляемые сообразно санкционированным в обществе правилам. Небезынтересно, что для описания практик – правил их осуществления и принципов порождения – Бурдье, как и Витгенштейн, прибегает к понятию игры. Во всяком случае, именно об игре он пишет, вводя понятие габитуса – одно из основных понятий своей концепции.

Это понятие позволяет описать способ поведения человека, осуществляющего социальную практику или – что, по-видимому, то же самое – участвующего в социальной игре. Габитус позволяет человеку находить правильный ход в игре, т.е. действовать согласно правилу. Несколько метафорически Бурдье определяет его как «чувство игры». Хороший игрок делает каждый раз то, что требуется игрой. Поясняя свою мысль, он обращается даже не к языковым играм, а к чисто телесным практикам. Эти типы практики представляются в некотором смысле парадигмальными. Подчеркивая доминирующую роль «чувства игры» по отношению к эксплицированным описаниям или формальным схемам социальной жизни, Бурдье пишет: «Там, где видели алгебру, нужно видеть танец или гимнастику» [Бурдье, 1994, с. 112]. Именно техника владения телом обусловливает участие в игре, правильность осуществления практики. Требуемый ход делается без размышлений, взвешивания альтернатив, осмысления инструкций. Он как бы «вписан в тело» участника игры. Бурдье также характеризует его как «инкорпорированную социальную игру» и «имманентное игре чувство необходимости» [Бурдье, 1994, с. 99].

В связи с последним определением следует обратить внимание на сочетание в габитусе двух противоположных характеристик: свободы и необходимости (или детерминированности). Габитус диктует определенную стратегию поведения и таким образом детерминирует поступки участника социальной игры. С другой стороны, он создает свободу в осуществлении социальной практики. Так, музыкант свободно владеет инструментом, футболист – свободно чувствует себя на поле (легко обводит соперника, видит партнера, которому можно отдать пас, и т.д.). Габитус, как чувство игры, дает возможность ориентироваться в ситуации, интуитивно найти нужное решение даже тогда, когда возникает проблема. Так, хороший фехтовальщик парирует неожиданный выпад противника, а хороший математик делает преобразование, позволяющее решить трудную задачу. Этот адаптивный потенциал габитуса исключительно важен при осуществлении социальной практики. Игровые ситуации никогда не повторяются в точности, однако хороший игрок легко ориентируется в них.

Габитус, таким образом, есть принцип порождения и организации практик [Бурдье, 1995, с. 17]. Этот принцип соединяет три аспекта функционирования практик: индивидуальную склонность актора действовать адекватно социальной ситуации, взаимодействие акторов в сообществе, взаимодействие сообщества и каждого его члена с реальностью. В нем конденсирован опыт совместной жизни сообщества на протяжении его истории. Еще одну важную характеристику габитуса Бурдье определяет как «история, забытая как история» [Бурдье, 1995, с. 20]. Иными словами, он представляет собой опыт прошлого, сосредо-

точенный в настоящем как в привычках и навыках индивидов, так и в институтах общества.

Важное следствие аккумуляции в габитусе прошлого опыта проявляется в его когнитивных свойствах. Однажды сформированный габитус определяет познавательные стратегии, создает схемы восприятия и оценки. Весь новый опыт структурируется в соответствии с теми принципами, которые сформировались благодаря прошлому опыту. По-видимому, существует весьма глубокая аналогия между концепцией габитуса и концепцией парадигмы, введенной Куном.

Исходя из понятия габитуса, мы можем дать первое описание смысла как основания коммуникативных практик. Именно габитус порождает интуицию осмысленности. Имеет смысл то, что можно спонтанно интерпретировать, т.е. действие, порожденное габитусом. Именно такое действие соответствует опыту участников коммуникации и способно вызвать их ответную реакцию. Такое действие порождает переживание понятности. За ним всегда видится некий смысл.

Чтобы уточнить последнее замечание, нам нужно прояснить связь габитуса с эпистемологией и его роль в формировании картины мира.

Заметим, что способность видеть вокруг себя объекты определенного рода связана с привычкой и обычаем. Например, убеждение, что реальность состоит из вещей, что всякое описание реальной ситуации будет сводиться к описаниям вещей, их свойств и отношений, принимается человеком европейской культуры как само собой разумеющееся. Этот факт, если верить Э. Сепиру, обусловлен грамматикой индоевропейских языков, т.е. укоренен в принципах использования языка, в способе коммуникации. Поэтому способность каждого индивида определенным образом видеть и описывать реальность закреплена системой правил, утверждена в виде привычек, своего рода совокупности автоматизмов, усваиваемых в ходе социализации и передаваемых в традиции. Ясно, что сообщество в целом разделяет один и тот же образ реальности – это необходимо для нормальной коммуникации. Важно также и то, что этот образ реальности совсем не обязательно должен быть фиксирован в виде метафизической системы или научной теории. Он, пользуясь выражением Бурдье, «вписан в тела», он определяет способность индивидов ориентироваться в мире, т.е. прямо влияет на порождение социальных практик.

Картина реальности, свойственная каждому социуму, не есть результат воспроизведения или отражения, но, скорее, продукт активного формирования. Система установленных в обществе привычек составляет схемы этого формирования. Посредством габитуса формы коммуникативной деятельности переносятся на образ мира. Эта констатация может быть сделана вполне в духе кантовского коперниканского перево-

рота: мир, в котором мы живем, приводится в соответствие с принципами нашей коммуникативной деятельности. Мы воспринимаем мир таким, каким позволяют его увидеть наш язык, наши коммуникативные привычки, наши социальные институты. Только благодаря им реальность переживается как нечто осмысленное.

Анализ габитуса, таким образом, приводит нас в область эпистемологии. Из сказанного видно, что описание габитуального модуса коммуникации во многом согласуется с той, идущей от Канта эпистемологической позицией, согласно которой, знание не есть более или менее адекватное отражение реальности самой по себе, но построенный сообразно с установленными схемами образ реальности. Эти схемы, с одной стороны, выступают мощным инструментом познания, поскольку именно они делают возможным опыт взаимодействия с внешним миром, создают возможность ориентации в нем. Но, с другой стороны, они обусловливают и ограниченность нашего знания, представляя собой своего рода призму, через которую мы принуждены смотреть на мир. Реальность для нас существует только так, как ее позволяют увидеть заданные схематизмы познания.

Справедливости ради заметим, что, говоря о габитусе как основе коммуникации, можно поддерживать некую ослабленную версию реализма. Можно считать, например, что сам габитус, со всеми своими схематизмами и автоматизмами, возникает в результате приспособления к реальности. Его работоспособность связана именно с тем, что он каким-то образом отражает реальность саму по себе. Подобный взгляд, пожалуй, следует признать справедливым. Однако реализм здесь возможен только весьма умеренный, поскольку у нас никогда не будет возможности оценить, какой трансформации подверглась реальность в ходе превращения ее в работающий в той или иной коммуникативной системе образ реальности. Ведь у нас нет возможности отстраненного взгляда с точки зрения самой реальности. Мы можем лишь оценивать когнитивные ресурсы одного габитуса с позиций другого, а описание действия одних познавательных схем возможно лишь в рамках других.

Таким образом, совокупность неявных схем коммуникации выступает одновременно как система смыслов, определяющих образ реальности. Воспринятый сквозь призму коммуникации мир являет себя как понятный, т.е. осмысленный.

Важным частным случаем корреляции коммуникативных навыков с формированием картины мира являются каузальность и телеология. Они же обнаруживают два важных аспекта смысла: причину и цель. Причинно-следственные отношения, будучи одной из важнейших черт нашего мира, в то же время являются значимой чертой нашего общественного поведения.

Социализированный индивид неизменно приобретает навык установления причин и следствий. Этот навык позволяет ориентироваться в мире и определяет характер коммуникативного поведения. При этом исходным является не рассуждение, фиксирующее связи явлений, а повседневная привычка, постоянно подсказывающая, что все происходящее имеет некоторую причину и что определенный род событий непременно будет вызывать определенные следствия. Принцип причинности, таким образом, представляет собой одну из важнейших составляющих габитуса, которая одновременно формирует картину мира и организует социальные практики. Неявно подразумеваемая причина воспринимается как смысл происходящего. Все, что случается, возникает не просто так, а потому не бессмысленно. Однако причина не исчерпывает представление о смысле. Другой важной составляющей смысла выступает цель. Для последнего обстоятельства важна корреляция между двумя типами отношений: следствие-причина и цель-средство. Заметим, что видение мира сквозь призму причинно-следственных отношений имеет два аспекта. С одной стороны, оно постоянно ориентирует на поиск причин происходящих событий, а с другой – имеет прогностическое значение, т.е. детерминирует антиципацию результатов определенных событий и поступков. Антиципация имеет характер навыка. Габитуальный прогноз – это не итог рассуждений, а привычное ожидание событий определенного рода. Этот аспект принципа причинности тесно связан с вопросом о выборе средств для достижения поставленных целей. Выработанная актором привычка в данном случае может быть представлена как умение. Последнее как бы само подталкивает к использованию определенных средств для достижения поставленной цели. Умение, опытность, искусность сочетают знание последствий определенных действий и способность сделать именно то, что приведет к требуемому результату. Это то, что постоянно воспроизводится само собой, без сомнений и попытки анализировать механизм порождения результата. Неразрывность целей и средств в рамках габитуса свидетельствует, что эти цели ставятся не впервые. Коль скоро существует безусловная уверенность в эффективности определенных средств, т.е. достижение цели представляется лишь как вопрос умения («дело техники»), то существует и опыт постановки и достижения цели, передаваемая в сообществе традиция, связанная с определенным типом целеполагания. Интересно следующее краткое замечание Бурдье: «Практический мир, построенный во взаимодействии с габитусом, действующим как система когнитивных и мотивационных структур, – это мир *уже реализованных целей*…» [Бурдье, 1994, с. 18] (курсив наш – Г.Г.). Иными словами, целеполагание в рамках габитуса подразумевает весьма своеобразный образ мира, разделяемый членами сообщества. Это мир с заданной телеологией. В нем определены не только причинно-следственные связи, не только средства, выбираемые для достижения целей, но и сами цели акторов. Такой мир действительно наполнен смыслом.

Социализированный индивид понимает, как жить в этом мире, и каждый момент его деятельности оказывается осмысленным и уместным.

Рефлексия и прояснение смыслов

Однако тему смысла недопустимо сводить к анализу габитуса. Смысл может раскрываться совершенно иначе, если мы примем во внимание несводимость всей полноты коммуникативных практик к габитусу.

Поскольку благодаря габитусу, как мы видели, новый опыт структурируется сообразно опыту прошлому, легко видеть его (габитуса) консервативный характер. «Ожидания габитуса, практические гипотезы, основанные на прошлом опыте, придают непропорционально большое значение раннему опыту» [Бурдье, 1994, с. 19]. Габитус – это прежде всего память, «присутствующее в настоящем прошедшее» [там же]. Он заставляет видеть реальность исключительно через призму прошлого, формировать знание о настоящем сообразно структурам, соответствующим тому, чего, возможно, уже нет. Такое положение дел рано или поздно приводит к затруднению. Социальные практики, формируемые габитусом, перестают быть адекватными реальности. Во всяком случае, в рамках практически любого сообщества возможны «сбои», аномалии, возникающие при столкновении с иной реальностью.

Здесь, на мой взгляд, обнаруживается одно важное обстоятельство. В затруднительных случаях, когда социальные автоматизмы перестают работать и следование привычным практикам заводит в тупик, необходимо рефлексивное отношение к принципам, порождающим эти практики. Эти принципы нужно, как минимум, представить явно. Их экспликация оказывается необходима для коммуникативной деятельности.

Граница габитуса проявляется тогда, когда возникают трудности в установлении социального взаимодействия, иными словами, когда возникает непонимание. Габитус всегда подсказывает нужный ход в коммуникативной ситуации и обеспечивает гладкость социального взаимодействия. Отсутствие понимания означает, что актор не может сделать нужный ход. Его навыков недостаточно, он оказался на границе габитуса. Так бывает, например, когда ваш собеседник говорит на другом языке, принадлежит к другой культуре или просто имеет социальный опыт, существенно отличный от вашего. В этих ситуациях его действия непонятны для вас. Вы не знаете, как ответить, не понимаете, какой ход уместен. Нечто подобное происходит при столкновении с неизвестным явлением. Например, ученый, который не может объяснить результаты наблюдений на основании известной ему теории, также находится на границе габитуса. Он также не знает, каким должен быть следующий ход. Габитус подразумевает действие без рефлексии. Непонимание, напротив, провоцирует рефлексию. Возникает необходимость прояс-

нить свои навыки. После этого необходимо решить, каким должен быть следующий шаг, явно сформулировать правило или теорию.

Таким образом, выход на границу габитуса чреват потерей смысла. Обрести его вновь можно, лишь сделав особое усилие, но результатом будет не восстановление прежней ситуации, а новое рождение смысла, приводящее к иному способу его постижения. Такое усилие каждый делает сам. Когда возникает непонимание, индивид не может полностью положиться на социальный опыт. Он должен принять собственное решение и, следовательно, вынужден идти на риск. Это решение может быть ошибочным, неуместным, даже опасным. Однако именно риск порождает ответственность. Тот, кто не может ошибиться, ни за что не отвечает, поскольку его действию нет альтернативы. Если актор сам устанавливает правило своего действия (научную теорию, моральный принцип, лингвистическую норму и т.д.), то он отвечает за свое решение, поскольку это правило может оказаться ошибочным и действовать нужно было в соответствии с другим, альтернативным. Правило, которому он собирается следовать, есть лишь гипотеза. Здесь вновь уместна аналогия с научным исследованием, поскольку осознанное коммуникативное действие подобно выдвижению научной гипотезы. Гипотезу же всегда можно проверить, опровергнуть и заменить альтернативной. Ученый, выдвигающий гипотезу, всегда рискует ошибиться.

Когда индивид действует в рамках габитуса, у него нет альтернатив. Решение, принятое на границе габитуса, всегда допускает альтернативу. Возникающая здесь ситуация выбора содержит риск и имплицирует социальную ответственность. Осознанно выбранное правило может стать предметом рационального обсуждения. В ходе последнего не один человек, а все члены сообщества действуют как ответственные акторы, готовые преодолеть непонимание и достичь рационального согласия. Все члены сообщества существуют на границе габитуса, хотя бы в той мере, в какой вовлечены в совместный поиск коммуникативных решений.

Упомянутая здесь рефлексия есть, прежде всего, обращение актора к смыслу собственного действия. В рамках габитуса мы имеем дело с нерасчлененной совокупностью навыков. Рациональное обсуждение и знание альтернатив требует точной идентификации обсуждаемого предмета. То, что неявно присутствовало в навыке и интуитивно переживалось как нечто осмысленное, превращается в точно установленный смысл. Проясненные в рефлексии и превращенные в предмет рационального обсуждения правила, цели или мотивации фиксируются в сознании акторов как смыслы. Возникающая таким образом обращенность к сознанию, позволяет описывать коммуникативную деятельность в терминах феноменологии. Можно сказать, что рефлексия – это именно акт

сознания, а не акт поведения, не проявление социальной практики. В этом акте совершается идеация коммуникативного навыка, поскольку в нем усматривается его существо. Навык предстает сознанию как сформулированное правило или образец. Такое представление по-видимому подразумевает нечто вроде эйдетической вариации: в многообразии проявлений навыка выделяется то, что делает его именно этим, а не другим, т.е. его существо или смысл. Смысл отчасти и есть понятый благодаря рефлексии навык. Однако здесь мы не можем оставаться в сфере чистой прагматики. Нельзя сказать, что смысл – на самом деле навык. Скорее наоборот, то, что «работало» как навык, обнаруживает себя как смысл.

Это общее поле смыслов включает также и картину мира, которая становится связной (осмысленной) совокупностью обсуждаемых и постигаемых предметов. Эти предметы, будучи включены в совместную деятельность сообщества, рассматриваются, с другой стороны, как самостоятельные, независимые от акторов объекты познания. Указанное обстоятельство, по-видимому, порождает отношение к знанию как к самостоятельной ценности, не обязательно связанной с коммуникативной практикой. Явно представленный и отличенный от других смысл может быть понят либо как правило действия, либо как предмет познания. Вне рефлексии такая дифференциация невозможна, поскольку в рамках габитуса все достойное внимания включено в социальную практику и соотнесено с навыками деятельности.

Литература

Витгенштейн Л. Философские исследования, п. 199 // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.

Бурдье П. Начала. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.

Бурдье П. Структуры, habitus, практики // Современные социальные теории: Учебн. пос. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

SENSE AS THE BASIS FOR COMMUNICATIVE PRACTICES

Grigory Gutner
RAS Institute of Philosophy

In given paper the author analyses the phenomenon of sense through the relations of understanding. Herewith the origin and formation of sense relations leave frameworks of only rational understanding and go to sphere of socially organized practices. From the author's point of view the origin of sense should be connected with Bourdieu's term «habitus». Author points out that meaning of Bourdieu's term «habitus» is close to Kuhn's «paradigm». Two sides of sense understanding are found: the rule of action and subject of thought.

Communication, sense, understanding, habitus, paradigm, social game

Актуальность понятия «смысл»

Л.А. Маркова

Институт философии РАН

Нельзя утверждать, что любое действие или высказывание, выходящее за рамки общепринятых норм и правил, лишено смысла. Смысл нейтрален к честному и бесчестному в поведении человека, к успеху и неудаче, к истине и лжи. Ложную теорию будут игнорировать, но согласятся, что она обладает смыслом. Понятие смысла является в равной мере основанием таких противоположностей, как идеальное и материальное, субъект и объект, истинное и ложное. Развитие естествознания и многие процессы, происходящие в философии, свидетельствуют о том, что разделение «субъект – объект» перестаёт работать.

Ключевые слова: смысл, истина, ложь, нейтральность, норма, субъект, объект, познавательное мышление, классическая наука, неклассическая наука.

Можно утверждать, что основной характеристикой понятия «смысл» является нейтральность. Впрочем, это не сразу обнаруживается. Тема смысла становится популярной без ясного осознания причины этого интереса, к ней обращаются многие исследователи, в том числе и Г.Б. Гутнер. Помимо безусловной актуальности темы, статья интересна ещё и тем, что Г.Б. Гутнер сумел заставить читателя задуматься над вопросом: почему именно сейчас, обсуждавшееся и прежде многими философами понятие смысла стало таким востребованным и привлекается для решения многих современных проблем.

Максимум внимания в статье уделяется безусловно важной и широко обсуждаемой проблеме коммуникации. Автор отталкивается от тезиса, что общение возможно только при условии понимания друг друга, а в основе понимания лежит смысл: понять можно только то, что обладает смыслом. Коммуникация базируется, по мнению автора, на следовании социально установленным правилам, любое общение должно вписываться в существующую систему норм. Владение техникой, навык, привычка, автоматизм, традиция – вот что обеспечивает взаимопонимание. Г.Б. Гутнер опирается при этом на идеи французского социолога П. Бурдье.

Из такого истолкования смысла неизбежно следует, что любое действие или высказывание (Г.Б. Гутнер проводит параллель между пони-

манием практики у Бурдье и языковых игр у Витгенштейна), выходящее за рамки общепринятых правил, лишено смысла. Но в этом случае приходится называть бессмысленными слишком многие поступки, высказывания, играющие далеко не последнюю, скорее даже очень важную, решающую роль в жизни человека. Неизбежно из зоны смысла устраняются все творческие процессы (в науке, искусстве), все оригинальные решения жизненных проблем, нетрадиционные подходы к преодолению трудностей в социальной, государственной жизни и т.д. Да и в самой коммуникации между людьми, если она будет ориентироваться только на сходство правил, языковых норм, в случае доведения этого пожелания (или, тем более, обязательного условия) до некоторого логического предела, исчезает сама потребность в общении. Хочу напомнить судьбу замысла логического позитивизма, замысла, ведущего своё происхождение ещё от Лейбница, – создать универсальный язык общения, логика которого совпадает с логикой мира. Все участники коммуникации следуют одним и тем же правилам, они одинаково понимают логику мира и логику языка, все они в равной мере лишены каких бы то ни было психологических, телесных, социальных, личностных характеристик. Другими словами, мы имеем дело с одним субъектом, которому не с кем общаться, да и потребности такой у него не может возникнуть. И вместе с исчезновением общения на базе общих правил, привычек, автоматизма смысл утрачивает своё последнее прибежище.

По-видимому, придётся признать, что смыслом обладают поступки и слова, не только вписывающиеся в существующую систему норм, но и выходящие за ее пределы. Так, человек, который не покушается на чужую собственность, живёт в соответствии с нормами своего общества. Безусловно, его поведение обладает смыслом. Но другой человек эту норму не соблюдает и присваивает не принадлежащее ему имущество. Однако нельзя сказать, что его поступок не обладает смыслом. Смысл *нейтрален* к честному и бесчестному в поведении человека. Или два человека пытаются вступить в коммуникацию, не зная языка друг друга. Такая попытка является безуспешной, но она обладает смыслом, как и успешная попытка с использованием одного языка. Смысл *нейтрален* к успеху и неуспеху в том или ином мероприятии. В науке новая теория как истинная заменила старую как ложную в результате конкурентной борьбы с нею. Но старая теория не утратила своего смысла, она с позиций современного знания может считаться ложной, но не бессмысленной. С бессмысленной теорией никто не станет вступать в конкурентную борьбу, её просто будут игнорировать. И здесь смысл *нейтрален* к истине и лжи.

Л. Витгенштейн ещё в своём «Логико-философском трактате» писал о нейтральности смысла к истине и лжи. О мыслях, выраженных на языке метафизической философии, считает он, нельзя сказать, истинны они или ложны, – они абсурдны. Чтобы предложение могло быть истинным или ложным, оно должно обладать смыслом, но именно смысла-то и нет в большинстве проблем метафизической философии. То есть смыслом обладает не только истинное, но и ложное предложение.

Что же такое смысл? Обращаясь к философии Гуссерля, Ж. Делёз видит в ней понимание смысла как того, что *выражается*. Здесь Гуссерль, по мнению Делёза, заново воссоздаёт идеи философии стоиков. Со стерильностью выраженного Гуссерль связывает статус ноэмы, которую он описывает как бесстрастную и бестелесную сущность, лишённую физического или ментального существования. В этом случае тоже исчезает как несуществующее для смысла (для выраженного, для ноэмы) привычное нам противостояние физического и ментального, он нейтрален к тому и другому.

Делёз пишет о смысле, что, с одной стороны, он не существует вне выражающего его предложения. С другой – он не сливается с ним полностью, так как в смысле есть нечто объективное, всецело отличающееся от предложения. Смысл – это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развёрнут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям, не сливаясь ни с теми, ни с другими. Все слова-обозначения в предложении обязательно предполагают смысл, и мы неизбежно оказываемся *сразу* внутри смысла, когда что-либо обозначаем, независимо от того, насколько обозначение истинно.

Если вернуться к обсуждаемой статье, то можно сказать: уже в самом начале, с первых слов общения, мы оказываемся в сфере смысла, ещё до того, как у нас появляется возможность выяснить, насколько произносимые слова или поступки соответствуют принятым в данном сообществе нормам и традициям. Смысл нейтрален к их соблюдению и несоблюдению.

В конце прошлого века в философии, науке, искусстве возникает тенденция игнорировать значимость разделения и противопоставления идеального – материального, субъекта – предмета, истинного – ложного, правильного – неправильного, субъективного – объективного. Возможно, в том числе и поэтому возрастает интерес исследователей к понятию смысла, акцентирующем внимание на той сфере, которая в равной мере является основанием перечисленных выше и многих других противопоставлений, оставаясь к ним нейтральной. В связи с этим – несколько слов о положении дел в философии и социологии науки.

Повышенное внимание к субъектному полюсу в познавательном мышлении создаёт сложные для интерпретаций классической науки ситуации. Действительно, трудно отказаться от убеждения, что результат научной деятельности, получаемое знание, по возможности, не должно содержать следов субъекта, его получившего. Между тем и развитие самого естествознания, и многие процессы, происходящие в самой философии, свидетельствуют о том, что жёсткое разделение субъект-предмет перестаёт работать. Формируемое в науке знание определяется, в том числе и в своём содержании, не только (а по мнению многих – не столько) изучаемым предметом, сколько субъектом деятельности, понимаемым очень по-разному: и как культура определённой эпохи, и как социальное устройство общества, и как личностные характеристики учёного, и как отношения внутри научного сообщества, и как орудия научной деятельности, в первую очередь экспериментальное оборудование, и многое другое – короче говоря, всё, что так или иначе связано с человеком. Но если в научный результат теми или иными путями включаются субъектные характеристики, то это означает, что предмет изучения не полностью отделён от субъекта, в нём «смешаны» и субъектные, и предметные черты. Точно так же и субъект, будучи какими-то своими аспектами внедрён в предмет, неизбежно приобретает предметные свойства. Говорить о мышлении в неклассической (и постнеклассической) науке в терминах жёсткого противостояния субъект-предмет становится затруднительно: неясно, что чему противостоит.

О возникающих при этом трудностях не раз писал В.С. Стёпин. В своём выступлении на круглом столе в «Вопросах философии» он отмечает: «Средства и операции деятельности в их связи с субъектом образуют субъектную подструктуру деятельности, а в их связях с предметом деятельности её объектную подструктуру. Но сами по себе они не субъект и не объект, или и субъект, и объект одновременно» [Степин, 2007, с. 74]. Далее И.С. Стёпин оговаривается, и с ним нельзя не согласиться, что «отсюда не следует, что абстракции субъекта и объекта становятся не пригодными для описания познавательных ситуаций» [Степин, 2007, с. 74]. Действительно, появление новых идеализаций совсем не обязательно означает отказ от старых, они продолжают успешно работать во многих познавательных ситуациях, в том числе и в тех, на которые далее ссылается в своём выступлении В.С. Стёпин. Я только не думаю, что следует вводить понятия подструктур (субъектной и объектной). Мы здесь имеем дело с преобразованием классических понятий субъекта и объекта в определённых познавательных ситуациях неклассической и постнеклассической науки, а также в ряде философских концепций. Поэтому и приходится говорить о возникновении понятия, которое выражает собой субъект и предмет одновременно. Естественно, что отношение субъект-предмет в значительной степени утрачивает своё значе-

ние, а на передний план выдвигаются другие понятия, прежде всего понятие «контекст», которое нейтрально и к субъекту, и к предмету. Контекст производства познавательного акта порождает и субъект, и предмет, их особенности и трансформации, их отношение друг к другу. Установить, каким образом это происходит, – задача последующих исследований философов.

В обсуждаемой статье понятие смысла обладает избирательностью, оно имеет отношение, по мнению автора, только к деятельности и высказываниям определённого рода. Я пыталась предложить (без сколько-нибудь серьёзного обоснования) другую точку зрения, а именно, что смысл нейтрален к добру и злу, истине и лжи, субъективному и объективному и т.д. Едва ли можно считать простым совпадением тот факт, что нейтральность смысла совпадает с ориентацией вновь возникающих и активно работающих в философии понятий. Я уже упоминала понятие контекста. Можно вспомнить часто используемое не только естествоиспытателями, но и философами понятие наблюдателя, в котором сочетаются свойства и субъекта, и объекта. Нейтральность смысла становится востребованной.

Литература

Ayer A.J. The Problem of Knowledge. London: Penguin Books, 1956. 224 p.

Лекторский В.А., Стёпин В.С., Касавин И.Т. и др. Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 57–82.

Степин В.С. Выступление на круглом столе: Философская наука как предмет философско-методологического анализа // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 57–82.

TOPICALITY OF THE NOTION OF SENSE

Lyudmila Markova
RAS Institute of Philosophy

It cannot be asserted that any action or utterance is meaningless, if it goes beyond the generally accepted norms and rules. Meaning does not matter in terms of the honest and dishonest in human behavior, success and failure, truth and lies. A false theory will be ignored, but it will be recognized that it has a sense. The concept of sense is equally the basis of such opposites as the material and the ideal, the subject and the object, the true and the false. The development of natural science and many processes occurring in philosophy show that the division of subject/object ceases to work.

Sense, truth, false, neutrality, norm, subject, object, cognition, classical science, nonclassical science.

Когда нонсенс приобретает смысл?

Ю.К. Волков

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Арзамасский филиал

С позиции накопленного опыта в изучении процессов создания и понимания смыслов комментируется основное содержание статьи Г.Б. Гутнера «Смысл как основание коммуникативных практик». Показана общая тенденция развития современной теории смысла, касающаяся расширительного понимания нонсенса как условия и формы создания новых смыслов. Сделан вывод о подвижности границ смысловой экспликации, актуальным пределом которых выступает культурное многообразие целостного мира.

Ключевые слова: смысл, нонсенс, абсурд, создание смысла, понимание смысла, творчество.

Хотя тема нонсенса (бессмыслицы, абсурда, парадокса) в качестве относительно самостоятельного исследовательского аспекта явно присутствует в трудах Л. Витгенштейна, Э. Гуссерля, Ж. Делёза, А. Камю, Б. Рассела, Г. Фреге, само понятие «нонсенс» всегда соотносится с понятием «смысл». В стандартном русскоязычном употреблении такая корреляция обычно осуществляется через языковую кальку «бессмыслица» [Словарь русского языка, 1983, с. 508]. Следовательно, любая конкретизация содержания нонсенса, понимаемого как бессмысленность, опирается на содержательный контекст формально отрицающего его понятия «смысл».

Три самых распространенных интерпретации понятия «смысл» (содержание знакового выражения; мысль, разумность, содержащаяся в знаках [Логический словарь: ДЕФОРТ, 1994, с. 218]; цель и назначение поступков и действий [Кондаков, 1976, с. 553]) в той или иной степени определили направления, по которым разворачивался процесс создания современной теории смысла. Наибольших успехов на этом пути достигла логическая семантика, определившая узкое понимание смысла как понятийного содержания языковых выражений [Энциклопедия эпистемологии и философии науки, 2009, с. 878]. Вместе с тем несомненные заслуги представителей аналитической философии в области разработки концепции смысла одновременно породили трудности, связанные с ограниченностью лингвистического и натуралистического подходов [Энциклопедия эпистемологии и философии науки, 2009, с. 880].

В соответствии с образцами аналитической парадигмы, исходящими из принципа логико-языковых правил, бессмыслица возникает тогда, когда при использовании имён и предложений в языке нарушается логика, которую сам язык описать не может. Вместе с тем и Г. Фреге, и «ранний» Л. Витгенштейн указывают на случаи использования бессмыслицы в живом языке и коммуникативной прагматике [Поцелуев, 2006, с. 36].

Как представляется, именно такой диалогический контекст определения границ между смыслом и нонсенсом представлен в статье Г.Б. Гутнера «Смысл как основание коммуникативных практик». Смыслом, или пониманием, в концепции Г.Б. Гутнера выступают: во-первых, сам габитус, неявная казуальность которого порождает переживание понятности; во-вторых, результат феноменологической рефлексии навыка, позволяющий осознанно идентифицировать имеющиеся альтернативы. Из двух указанных определений смысла состояние нонсенса сопровождает только аспект рационального осмысления социальных взаимодействий, поскольку в интуитивно воспринимаемых стандартных действиях нет специальной фазы рефлексии.

Как показывает Г.Б. Гутнер, утрата смысла происходит лишь на границе габитуса, в ситуации, когда возникают трудности общения, связанные с непониманием социального и культурного опыта. Обрести отсутствующий смысл, по мнению Г.Б. Гутнера, можно лишь создав его заново. Однако при этом актор должен проявить собственную инициативу, которая заставляет его принимать решение, «которое может быть ошибочным, неуместным, даже опасным» [Гутнер, 2008, с. 51].

Смоделированная ситуация превращения нонсенса в смысл, на наш взгляд, напоминает этнометодологическую процедуру изучения паттернов повседневных практик. С позиции этнометодологии интересующая исследователя ситуация повседневности становится понятной не потому, что сама по себе обладает смыслом, но лишь благодаря тому, что при помощи процедуры этнометода трансформируется в объяснимую, формализуемую и индексируемую искомую релевантность [Ионин, 2006, с. 76–77].

Г.Б. Гутнер, описывая творческий процесс создания новых смыслов в ситуации социокультурных поведенческих автоматизмов, так же обращается к аналогии с научной гипотезой. Сходство между альтернативным решением, принимаемым на границе габитуса, и научной гипотезой Г.Б. Гутнер усматривает в том, что акты сознания требуют точной идентификации рационально обсуждаемого предмета. «То, что неявно присутствовало в навыке и интуитивно переживалось как осмысленное, превращается в точно установленный смысл» [Гутнер, 2008, с. 52].

Таким образом, структурные компоненты действия, превращённые в процессе их рефлексии в предмет рационального обсуждения, фиксируются в сознании актора как смыслы. Возникает обращенность от иррационального, предметно-практического мира к предметному миру сознания, которая позволяет описывать коммуникативную деятельность в категориях феноменологии. В рациональном акте сознания, как замечает Б.Г. Гутнер, совершается смысловая идеация иррационального коммуникативного навыка. «То, что «работало» как навык, обнаруживает себя как смысл» [Гутнер, 2008, с. 52].

Применительно к интересующей нас теме взаимосвязи бессмыслицы и смысла речь, по всей видимости, идёт о том, что предметная сторона поступков не содержит готовых смыслов и в этом контексте можно говорить об их бессмысленности. Однако, как оказывается, в сознании также не может возникнуть смысл конкретного действия, хотя имеется возможность для его идеальной корреляции. Для прояснения высказанной оценки обратимся к гуссерлианскому пониманию нонсенса.

Феноменологическое расширение области превращения бессмыслицы в смысл достигается у Гусерля за счёт введения в структуру нонсенса аспекта фиктивности выполняющего, то есть идеальной корреляции смысла [Поцелуев, 2006, с. 38]. В такой конструкции бессмысленным становится не то, что не выражает отношение к реальному предмету, а только то, что не обозначает ничего. При этом Э. Гуссерль, различая нонсенс (бессмыслицу) и абсурд (контрсмысл), не противопоставляет смысл и значение [Поцелуев, 2006, с. 39]. (Хорошо изученными примерами прагматического использования нонсенса и абсурда являются их художественно-литературные вариации. Такие разновидности литературного нонсенса, как «pure noncenc» Э. Лира и Л. Кэрролла, а также разнообразные жанры литературы абсурда не стремятся к негативно понимаемой бессмыслице и не разрушают уже существующие смыслы, а лишь трансформирует их в соответствии с законами литературных миров [Чарская-Бойко, 2009, с. 217]). Тем самым процедура приписывания феноменам конкретных значений, репродуцируемая в рамках привычных правил, замещается творческим процессом создания контекстуальных смыслов. Общее идеальное значение таких смыслов есть в абсурде, но его нет в бессмыслице. Однако имеется косвенное представление о потенциальном синтезе её частичных значений.

Вместе с тем контекстуальная экспансия конкретных смыслов через их предметную референцию в абсурде и бессмыслице имеет свои актуальные пределы. Речь идёт о внешних границах существования свёрнутых во внутренней структуре языка смыслах. Иначе говоря, существует

проблема определения места рождения смыслов как процесса и результата понимания мира в его многообразной целостности.

Общефилософский вариант ответа на вопрос о границах процесса смыслопорождения можно найти у Ж. Делёза. Граница, где происходит связь между смыслом и нонсенсом, который Делёз трактует как парадоксальный элемент, связанный с квази-причинностью, – это поверхность событий-слов. В то же время расположенные на поверхности и причинно связанные смыслы, нонсенсы и парадоксальные элементы обладают эффектом, предполагающим осмысленность других измерений существующего. Благодаря этой способности к осмыслению хаотической глубины-бездны становится возможным её логическое упорядочивание [Маркова, 2000, с. 281].

В.С. Библер в рамках концепции диалога культур расширяет границы процесса «расщепления смыслового спектра» за счёт двух направлений: «горизонтального», в котором происходит сближение культур Запада и Востока, Севера и Юга, и «вертикального», представляющего европейскую линию движения – Античность, Средние века – Новое время [Библер, 1991, с. 263].

По мнению В.Н. Поруса, источник рождения смысла, который может быть использован в стандартах социализации, одновременно находится в сфере субъектно-объектных и интерсубъективных отношений. В первом случае мир предстаёт как совокупность наделённых смыслом научно-технических достижений и утилитарных практик. Во-втором – как сфера художественного творчества и культуры межличностных отношений [Порус, 1990, с. 261–265].

Подведем итоги ответа на вопрос, вынесенный в заглавие реплики. Во-первых, современная теория смысла расширила значение понятия «нонсенс». Понятие нонсенса уже не означает простое отрицание смысла, но, напротив, активно используется в процессе создания новых смыслов в коммуникативных практиках. Во-вторых, процесс превращения нонсенса в смысл, который возможен либо путём осмысления стандартизируемых образцов, либо в форме создания новых смыслов, всегда представляет собой творческий акт, связанный с феноменом сознания и экспликацией внутренней речи. В-третьих, границы творческого усвоения старых и создания новых смыслов подвижны и потенциально неопределимы, хотя актуально совпадают с конкретными достижениями расширительно понимаемой культуры.

Литература

Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.

Гутнер Г.Б. Смысл как основание коммуникативных практик // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 18. № 4. С. 44–52.

Ионин Л.Г. Социология как non-fiction. О развитии этнометодологии // Социологический журнал. 2006. № 1–2. С. 74–90.

Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1976. 721 с.

Логический словарь: ДЕФОРТ / Под ред. А.А. Ивина, В.Н. Переверзева, В.В. Петрова. М.: Мысль, 1994. 268 с.

Маркова Л.А. Наука и логика смысла Ж. Делёза // Философия науки. 2000. Вып. 6. С. 254–283.

Порус В.Н. Искусство и понимание: сотворение смысла // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М.: Политиздат, 1990. С. 256–277.

Поцелуев С.П. Бессмыслица в аспекте семантики. Очерк истории идей // Логос. 2006. № 6. С. 2–67.

Словарь русского языка: в 4 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. Т. 2. М.: Русский язык, 1983. 736 с.

Чарская-Бойко В.Ю. К вопросу о концепции абсурда и нонсенса в европейской традиции // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. № 110. С. 215–218.

Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, РООИ: Реабилитация, 2009. 1248 с.

WHEN DOES NONSENSE ACQUIRE SENSE?

Yuri Volkov
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, Arzamas Branch

From the standpoint of the accumulated experience in studying the processes of creating and understanding the senses, the paper comments on the main content of G.B. Gutner's article «Sense as the basis of communicative practices». The general tendency of the modern theory of sense referring to the broad understanding of the nonsense as a condition and form of creating new senses is shown. The author concludes about the mobility of the boundaries of the semantic explication, the actual limit of which is the cultural diversity of the whole world.

Sense, nonsense, absurdity, creating of sense, understanding of sense, creativity.

Преодоление непонимания как габитус

П.С. Куслий
Институт философии РАН

Утверждается, что способы отыскания осмысленности в рамках языковой практики, которые Г.Б. Гутнер предлагает рассматривать как имеющие ключевое отличие от установки, именуемой габитусом, на самом деле состоят из таких же базовых (привычных) стратегий и поэтому вряд ли могут рассматриваться как нечто, существенным образом отличающееся от описанного Гутнером габитуса. Указывается на то, что отыскание смысла описывается настолько общим образом, что его практически невозможно отличить от каких-либо других проблемных ситуаций.

Ключевые слова: смысл, габитус, речевое поведение, коммуникация.

Отыскание смысла как габитус и познание нового

В своем тексте Г.Б. Гутнер описывает габитус как некую обыденную установку сознания, в которой человек существует как бы по инерции. Находясь в этой установке, человек окружен привычным набором известных ему социальных, коммуникативных, ценностных и прочих конструкций. Такое существование, по словам Г.Б. Гутнера, не требует рефлексии, т.к. в нём человек не сталкивается с какими-то проблемами или ситуациями, требующими задействования рефлексивного интерпретационного аппарата. В этой установке всё окружающее понятно, осмысленно. Именно связь осмысленности мира человека с его понятностью для человека и, более того, с его привычностью для человека оказывается, с точки зрения Гутнера, ключевой при выявлении роли смысла в коммуникативной практике.

Равновесие нарушается, когда индивид сталкивается с непонятным, т.е. чем-то, не поддающимся интерпретации посредством помещения его в привычные смысловые или ценностные формы. Именно в таких ситуациях человек обращается к рефлексии, пытаясь наделить то, что не поддается привычному восприятию, тем или иным смыслом, т.е. выработать новый смысл, сделав тем самым это новое привычным и «старым».

Данную общую картину существования человека в мире коммуникации Г.Б. Гутнер описывает в терминах теории языковых игр позднего Витгенштейна [Витгенштейн, 1994], а также даже в большей степени в терминах философии П. Бурдье [Бурдье, 1995], откуда, собственно и

берется термин «габитус». Это делается намерено, т.к. автор пытается отойти от обсуждения смысла в терминах конкретных теорий смысла и ставит своей целью исследовать предпосылки возникновения и условия существования того, что, в конечном счете, становится смыслом, объяснённым так-то или так-то в разных концепциях.

На мой взгляд, эта картина представляет несколько абстрактное описание, в которое при желании можно вместить, пожалуй, даже больше, чем хочет сам автор. Дело в том, что предложенное описание ориентировано, скорее, на психологическую сторону человеческого поведения, его переживания и проч. Сталкиваясь с новым смыслом, человек выходит из обыденного состояния, задействует дополнительные ресурсы и усилия для того, чтобы восстановить утраченное равновесие. Однако относится ли такое поведение исключительно к случаям столкновения с новыми смыслами? Ведёт ли человек себя иначе при столкновении с чем-то новым, не являющимся новым смыслом? Или все новое всегда оказывается связанным со смысловой составляющей? Ведь если мы не можем отделить ситуацию взаимодействия со смыслами от чего-либо другого, то мы тогда не выделяем смыслы как, собственно, конкретный объект обсуждения. Все становится осмысленным либо как привычное и уже имеющее смысл, либо как непривычное и этот смысл обретающее. Насколько продуктивным оказывается подобное описание лично для меня остается вопросом.

Однако помимо приведенной выше критической составляющей я бы также хотел обсудить и предложенную автором тему в продуктивном или более конструктивном ключе. Речь идет об измерениях осмысленности, используемых в современной семантике и прагматике, как отдельных составляющих теоретического языкознания и философии языка. Данные срезы смыслового содержания языковых выражений не только взаимодействуют друг с другом на регулярной основе в рамках языковой практики, но также и представляют собой пространство для всевозможных конфликтов, которые рутинно разрешаются коммуникатором в ситуациях непонимания. Иными словами, вопреки позиции Григория Борисовича, который рассматривает ситуацию непонимания как особенную и из ряда вон выходящую, я бы хотел рассмотреть эту ситуацию как стандартную, а также обсудить некоторые случаи языкового общения, которые вынуждают коммуникатора задействовать ряд интерпретативных стратегий, с тем чтобы «нормализовать» общение. При этом стратегии, используемые коммуникатором для «нормализации» ситуации речевого общения, вопреки позиции Гутнера, считающего их особенными, экстренными и т.п., являются на самом деле также вполне знакомыми коммуникатору и используются им, что называется, в автоматическом режиме.

Первой такой ситуацией непонимания, несовместимой с дальнейшим нормальным течением общения без задействования дополнительных интерпретативных ресурсов, является ситуация, когда собеседник формулирует противоречивое или тавтологическое утверждение. Первое является неприкрыто ложным, а второе неприкрыто неинформативным и тем самым как бы не заслуживающим того, чтобы быть проговоренным в коммуникации. Допустим два примера: «Коля наш совсем никакой не Коля» и «Война есть война». Чисто формально первое утверждение противоречиво, а второе как бы бессодержательно, и в этом для слушающего заложен важный конфликт.

Проблема с первым утверждением заключается в том, что противоречивые утверждения в общении недопустимы. Это не простой лозунг или аксиома, которую я предлагаю без доказательства. Принятие утверждения с противоречивым содержанием чревато тем, что слушающий, соглашаясь с противоречием, сам впадает в противоречие. Иными словами, если собеседник делает противоречивое утверждение, нельзя просто принять это как факт, допустив, скажем, что его мысли противоречивы, и продолжить дискуссию. Проблема в том, что, соглашаясь с тем, что кто-то противоречит себе, соглашающийся сам впадает в противоречие или же автоматически соглашается с тем, что у собеседника нет вообще никаких убеждений, что делает продолжение дискуссии также автоматически бессмысленным (исходя из семантики для сообщений о верованиях, представленной в [Hintikka, 1969], считающейся стандартной в современной философии языка).

Формально данная мысль демонстрируется следующим образом. Когда собеседник делает утверждение «А», мы (в нормальной ситуации общения) воспринимаем это как его позицию, т.е. автоматически считаем истинным вывод: «Собеседник считает, что А». Формализация сообщений о веровании, согласно наиболее распространенной концепции Я. Хинтикки, предполагает квантификацию по мирам, согласующимся с представлениями говорящего о том, как обстоят дела в мире (как его понимает носитель верования). Поэтому предложение «Собеседник считает, что А» анализируется как «Во всех возможных мирах, совместимых с представлениями собеседника о том, как обстоят дела в мире с его точки зрения, имеет место А». Сообщение о веровании тем самым оказывается сообщением о картине мира конкретного человека. И если мы приписываем данной картине противоречивые свойства, то сами оказываемся теми, кто впадает в противоречие. Иначе говоря, приписать собеседнику противоречие означает самому осуществить приписывание противоречивых свойств, т.е. впасть в противоречие.

Получается, что никакая продуктивная коммуникативная стратегия не может допускать приписывания собеседнику противоречивости мышления.

И вот возникает ситуация, когда собеседник делает утверждение: «Коля наш совсем никакой не Коля». Разумеется, любой из нас легко понимает содержание подобного утверждения. В большинстве случаев речь идет о том, что Коля не тот человек, за которого себя выдавал или каким его многие знали, либо его имя не «Коля». Меня не интересует непосредственное толкования этой фразы. Я бы здесь хотел обратить внимание скорее на то, насколько рутинно и без каких-либо усилий мы получаем подобную интерпретацию в коммуникативной ситуации. Гораздо более странной была бы реакция в духе «Такого не может быть! Коля не может не быть Колей!», хотя именно она является буквальным, а потому и наиболее наглядным содержанием утверждения.

В современной литературе по прагматике операция, позволяющая коммуникатору отбросить контекстно не подходящее значение и отыскать то, которое оказывается подходящим, даже если оно не самое буквальное, называется *аккомодацией.* Согласно теории речевых импликатур П. Грайса [Грайс, 1985], базовым основанием, требующим отыскания аккомодирующей интерпретации, является принцип кооперации, исходя из которого каждый собеседник предполагает, что другой стремится быть кооперативным, т.е. делать утверждения по сути вопроса. И именно поскольку буквальная интерпретация противоречивого утверждения оказывается несовместимой с допущением о кооперативности собеседника, коммуникатор отыскивает тот, пусть и переносный, смысл услышанного высказывания, который позволит ему правильно понять изначальное непонятное высказывание.

То же самое происходит и при интерпретации кажущихся тавтологий. В высказывании «Война есть война» речь идет о том, что период войны связан с известными тяготами, лишениями и т.п. (и поскольку это по определению так, то не стоит и удивляться). Здесь двум вхождениям слова «война» приписываются разные смыслы именно для того, чтобы коммуникативный вклад того, кто сделал это утверждение, мог рассматриваться собеседниками как значимый.

На примере рассмотренных утверждений, я хотел бы показать, что преодоление ситуации непонимания в коммуникации очень часто осуществляется за счет готовых стратегий и это преодоление осуществляется коммуникатором автоматически, без особых усилий по рефлексии и т.п.

Аналогичным образом интерпретируются, на первый взгляд, ситуативно неуместные утверждения и даже некооперативный дискурс, в котором собеседник нарочно избегает кооперативного общения. Если это устанавливается, то коммуникатор меняет свою коммуникативную стратегию, перестает сам быть кооперативным, и коммуникация далее продолжается уже по другим правилам.

Каковы же реально те ситуации, в которых оказывается необходима рефлексия и прочие усилия, о которых пишет Г.Б. Гутнер? Случаи аккомодации показывают нам, что придание чему-либо знакомого смысла, так или иначе готового к тому, чтобы интегрировать новое внутрь привычной картины мира, не требуют рефлексии или какого-то выхода за пределы обыденной установки коммуникатора.

Пожалуй, подобный выход из обыденной установки осуществляется в рамках процесса познания. Последний же вовсе не обязательно требуется для целей поддержания стабильности коммуникативного статуса. Коммуникатор всегда может приписать те или иные имеющиеся у него смысловые заготовки тем или иным аспектам новой ситуации, сделать их «старыми» и понятными. Познание нового вызывается как раз не следствием использования, а следствием отказа от подобной подручной стратегии. Познание нового подразумевает обогащение картины мира, а не расширения ее на новые пространства в имеющемся виде. А если так, то здесь одной лишь рефлексии не хватит. Потребуются многие другие познавательные инструменты, которые как раз не всегда под рукой коммуникатора и он не всегда умело ими пользуется. Для познания нового нужны совершенно иные квалификации, и речь о восстановлении старого баланса уже не идет. В результате познания картина мира человека перестает быть прежней навсегда.

Литература

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Бурдье П. Начала. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.

Бурдье П. Структуры, habitus, практики. Современные социальные теории. Новосибирск, 1995. 119 с.

Hintikka J. Semantics for propositional attitudes // Models for modalities. Springer, Dordrecht, 1969. P. 87–111.

Грайс Г.П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. 1985. № 16. С. 217–238.

OVERCOMING MISUNDERSTANDING AS A HABITUS

Petr Kulsiy
RAS Institute of Philosophy

The author of this comment argues that strategies of finding sense which, according to G.B. Gutner, are employed in situations that require a communicator to step out of her habitus mode are just as standard and driven by commonly known patterns as the behavior within the habitus mode. For this reason, these strategies can be viewed as part of the habitus mode. It is also pointed out that it is practically impossible to differentiate the search for sense as described by G. Gutner from other practices and for this reason, this notion is problematic.

Sense, habitus, communication, cognition.

Габитус – Смысл – Зона обмена

Е.В. Масланов

Институт философии РАН

Анализируется возможность формирования общего смысла для представителей различных культур. Смыслы есть порождения габитуса, т.е. не всегда осознаваемых механизмов, позволяющих анализировать мир и действовать в нем. Каждая культура обладает своими габитусами, отличными от габитусов других культур. В зоне обмена происходит взаимодействие между представителями различных культур. Им приходится не только действовать, но и пытаться объяснять другим смысл своих действий. В результате формируется общее пространство смыслов, основанное на рационализации габитусов.

Ключевые слова: зона обмена, габитус, неявное знание, коммуникация, смысл.

Смысл важен для налаживания успешной коммуникации. В процессе коммуникации мы ожидаем осмысленных высказываний от своего собеседника, стараемся приписать его словам и действиям определенные цели и смысл[1]. Но откуда берется смысл, как он появляется и на чем может быть основана коммуникация между людьми?

Одним из вариантов ответа на эти вопросы может стать рассмотрение смысла как производной от габитусов. П. Бурдье определяет габитусы как системы приобретенных схем, предназначенных для структурирования практик поведения, оценки и восприятия, в то же время являющиеся принципами совершения действий, «т.е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непременное овладение необходимыми операциями по ее достижению» [Бурдье, 2001, с. 102]. Живущие в одной культуре люди обладают схожими, структурирующими их практики габитусами. Это позволяет им не только примерно одинаково смотреть на мир, но и схожим образом действовать в нем.

[1] Даже в парадоксе «Китайская комната» Дж. Серля предполагается, что участник эксперимента хоть и не понимает ответы, которые он дает на вопросы своих китайских коллег, но эти ответы, с точки зрения китайских коллег, являются осмысленными.

Важной особенностью габитуса выступает его вписанность в повседневные практики человека не столько на рефлексивном уровне, сколько на уровне действий. Такие действия включают в себя знания и опыт, полученные человеком в процессе обучения, саморазвития, освоения культурного наследия и конкретных практик. Благодаря этому люди, принадлежащие к одной культуре, существуют в одном коммуникационном пространстве, которое позволяет сформироваться интуиции осмысленности действий в мире, их интуитивной понятности. В результате формируется общий образ мира, который может использоваться в процессе коммуникации, исследования мира и ориентации в нем.

Когда человек действует исходя из сформированного культурой габитуса, он находится в оппозиции между «знать» и «делать». Человек делает то, что должен делать, и не всегда задумывается о причинах своих действий, о том, почему необходимо действовать так, а не иначе, как осуществляется это действие. Действие в рамках габитуса можно уподобить процессу езды на велосипеде или плаванию. Научившись ездить на велосипеде или плавать, мы уже не задумываемся над тем, как мы делаем это, мы просто едем или плывем. Так и человек, который обладает определенным габитусом, просто реализует его. Однако часть обыденного и практического знания, существующего на уровне действий, всё равно подвергается кодификации и осмыслению. «Объективация схем габитуса, – пишет П. Бурдье, – в кодифицированное и передаваемое в качестве такового знание происходит очень неравномерно в зависимости от областей практики» [Бурдье, 2001, с. 102]. Совершаемые человеком простые действия вряд ли предполагают разветвленную систему рационального обоснования, тогда как практики, связанные с исследованием мира, производством предполагают больший уровень рационализации и закрепления определенных механизмов их реализации.

Рационализации регулируемых габитусом действий во многом сами базируются на принципах, характерных для габитуса. И если рационализированное знание еще может быть некоторым образом понято представителями других культур, то практические действия во многом остаются тайной за семью печатями для носителей иной культуры. Они интерпретируют их исходя из своего понимания мира, но не из понимания мира действующих акторов. В результате смысл действий, основанный на габитусе, оказывается доступен только представителям определенной культуры. Невозможность полного освоения габитуса представителем другой культуры должна приводить к затруднению коммуникации между представителями различных культур. Одним из механизмов, позволяющих преодолеть указанное затруднение, может выступать формирование зон обмена между представителями различных культур.

Концепция зон обмена была предложена американским историком науки П. Галисоном в статье «Зона обмена: координация убеждений и действий» [Galison, 1999]. По его мнению, ученые, работающие в разных научных областях, обладают разными научными культурами. Каждая из таких культур обладает своим специфическим языком, способом формулировать и решать задачи, механизмами легитимации знания. Зачастую представители разных научных культур плохо понимают друг друга, можно сказать, что в рамках своей научной деятельности они обладают разным габитусом. Преодоление этих разногласий, по мнению П. Галисона, возможно в зонах обмена, конкретных пространствах, в которых принадлежащие к различным научным культурам ученые вступают в непосредственное взаимодействие. В этих пространствах им приходится вместе решать общие задачи, а поэтому с необходимостью приходится пытаться понять друг друга. В результате вырабатывается общий язык, «пиджин», который позволяет им вести совместные исследования и добиваться взаимопонимания.

Важной особенностью таких пространств выступает непосредственный контакт ученых, их совместная работа «лицом к лицу». В этом случае они сталкиваются с необходимостью выстраивать общее пространство понимания, ориентированное на восприятие не только формализованного знания, но и неявного знания. Они пытаются понять, почему для достижения релевантных результатов их коллеги из других научных культур совершают те или иные действия. Лишь в этом случае может быть налажена плодотворная коммуникация, предполагающая не только формальное освоение «языка» другой научной культуры, но и некоторое понимание научной практики других ученых. Результатом такого научного взаимодействия и выступает согласование деятельности и убеждений различных ученых.

В этом случае зона обмена, конкретное пространство взаимодействия ученых, выступает специфическим пространством понимания и согласования образов реальности и поведения представителей различных научных культур и порождающих эти образы структур – габитусов. Согласование и понимание габитусов требует не только повторения действий других ученых, но и стремления рационализировать и описать свои действия, вступить в достаточно откровенное взаимодействие с другими учеными, постараться эксплицировать уже имеющееся знание. В результате ученым приходится свое неявное, во многом дологическое, практическое знание переводить на понятный для других ученых язык. Но сам процесс рационализации знания приводит к его прояснению. В этом локальном пространстве встречаются люди, стремящиеся не толь-

ко понять другого, но через рационализацию собственного знания понимающие себя.

Построение зон обмена между учеными является хоть сложной, но в целом достаточно хорошо решаемой задачей. Ведь работающие над общими проектами ученые имеют общие цели, схожие представления об устройстве мира и специфических приемах репрезентации знания. Зоны обмена могут существовать и между представителями различных культур. Типичным примером такой зоны обмена выступает включенное полевое исследование этнологов и антропологов. В этом случае исследователь оказывается вовлечен в практическую жизнь представителей другой культуры, он вступает во взаимодействие с ними, фиксирует их поведение, активно взаимодействует с представителями другой культуры. Он стремится узнать, каким образом они рационализируют свое поведение. Конечно же, часть рационализаций своих респондентов он ставит под сомнение, часть пытается препарировать с помощью анализа и схем интерпретации. В процессе наблюдения и рационализации происходит формирование и высвечивание смыслов, которые на уровне габитуса и непосредственного поведения уже присутствовали в деятельности человека, но не были высказаны. Однако рационализации не подменяют собой практику, а позволяют выявить специфические структуры, которые подразумевают совершение определенных действий, зафиксировать оппозицию между «знать» и «делать». В этой ситуации антрополог оказывается в условиях, когда он должен постоянно пересматривать собственные концептуальные модели, фиксировать различия между действиями и смыслом, вкладываемым в действие. «Одно из практических условий научного анализа практической логики состоит в парадоксальном факте, – пишет П. Бурдье, – самая связанная модель и самая экономичная модель, объясняющая самым простым и самым последовательным образом совокупность наблюдаемых явлений, не является основанием практик, которые она обосновывает лучше всякой модели» [Бурдье, 2001, с. 27].

В этом случае в зоне обмена все ее участники анализируют действия другого, стремятся понять смыслы и значения слов и действий, которые они используют. Каждый из ее участников находится в ситуации самоанализа, когда может быть выявлено различие между «знать» и «делать» не только у другого, но и в собственном поведении. Таким образом, в зоне обмена происходит столкновение габитусов, практических логик и представлений участников зон обмена, столкновение, которое порождает смыслы и дает возможность артикулировать их для себя и для других. Именно в этом столкновении формируется пространство как межкультурной, так и внутрикультурной коммуникации. Ведь габи-

тус – это диспозиции, которые каждый усваивает в процессе освоения своей культуры, которые дают возможность оценивать состояние дел в мире и действовать, но лишь в процессе взаимодействия с другими людьми они могут быть прояснены. Пространства локальных взаимодействий, зоны обмена, создают условия для формирования смыслов, которые потом могут лежать в основе коммуникативных практик.

Литература

Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.

Galison P. Trading Zone: Coordinating Action and Belief in Biagioli M (ed). – The Science Studies Reader. New York: Routledge, 1999. P. 137−160.

HABITUS – MEANING – TRADING ZONE

Evgeniy Maslanov
RAS Institute of Philosophy

The article analyzes the possibility of forming shared meanings for representatives of different cultures. Meanings are the creations of the habitus, i.e. not always conscious mechanisms allowing to analyze the world and act in it. Each culture has its own habitus, different from the habitus of other cultures. In the trading zone, there is an interaction between representatives of different cultures. They have to not only act, but also try to explain to others the meaning of their actions. As a result, a common space of senses is formed based on the rationalization of habitus.

Trading zone, habitus, tacit knowledge, communication, meaning.

Смысл – пробел в бытии

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Г. Гутнер ищет место смысла в мире человека и обнаруживает его в стабильных структурах деятельности и сознания, которые, вслед за П. Бурдье, именует «габитусом». В них смысл обладает общезначимостью, а выход за пределы габитуса чреват утратой смысла. В этих ситуациях включается рефлексия, представляющая собой нахождение нового смысла и стабилизацию ситуации. Мое возражение состоит в том, что габитуальные ситуации суть автоматическое следование образцам и потому они вовсе не требуют смысла, если смысл предполагает активность сознания. Смысл только и возникает в рефлексивных, нестандартных ситуациях, но всякое понимание и случается именно в таких ситуациях. Ситуации непонимания есть источники смысла, но в таком случае смысл настолько неустойчив и уникален, что немедленно исчезает при затухании рефлексии. Смысл не фундамент бытия, а сигнал его разрыва.

Ключевые слова: габитус, смысл, нестандартные ситуации, рефлексия, сознание.

Вопрос о смысле касается самой сущности сознания как культурного объекта. Смысл – первичный кирпичик сознания, а творчество смыслов и есть процесс сознавания себя в мире. Поэтому философия всегда представляет собой разговор о смысле, и обсуждение текста Г.Б. Гутнера это лишь доказывает. И если я в какой-то момент его чтения и ловил себя на несогласии с чем-то, то в дальнейшем я находил ответ на свой вопрос, что делало возражение почти излишним. Поэтому мои соображения представляют собой, скорее, попытку артикулировать более четко, что уже высказано Г. Гутнером, чем резкую критику его позиции.

Эвристичность различения габитуса и рефлексии как контекстов смысла очевидна. Мыслительные процессы и в самом деле погружены в деятельность, коммуникацию и неявные слои сознания, а мысль только в абстракции можно отделить от условий ее протекания. И именно потому, что речь идет об абстракциях, а не о психологической феноменологии мышления и сознания, такого рода отделение следует, как мне кажется, провести достаточно жестко и проблемно.

Итак, что же такое деятельность и общение в рамках габитуса? Это, по сути, существование в заданных обстоятельствах, т.е. в строгих рам-

ках явных и неявных правил, социальных стандартов, неизменных и доминирующих условий. Отсюда вытекает, что здесь человек действует полуавтоматически, с помощью следования правилу, а не сверяясь с результатами мышления, т.е. смыслами. Но Г. Гутнер, как он указывает выше, придерживается иного мнения: «Такой мир, действительно наполнен смыслом. Социализированный индивид понимает, как жить в этом мире и каждый момент его деятельности оказывается осмысленным и уместным». Уместным – да, но причем тут понимание и смысл? Такая деятельность нуждается не в смысле, а в строгом следовании ритуалу; даже резче: она лишена смысла, ибо никто ей смысл еще не придал путем процедуры осмысления и понимания. Пусть смысл можно и нужно трактовать не только в ментальных терминах, не как то, что существует исключительно в голове. Смыслы заложены в системы коммуникации, в институты, в результаты деятельности, хотя все это представляет собой формы реализации человеческих интенций, целей, проектов. Однако даже здесь использование смыслов невозможно вне «пропускания их через голову», вне сознательного промысливания при построении той же коммуникации, деятельности или культурных артефактов. Смысл артикулируется человеком в речи, в актах обозначения, именования, интерпретации, рассуждения и встраивается в те явления, которые без таких процедур смыслом не обладают. Поэтому не выход на границу габитуса, как полагает Г. Гутнер, лишает смысла нашу деятельность и коммуникацию, вносит хаос бессмысленности в наше сознание. Напротив, сам габитус исключает смысл, поскольку он есть социальный эрзац смысла, лишенная сознания социальность и в этом отношении – совершенно невозможная абстракция.

Никоим образом нельзя сказать, что Григорий Борисович игнорирует все вышесказанное. Как только он обращается к соотношению рефлексии и смысла, он обнаруживает решающую роль мыслительных механизмов в конструировании смысла. Так, непонимание, недостаток смысла, полагает он, включает рефлексию, которая и восполняет смысловой дефицит. Конечно, рефлексия вне социальной структуры, вне габитуальных механизмов есть тоже почти невозможная абстракция, ибо всякое мышление существует только в исторически и культурно определенных формах, а не «вообще». Отсюда вытекает, что первично все же не отсутствие или присутствие смысла, – первичны рефлексивные процессы, которые постоянно порождают смыслы как раз потому, что в человеческой жизни непонимание решительно преобладает над пониманием. Обычной ситуацией мышления, интерпретации, языкового и прочего общения является именно ситуация непонимания, герменевтическая ситуация, которой соответствует и которую обеспечивает раз-

витая рефлексивная деятельность. Вне рефлексии нет не только понимания, но даже непонимания. Следовательно, конструирование, приписывание, формулирование смысла, будучи рефлексивными актами, являются условиями и основаниями смысла, а не наоборот.

Однако и это еще не главное. Г. Гутнер, говоря о рефлексии, использует понятие «поле смыслов», связанное с картиной мира, т.е. с устойчивым концептуальным образованием, характеризующим уже не габитуальный порядок, но мыслительный строй, идеальные образцы. При этом он выносит за скобки то обстоятельство, что смысл отличается от значения как раз зависимостью от конкретного рефлексивного акта и в точном исполнении просто неповторим. Поэтому и процедура осмысления не есть использование уже готового смысла путем придания его бессмысленному объекту. Творчество смысла – это всегда создание нового смысла.

В классическом субстанциалистском понимании смысл общезначим, он либо имеет, либо не имеет места, и его нужно просто найти или отказаться от его поисков там, где его нет. Такое представление о смысле – обобщение габитуального опыта или опыта стандартных ситуаций понимания. Неклассическое же истолкование понятия «смысл» порывает с традицией отождествления стандартных коммуникативных ситуаций с ситуациями понимания. Стандартные ситуации характеризуются вовсе не тем, что в них смысл общезначим; напротив, в них смысла нет вообще. В таких ситуациях употребления языка нет понимания: вопросы и ответы собеседников автоматизированы, и никто не задумывается о смысле слов. Когда люди говорят, что они понимают смысл высказывания так же, как и другие, они имеют в виду некоторый тривиальный пласт значения и смысла, достаточный для стандартных ситуаций поведения и общения. В них люди действуют и мыслят по готовой схеме, а не экспериментируют, они играют социальные роли, а не реализуют свое творческое начало. Автоматизированное действие противится осмыслению в силу принципа дополнительности. Наивные читатели Витгенштейна заблуждаются: стандартное употребление слов не только не производит значения и смысла, но исключает их подобно тому, как нельзя забивать гвоздь, думая о свойствах молотка.

И напротив, ситуация понимания возникает в результате вопроса о смысле. Вопрошая о назначении, цели, содержании знакомых слов, действий и явлений, человек освобождается от социальных стереотипов и магии языка, которые рождают пустые абстракции и лишают смысла события реальной жизни. Нестандартные ситуации деятельности и коммуникации, требующие поисково-исследовательской активности в условиях многообразного и меняющегося окружения, инициируют смысловое моделирование, построение идеального плана, мысленный эксперимент. Простое по-

нимание смысла слова еще не позволяет адекватно действовать. Лишь более глубокое понимание, оперативно учитывающее детали изменяющейся конкретной ситуации, влечет адекватное действие. Тем самым смысл утрачивает свойства субстанциальности, общезначимости, данности, и в нем начинают проглядывать уникальность и функциональная изменчивость сознания, обусловленные конкретной культурной и экзистенциальной ситуацией субъекта. Здесь и выясняется, что смысл не только не дан изначально, но и не задан однозначно; *он задается всякий раз заново*. Осмысленно только то, что осмыслено по-новому; восприятие смысла – всегда творчество, осмысление мира на свой лад; смыслообразование есть иносказание. Нельзя понять смысл, вложенный другим, не модифицируя его. Глубина понимания в пределе изолирует субъекта от других; мудрец живет в пустыне, наслаждается одиночеством и рассказывает непонятные притчи.

Итак, Г. Гутнер, разграничивая габитуальный и рефлексивный опыт, различает тем самым стандартные и нестандартные ситуации мышления и понимания. На мой взгляд, в первом случае человек еще не поднимается до вопроса о смысле слов, действий и культурных артефактов, поскольку жизнь его определяется изначально заданными правилами и образцами. Они усваиваются стихийно, на примере, обладают действенностью и надежностью, непроблематизированы и именно поэтому не нуждаются ни в каком понимании. Наиболее тривиальные смыслы вообще сводимы к остенсивным значениям. И напротив, в нестандартных ситуациях человек вопрошает о смысле потому, что не в состоянии понять или принять те очевидные смыслы, которые ему навязываются его прошлым опытом или социальным окружением. Отсюда нет иного выхода, кроме осмысления ситуации по-новому.

И сделав этот последний мыслительный ход, мы обнаруживаем, что различение стандартных и нестандартных ситуаций понимания вообще теряет смысл. Подлинные ситуации понимания всегда нестандартны, ибо они неизбежно есть ситуации непонимания, его преодоления и потому – творчества нового смысла. Смысл не субстанциален, а функционален, не общезначим, а уникален. Он не может служить надежной основой чего-то, поскольку сам есть не более чем выражение разомкнутости, динамичности человеческого опыта. Такова природа сознания, которое Ж.-П. Сартр называл «дырой в бытии». Мерцание смысла есть сигнал разрыва в бытии, а осмысление – один из набросков моста [Порус, 2011].

Литература

Порус В.Н. На мосту интерпретаций: Роберт Мертон и социальная эпистемология // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. 2011. № 2. С. 28–38.

MEANING AS A BREAK IN EXISTENCE

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

G. Gutner looks for a place of meaning in human world and discovers it in the stable patterns of activity and consciousness, which, following P. Bourdieu, refer to «habitus». They possess a shared meaning, while existence beyond habitus is fraught with loss of meaning. In these cases, reflection enters the stage finding new meaning and stabilizing the situation. My objection is that the situations of habitus represent an automatic pattern following for they do not require any meaning if the meaning involves conscious activity. Meaning occurs solely in the reflexive, non-standard situations, and every understanding happens in such situations. Situation of misunderstanding serve the source of meaning. In this case, the meaning is so fragile and unique, that immediately disappears when reflection ceases. Hence the meaning is not a foundation of existence but a signal of its break.

Habitus, meaning, non-standard situations, reflection, consciousness.

Глава 5. ЗНАК И БЫТИЕ

Проблема способа бытия семиотических объектов

М.А. Розов

Институт философии РАН

Обсуждается проблема способа бытия семиотических объектов, иначе говоря, онтология таких объектов, как знание, знак, литературное произведение, научная теория и т.п. Проблему связи синтаксических и семантических характеристик слова с материалом знака, выражающего это слово, обсуждал еще Фердинанд де Соссюр. Язык – это некоторая социальная программа, которая реализуется на разнообразном, постоянно меняющемся материале. Базовым механизмом социальной программы является социальная эстафета, действие по образцу. Онтология знания, знака, слова и т.п. не относится к материальному миру; их «устройство» можно анализировать исключительно в пространстве глобальной социальной памяти.

Ключевые слова: эпистемология, семиотические объекты, знание, знак, смысл, семантический треугольник, социальная программа, парадигма, социальный образец, социальная эстафета.

Проблема, о которой пойдет речь, не нова и имеет солидную традицию обсуждения. Известные американские литературоведы Р. Уэллек и О. Уоррен пишут: «Прежде чем приступить к анализу различных аспектов произведения искусства, мы должны коснуться чрезвычайно сложной эпистемологической проблемы, которую можно определить как «способ бытия» или же как «онтологическую природу» литературного произведения» [Уэллек, Уоррен, 1978, с. 154]. Если проблема будет решена, отмечают они на той же странице, то будет «найден путь к правильному анализу литературного произведения». Сказанное с полным правом можно отнести к анализу любых семиотических объектов: к знаку, знанию, научной теории… Я в принципе не представляю, как можно приступать к их исследованию, не выяснив первоначально, хотя бы гипотетически, где и как они существуют. Должен признаться, что работы, которые посвящены анализу научного знания или литературного произведения, но не начинаются с обсуждения указанной проблемы,

для меня просто не представляют интереса, ибо очевидно, что автор сам не знает, о чем говорит.

Впервые, вероятно, и к тому же наиболее остро осознал эту проблему Фердинанд де Соссюр. Он обнаружил, что в языке нет субстанции [Соссюр, 1990, с. 106–107]. Действительно, с каким материалом мы можем связать семантические или синтаксические характеристики слова? Сколько бы мы ни изучали его звуковую субстанцию, мы не поймем, почему слово «стол» соответствует тому предмету, на котором стоит мой компьютер. И это относится к любому знаку, к знанию, к научной теории. Семиотические объекты напоминают улыбку чеширского кота, улыбку без носителя. Это достаточно очевидно, но на это почему-то очень мало обращают внимания. Соссюр обратил, и это обернулось драмой мысли: за двадцать пять лет оставшейся ему жизни он почти ничего не опубликовал.

«Что же удерживало его от публикаций? – спрашивает Эмиль Бенвенист в своей статье «Соссюр полвека спустя» и продолжает, – Теперь мы начинаем понимать это. За этим молчанием скрывается драма, которая, по-видимому, была мучительной, которая обострялась с годами, которая так и не нашла выхода. … Главным образом это была драма мысли. В той самой мере как Соссюр постепенно утверждался в своей собственной истине, он отдалялся от своей эпохи, ибо эта истина заставляла его отвергать все, что писалось и говорилось тогда о языке. Но колеблясь перед этим радикальным пересмотром идей, который ощущался им как необходимый, он не мог решиться опубликовать хотя бы самую маленькую заметку, пока фундаментально не обоснованы сами исходные положения теории» [Бенвенист, 1974, с. 51–52].

«Можно ли вообразить себе *анатомический* анализ слова? – спрашивает Соссюр в своих заметках и отвечает, – Нет. Причина следующая: анатом выделяет в организме такие части, которые *после прекращения* в них жизнедеятельности *тем не менее* остаются *фактами этой жизнедеятельности.* С точки зрения анатомии желудок есть вещь, каковой он является и при жизни с точки зрения физиологии; поэтому анатом никогда не разрезает желудок пополам, а отделяет его, следуя очертаниям, которые диктуются и устанавливаются жизнью. Они заставляют анатома обходить желудок и не дают ему в то же время возможности спутать желудок с селезенкой или чем-либо иным... Возьмем теперь лишенное жизни *слово* (его *звуковую субстанцию*): представляет ли оно собой по-прежнему тело, имеющее некую организацию? Никоим образом, ни в коей мере» [Соссюр, 1990, с. 162]. Но ведь этот вопрос можно с полным правом поставить и применительно к любому семиотическому образованию, к знанию, к теории, к литературному произве-

дению. Имеют ли они строение, структуру или эти категории бессмысленно здесь употреблять?

Вопрос вполне правомерный, ибо все известные мне попытки «анатомирования» семиотических объектов приводили к парадоксам. Рассмотрим, например, классическую работу В.Я. Проппа «Морфология сказки» [Пропп, 1969]. Автор опирается на аналогию с морфологией растений и пытается реализовать такой же подход к анализу волшебных сказок. В каждой сказке, как и в любом художественном произведении, есть действующие лица, которые как-то взаимодействуют друг с другом. Это и есть «морфология» данной конкретной сказки. Пропп обнаружил, что если построить некоторое обобщенное описание такой «морфологии», заменив конкретных действующих лиц переменными и типологизировав функции, то мы получаем одну и ту же структуру для всех волшебных сказок. Это, разумеется, интересный результат, если хотите, открытие, значение которого я не склонен отрицать. Именно это открытие дало Проппу основания для выявления исторических корней волшебной сказки. Но построил ли Пропп морфологию? Сам он позднее писал, что решить эту задачу не удалось, что он выявил не морфологию, а композицию сказки. И действительно, какая же это морфология? Сказка существует реально в физическом пространстве и времени, а действующих лиц, образующих ее структуру, никогда реально не существовало. Разве не парадокс!

Любопытно, что тот же самый парадокс повторяется и в других случаях исследования морфологии семиотических объектов, что явно показывает наличие здесь некоторой закономерности. Вспомним так называемый семантический треугольник, или треугольник Фреге. Собственное имя, например, Вальтер Скотт представлено здесь в виде треугольника, вершины которого образуют имя как таковое, обозначаемый объект, или денотат, и смысл. Под смыслом при этом понимают либо некоторый идеальный объект, либо, как это делает Фреге, «конкретный способ задания обозначаемого» [Фреге, 2000, с. 234], т.е., вероятно, знание каких-то его признаков. Например, выражения «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» обозначают один и тот же объект, планету Венера, но имеют разный смысл, ибо выделяют этот объект по разным признакам. Внешне этот треугольник напоминает какую-то структурную формулу, хотя никакой морфологии имени он не выявляет. Судите сами, имя «Вальтер Скотт» мы постоянно употребляем, оно есть сегодняшняя реальность, шотландский писатель давно умер, а смысл, если это идеальный объект, реально вообще не существовал. Какие здесь возможны связи?! Представьте себе такую фантастическую структуру: у пирса стоит вполне реальный корабль, матросы набраны из команды Христо-

фора Колумба, а командир – капитан Немо. Разве это не похоже на семантический треугольник?

Нам необходимо, во-первых, объяснить возникновение такого рода парадоксов, а во-вторых, от них избавиться. Думаю, что это невозможно сделать без выявления онтологического статуса семиотических объектов, без решения проблемы способа их бытия. В семиотике и эпистемологии существует несколько направлений в решении этой проблемы. Одно из них аппелирует к физиологическим процессам в мозге. Вот как начинается книга Г. Хакен, М. Хакен-Крелль «Тайны восприятия»: «Читая эти слова, Вы, конечно же, понимаете, что книга, которую вы держите в руках – это часть реального мира. Но осознаете ли Вы, что эта книга существует и в Вашем мозге? Скорее всего, Вы согласитесь с этим: да, существует – как идея. Исследователи мозга возразят: нет, книга существует в мозге совершенно материально. Как это возможно? Ну, скажем, в виде электрических и химических процессов» [Хакен, Хакен-Крелль, 2002, с. 8]. Я ни в коем случае не отрицаю значения физиологии мозга, но едва ли такой физиологический подход удовлетворит представителей гуманитарной науки.

Совсем другой подход мы встречаем у К. Поппера в его концепции «третьего мира». Знания, гипотезы, проблемы, литературные произведения имеют у него социальное бытие, они существуют в виде текстов, в виде книг, в виде библиотек. Но текст – это всего лишь пятна краски на бумаге, пергаменте или папирусе. А где же знание? Знание, согласно Попперу, это диспозиция текста, это его свойство, состоящее в том, что текст может быть понят. «Именно возможность или потенциальность некоторой вещи быть понятой, ее диспозиционный характер быть понятой и интерпретированной, или неправильно понятой и неправильно интерпретированной, делает ее книгой» [Поппер, 1983, с. 451]. Казалось бы, такой подход предоставляет гуманитарным наукам возможность сохранить свой объект исследования, не прибегая к помощи физиологов. Но он не решает проблему Фердинанда де Соссюра. Суть-то как раз в том, что способность быть понятым не обусловлена материалом текста, она не является его атрибутом. Мы пока не нашли субстанцию знания.

Если В.Я. Пропп опирался на аналогию с морфологией растений, то мы попробуем подойти к проблеме по аналогии с физикой. Вот отрывок из работы А. Эйнштейна: «В противоположность электрическому и магнитному полю, поле тяготения обладает одним в высшей степени замечательным свойством, имеющим фундаментальное значение для дальнейшего. Тела, которые движутся исключительно под действием поля тяжести, испытывают ускорение, *не зависящее ни от материала,*

ни от физического состояния тела» [Эйнштейн, 1965, с. 562]. Разве это не та же самая проблема субстанциональности? Гравитационные силы не связаны ни с материалом, ни с физическим состоянием тел. Разве не с аналогичной проблемой столкнулся Фердинанд де Соссюр и постоянно сталкиваемся мы в семиотике и вообще в социальных дисциплинах?

А как Эйнштейн выходит из положения? Он объясняет гравитацию кривизной пространства-времени. Но ведь социология стихийно идет почти тем же путем, утверждая, что многие неатрибутивные характеристики людей определяются тем, что люди занимают определенные социальные места, места в социальном пространстве. Ведь характеристики президента, ректора университета, директора завода и т.п. – это характеристики мест, а не материала, который эти места занимает. Эти характеристики тоже не обусловлены никакой субстанцией. Нужно теперь только чуть-чуть детализировать, о каком пространстве идет речь. В физическом пространстве место определяется координатами в некоторой системе отсчета. В социальном пространстве место – это набор социальных программ, которые реализует человек, данное место занимающий. Но программы эти существуют в конечном итоге на уровне постоянно демонстрируемых образцов поведения или деятельности. Вот и получается, что люди, действуя, определяют характер социального пространства, а пространство, в свою очередь, диктует людям, как им действовать. Разве это не похоже на общую теорию относительности? Приведем аналогичное утверждение из солидной работы по теории гравитации: «Пространство воздействует на материю, “указывая” ей, как двигаться. Материя в свою очередь оказывает обратное действие на пространство, “указывая” ему, как искривляться» [Мизнер, Торн, Уилер, 1977, с. 31–32].

Перейдем от эвристических аналогий к прямому ответу на вопрос. Мы принимаем следующие положения. 1. Исходным механизмом, определяющим человеческое поведение и деятельность, является воспроизведение непосредственных образцов. Это так называемые социальные эстафеты [Куайн, 1986]. 2. В условиях наличия языка и речи, которые, в свою очередь, тоже воспроизводятся по образцам, происходит частичная вербализация эстафет и появляются описания реальной деятельности или ее проектов. Такие описания являются элементами изучаемой системы, представляя собой ее рефлексию. 3. Воспроизведение образцов социально обусловлено, т.к. отдельно взятый образец не задает четкого множества возможных реализаций и приобретает относительную определенность только в контексте других образцов, в рамках определенных эстафетных структур. Речь идет, следовательно, о достаточно сложных по своей организации социальных программах.

4. Все социальные явления представляют собой некоторые программы, которые реализуются на постоянно меняющемся предметном и человеческом материале. По своему относительному безразличию к материалу эти явления напоминают одиночную волну на воде. Такие волноподобные явления мы будем называть социальными куматоидами. Любое социальное место, которое занимает то один человек, то другой является социальным куматоидом. Любой университет, который все время меняет студентов, аспирантов, преподавателей… – это тоже социальный куматоид. Модель нормальной науки Т. Куна, где некоторая социальная программа, именуемая парадигмой, реализуется на материале постоянно меняющего свой состав научного сообщества, также может быть примером социального куматоида.

Основной наш тезис состоит в следующем: все семиотические образования от простого знака до художественных произведений и научных теорий – это социальные куматоиды. Это социальные программы, базовым механизмом которых является воспроизведение непосредственных образцов. Утверждая это, мы как раз и решаем проблему способа бытия семиотических объектов. Думаю, что в рамках гуманитарных наук этот тезис столь же важен, как утверждение, что свет – это электромагнитные волны, в рамках физики.

По сути дела, к такому пониманию явлений языка и речи почти вплотную подходил Фердинанд де Соссюр. «Когда мы слышим на публичной лекции, – пишет он, – неоднократно повторяемое обращение Messieurs! "господа!", мы ощущаем, что каждый раз, это то же самое выражение. Между тем вариации в произнесении и интонации его в разных оборотах речи представляют весьма существенные различия, столь же существенные, как и те, которые в других случаях служат для различения отдельных слов» [Соссюр, 1977, с. 140]. Очевидно, что перед нами пример куматоида, языковое выражение как куматоид. Это явление представляется Соссюру настолько важным, что он тут же пытается осознать его с более общих позиций и ищет аналогичные примеры за пределами языка. «Мы говорим, например, о тождестве по поводу двух скорых поездов “Женева – Париж” с отправлением в 8 ч. 45 м. веч., отходящих один за другим с интервалом в 24 часа. На наш взгляд, это тот же самый скорый поезд, а между тем и паровоз, и вагоны, и поездная бригада – все в них, по-видимому, разное. Или другой пример: уничтожили улицу, снесли на ней все дома, а затем застроили ее вновь; мы говорим, что это все та же улица, хотя материально от старой, быть может, ничего не осталось. Почему можно перестроить улицу до самого последнего камешка и все же считать, что она не перестала быть той же самой? Потому что то, что ее образует, не является чисто материаль-

ным: ее существо определяется некоторыми условиями, которым безразличен ее случайный материал, например, ее положением относительно других улиц [Соссюр, 1977, с. 141].

Соссюр, однако, не выделяет специально весь класс таких явлений и ничего не говорит о социальных программах. Он, прежде всего, делает упор на проблему субстанциональности. Нет у него и аналогии с волной, которая явно присутствует, например, в работах Габриеля Тарда. Еще ближе подходят к понятию куматоида Уэллек и Уоррен в уже упомянутой выше работе. «Таким образом, – пишут они, – поэзия должна быть рассмотрена как совокупность некоторых норм, связанных отношениями структуры» [Уэллек, Уоррен, 1978, с. 164]. Авторы, однако, не решили вопрос о том, как существуют указанные нормы, и сами откровенно в этом признаются: «Но понимание литературного произведения как стратифицированной системы норм оставляет открытым вопрос о том, каков же способ бытия этой системы» [Уэллек, Уоррен, 1978, с. 167].

Но вернемся к нашему основному тезису и попытаемся объяснить, каким образом возникают описанные выше парадоксы. Любой эстафетный процесс, связанный с воспроизведением образцов можно и нужно рассматривать с двух сторон: со стороны содержания этих образцов и со стороны того механизма, который обеспечивает их содержание и воспроизведение. В первом случае, мы фиксируем то, что передается по эстафете, во втором, – механизм передачи. Спрашивается, что именно описывает семантический треугольник? Я полагаю, что некоторую феноменологию словоупотребления, как раз и составляющую содержание образцов. Словесно это можно выразить следующим образом: словом «Вальтер Скотт» обозначают шотландского писателя, характеризуемого такими-то признаками. Ничего больше в схеме семантического треугольника нет. Дело, однако, в том, что связи, которые там обозначены, т.е. связи имени и денотата, имени и смысла – это связи мнимые. Реальные связи следует искать за пределами треугольника, а именно в эстафетном механизме трансляции.

Поясним эту последнюю мысль. Обратимся к набору вещей в вашей комнате. Можно ли сказать, что стулья как-то связаны со столом, а кресло с торшером, что блюдце на столе как-то связано с чашкой? Никаких связей там нет, кроме разве гравитационных. Но на всех этих предметах реализуются программы нашего поведения и деятельности, и предметы точно обретают душу и становятся носителями характеристик, никак не связанных с их материалом. Но это мнимые структуры, это некое подобие теней на стене платоновской пещеры. Структуру, строение надо искать в мире реальных вещей, а не их теней. Почти все

сказанное о семантическом треугольнике можно повторить применительно к работе Проппа. В «Мофологии сказки» дано обобщенное описание образца, в соответствии с которым воспроизводится сказка. Неслучайно и сам Пропп отмечает, что он построил схему, пользуясь которой можно рассказывать все новые и новые сказки. И семантический треугольник, и схема Проппа – это рефлексия самой системы.

Во всем этом содержится некоторый методологический парадокс. Традиционно считается, что анализ структуры, строения осуществляется ради объяснения некоторой феноменологии. Выявляя структуру кристалла, например, мы объясняем его свойства, его геометрическую форму. И только в гуманитарных науках анализ строения удивительным образом совпадает с феноменологическим описанием человеческого поведения или деятельности, т.е. с описанием того, что как раз и нуждается в объяснении. Например, в актах производственной деятельности мы, как правило, можем выделить некоторый объект, который мы изменяем с помощью каких-то орудий и превращаем в продукт. Это феноменология, а мы вдруг говорим, что объект, средства, продукт – это структурные элементы акта деятельности, хотя между ними нет никаких непосредственных связей. Они просто марионетки в руках кукольника, реализующего некоторую программу. Главное ускользает от наших глаз.

Куматоид, как мы уже говорили – это некоторая социальная программа, которая реализуется на определенном постоянно сменяемом предметном и человеческом материале. Анализировать, следовательно, надо именно эту программу. Из каких элементарных подпрограмм она состоит, как эти подпрограммы связаны друг с другом, каков способ их бытия? Рассмотрим с этой точки зрения имя «Вальтер Скотт». Какие подпрограммы здесь можно выделить? Во-первых, существует программа воспроизведения самой знаковой формы. Мы можем повторять это имя даже в том случае, если не знаем его содержания. Думаю, что эта программа не столь уж проста, но допустим пока, что она воспроизводится на уровне непосредственных образцов. Вторая программа или, точнее, группа программ управляет первой программой, указывая, когда, в каких ситуациях следует ее реализовывать. Эта программа, как мне представляется, очень сложная. Допустим для начала, что Вальтер Скотт – наш современник и что в поле нашего зрения есть непосредственные образцы именования «Это – Вальтер Скотт». Такие образцы приобретают определенное содержание только в контексте множества других образцов, которые как-то конкурируют друг с другом. Это в свое время детально обсуждал Л. Витгенштейн. Если вы указываете на человека и говорите «Это Вальтер Скотт», то почему этот образец не вос-

принимается как образец именования цвета рубашки, национальности, возраста, пола, должности…? Суть в том, вероятно, что все эти места заняты, как в случае принципа запрета Паули. Плюс к этому у нас есть набор человеческих имен, точнее, множество образцов именования, которые тоже диктуют нам определенное понимание. Можно, вероятно, сказать, что эстафета использования имени «Вальтер Скотт» строится не только на базе одного образца именования, но по образцу других аналогичных эстафет. Но мы ведь сильно упростили ситуацию, предположив, что Вальтера Скотта нам непосредственно представили при личной встрече. Но ведь его, увы, уже давно нет.

Я не буду продолжать анализ, ибо он не так уж и прост и уведет нас к тому же далеко за пределы статьи. Важно следующее. 1. Перед нами достаточно сложный мир социальных программ и их связей. Уже здесь мы столкнулись, по меньшей мере, с тремя типами таких связей: одна программа может превращать другую в объект управления; одна эстафета может строиться по образцу других эстафет, т.е. эстафета тоже может быть образцом; в рамках некоторой ситуации образцы конкурируют друг с другом, отстаивая свою область интерпретаций. 2. Наше понимание имени «Вальтер Скотт», схема которого представлена семантическим треугольником, есть порождение всех указанных эстафет и их связей. Это есть некоторая феноменология, которую надо объяснить. И объяснение при этом вовсе не должно дублировать феноменологическое описание. В одном случае мы описываем, как действует человек, в другом – отвечаем на вопрос, почему он действует так, а не иначе.

Важно при этом обратить внимание на то, что описание феноменологии поведения – это рефлексия системы, и к тем программам, которые уже были выше выделены, нам надо добавить программы рефлексии. Это подводит нас к обсуждению достаточно сложной проблемы, связанной с изучением систем, которые описывают свое собственное поведение. Можем ли мы, исследуя эти системы, заимствовать такого рода самоописания, рассматривая, таким образом, изучаемую систему в качестве своего соавтора?

Вводя понятие социального куматоида, мы открываем новый мир для исследования, мир, с которым мы постоянно сталкивались, но не осознавали при этом, с каким классом объектов имеем дело. Мы уже отмечали, что наука – это тоже куматоид, и впервые это показал Т. Кун, не имея при этом соответствующего понятия. Он начал и анализ этого куматоида, выделяя, как он полагал, отдельные виды программ, но явно смешивая содержательное описание этих программ с анализом способа их существования. Очень важно, как мы полагаем, что понятие кумато-

ида позволяет с единых позиций подойти к анализу, казалось бы, разных объектов: науки, знака, знания, литературного произведения, теории… Дело упирается в разработку методики такого анализа.

Литература

Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. 447 с.

Куайн У.В.О. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. Логический анализ естественного языка / Сост., общ. ред. В.В. Петрова. М.: Прогресс, 1986. 392 с.

Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация. Т. I. М.: Мир, 1977. 480 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 606 с.

Пропп В.Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.

Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990. 280 с.

Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М.: Прогресс, 1978. 326 с.

Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000. 512 с.

Хакен Г., Хакен-Крелль М. Тайны восприятия. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. 272 с.

Эйнштейн Э. Собрание научных трудов. Т. I. М.: Наука, 1965. 670 с.

THE PROBLEM OF THE MODE OF BEING OF SEMIOTIC OBJECTS

Mikhail Rozov
RAS Institute of Philosophy

The paper discusses the problem of the mode of being of semiotic objects, or, in other words, the ontology of such objects as knowledge, sign, literary work, scientific theory, etc. The problem of the connection between the syntactic and semantic characteristics of a word and the material of the sign expressing this word was earlier discussed by Ferdinand de Saussure. Language is a social program that is implemented through a diverse, constantly changing material. The basic mechanism of the social program is a social relay race, an action by patterns. The ontology of knowledge, sign, word, ets, does not belong to the material world; their "device" can only be analyzed in the space of global social memory.

Epistemology, semiotic objects, knowledge, sign, meaning, semantic triangle, social program, paradigm, social pattern, social relay race.

О природе семиотических объектов

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН

Семиотикой называют науку о знаках и знаковых системах. Проф. М.А. Розов называет «семиотическими объектами» все социальные явления – от литературных текстов до учреждений и институтов. В статье дан критический анализ такого истолкования социальных явлений.

Ключевые слова: семиотика, семиотический объект, знак, знаковая система, куматоид, значение, смысл.

Несмотря на внешнюю простоту и кажущуюся ясность, текст М.А. Розова отнюдь нелегко понять. Поэтому мои замечания, вполне возможно, вызваны не совсем адекватной интерпретацией его идей.

Уже само выражение «способ бытия семиотических объектов» рождает трудности для понимания. Семиотика, как известно, есть наука о знаках и знаковых системах, объектами ее изучения являются знаки. Следовательно, речь идет о «способе бытия» знаков. Но здесь, кажется, нет какой-то особой проблемы. В зависимости от вида знаков – языковые или неязыковые, знаки-копии или знаки-символы, естественные или искусственные – вопрос о «способе их бытия» решается по-разному. Скажем, фотография, т.е. знак-копия, существует не так, как существует дым – знак-признак огня. По-видимому, автора интересует вовсе не вопрос о «способе бытия» знаков, а какой-то иной вопрос. Какой?

Проф. Розов отталкивается от рассмотрения литературных произведений. Это наводит на мысль, что главное для него – это вопрос о «способе бытия» содержания литературных текстов. В каком смысле существуют персонажи и события, скажем, «Анны Карениной»: прелестная Анна, красавец Вронский, добродетельный Левин, их взаимоотношения и эпизоды их жизни, любовь и смерть Анны? Семиотический объект – текст романа Л. Толстого – существует в виде некоторой системы значков, напечатанных типографской краской на бумаге. Но ведь набор значков «Анна Каренина» и сама Анна – разные вещи. Слова напечатаны, они существуют в виде знака. Но как существует сама Анна? Насколько я понимаю, именно этот или близкий к этому вопрос послужил исходным пунктом для рассуждений проф. Розова.

Это действительно интересный вопрос: как существуют и существуют ли вообще значения литературных текстов? Быть может, они

возникают только в процессе чтения? Когда речь идет о словах, относящихся к реальным объектам, их значение, как принято считать со времен Г. Фреге, расщепляется на денотат и смысл. Можно считать, что денотаты – столы, стулья, люди, горы – существуют, неясность возникает только в отношении смысла. Но значение литературного произведения трудно расщепить таким образом. Ведь Анна Каренина или принц Гамлет никогда не существовали, более того, заведомо предполагается, что они и не могли существовать, иначе мы получили бы не художественную литературу, а историю. И тем не менее кажется, что они както существуют. Как? Как они связаны с текстом-знаком? Как благодаря тексту мы узнаем об их существовании? Все это чрезвычайно интересные и трудные вопросы. Проф. Розов совершенно справедливо замечает, что ни физиология мозга, ни «третий мир» К. Поппера не дают удовлетворительного ответа на эти вопросы. Кажется, у автора есть свой ответ.

К сожалению, конструируя свой ответ, проф. Розов непомерно расширяет область своего рассмотрения и к литературным произведениям добавляет слова обыденного языка, научные термины и теории, социальные учреждения и вообще все социальные явления. Теперь он имеет в виду некоторые устойчивые социальные структуры, элементами которых являются люди. Люди могут меняться, структура сохраняется. Образцовым примером может служить наш Институт философии: есть директор, его заместители, заведующие отделами, секторами и лабораториями, научные сотрудники. Разные люди на протяжении многих десятилетий работали на разных должностях в Институте, переходили с одной должности на другую, отходили в мир иной, но должностная структура Института оставалась, в основном, неизменной.

Каждая должность связана с выполнением определенных функций или, как выражается проф. Розов, программ. Каждый новый человек воспроизводит соответствующую программу по предыдущим образцам. Институт в целом также представляет собой некую программу. Вот такого рода объекты проф. Розов называет «социальными куматоидами». Ну что же, слово звучит неплохо. И вот решение: «Основной наш тезис состоит в следующем: все семиотические образования – от простого знака до художественных произведений и научных теорий – это социальные куматоиды. Это социальные программы, базовым механизмом которых является воспроизведение непосредственных образцов. Утверждая это, мы как раз и решаем проблему способа бытия семиотических объектов. Думаю, что в рамках гуманитарных наук этот тезис столь же важен, как утверждение, что свет – это электромагнитные волны, в рамках физики».

Итак, семиотический объект – отдельный знак, предложение, роман или научная теория – существует как некая программа деятельности, воспроизводящая какой-то непосредственный образец.

Конечно, все социальные явления так или иначе связаны с деятельностью человека, поэтому возникает искушение при их истолковании обратиться к понятию деятельности. В отечественной философии этот так называемый «деятельностный» подход развивается в течение, по крайней мере, последних пятидесяти лет. Проф. Розов следует именно этой традиции. Но, к сожалению, представленная им концепция страдает всеми слабостями и недостатками этого подхода. Если кратко выразить его основной недостаток, то он состоит в следующем: сказать, что некое социальное явление как-то связано с деятельностью, является ее продуктом или программой, значит ничего не добавить к пониманию этого явления, это – тривиальность. Когда мне говорят, что роман Толстого – это программа деятельности, воспроизводящей некий образец, добавляет ли это что-нибудь к моему пониманию этого романа? Думаю, что нет. Бессодержательность, тривиальность решения проф. Розовым поставленных им интересных вопросов вполне естественна.

Начать с того, что далеко не все социальные явления можно отнести к семиотическим объектам. Конечно, при некотором усилии воображения можно во всех явлениях усмотреть некоторую знаковую природу, но все-таки текст, административная должность, учреждение – слишком разные вещи. Вряд ли семиотика может многое сказать о финансовых учреждениях, промышленных предприятиях и т.п. Обозвать одним словом «куматоиды» все социальные явления значит подняться на такую высоту абстракции, с которой уже не видны различия между ними, с которой все они предстают как нечто одинаковое. Да, при этом возникает восхитительное чувство, будто ты все понимаешь, что суть каждой вещи тебе ясна – это куматоид или система, единство противоположностей, процесс или что-то столь же общее, столь же универсальное. Но это иллюзия понимания, ибо то общее, что ты усматриваешь во всех вещах, слишком абстрактно, бедно и сводится к тривиальности. Сказать, что все социальные явления представляют собой программы деятельности, означает сказать простую вещь: мы наследуем социальную жизнь от прошлого, проживаем ее в своем настоящем и передаем последующему поколению.

Почему-то проф. Розов все социальные программы связывает с воспроизведением непосредственных образцов. Можно согласиться с тем, что в некоторых случаях это так: когда мы учимся, скажем, писать, ездить на велосипеде или автомобиле, печь пироги или жарить мясо, то поначалу мы действительно копируем действия учителя, инструктора,

своей бабушки. Но при более сложных видах деятельности мы отнюдь не копируем тех, кто занимался ими раньше. Я думаю, нынешний директор нашего Института отнюдь не копирует стиль и способы руководства Г.Ф. Александрова и иных своих предшественников на этом посту. Токарь на заводе, продавец в магазине, уборщица в метро, администраторы и управленцы разных уровней следуют служебным инструкциям, а не образцам. Я не знаю, почему для проф. Розова важно следование именно образцам. Кажется, это происходит в слишком редких случаях и к тому же – что особенно важно – полностью закрывает дорогу к пониманию творчества, т.е. к созданию, если угодно, новых образцов.

Мы с проф. Розовым тоже, конечно, два куматоида, ибо воспроизводим какие-то программы жизнедеятельности, постоянно изменяясь физически. И как куматоид куматоиду я должен сказать: подход интересный и многообещающий, но обещания еще нужно выполнить. Для каждого отдельного класса социальных куматоидов нужно показать, какая программа в них заложена, из какого образца она исходит, как транслируется эта программа и т.д. Вот тогда, быть может, мы узнаем что-то новое о тех или иных социальных явлениях. Пока перед нами только программные обещания.

ON THE NATURE OF SEMIOTIC OBJECTS

A.L. Nikiforov
RAS Institute of Philosophy

Semiotics is commonly referred to as the science of signs and sign systems. Prof. M. Rosov dubs all the social phenomena as «semiotic objects» – from literary texts to institutions. The article gives a critical analysis of such an interpretation of social phenomena.

Semiotics, semiotic object, sign, sign system, cumatoid, meaning, sense.

Понятие «куматоид» и сфера его применения

Г.С. Пак

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Куматоид представляет собой волнообразный феномен по форме, а по содержанию − социальную программу, передающую образцы поведения путем социальных эстафет. Однако применение понятия «куматоид» для решения проблемы онтологического статуса семиотического объекта вызывает непреодолимые трудности. Практика конкретных исследований показывает, что «куматоид» работает при изучении социальных явлений, не только имеющих волнообразную природу, но и подлежащих двойному структурированию, например, организации. М.А. Розов, решая проблему выяснения онтологического статуса семиотического объекта, преследовал цель верификации понятия «куматоид» к структурам, которые ведут «двойную жизнь», в итоге фальсифицировал данное понятие и подтвердил научный и философский статус «куматоида».

Ключевое слово: двойное структурирование, куматоид, семиотический объект, организационная культура, социология города, социология знаний.

Участие в научной полемике «оживляет» застывшие схемы истории и философии науки. Пространство дискуссии – это текучее пространство, область пересечения двух миров К. Поппера, мира психических состояний субъекта и объективного мира науки. Это уникальный момент времени в функционировании науки, когда некий элемент мира объективированного научного знания и субъективный мир автора и создателя соответствующего элемента знания сливаются в единый поток живой творческой деятельности. Адекватность интерпретации объективированного научного знания оценивается самим автором, который в ходе дискуссии либо корректирует и уточняет свою позицию, либо выстраивает «защитный пояс» в духе И. Лакатоса. Это не просто момент развития научной мысли и её объективации, а своеобразная «зона научного со-творчества».

«Семиотические объекты напоминают улыбку чеширского кота, улыбку без носителя» [Розов, 2003, с. 58]. Метафора, использованная М.А. Розовым, сразу заставляет задуматься о непростом характере проблемы. Автор статьи перечисляет традиционные подходы к изучению статуса семиотического объекта. Он упоминает об исследовании физио-

логических процессов в мозге. Но какое содержательное знание о статусе семиотического объекта способна дать наука физиология? Вспоминаются слова священника, бывшего хирургом во время Великой Отечественной войны: «Делая операции на сердце, я видел клапаны, желудочки, но не видел ни любви, ни ненависти. Делая операции на мозге, я видел лишь серое вещество и не смог обнаружить ни одной мысли».

Более пристального внимания заслуживает позиция К. Поппера, о которой также ведет речь М.А. Розов. В объективированном мире науки знание представлено как диспозиция текста, свойство которого в том, что оно может быть понятым. Нельзя не согласиться с К. Поппером и признать, что все семиотические объекты обладают свойством быть понятыми. Например, вопрос о понимании литературного произведения не является праздным. По форме литературный текст есть сеть закорючек или значков, покрывающих лист бумаги или экран монитора. Вопрос экранизации литературного произведения оставим в стороне. Для того чтобы узнать, во что превращается сеть закорючек – в сказку или роман, индивид должен пройти длительный путь социализации. Сначала ребенок должен одолеть азбуку, затем сложнейший шаг – понимание того, как из букв получаются слова, как формируется сюжет, как рождается смысл. В этом тайна человеческой культуры, и приобщение к тайне осуществляется в процессе социализации.

Приобщение к тайне и разгадка тайны совсем не одно и то же. М.А. Розов предлагает использовать понятие куматоид в качестве ключа к разгадке.

Несколько предварительных замечаний. Применение понятия «куматоид» в науке и философии до сих пор является дискуссионным. Многие не признают эвристическую значимость данного понятия. Мы же придерживаемся альтернативной точки зрения: признаем вслед за М.А. Розовым, введшим данное понятие в научный обиход, методологическую плодотворность использования куматоида для изучения некоторых социальных явлений. Например, понятие куматоид было использовано нами, по примеру М.А. Розова, при исследовании организационной культуры и корпоративной культуры. Наличие социальных эстафет объясняет живучесть и сопротивляемость организационной культуры. Понятие куматоид органично вписывается в социологию города в аспекте формирования и исследования имиджа города. Практика конкретных научных исследований показывает, что новое знание при использовании данного понятия имманентно возникает при изучении социальных феноменов, подлежащих двойному структурированию. Под двойным структурированием понимается наличие двух рядов и двух источников изменений в рамках одного социального явления. В социологии

города последний предстает как объект управления; изменения в жизнь города вносятся, в идеале, согласно утвержденному властями плану. Но город это и его жители, их повседневная деятельность вносят существенные коррективы в реализацию принятых социальных проектов. Реальная жизнедеятельность города как куматоида представляет собой постоянное столкновение практик управления и повседневных практик жителей, которые передаются в виде социальных эстафет, в виде действий по устоявшемуся образцу.

Один мэр города сменяет другого, приходят и уходят в отставку городские чиновники, рождаются и умирают жители, но город как куматоид продолжает свою жизнедеятельность. Сценарии могут быть самые различные – от единства власти и народа к взаимной критике и противостоянию. Понятие куматоид характеризует не совсем обычную социальную систему, для которой жизненно важно функциональное единство, а не структурная целостность и завершенность. Число жителей может меняться, власть бездействовать, но город как социальная система не утрачивает своего бытия. Справедливости ради следует заметить, что безразличие к элементному составу куматоида является относительным. Это безразличие со стороны формы, волна, как справедливо отмечает М.А. Розов, может существовать на любом материале. В фантастике описана жизнедеятельность городов и планет, где в качестве жителей выступают клоны людей. У клонов людей, потому что это клоны людей, образцы поведения передаются в виде социальных эстафет, несмотря на то, что их представления о жизни и смысле существования отличаются от человеческих. Аналогичный пример – произведение китайского писателя Лао Шэ. В «Кошачьем государстве» (интернет-вариант «Записки о кошачьем городе») все как у людей, но это высокохудожественная пародия на культурную революцию. Жанр – сатирический памфлет. Автором так и задумано, что литературными персонажами являются кошки, обладающие социальными и психологическими чертами людей. Речь идет о мнимой, воображаемой альтернативе людям.

Куматоид в качестве элементов социальной программы предполагает наличие человеческих индивидов, безразличие к составу проявляет себя как безразличие к социальным, психологическим, физиологическим свойствам индивидов. На сегодняшний день понятие куматоид во всем его содержательном объеме применимо только к исследованию человеческой деятельности.

Но Михаил Александрович предлагает сделать решительный шаг вперед и использовать методологические возможности куматоида при изучении способа бытия семиотического объекта. Спору нет: по форме

существование литературного произведения являет собой волнообразное бытие. Относительное безразличие к элементному составу присутствует. Произведения русских классиков можно читать на английском, китайском, французском и т.д. языках, от этого они не перестанут быть «Анной Карениной» и «Евгением Онегиным». Запрет относится только к чтению по-египетски. Представляется, что существенным признаком куматоида является наличие двойного структурирования. Одно структурирование идет от автора, другое от читателя, безусловно, если они оба живы. Оставляем в стороне суждения с летальным исходом о смерти автора и смерти читателя. Создание литературного произведения и его восприятие представляют, очевидно, два разнонаправленных процесса кодирования и раскодирования, опредмечивания и распредмечивания, которые имеют волнообразную природу. Например, говорят о волнах читательского спроса, интереса и т.д.

Волны мы нашли, но что дальше? Обратимся к подсказке автора. «Люди действуют, определяя характеристики социального пространства, а пространство в свою очередь диктует людям, как им себя вести» [Розов, 2003, с. 62]. Данная проблемная ситуация в философии и социологии описывается в различных теоретических подходах с использованием разной категориальной сетки.

Например, марксизм последовательно развивает положение о диалектике объективного и субъективного. Данное положение следует из представления об истории «как деятельности преследующего свои цели человека» [Ленин, 1969, с. 22–23]. Цели как элементы общественного сознания обусловлены общественным бытием, классовой принадлежностью индивида. Цели, как и идеи, «становятся материальной силой, когда они овладевают массами» [Маркс, 1955, с. 422]. Субъективное превращается в объективное. На этом пути возникают как минимум две проблемные ситуации. Первая ситуация определяется тем, насколько адекватно цели индивида отражают общественное бытие индивида. Из писем об историческом материализме ясно, что общественное сознание обладает относительной самостоятельностью и в истории немало случаев, когда целые народы, классы, группы отстаивали не свои, а чужие интересы. Идеология есть такой механизм, который позволяет представить частный интерес в виде всеобщего интереса. На этом основании классики марксизма отрицали всякую идеологию на словах. На деле отрицали буржуазную идеологию и выступили создателями идеологии рабочего класса. Вторая проблемная ситуация обусловлена «хитростью божественного разума» Гегеля. В структурах повседневного мира россиянина гегелевскую «хитрость божественного разума» давно заменили слова В.С. Черномырдина: «хотели как лучше, а получилось как все-

гда». Попробуем провести аналогию с семиотическим объектом. Деятельность по созданию семиотического объекта, под которым понимается прежде всего литературное произведение, представляет собой целесообразную деятельность автора. Процесс достижения цели невозможно однозначно запланировать. Довольно часто герои выходят из под авторского контроля. Они начинают жить «своей жизнью». Логика раскрытия уже нарисованного образа требует корректировки авторского замысла. Но «хитрость» состоит в том, что авторский замысел может вступить в противоречие с читательской интерпретацией. Автор один, а читателей много. Картина может быть только полифонической. Но рассуждая по подсказке, сделанной М.А. Розовым, мы все больше удаляемся от предмета нашего обсуждения. Почему? Потому, что двойное структурирование как-то незаметно оборачивается двойной жизнью социальных структур.

Куматоид представляет собой социальную программу, которая передает образцы поведения путем социальных эстафет. Какие образцы поведения может передать роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина»? Образцы поведения могут передаваться в виде «неявного» знания от учителя к ученику в непосредственном контакте. Семиотический объект в силу своей онтологической природы способен транслировать в лучшем случае информацию об образцах поведения, которая может превратиться в знания у того, кто её воспринимает. П. Бергер и Т. Лукман в «Социологии знаний» отстаивают тезис о том, что каждый индивид действует на основании того знания, которым он располагает. Знание того, что от несчастной любви можно броситься под поезд, по моему глубокому убеждению, не является знанием образца поведения. Представляется, что знание чего-либо может служить импульсом к действию только в том случае, если органично вписываются в символическую картину универсума. О чем и толкуют на страницах своей книги, упомянутые нами социологи. В человеческой истории не было и пока еще нет того символического универсума, в котором самоубийство от несчастной любви стало бы повседневным образцом поведения любящей женщины. В качестве редкого случая, выходящего за рамки обыденности, подобное поведение вполне возможно лишь в результате сознательных интеллектуальных и волевых усилий.

Постоянно отклоняясь от цели, мы пришли к ней окольным путем. Уязвимость позиции М.А. Розова обусловлена вторым положением [Розов, 2003, с. 62]. Из того факта, что речь и язык усваиваются по образцам не следует, что вербализованное знание может передаваться в виде социальных эстафет.

Представляется, что применение понятия куматоид для решения проблемы онтологического статуса семиотичесракого объекта связано с непреодолимыми трудностями. Практика конкретных исследований показывает, что «куматоид» работает при изучении социальных явлений, которые подлежат двойному структурированию, например организации. М.А. Розов, решая проблему онтологического статуса семиотического объекта, преследовал цель верификации понятия «куматоид» к структурам, которые ведут «двойную жизнь» (о чем любил напоминать П. Бурдье), в итоге фальсифицировал данное понятие и подтвердил научный и философский статус «куматоида».

Литература

Розов М.А. Проблема статуса бытия семиотического объекта // Эпистемология и философия науки. 2003. № 2. С. 58−67.

Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29. М.: Изд-во полит. литры, 1969.

Маркс К. К критике гегелевской философии права // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 414–429.

THE CONCEPT OF «KUMATOID» AND THE SPHERE OF ITS USING

G.S. Pak
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

«Kumatoid» is a social program of transfer of behavior patterns through a social relay race. At the same time, it is hardly correct to use this concept for solving the problem of the ontology status of semiotic object. The practice of case studies shows that the concept of «kumatoid» is applicable for social phenomena which have a wave character and are subject to double structurizing, e.g. social organizations. While clarifying the ontological status of a semiotic object, M.A. Rozov attempted to verify the concept of kumatoid towards the structures which lead “a double life,” which resulted in the falsification of this concept and justification of the scientific and epistemological status of the term «kumatoid».

Double structures, kumatoid, semiotic object, organization culture, sociology of cities, sociology of knowledge.

Символ как форма объективации идеи в информационном пространстве

Н.Д. Асташова

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Рассматривается проблема бытия символа в информационном пространстве. Реальность, созданная при помощи информационных технологий, формирует собственную онтологию. Посредством сравнительного анализа осуществляется попытка выделить новые характеристики существования семиотических объектов в информационном пространстве (в полемике с докладом М.А. Розова «Проблема статуса бытия семиотического объекта»). Делаются выводы о новом статусе символа в информационной реальности, который создает неограниченные возможности для моделирования множества миров на основе воображения и фантазии. Если в привычной материальной реальности символ выполняет связующие функции между идеей и вещью, то в информационном пространстве символ становится объектом, бытийной единицей, на основе которой конструируется информационная реальность, приобретающая характер семиотической.

Ключеввые слова: символ, информационное пространство, объект, вещь, идея, функция, связанность.

В своем докладе М.А. Розов рассматривает очень интересную тему бытия семиотических объектов, обращая внимание оригинальностью, самобытностью изложения философской мысли. Продолжая рассуждения Михаила Александровича, отдельно хочется выделить проблему существования символа в информационном пространстве. Из всего многообразия концепций, обосновывающих существование мира как множества измерений, в современной философии особую актуальность приобретает полемика вокруг проблемы балансирования человека между двумя реальностями: материально-предметным миром и миром информационных технологий. В связи с этим считаем целесообразным углубиться в изучение информационного пространства – реальности созданной при помощи компьютерных технологий.

В своем докладе М.А. Розов справедливо отмечает, что именно рефлексия человека объединяет множество единичных вещей в качестве универсального бытия. Сознание человека образует связи, выражающие и воспринимающие мир как единое целое. В контексте этих рассуждений большое значение приобретает понятие символа. Символ от греч. sumballein – ’связать вместе’, а именно предполагается, что существует некий объект, который надо связать с чем-то. Наиболее точно выражает

это связующее качество символа определение его как знака идеи, данное П. Флоренским. Символ – это мостик между миром идей и миром вещей, интерпретация идеи в сознании человека.

В этом смысле можно согласиться с М.А. Розовым, что свойство символа – это некое действие соединяющее идею и вещь, но то, что символ – знак без носителя, пустышка, конечно же не так. Большинство исследователей проблем семиотики указывают на культурную наполненность символа: мир символов – это мир архетипов культуры, в нем содержится все многообразие культурного опыта, накопленного предыдущими поколениями [Бенуас, 2004], который невозможно назвать «пустышкой», как это делает М.А. Розов. Опыт, выраженный через символ, – это знание, накопленное в культуре. Причем в реальностях современности, символ далеко не всегда является выражением связанности, движения некоего знания между полями вещи и идеи. Если рассматривать созданное при помощи информационных технологий информационное пространство, обладающее семиотической природой, то есть состоящее из одних символов, то символ представляет собой уже конечный объект.

Таким образом, если для материально-предметного мира характерна связь «идея – символ – вещь», когда символ является неким движением, обеспечивающим связанность предмета (вещи) и абстракции (идеи), то для мира информационных технологий цепочка выглядит как «идея-символ», здесь символ уже объект, а не движение. На наш взгляд, такие метаморфозы символа были бы невозможны, будь он «знаком без носителя», а не структурой, наполненной знанием.

А.Н. Уайтхед [Уайтхед, 1999] выделяет особую сферу символического – символизм восприятия, которому в материальном мире соответствуют реальные семиотические отношения, возникающие между внешним предметом (вещью), воздействующим на психику субъекта, и образами в психике. Образ, в который облачатся идея в материальном пространстве, подобен старой одежде, оставшейся от предыдущих поколений в культуре. В информационном пространстве, несколько другая картина: остается только образ, который имея историю возникновения в культуре, начинает жить самостоятельной жизнью – это уже не старый «костюм», это новый, самостоятельный объект. Здесь мы сталкиваемся с описанными Ж.-П. Сартром [Сартр, 2001] формами существования объекта: как вещи и как образа. Ввиду такой специфичности бытия символа в информационном пространстве, появляются иные интерпретации идей, никак не связанные с культурно-историческими архетипами. Символ прибредает свойства «объекта воображения», изолированного от материальной среды. Если перевести подобную схематизацию на язык повседневности, то в информационном пространстве человек не связан никакими ограничениями в реализации своих желаний. Фантазия находит свое воплощение в символе, который больше неконкретен.

Информационное пространство – это явление с перевернутым отношением воображения и предметной реальности, когда мир, созданный при помощи фантазии становится первичным по отношению к материальному миру. В этой ситуации мы сталкиваемся с ситуацией, в которой материальный мир становится «одним из» возможного множества миров, и для некоторых индивидов не самым значимым.

Описанную М.А. Розовым социологическую реальность тоже можно отнести к явлениям с перевернутым отношением воображения и предметной реальности, она одна из такого «вероятно, бесконечного мира различных порядков реальностей, каждый из которых обладает своим особенным стилем существования» [Шюц, 2004, с. 401]. А. Шюц характеризует социологическую реальность как вымышленный мир ученых, в основе которого лежат определенные схемы, о существовании которых человек, живущий в мире повседневности, может совсем не догадываться. Таким образом, интерпретация символа в любой реальности носит субъективный характер «для себя» (Сартр): для выражения идеи мы заимствуем способы выражения, принятые в данной культуре – символы, а то, что мы называем фактом, это интерпретация некоего наблюдения. Объект существует для нас только как интерпретация сознания. Мы придаем индивидуальный смысл всему, с чем сталкиваемся в процессе жизни, используя чаще всего комбинацию символов, которая может оказаться весьма противоречивой для других индивидов. И если для обозначения этого явления в материальной реальности характер «для себя» применим к вещи, то в информационном пространстве «для себя» существует символ. В силу этого обстоятельства объективация информационного пространства носит зыбкий, неустойчивый характер.

Несмотря на ментальные характеристики информационного пространства, мы воспринимаем его некую физическую реальность. Возможно, это тот же эффект, описанный К. Поппером [Поппер, 1983, с. 451] в его концепции «третьего мира», который приводит М.А. Розов: знания приобретают социальное бытие, когда они существуют в виде текстов книг, текст материализует идею знания через пятна чернил на бумаге. С похожим явлением мы сталкиваемся и в информационной реальности: компьютер материализует символ через цифровой код, превращает его в наглядную картинку, благодаря чему символ становится визуален и воспринимаем нашими органами чувств. Однако на данном этапе развития технологий в плане ощущений информационное пространство проигрывает материальному: все изобилие чувственного мира сводится в нем к визуальным эффектам (звук не является константной характеристикой).

Таким образом, можно сделать выводы о том, что информационное пространство является формой объективации идеального через понятие символа, который отражает связь между «видимым» и «невидимым», поскольку характер отношений человека и мира обусловлен символичностью нашего сознания. В ситуации противопоставления информаци-

онного и материального, как справедливо отметил М.П. Бузский [Бузский, 2003, с. 145] человек, являясь по своей природе медиумом, соединяет эти миры, поскольку он существует одновременно в предметной, физической и информационной, виртуальной реальности. Однако мы вынуждены констатировать, что «физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая активность человека» [Кассирер, 1998, с. 28–29], что является особым мотивом для изучения онтологии информационного пространства.

Литература

Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / Пер. с фр. А. Калантарова. М.: Астрель, АСТ, 2004. 160 с.

Бузский М.П. Субъектная основа бытия и регулирования общества. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. 248 с.

Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1998. 784 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. 319 с.

Уайтхед А.Н. Символизм, его смыл и воздействие. Томск: Водолей,1999. 64 с.

Шюц А. О множественности реальностей // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 1056 с.

SYMBOL AS A FORM OF OBJECTIVIZATION OF IDEAS IN THE INFORMATION SPACE

N.D. Astashova
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article focuses on the problem of being of a symbol in the information space. The reality created via information technologies forms its own ontology. Employing the comparative analysis, the author attempts to distinguish new characteristics of the existence of semiotic objects in information space, polemizing with the paper of Rozov M.A. «The problem of the status of existence of semiotic objects». Conclusions are drawn about the new status of the symbol in the information reality, which creates unlimited opportunities for modeling a variety of worlds based on imagination and fantasy. While in the usual material reality the symbol performs the connecting functions between the idea and the thing, in the information space the symbol becomes an object, a unit of existence, the basis on which the information reality is being constructed acquiring a semiotic character.

Symbol, information space, object, thing, idea, function, connectivity.

Онтология и семиотика артефактов

Ю.К. Волков

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Арзамасский филиал

Анализируется смысловая структура доказательства гипотезы Л. Бейкер о сходстве онтологических статусов артефактов и природных объектов. Показано, что конституционалистский подход, использующий онтологический принцип тождества, может быть дополнен семиотическим принципом структурного изоморфизма.

Ключевые слова: природный объект, артефакт, конституционализм, онтология, семиотика.

Несмотря на многоаспектность статейной версии доклада Линн Бейкер, главным предметом развернувшейся вокруг неё дискуссии стало предположение о возможном сходстве онтологических статусов артефактов и естественных объектов [Бейкер, 2011, с. 55]. В качестве способа обоснования указанной гипотезы Л. Бейкер предложила собственный исследовательский подход, названный конституционализмом (constitutionalism).

Поскольку общая позиция критиков предположения Бейкер, коротко сформулированная как постулат о социальной детерминации артефактов, была высказана в ходе обсуждения её доклада [Дроздова, 2011, с. 228–229], то, наверное, естественным логическим ходом будет рассмотрение системы доказательства критикуемой гипотезы.

Первая часть доказательства посвящена рассмотрению понятия «онтологическая значимость», которое фиксирует принадлежность объектов к первичному (primary) виду. Описания первичных видов и соответствующих им сложно организованных объектов составляет базисную онтологию, позволяющую относить первичные виды артефактов к онтологически значимым объектам [Бейкер, 2011, с. 56]. В этой связи Бейкер разбирает примеры, призванные подтвердить существование видов, которые не являются первичными, и вводит формулу онтологической значимости (ОЗ) [Бейкер, 2011, с. 57].

Вторая часть доказательства посвящена признакам артефактов, вытекающим из их интенциональной зависимости (ИЗ). С точки зрения аристотелевского понимания сущности как того, что составляет причину бытия вещей без помощи другого [Аристотель, 1975, с. 202–203], утверждение онтологической ущербности ИЗ артефактов, действитель-

но, выглядит сильным основанием для разграничения природного и искусственного. Однако, как показывает критический разбор способов обоснования этого утверждения (внутренняя причинность, уникальность, описательность, внутренняя сущность, независимость от намерений), все они, и в особенности признак независимости от намерений человеческой деятельности, не дают однозначных оснований для отделения природного и неприродного [Бейкер, 2011, с. 58−59].

В третьей части рассматривается возможность создания теории онтологической значимости артефактов на основе предположения о сходстве первичных и вторичных функций искусственных объектов. Достаточность выполнения потенциальных и актуальных функций артефакта, благоприятных для его возникновения и существования, Бейкер объединяет понятием «подходящая совокупность» (appropriate aggregate). После чего на примере существования артефакта «лодка» демонстрирует импликативный характер всех перечисленных факторов [Бейкер, 2011, с. 61–62].

Артефакт «лодка» в логике рассуждений Л. Бейкер сохраняет свой онтологический статус: во-первых, потому, что существует в действительности; во-вторых, потому, что образован набором совокупных условий, являющихся в отдельности артефактами; в-третьих, потому, что сама по себе совокупность условий из которых возникает артефакт, не является артефактом [Бейкер, 2011, с. 62].

Четвертый и пятый абзацы представляют собой следствия, выводимые из доказательства особенностей онтологического статуса артефактов. Такими особенностями артефактов являются: функциональность, зависимость от творческих способностей человека и традиций социальных институтов, наличие материальной основы, имеющей естественное происхождение. Объединение этих условий, по мнению Бейкер, позволяет артефактам преодолевать границы, «подразделяющие действительность на природу и культуру» [Бейкер, 2011, с. 63].

Столь подробное рассмотрение структуры доказательства потребовалось нам, чтобы показать, как в процессе экспликации первоначального тезиса о сходстве артефактов и естественных объектов произошла его постепенная трансформация. В заключительных смысловых инстанциях доказательства исходный тезис превращается в констатацию того, что артефакты не равны естественным объектам, хотя обладают онтологической определённостью, конституируемой из типологически различных сущностей.

Разумеется, необходимость уточнения основной гипотезы в ходе её доказательства представляет собой типичный приём конкретного решения сложных проблем. С другой стороны, именно в таких дополнениях лучше всего заметны контекстуальные ограничения выбранной эвристической модели. Не удивительно, что подобные ресурсные ограничения имеются у конституционалистского подхода, основанного на принципах реализма и антиредукционизма.

В логике реально существующих и не сводимых к частям сущностей онтология артефактов не представлена сама по себе, но обнаруживается лишь благодаря знаковым референциям представляющих её таксонов. Отсюда вытекает очевидная, но не всегда рефлексируемая взаимозависимость онтологических и семиотических аспектов бытия тех объектов, которые участвуют в семиозисе.

Конечно, наличие корреляции между вещами и знаками не означает их полного изоморфизма. Релевантность знаково-объектных отношений достигается благодаря определённости установленных семантических правил. Вместе с тем семантические и синтаксические правила «это не что иное, как созданные семиотикой словесные констатации того, каковы особенности употребления знаков реальными пользователями в каждом конкретном случае семиозиса» [Моррис, 1982, с. 70]. Какое же место в системе знаково-объектных отношений занимают зависимые от создателей и пользователей артефакты, которые наряду с ИЗ могут одновременно содержать в себе природные компоненты?

В семиотической типологии бинарных отношений природные объекты обнаруживаются на уровне семантики, где они включены в эквивалентный тип отношений между объектами и знаками. Искомая эквивалентность семантических отношений в научных и технических практиках использования искусственных языков достигается благодаря тому, что денотат и десигнат в них находятся в отношениях неподвижной симметрии [Пиотровская, 2004, с. 283].

Иначе выглядит семиотический изоморфизм отношений между культурными объектами и их знаковыми референциями, где главным средством репрезентации выступает естественный язык, которому присуща экстенсивность, коннотативность, подвижность и асимметричность означаемого и означающего. Несмотря на моноструктурную форму культурных объектов, их смысловая многослойность, проявляющаяся в семиозисе прагматических интерпретаций, превращает целостный языковой текст в семантически неоднородный коммуникативный контекст [Лотман, 1992, с. 130–132].

Таким образом, использование эвристических возможностей семиотического подхода в решении проблемы онтологического статуса артефактов подтверждает их приоритетную принадлежность к миру социального бытия в целом, независимо от конкретной формы его действительных проявлений. В этом утверждении семиотика ставит под сомнение общий онтологический принцип тождества, но одновременно открывает новые грани понимания природы сложных структур. Выбор естественного или искусственного при рассмотрении единого процесса существования и развития того или иного семиотического образования во многом носит произвольный характер [Щедровицкий, 1995, с. 56]. Однако в любом случае семиотический подход ставит различие впереди

сходства. Исходя из этой сознательной установки, бытие объектов в знаке запускает непрерывный процесс бытия знаков. Следовательно, семиотический ответ на вопрос о существовании чего-либо, без обращения к постулатам платоновского реализма, означает описание означаемого соответствующим означающим в масштабах ограниченной кодами иерархии языковых систем [Эко, 1998, с. 52–53].

Литература

Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1975. 550 с.

Бейкер Р.Л. Онтологическая значимость артефактов // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 28. № 2. С. 55–63.

Дроздова Д.Н. Международная конференция «Онтология артефактов» (Москва, 15–16 ноября 2010 г.) // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 29. № 3. С. 226–231.

Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.

Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 45–97.

Онтологии артефактов: взаимодействие «естественных» и «искусственных» компонентов жизненного мира / Науч. ред. О.Е. Столярова. М.: Дело, 2012. 454 с.

Пиотровская К.Л. Семиотико-коммуникативные основы межпарадигмального анализа // Известия РГГУ им. А.И. Герцена. 2004. Т. 4. Вып. 7. С. 282–293.

Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. культ. полит., 1995. 800 с.

Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998. 432 с.

Baker L.R. The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 270 p.

ONTOLOGY AND SEMIOTIC OF ARTIFACTS

Yuri Volkov
Law, Philosophy and Social Disciplines Department.
National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. Arzamas Branch

The paper analyzes the semantic structure of the argumentation within L. Baker's hypothesis about similarity of ontological statuses of artifacts and natural objects. The author shows that the constitutionalistic approach using the ontological foundation of identity can be supplemented by the semiotic principle of structural isomorphism.

Natural object, artifact, constitutionalism, ontology, semiotics.

Семиотический объект и системно-коммуникативное понимание смысла

А.Ю. Антоновский

Институт философии РАН

Исследуется вопрос о функции вневременной стабильности семиотических объектов. Обосновывается, что эти объекты не зависят от субстанции, а зависят лишь от других объектов и возникающей интерференции. И это влечет за собой непосредственные импликации для теории истины.

Ключевые слова: знак, семиотический объект, коммуникация, теория истины.

Проблема семиотических объектов – важнейшая часть междисциплинарных исследований языка. Правда тут же оказывается, что под соответствующее понятие подверстывается чуть ли не весь мир культурных артефактов: знаки, знания, научные теории, литературные произведения и, как выясняется под конец статьи, вся «феноменология деятельности». И у всего этого многообразия смыслов, утверждают Розов и Соссюр, нет субстанции. Т.е. то, как они явлены нам, то, из чего они составлены, не связано с тем, чему они служат. Материал вещи безразличен для ее функции; семантика слова или знака выражается самыми разными способами, идет ли речь о материальном наполнении (звуковые волны, чернила) или о синтаксическом сопряжении тех или иных знаков для выражения одной и той же мысли или смысла. Такова проблема: смысл свободен от своих феноменологически или эмпирически фиксируемых манифестаций.

Правда эта проблема предстает у Розова в несколько тривиализированном виде – как фиктивность или сказочность реальности, обозначаемой знаковыми системами, романами, сказками, теориями и т.д. Ведь «Вальтер Скотт» существует, а Вальтера Скотта уже нет. И если это так, то смысл как таковой действительно не поддается никакой фиксации, поскольку не имеет коррелята в реальности, лишен субстанциальной опоры. Все, с чем мы сталкиваемся, – это лишь материальные или синтаксически определенные выражения ускользающего смысла.

Какое же решение предлагает Михаил Александрович для проблемы поисков субстанции смысла? Все очень просто: сотворенные обществом объекты, предметы жизнедеятельности, продукты (т.е. все то, что обра-

зует субстанцию знака), по его мнению, тождественны самим знакам или семиотическим объектам, ибо порожденные обществом продукты суть куматоиды, воспроизводимые образцы, которые передаются от поколения к поколению, словно эстафетные палочки бегунов. Поколения меняются – палочки остаются. Так, по мнению Розова, семиотические объекты обнаруживают свою субстанцию. Теперь можно приступить и к экспликации таинственных и ускользающих смыслов, обнаружить которые отныне означает зафиксировать этот куматоидный, воспроизводимый, волновой, ролевой, образцовый, транслируемый в поколениях характер тех или иных порожденных человеческой деятельностью объектов.

Но решена ли проблема? Очевидно, нет. Та безразличность знака к его материальности, его свобода от феноменологии, вначале понимавшаяся как нерешенная проблема семиотического объекта, теперь возводится в ранг его критерия. Назвать семиотический объект куматоидом еще не означает обнаружить таинственную субстанцию знака. Скорее, это понятие выражало бы его замкнутый, самореференциальный, несубстанциальный характер.

Меня настораживает всеохватность куматоида. Это и семиотический объект, это и социальная роль, это и программа, и своего рода нестрогий алгоритм, который выполняют члены общества. Речь же, в сущности, идет о том, что в социологии называют ожиданиями или социальными структурами. Воспроизводимые речевые структуры, акты, жизненные ситуации, объекты действительно можно назвать куматоидами: паттернами, повторяющимися конфигурациями, независимыми от их «материального наполнения», от того, кто их выражает, от конкретности вызвавших их ситуаций. Куматоиды – это генерализированные и типизированные случаи и соответствующие им ожидания: снесли все дома на улице, а улица сохранила имя и отчасти – пространственное положение. Пусть это так. Ну и что? Зачем понадобилось вводить новое понятие куматоида, когда существуют понятные и устоявшиеся понятия, например понятие социальной роли? Социальное место (роль) замещается людьми, которые приходят и уходят, при том что сама роль (место) в каком-то смысле остается неподвижной. Или понятие куматоида имеет ценность всего лишь эвристической метафоры? То есть волна «бежит» через «колеблющиеся материальные частички», сохраняя конфигурацию и тем самым получая независимость от образующего ее материального состава примерно в том же смысле, в каком роль остается той же самой, несмотря на смену замещающих ее индивидов? Но что нового в том, что структуры (уже по своему понятию) существуют относительно независимо от их элементов и переживают последние во

времени? Это известно еще со времен Аристотеля и его учения о связи материи и формы как оснований идентичности любой вещи. И то, что слова языка тоже являются такого рода структурами, само по себе не так интересно, а, скорее, тривиально. Но традиционное понятие роли, мне кажется, обладает даже большей иллюстрирующей силой.

Более интересным, на мой взгляд, был бы вопрос о функции такой вневременной стабильности семиотических объектов. Ведь они – именно в силу своей стабильности – делают возможной ориентацию в непрерывно изменяющемся мире, а значит, этим структурам-куматоидам-паттернам-формам-программам-образцам ничего не соответствует в этом мире именно в силу их функции: остановить мгновение, выйти за пределы непрерывно меняющейся конкретности ситуации. Куматоиды не зависят от субстанции (скажем, от подвергающегося колебаниям материала, замещающих роли индивидов), а зависят лишь от других куматоидов и возникающей интерференции. А это влечет за собой непосредственные импликации для теории истины.

Михаил Александрович рассматривает общество, где семиотические объекты транслируются в ходе коммуникации. Но у этих паттернов, программ, образцов вербальной коммуникации, понимаемых как куматоиды, действительно нет коррелята во внешнем мире вербальной коммуникации. Ведь внешний мир коммуникации – это текучий мир восприятия, который она описывает и благодаря этому описанию словно замораживает или стабилизирует, превращая в слова или понятия. Есть образцы, но непонятно образцами чего они являются. Это, собственно, и следует из функции вербальной коммуникации. Мы оперируем так, как будто у семиотических объектов, знаков, слов или имен есть значения, как будто за синтаксисом есть семантика, или как будто за каждым словом скрывается устойчивый, обозначаемый им объект, который можно представить в развернутом виде, обратившись к более развернутому определению или дескрипции этого имени, т.е. к его смыслу.

Это и есть тот самый логический треугольник, который становится таким откровением для каждого первокурсника философского факультета. Мы оперируем так, как будто бы мы в нашей языковой коммуникации можем вырваться за пределы этой языковой коммуникации, прорваться в мир значений и мир объектов, не опосредованный коммуникативно, не опосредованный синтаксически. Если бы это было возможным, задача поиска субстанции семиотического объекта была бы выполнена. Но любое значение, любой объект, любой смысл предстают перед нами исключительно в виде языкового выражения. Розов и Соссюр озабочены разрывом граней логического треугольника, делающим невозможным движение от вершины к вершине: от знака к смыслу-

дескрипции и денотату, и в этом разрыве, им кажется, состоит проблема. Но парадокс заключен в другом. Все вершины логического треугольника совпадают: обозначаемое живет в обозначающем и не может вырваться из последнего. То же самое относится и к дескрипциям.

Здесь очевидным и прагматически оправданным становится иное определение смысла. Смысл есть то, что связывает одно языковое выражение с другим языковым выражением. Смысл – это то, что обеспечивает продолжение вербальной коммуникации. Но это продолжение обусловливается, конечно, же не синтаксисом (грамматикой) языка, который позволяет сказать очень многое, оставляет открытым, хотя и всегда несколько ограниченным, *горизонт* любого семиотического объекта, любого произнесенного или написанного слова. Поэтому-то грамматика и не является программатикой. (В скобках заметим, что горизонт семиотического объекта, знакового выражения представляет собой весь объем возможных подсоединяющихся выражений. При этом горизонт письменного или записанного знака всегда шире горизонта устного выражения, горизонтов произнесенного слова в силу того, что письменная коммуникация высвобождается из-под давления со стороны собеседников, давления временного дефицита ситуации. *Рукописи не горят* именно поэтому).

Если ставить вопрос о бытии или, лучше сказать, о способе существования семиотических объектов, как это делает Розов, то единственным ответом на этот очень высоко абстрактный вопрос было бы указание на то, что знак существует, принимая разные синтаксические формы (сочетания слогов, слов, предложения) и материальные облачения (звуковые волны, чернила и т.д.). Причем исследование отношения этих составляющих ничего не дает для понимания знаков, а лишь подводит к обсуждавшимся выше парадоксам «отсутствия субстанции» и «нереальности знака».

Если же ставить вопрос о смысле семиотического объекта в предложенном смысле, т.е. о смысле знака как о потенциале подсоединения знаков друг к другу, то такое понимание делает возможным эмпирическую фиксацию смысла. Ведь мы можем теперь начать эмпирический анализ смысла знака, т.е. ситуации, где некоторые выражения подсоединяются к тому, что уже было произнесено или написано, а другие выражения – нет, т.е. бессмысленны в данном контексте, в данной беседе, в данной ситуации, в данной социальной системе. Например, к произведению искусства как знаку бессмысленно применять истинностные характеристики (т.е. ставить вопрос о том, насколько правдиво, реалистично, истинностно оно отражает жизнь), ибо последнее предложение должно было бы (неважно насколько правомерно или адекватно) инте-

грироваться (подсоединиться) в иной, скажем, научный тип дискурса, бессмысленный в данном контексте искусства.

Рассуждения Михаила Александровича базируются на странной предпосылке: он знает, что нечто относится к семиотическим объектам, но не знает их «способа бытия». Но возможна ли такая ситуация, когда, не зная способа бытия («родовой сущности», «критериев различения»), можно отличить одни объекты, в данном случае семиотические, от других, несемиотических объектов? Это связано с очень распространенным заблуждением – твердой уверенностью, что семиотические объекты могут быть выражены или существовать как-то иначе: несинтаксически, внеобъектно – так, что можно было бы эксплицировать смысл «an sich», как он существует сам по себе. Отсюда вытекает и другое заблуждение – уверенность, что существуют несемиотические объекты, попросту говоря – бессмысленные вещи, а значит, можно расколоть мир на сферу семиотического и того, что таковым не является. Но так ли это? Можно ли наблюдать несемиотические объекты или сам факт наблюдения уже переводит их в разряд смысловых реалий?

Подведем итог. Мы не ставим вопрос о способе бытия семиотического объекта, о поиске субстанции знаков, об отношении знака и того, что он означает, как это делает Михаил Александрович, ибо это выводит дискуссию из сферы собственно семиотического, и, скорее, представляет собой классическую эпистемическую проблему отношения знания и реальности. Мы ставим вопрос собственно о смысле семиотических объектов, понимаемом как мера, которая определяет подсоединение одного знака к другому в горизонте всех возможных подсоединяющихся знаков или выражений. Мне представляется, что адекватным, а может быть, и единственно возможным определением смысла было бы его определение как потенциала подсоединения одного выражения к другому. Предложение имеет смысл, если оно более или менее осмысленно вытекает из предыдущего, или, по меньшей мере, субституирует его в следующий момент времени, и такая субституция акцептируется участниками коммуникации безотносительно к тому, насколько эта подсоединяющаяся коммуникация «действительно» вытекает из предыдущей. Смысл в равной степени может быть приписан и простому слову, если оно вписано в контекст предложения, и предложению, если оно входит в контекст предшествующих и возможных рассуждений, и человеческому действию или коммуникации, если они подсоединяются к прошлым или ориентированы на будущие действия и коммуникации.

Если смысл определять феноменологически, т.е. как актуальный выбор следующей операции (выбор следующего наблюдения, слова, предложения, коммуникации) в горизонте потенциальных операций, не реа-

лизовавшихся в силу самого уже состоявшегося выбора, то становится понятным, что несемиотических объектов вообще не бывает, или, что то же самое, несемиотические объекты недоступны наблюдению. Все, что наблюдается, может быть вписано в контекст наблюдения, а значит, иметь смысл – т.е. либо стать следующим предметом наблюдения (со всем многообразием референций к другим наблюдениям), либо получить статус потенциального объекта наблюдений в горизонте наблюдающей системы. Повторимся: все, что наблюдается, указывает на что-то другое, имеет веер референций, а значит, делает возможным подсоединение следующих наблюдений или операций, имеющих смысл по отношению к уже состоявшимся или будущим, и именно поэтому актуализирующимся в горизонте возможностей. Езда на зеленый свет, очевидно, имеет смысл, но и езда на красный свет имеет свой собственный смысл.

Проблема, которая волнует Соссюра и Розова, состоит в том, что «диспозициональность текста», а попросту говоря, понятность системы знаков, никак не связана или жестко не вытекает из композиции его элементов самой по себе безотносительно к его реципиенту или адресату. Но является ли это проблемой? А не является ли этот парадокс тривиальным выражением того факта, что понятное понятно тому, кто понимает, и непонятно тому, кто не понимает?

Опубликовано при поддержке фонда РФФИ,
проект № 17-03-00733, а также проект № 17-29-09178

SEMIOTIC OBJECT AND SYSTEM-COMMUNICATIVE UNDERSTANDING OF MEANING

A. Antonovsky
RAS Institute of Philosophy

The paper deals with the question of the function of the timeless stability of semiotic objects. It is proved that these objects do not depend on the substance (for example, on the material subjected to fluctuations, on the substituting the role of individuals etc.), and depend only on other objects and the resulting interference. And this entails important implication for the theory of truth.

Sign, semiotic object, communication, truth theory.

Эпистемический смысл социальной семиотики

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Анализируется теоретико-познавательное значение понятия социальной эстафеты М.А. Розова. Оно представляет социально-семиотическую версию деятельностного подхода, которая схватывает некоторые существенные черты социальности познания. Однако, подобно идее контекста обоснования, оно оставляет в стороне креативное измерение познания, а также личную способность человека выбирать социальные параметры своей деятельности. Как совместить культурное наследование с творческой свободой? Ответ на этот вопрос представляет необходимое условие понимания культурной динамики.

Ключевые слова: социальная память, социальная эстафета, куматоид, творчество, познание, культура.

В российской эпистемологии и философии науки «серебряный век» удивительно совпал с расцветом этих дисциплин на Западе в 70–80-х гг. XX века. Целый ряд ярких концепций структуры и развития знания был предложен и активно обсуждался, и среди них заметное место принадлежит теоретическим изысканиям Михаила Александровича Розова. Они близки идеям М.К. Петрова, поскольку оба исследователя выстраивают социально-семиотическое понимание культуры и познания. Оба автора резко проблематизируют витшенштейновскую идею следования правилу, дают ей свою интерпретацию и сталкиваются с той же проблемой выхода за пределы правила, которая так беспокоила Л. Витенштейна. Идеи М.А. Розова, помимо всего, привлекают не только тем, что содержат глубокие идеи, но они еще и открыты для полемики, т.е. с ними удобно спорить. Обсуждаемый текст представляет собой подтверждение этого хорошего правила, и мы постараемся тоже следовать ему.

Теоретическая позиция М.А. Розова строится по известному «геометрическому методу» – сначала постулаты, потом выводы из них. Вот и сейчас на первой странице он утверждает, что «работы, которые посвящены анализу научного знания или литературного произведения, но не начинаются с обсуждения указанной проблемы» (проблемы способа бытия культурного объекта – И.К.), для него «просто не представляют интереса, ибо очевидно, что автор сам не знает, о чем говорит». В каче-

стве аргумента М.А. Розов, впрочем, ссылается на американских литературоведов, которые затрагивают эту проблему только на 154 странице своей книги, т.е. отнюдь не начинают с нее. Следовательно, этот аргумент не работает. Можно, оказывается, прийти к проблеме «способа бытия» некоторого культурного объекта и в итоге своего исследования, а поэтому не следует бросать читать те книги, на первых страницах которых об этом ничего не говорится. Уверен, что М.А. Розов так и не поступает, а потому не будем считать этот тезис его постулатом.

Истоки проблемы, стоящей в названии доклада, М.А. Розов обнаруживает не так уж глубоко в истории: впервые, по его мнению, на нее натолкнулся Ф. Соссюр, заявивший, что в языке нет субстанции. Не понимаю, почему за бортом осталась значительная часть истории философии, в которой несть числа более известным и впечатляющим примерам. Вся традиция субъективного идеализма, начиная с Джорджа Беркли и Давида Юма, в той или иной форме занимается критикой субстанциалистского подхода к сознанию, даже если при этом и сохраняется понятие духовной субстанции. Ведь отрицание субстанции языка Ф. Соссюром подразумевает всего лишь отказ от жесткой связи между смыслом и значением языкового выражения, с одной стороны, и его материально-вещественным носителем, с другой. А то, что идеи жестко не связаны со своими материальными воплощениями, знали, как я полагаю, уже с момента возникновения философии. Последняя подвергла критике магию и миф, для которых знак, символ, слово неразрывно слиты с предметом. В этом смысле драма двадцатипятилетнего молчания Ф. Соссюра выглядит не менее трагичной, но более объяснимой: он плохо изучал историю философии и, наверное, вообще не читал тех книг, уже на первых страницах которых не была сформулирована исчерпывающая система исходных аксиом.

Во многом и разочарование В.Я. Проппа по поводу заимствованного им из биологии термина «морфология» основано на недоразумении. Только наивный материалист способен огорчиться, узнав, что строение, структуру, форму (таковы, помимо прочих, референты греческого термина «морфе») имеют только материальные предметы. Всем остальным достанет воображения понять, что слово «морфология» используется как метафора не только в отношении к культурным, но даже и к природным объектам. Какова «подлинная структура» почвы? звезды? атома? нейрона? Можно ли вообще полностью противопоставить друг другу структуру и функцию?

А. Эйнштейн говорит о том, что гравитация не связана со свойствами тех тел, на которые она действует (это уточнение в силу самоочевидности отсутствует у Эйнштейна). М.А. Розов использует тезис Эйн-

штейна для далеко идущей аналогии, при этом не обращает внимания на важность выделенного нами уточнения. Ведь и гравитация, и сама кривизна пространства-времени вовсе не лишены материальной субстанции, поскольку они сами определяются массой больших тел (галактик, звезд и планет), на которые практически не влияют малые тела (люди, животные, дома, самолеты). Именно в этом, насколько я понимаю, смысл общей теории относительности, которая не допускает обратного воздействия малых тел на большие. Поэтому физическая аналогия не слишком удачна, – ведь социум и индивиды представляют собой реальную интерактивную систему, в которой происходит постоянный обмен деятельностью и ее продуктами. Сами люди, как замечает чуть ниже М.А. Розов, в своей деятельности определяют характер социального пространства, которое, в свою очередь, диктует им, как действовать. Впрочем, это всего лишь «эвристические аналогии», которые не претендуют на особую строгость. Перейдем теперь к положениям, выполняющим в рассуждении докладчика функции аксиом. Их всего четыре, и я, следуя за М.А. Розовым, буду обозначать их цифрами. Основное мое внимание привлекают используемые в этом контексте термины «социальность» и «рефлексия».

Социальные эстафеты, по М.А. Розову, это воспроизведение непосредственных образцов, определяющее человеческое поведение и деятельность (1). Однако мало назвать эстафеты социальными: они еще и социально обусловлены (3), причем различие социальности и социальной обусловленности неясно, ибо с самого начала заявлено некоторое множество таких образцов. Помимо всего, мы знаем, что люди в массе своей достаточно непослушны, поскольку обладают волей и сознанием, а потому никогда не воспроизводят в точности «непосредственные» (видимо, данные им в восприятии?) образцы. Итак, в обсуждаемом тексте аксиома (2) звучит следующим образом: «В условиях наличия языка и речи, которые в свою очередь тоже воспроизводятся по образцам, происходит частичная вербализация эстафет, и появляются описания реальной деятельности или ее проектов. Такие описания являются элементами изучаемой системы, представляя собой ее рефлексию». Можно показать, что аксиомы (2) и (3) выводятся из аксиомы (1), а следовательно, излишни. Последняя аксиома (4) гласит: «Все социальные явления представляют собой некоторые программы, которые реализуются на постоянно меняющемся предметном и человеческом материале. По своему относительному безразличию к материалу эти явления напоминают одиночную волну на воде. Такие волноподобные явления мы будем называть социальными куматоидами». По сути дела, излишня и она, поскольку разница между воспроизведением образцов, социальными

эстафетами и социальными программами выражена неясно. Во всяком случае, аксиомы (2), (3) и (4) служат лишь тому, чтобы показать: всякий разговор о «непосредственном» воспроизведении образцов – не более чем фигура речи. Впрочем, М.А. Розов и в самом деле невысоко ставит волю и сознание человека, по сути неспособного, вопреки приведенным выше словам о взаимодействии людей и социального пространства, влиять на свое окружение. Ведь «относительное безразличие» к «постоянно меняющемуся предметному и человеческому материалу» является свойством (так и тянет сказать – «субстанциальным», но не буду) социальной эстафеты.

Обратим внимание на то, что слова «образец», «социальная эстафета», «социальная программа» используются главным образом для того, чтобы подчеркнуть их стабильность, неизменность в море изменчивой, слишком человеческой жизни. Они, видимо, призваны служить «субстанцией социального», хотя извините, субстанции-то нет.

Однако что же в них, собственно, устойчивого? Возьмем древнегреческие религиозные представления, скажем, образ (еще одно значение слова «морфе») бога Зевса. Что от него осталось в современной европейской культуре, столь почитающей греков? Фрагменты литературных сюжетов из античных эпосов и трагедий; копии оригинальных скульптурных изображений; фрагменты живописных изображений более поздних времен; само слово, очень редко пишущееся по-древнегречески; способ артикуляции этого слова, точность которого сомнительна; что-то еще. Самое очевидное единство этого образца состоит в самотождественности внешнего облика (еще одно значение слова «морфе»). Но ведь это – облик человека-натурщика, а не «реального» (Господи, прости!) Бога. Короче говоря, главное в социальной эстафете – это Идея, но такая, которая не находится в человеческих головах, поскольку там она не может оставаться безразличной к «человеческому материалу». Итак, образцы – это что-то вроде идей Платона.

Что же тогда обозначает термин «рефлексия»? Вероятно, это не использование образцов (идей), а их производство. Однако М.А. Розов отождествляет рефлексию с самоописанием системы, которое обычно именуется самосознанием. В таком случае это самоописание человека, действующего по образцам. И если бы образцы воспроизводились при сопротивлении материала, то тогда бы было возможно рассогласование рефлексии и социальной эстафеты и некоторое приращение содержания. Но это противоречит дефиниции социальной эстафеты, а потому рефлексия от нее неотличима. Впрочем, такая система, как человек, должна быть способна описывать помимо себя и другие системы. Или всякое описание других систем есть не более чем описание самих себя?

Здесь М.А. Розов буквально повторял бы Н. Лумана в не самых оригинальных даже для последнего мыслях, а потому не хочется в это верить. Зададимся лучше другим вопросом. А разве такая система, как человек, не в состоянии заниматься, помимо самоописания, также и самообъяснением? И будет ли это с необходимостью выходом за пределы рефлексии к тому, что можно назвать «надрефлексивной позицией»? Ведь если человек способен к такому выходу за свои пределы, он никак не может быть материалом для безразличных образцов.

И только в заключение, вопреки методологическим требованиям М.А. Розова, я попробую определить способ бытия, или онтологию самой концепции социальных эстафет. Как мне видится, она представляет собой попытку эпистемологического обобщения отношений между лектором и слушателями, экспертом и обывателем, политтехнологом и избирателем. Перед глазами лектора проходит поток студентов, которым он читает один и тот же курс, и хотя идеи курса по-разному преломляются в их головах, преподаватель этого не видит, и его курс остается неизменным, как платоновские эйдосы. Политтехнолог, выделяя лишь одну функцию избирателя – способность проголосовать, по сути, абсолютизирует свою способность воздействия на него и игнорирует способность избирателя распознать грязные технологии и сделать правильный выбор. Компетентный эксперт вообще не видит обывателя, находящегося по другую сторону экрана телевизора. Реализации сменяют друг друга перед лицом вечности; смысл неизменен, способ выражения подвержен изменению, но это не представляет интереса. Эстафетная палочка, которую нам однажды вручил творец культурного объекта, передается из рук в руки, не меняя своей формы, и только липкие следы потных пальцев безнадежных бегунов ненадолго остаются на ней.

Видимо, концепция М.А. Розова заимствовав соссюровскую идею языка как системы, осталась невосприимчивой к его концепции речи. Последняя, впрочем, была слишком слабо разработана самим Соссюром; но сегодня именно лингвистика речи (дискурса) является лидирующей дисциплиной в своей области. Социальность – это не только то, что лимитирует возможности человека, это и способ его творческого, изменяющего образцы бытия. Рефлексия – это не только то, что производно от способа бытия человека, но и то, что ставит этот способ под вопрос. Может ли быть так, что не способность выделить структуру, но именно способность задать вопрос и есть наиболее яркое выражение человеческого мышления?

Противоположность рефлексии и социальной эстафеты, структуры и динамики знания побуждает вспомнить образы интеллектуалов из романа Германа Гессе «Игра в бисер». Человек интеллектуального труда

стоит перед выбором – служить развитию культуры (Кнехт) или использовать ее для своей власти (Дезиньори). Примерно о том же, но с совершенно иной расстановкой акцентов говорит С. Фуллер, противопоставляя друг другу «интеллектуала» как участника публичного дискурса и «академика» как камерного университетского профессора [Fuller, 2009, p. 84]. М.К. Мамардашвили придает этому различию социально-исторический характер [Мамардашвили, 1968]. Субъект интеллектуального труда в эпоху классического капитализма был дистанцирован от остального народа, занимал исключительное положение и обладал монополией на истину, благо и красоту. Двадцатый век сделал его таким же наемным работником, как и все остальные, а его продукт – знание, идеологию, высокое искусство, ценности – превратил в информацию, в товар. Отныне на место творческой личности приходит целая «индустрия» сознания, задача которой в опосредовании жестких социально-экономических структур, обеспечении социального общения, социального гомеостаза. Новая эпоха потребовала от интеллигента систематической работы по производству «идеологических механизмов», кодирующих, программирующих, манипулирующих сознанием и – через сознание – управляющих поведением людей. Отсюда возникает и потребность в массовом и рутинном духовном производстве такого рода, «печатающем» образцы и клише, хранящем, перерабатывающем и распространяющем их с использованием всех достижений интеллектуальной рационализации и технологии. Необходимый для этого «стандартизированный массовый интеллектуальный труд», по словам М.К. Мамардашвили, удовлетворяется взаимозаменяемостью его исполнителей, шаблонным воспроизводством уже имеющихся «образцов» в массовых масштабах, что задает новый формат интеллектуального труженика. Последний уподобляется «частичному рабочему» на сборочном конвейере, школа превращается в «фабрику знания», а университет – в «кузницу кадров».

В этих условиях творческий индивид сталкивается с серьезными трудностями самоопределения, обнаруживает себя на распутье. Он может позиционироваться как «традиционный интеллигент», сохраняющий особую позицию в обществе, служащий «вечной культуре», но тогда он рискует «отстать от времени», впасть в ностальгию и мистику. Но он же в состоянии стать «органическим интеллигентом», пойти на службу современной цивилизации и заняться претворением в жизнь технократических проектов при посредстве социальной инженерии. В этом тоже кроется риск потерять себя в наличной социальности в качестве винтика бездумной общественной машины.

Сходными терминами пользуется М.А. Розов для характеристики познавательных процессов в рамках теории социальных эстафет. В качестве основы деятельности и коммуникации он выбирает воспроизводство образцов и рассматривает социальные институты и даже отдельных индивидов как «куматоидов» – ретрансляторов социальных волн. То обстоятельство, что творческий индивид исчезает в социальных эстафетах, М.А. Розов компенсирует тезисом о том, что «интеллигентность – это не владение, а служение». Культурная память одновременно является и творчеством, сохранить – значит изменить, ибо буквальное воспроизводство невозможно в многообразном и изменяющемся контексте. «Любой наш шаг, любой поступок, любое произнесенное слово, с одной стороны, воспроизводит, а с другой – задает социокультурные образцы, представляя собой акт жизни Культуры, – пишет он. – Все, что делается, делается так или иначе в контексте существующих образцов, а все, что сделано, высказано, записано, стало прошлым, входит в свою очередь в универсум Культуры, приобретает функции образца и определяет в той или иной степени дальнейшую жизнь людей. Интеллигентен тот, кто понимает это и осознает свою ответственность» [Розов, 1989, с. 15]. Впрочем, остается сожалеть о том, что функцию образцов обретает любой акт деятельности и коммуникации. В таком случае выбор между ними становится не просто трудным и рискованным делом, но почти невозможным, и амбивалентность интеллектуала оказывается его сущностным состоянием.

***

Мы возвращаемся к этой дискуссии в то время, как наш коллега и друг, Михаил Александрович Розов, человек, замечательный во многих отношениях, уже давно ушел от нас. Большое видится на расстоянии. Завершив свой жизненный путь, человек превращается из формы живого дискурса в форму оборванного на полуслове текста, который хочется не столько оспорить, сколько дописать. Из информационно-книжного тумана выступают работы Розова, ранее не привлекавшие моего внимания. Обнаруживается, что они содержат неожиданные идеи, усложняющие и обогащающие тот образ мыслителя, который сложился ранее. Более того, иначе прочитываются те тезисы, которые, казалось, должны быть интерпретированы однозначно. Вспомнить – значит понять иначе; так проявляет себя хитрость социальной памяти, о которой так проникновенно писал Розов [Розов, 2001]. Становится ясно, что живая сиюминутная полемика не обладает той степенью глубины, которую дает лишь отстраненное и обстоятельное исследование текста. И одновременно текст, фиксируя живое общение, гасит его непосредственность. Память – великое дело, но она включает в себя искусство забывать.

Литература

Fuller S. The Sociology of Intellectual Life. Sage. L., 2009. 180 p.

Мамардашвили М.К. Интеллигенция в современном обществе // Проблемы рабочего движения. М.: Мысль, 1968. С. 421–430.

Розов М.А. Рассуждения об интеллигентности, или пророчество Бам-Грана // Вестник высшей школы. 1989. № 6. С. 12–19.

Розов М.А. Социальная память и пространственно-временное бытие человека // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира / Под ред. И.Т. Касавина. М.: РТ-Пресс, 2001. С. 164–186.

EPISTEMIC MEANING OF SOCIAL SEMIOTICS

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The concept of social relay by M. Rozov is a social-semiotic version of the activity approach that captures some essential aspects of the sociality of knowledge. However, like the idea of the context of justification, it leaves aside the creative dimension of knowing, and a person's ability to choose the social parameters of their activities. How to combine cultural inheritance with creative freedom? This is a prerequisite for cultural dynamics.

Social memory, social relay, cumatoid, creativity, knowledge, culture.

Глава 6. ПРОБЛЕМА РЕЛЯТИВИЗМА

Релятивизм как эпистемологическая проблема

Л.А. Микешина

Московский педагогический государственный университет

Обосновывается необходимость переоценки и переосмысления релятивизма, понимаемого в современной эпистемологии как концептуальное выражение неотъемлемой релятивности знания, его динамизма и историчности, что связано с изменением понятийного аппарата эпистемологии в целом. Осознается, что трансцендентальная философия, выявившая богатства мира абстракций и идеализаций, может утратить целостного человека – реального исследователя с его миром ценностей и богатством интерпретаций. Релятивизм понимается как необходимый результат фундаментальной обусловленности познания многочисленными факторами различной природы и субъектно-объектного взаимодействия. Особая задача стоит в социальном и гуманитарном знании (К. Мангейм, В. Дильтей) – найти приемы и методы для фиксации историцизма, его рациональности, слабо формализуемых рассуждений, неопределенных феноменов.

Ключевые слова: релятивизм, эпистемология, фундаментальная релятивность познания, К. Мангейм, историцизм, трансцендентальный субъект, социология познания.

Проблема релятивизма сегодня по-прежнему актуальна и не только потому, что она постоянно «возрождается из пепла», но и по причине новых источников, порождаемых современной наукой, допускающей плюрализм как сосуществование и диалог разных концепций и эквивалентных описаний, а также постмодернистских подходов, проникающих в различные сферы культуры, и в частности в эпистемологию. Очевидно, что релятивизм, долгие годы пребывавший на обочине гносеологических и методологических исследований и олицетворявший препятствие для получения истинного знания, в современной эпистемологии должен быть переоценен и переосмыслен как концептуальное выражение неотъемлемой релятивности знания, его динамизма и историчности.

Необходимость уточнения понимания релятивизма в познании. Прежде всего должно быть осознанно, что релятивизм как эпистемологическая проблема не исчерпывается упрощенным и «архаическим» его

пониманием, жестко определяемым абсолютностью и «единственностью» истины. Так, К. Поппер в «Мифе концептуального каркаса» определяет релятивизм как воззрение, отрицающее абсолютную или объективную истину и признающее «существование одной истины для греков, другой для египтян, третьей — для сирийцев и так далее» [Поппер, 1983, с. 572]. Вместе с тем он признает «идею культурного релятивизма» и, более того, как известно, исходит из принципа фаллибилизма, признавая, что научное знание носит лишь гипотетический характер и подвержено ошибкам и предполагает принципиальную фальсифицируемость. По существу, признание релятивности знания положено в основу попперовской эпистемологии, его критического рационализма. Однако релятивизм здесь представлен в его фундаментальной форме – как неотъемлемое свойство всей познавательной деятельности, включающей проблему истины в более широкий контекст.

Как концепция, признающая фундаментальную релятивность познавательной деятельности и знания, релятивизм принимает во внимание относительность, изменчивость суждений, норм, правил и критериев, зависимость их истинности, правильности от пространственно-временных, культурно-исторических, социальных, психологических и ценностных факторов. Главные его формы – этический (моральный), эпистемологический (познавательный) и культурный релятивизм. Этический релятивизм полагает, что не существуют безусловные, общие для всех культур моральные ценности и нормы, коренящиеся в неизменной, внеисторической человеческой природе. Необходимо принимать во внимание социальный контекст и нормы данного общества, которые признаются правильными для одного и неправильными для другого общества.

Эпистемологический релятивизм, широко обсуждаемый в современной философской литературе, не имеет однозначных оценок и рассматривается как одна из фундаментальных проблем. Известно, что Р. Рорти говорит о существовании двух традиций в современной философии, связанных с различием в понимании истины: одна — это традиция Платона-Канта-Гегеля, понимавших путь к истине как движение к верному представлению о мире «как он есть сам по себе», которая основу достоверных суждений видит в чувственных данных и ясных идеях. Другую он обозначает как «релятивизм», куда относит таких философов постницшеанской европейской философии, как Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, М. Фуко, Ж. Деррида, а также представителей американского прагматизма и аналитической философии У. Джемса, Р. Рорти, У. Куайна, Т. Куна и др. Однако сами они не считают себя противниками рационализма и не утверждают, что истины — всего лишь «удобные

фикции», но отказываются от традиционного философского проекта — найти прочные и неизменные критерии и основания для суждений. Я думаю, что позиция Рорти требует уточнения: релятивизм не является самостоятельной тенденцией, а тем более направлением среди других, но настойчиво проявляется как неотъемлемое свойство познания вообще, что стало явным особенно в современном познании, где плюрализм и «множественность миров», подходов, критериев, систем ценностей, парадигм становятся общепризнанными.

В контексте и идеалах классической рациональности релятивизм попрежнему подвергается критике и категорическому неприятию. В представлениях об абсолютной истине, абсолютном наблюдателе, признании истины как объективного, независимого от сознания, определенного, адекватного знания релятивизм не может быть признан как имеющий право быть. Однако многолетняя борьба с этим феноменом не дает результата, а современные науки и постмодернистские подходы вынуждают признать релятивность знания как неотъемлемый и значимый момент познавательной деятельности человека.

Очевидно, что предпосылки релятивизма в познании (и как феномена, и как концепции) — это, прежде всего, различные объективные свойства материального и духовного мира, такие как изменчивость, развитие, объективная неопределенность явлений и процессов, развитие и изменение самого человека, общества, человечества в целом. Это традиционно признаваемые и описываемые характеристики мира, которые не могут быть отрицаемы, однако, признавая данный факт, философы и ученые не всегда с ними соотносят неизбежность возникновения релятивизма.

Кроме онтологических предпосылок есть также объективные предпосылки релятивизма, коренящиеся в самом способе представления знания и познавательной деятельности. Для дальнейшего рассуждения необходимо признать, что в эпистемологии имеют дело не просто с субъектом как чисто познавательной функцией, но либо с трансцендентальным субъектом (значимым, но не действительным), — категорией, полностью отвлекающейся от пространственно-временных, естественно-природных и социокультурных характеристик познающего; либо с эмпирическим субъектом (в той или иной степени действительным) — категорией, включающей какие-то из этих характеристик; либо, наконец, с категорией субъекта, сложно структурированного, объединяющего обе формы абстракции в единое целое.

Решение проблемы преодоления психологизма и релятивизма на пути освобождения сознания и разума от реального человека и мира — это путь трансцендентальной философии, выявившей богатейшие возмож-

ности мира абстракций и идеализаций, но утратившей целостного познающего человека. В случае трансцендентального субъекта, или «сознания вообще», проблема релятивизма как релятивности знания просто не возникает. Изменчивость и неопределенность мира и способов представления знания не принимаются во внимание, либо для них создают логический, математический аппарат, а субъект «живет» по законам предельно абстрактного автономного мира «теоретизма» и априорных принципов. Это сфера точных наук, логики, отчасти философии, если она построена как трансцендентальная система или, например, на основе феноменологической редукции. Близки к этому также логический позитивизм и аналитическая философия с их стремлением к методологически и логически строгому, аргументированному знанию.

Однако кто объявляет войну релятивизму и надеется на победу, тот должен остаться только на этом уровне философского и научного анализа – трансцендентального субъекта, автономной, закрытой системы рассуждения. Но это можно пытаться сделать только в узкой сфере познания — абстрактно-теоретической, формализованной, трудно осуществить в опытных, эмпирических науках и совсем невозможно в гуманитарном и социальном познании, где культурно-исторические, временные и пространственные, социально- и индивидуально-личностные свойства актора и автора, т.е. эмпирического субъекта, представляют суть дела.

Итак, основаниями для постоянного воспроизводства релятивизма непосредственно в духовной и познавательной деятельности человека служат именно те свойства эмпирического субъекта, которых искусственно лишается «сознание вообще» как трансцендентальный субъект с целью достижения всеобщности и необходимости, преодоления случайного и индивидуально-личностного. В случае эмпирического субъекта речь идет о восстановлении «человеческого измерения» познания и его субъекта, сочетания духовного и телесного начал, соответственно происходит «снижение» уровня абстракции, что создает опасность выйти за пределы собственно философского анализа. В частности, при переходе на иной уровень абстракции, принимающей во внимание какие-либо особенности субъекта, в философии и логике возникает проблема психологизма, на что указывал еще Э. Гуссерль, который, как известно, в первой части «Логических исследований» рассматривал релятивизм в соотнесении со скептицизмом и психологизмом. Как рассуждал Гуссерль этого периода? «Что истинно, то абсолютно, истинно «само по себе»; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [Гуссель, 1909, с. 101]. Истина сверхвременна, и не имеет смысла указывать ей место во времени, при-

писывать «простирающуюся на все времена длительность», истина принадлежит к области абсолютно обязательного, основанного на идеальности. Однако Гуссерль позднего периода осознает неполноту и односторонность такой позиции. Стремясь преодолеть объективизм и натурализм в научном познании, он ставит проблему введения в науку человеческих смыслов и «жизненного мира». Он признает, что истине не чужда и повседневная жизнь человека, хотя «истина и обнаруживается здесь лишь в своей обособленности и релятивности».

Мне представляется, что вся философия в понимании релятивизма должна пройти путь Гуссерля, осознав, что сведение «человеческого измерения» в познании (сознании) только к психологическому (психическому) и толкование релятивизма только на основе «единственности истины» существенно обедняют и даже искажают саму проблему истинного познания. С введением «жизненного мира» и осознанием присутствия человеческих смыслов в основании науки Гуссерль, по существу, при знал объективную значимость культурно-исторических и социально-психологических параметров познания (культурный релятивизм), хотя и остался противником психологизма в традиционном (индивидуально-психологическом) смысле.

Проблема релятивизма в социологии познания. Напомню некоторые подходы к этой проблеме в истории философии. Поиск нетрадиционной оценки и решения проблемы релятивизма осуществил К. Мангейм — один из основоположников социологии познания, исходивший из того, что решение проблемы релятивизма особенно значимо для этой области знания и одновременно связано с переосмыслением эпистемологии, теории познания в целом. Он осознает ограниченные возможности традиционной теории познания, которая базируется на достаточно узком «эмпирическом поле» — естественных науках. Концепция Мангейма рассматривает моменты многообразия, изменчивости, релятивности, существенно отличающие ее от традиционной рационалистической, а по существу, «абсолютистской» и догматически неизменной теории познания.

Мангейм обозначает саму суть проблемы: знание, претендующее на «абсолютность», «истину в себе», — это знание, фиксирующее с помощью логико-эпистемологических средств объект вне времени, изменений и динамизма, вне перспективы и ситуации, но по существу, а не по претензиям, являющееся «частным подходом». В то время как релятивизм открыто не претендует на «истину в себе» и окончательность полученного знания, а стремится найти средства и приемы — «эпистемологический аппарат» для повременного и ситуационно обусловленного, относительного и конкретного прогресса получения знания. Именно в

связи с этим Мангейм вводит понятия «динамических стандартов мышления и практики», «динамической истины», полагая, что «будет создан стандарт динамики, ее форма и переопределено соотношение между абсолютным и относительным соответствием новому динамическому видению» [Мангейм, 1998, с. 169]. Такой подход позволит преодолеть так называемый «безусловный релятивизм», внутреннюю противоречивость которого отметил еще Платон, указавший, что утверждение относительности само претендует на абсолютную ценность. В то же время не следует считать релятивизмом признание того, что «абсолютное начало» может быть понято только в генетическом процессе и с определенных позиций, во времени и в ситуации, это другое, а именно «статистическое и динамическое качество концепции истины». То, что истина «доступна только в разных плоскостях, — это само по себе аспект этой истины, множественность же этих плоскостей подразумевает не произвольный их характер, а всего-навсего их приближение к подвижному объекту с подвижных позиций» [Мангейм, 1998, с. 169].

Мангейм вводит понятие реляционизма, понимая под этим соотнесение высказывания с определенной интерпретацией мира и социальной структурой как ее предпосылкой. Открыто не претендуя на окончательность полученного знания, он стремится найти средства и приемы — «эпистемологический аппарат» для «повременного и ситуационно обусловленного», относительного и конкретного процесса получения знания. Реляционизм переходит в релятивизм, если он сочетается с идеалом абсолютных, оторванных от наблюдателя и перспективы его видения истин. Историзм, отождествлявшийся с релятивизмом (о чем также писал Гуссерль) и поэтому оценивавшийся отрицательно, прежде также не входил в поле рационального познания. По Мангейму, становление историзма связано с идеей эволюции. Сегодня очевидно, что поскольку реальное, «фактическое» знание имеет свою историю и формируется в контексте истории культуры и социума, то должны быть найдены формы рационального осмысления историзма и введения его в философию познания.

Кто и как искал?

В. Дильтей, разрабатывая методологию исторического знания, «критику исторического разума», наук о культуре в целом, искал и предлагал новые способы и типы рациональности, передающие релятивность исторического познания, но стремящиеся сохранить «научность» и преодолеть необоснованный релятивизм.

Французский социолог П. Бурдье разрабатывал идею «рационалистического историзма», требовал введения принципа «двойной историзации, или объективизации», когда подвергают историзации познающе-

го субъекта и познаваемый объект; субъекту необходимо осознавать свою историчность как принадлежность традиции, культуре, школе, направлению. Аналитик забывает осуществить эту процедуру, неявно оказываясь «вне истории».

В современной эпистемологии осознается, что необходимо различать релятивность как свойство самого знания, отражающее изменчивость объекта, обстоятельств его существования и способов его интерпретации, и релятивизм как тенденцию абсолютизации релятивности знания. Рассуждая об этом, Т. Рокмор справедливо полагает, что «иначе чем на вероятностных основаниях, невозможно знать, что идея разума соответствует независимому объекту» [Рокмор, 1997, с. 89]. Он исходит из того, что после Канта есть лишь два разумных подхода — скептицизм, борьба с которым оборачивается догматизмом, и релятивизм, утверждающий, что знание не имеет абсолютного обоснования. Со времен Платона философы считают необходимым бороться с релятивизмом, но «мало кто глубоко размышлял о его законных источниках». Ситуация усугубляется тем, что отрицательное отношение к «моральному релятивизму» как бы переносится на эпистемологический релятивизм, тем самым «затемняя» правомерность и суть самой проблемы.

Отмечу, что традиционно одной из причин, порождающих релятивизм в познании, считается некорректное решение проблемы ценностей в познании, дихотомии «факт — оценка (ценность)», нарушение стандартов современной науки, требующих жесткого разведения этих феноменов. Однако обращение к античной философии (соотношение знания и добродетели), анализ работ Декарта (например, «Рассуждения о методе»), Локка, Юма показывает, что они не ставили явно проблему свободы науки от ценностей и не разводили жестко, как в современной науке, «факты» и «ценности», полагая, в частности, моральные нормы непосредственно включенными в правила научного метода. Если сегодня настойчиво утверждается, что под влиянием ценностей познание «деформируется», в нем «пускает корни» релятивизм, то можно напомнить, что Кант, напротив, среди причин ошибок и иллюзий теоретического разума видел также отсутствие контроля со стороны морального (т.е. ценностного) сознания, или практического разума.

Отношение к релятивизму в научном познании. Анализ истории науки показывает, что релятивность принципов и правил метода, или, по выражению П. Фейерабенда, «либеральная практика», привычна для науки, «разумна и абсолютно необходима» для ее развития. Он показал, что теория может превратиться в «жесткую идеологию» и тогда понятийный аппарат теории и эмоции, связанные с его применением, пронизывают все средства исследования, результаты наблюдений также будут

подтверждать данную теорию, поскольку они формулируются в ее терминах. Создается впечатление, что истина наконец достигнута, но оказывается, что «всякий контакт с миром был утрачен, а достигнутая под видом абсолютной истины стабильность есть не что иное, как результат абсолютного конформизма» [Фейерабенд, 1986, с. 177]. В 70–80-е годы XX века его идеи широко обсуждались и отвергались сторонниками традиционной методологии, но оказались близкими принципам плюрализма, диверсификации, многомерному образу реальности, идеям историчности и многообразия типов рациональности, которые сегодня вызывают все больший интерес.

Обращение к релятивизму в истории идей и принципов математики и физики показывает, что он вовсе не возникает только как следствие культурно-исторических, социальных и психологических факторов развития науки. Мне представляется, что здесь также необходимо провести различение причин релятивизма: внутренних (как филиации идей и логико-методологических принципов) и внешних (социокультурных факторов в науке). Иными словами, нельзя утверждать, что релятивизм появляется потому, что развитие науки философы стремятся объяснить с привлечением факторов культурно-исторического характера — «культурный релятивизм», и именно в этом русле лежит выявление специального направления (или традиции) в философии познания и науки, называемого Рорти «релятивизмом».

Вместе с тем один из современных философов науки (естествознания) Я. Хакинг в своей известной книге «Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук» (1982) вообще не употребляет понятия «релятивизм», и не только потому, что его цель — «научный реализм», а не рациональность и «разум», но и потому, как я понимаю, что его представление о рациональности, истине, «образе науки» в целом не нуждается в этом термине. Он стоит на стороне Фейерабенда, который был «давним врагом догматической рациональности, и призывал к тому, чтобы не было канонов рациональности, привилегированных «хороших оснований», предпочтительной науки или парадигмы. Для него рациональность тоже «лишена очарования», а как способ мыслить о содержании естественной науки реализм «гораздо интереснее», поскольку он принимает объекты, упоминаемые в теории, действительно существующими. Необходимо также считаться с тем, что существует много типов рациональности, стилей мышления, методов, «образов жизни», представляющих различные, но рациональные доводы. Общепризнанно также, что локальные принципы и стандарты оценки теорий не являются постоянными и всегда менялись в истории науки. Наконец, для Хакинга уже само собой разумеется, что не должно быть

«деисторизации» науки, «знание само по себе — исторически развивающаяся сущность».

В самом научном познании, как мне представляется, эпистемологическое понимание релятивизма обретает все более глубокие, именно философские смыслы. В частности, при обсуждении проблемы возможности «множества миров» выясняется, что нет никакого особого выделенного мира, тогда как в классической науке предпочтительным признавался лишь один мир — тот, который «есть на самом деле». Следует подчеркнуть, что представления о множественности миров, плюрализме как таковом пришли в современную философию и культуру из самой науки конца XX века, где исследуются как мир малых скоростей, так и мир, где скорость приближается к световой: мир макротел и мир микрочастиц и т.д. Представители эволюционной эпистемологии рассуждают о мезокосме — мире средних размерностей как собственно человеческом мире, определяющем его «коренную интуицию». Современная наука не только допускает, но даже нуждается в сосуществовании и диалоге разных типов рациональности как классической, так и неклассической, признающей релятивизм как неотъемлемое и постоянно воспроизводящееся свойство научного познания.

Итак, исследования эпистемологического релятивизма показали, что фактически существуют различные его смыслы; во-первых, абсолютизируется сам момент релятивности как изменчивости, неустойчивости, связанными с индивидуальными особенностями познающего и именно в этом случае преобладают отрицательные оценки данного феномена как неплодотворной формы релятивизма, разрушающего классические представления об абсолютности и единственности истины; во-вторых, релятивизм понимается как обязательный учет фундаментальной обусловленности познавательной деятельности многочисленными факторами различной природы, и в этом смысле он предстает неотъемлемым свойством и особенностью как эмпирического, так и теоретического познания.

Сегодня очевидно, что то, что считалось «противосмысленным» – эмпирические элементы, изменчивость, временность, ценностные предпочтения, культурно-историческая обусловленность, – не «помехи», а фундаментальные параметры реального, «живого» человеческого познания, отвлечение от которых либо неправомерно, либо осуществляется по необходимости в силу неразвитости понятийного аппарата и чрезвычайной сложности «живого» релятивного познания. Как я понимаю, за хитроумными уловками выхода к «чистому сознанию» и хирургическими приемами по отношению к психологизму, историзму и релятивизму скрывалось, по-видимому, отсутствие разработанного категори-

ального аппарата и соответствующих приемов философского анализа бесконечно сложного, меняющегося во времени и ситуации человеческого познания.

Современная эпистемология, все чаще обращающаяся к опыту не только естественных, но и социально-гуманитарных наук, нуждается в разработке новых понятий и методов, в расширении сферы и выявлении иных форм рационального. Требуется разработка логических оснований социальных и гуманитарных наук, расширение области применения логики, в том числе неформальной, и это дело не безнадежно. За многими современными проблемами — интерпретации, конвенции, истины и правдоподобия, гипотетического реализма, когнитивной веры, неявного знания и других – в той или иной степени стоит проблема релятивизма, разные формы рационального осмысления которого предлагают сегодня философы, методологи и логики. Задача состоит в том, чтобы найти логические понятия, приемы и методы для фиксации в гуманитарном и социальном знании слабо формализуемых рассуждений, расплывчатых идей, а также изменчивых и неопределенных феноменов, служащих условием и предпосылкой релятивизма в познании. Разумеется, такая задача неизмеримо более сложная, чем применение логики и математики к формализованному, «точному» естественнонаучному знанию.

Чтобы показать, что эта задача уже осознается и существуют попытки ее решения, обратимся к одному из отечественных примеров, особенно значимых для социально-гуманитарного знания.

Еще в работах А.С. Есенина-Вольпина была выдвинута концепция неологицизма, утверждавшая необходимость расширения прерогатив логики не только на естественнонаучное, но и на гуманитарное знание; излагались идеи теории рассуждений и организации знаний в гуманитарных науках и тех научных дисциплинах, понятийный аппарат которых содержит расплывчатые идеи, а способы рассуждений слабо формализованы [Есенин-Вольпин, 1999].

В.К. Финн, как философ и логик, поддержал идеи неологицизма, рассматривая его в качестве «философии обоснованного знания», особенно для социальных и гуманитарных наук, и осуществил дальнейшее развитие этих идей в новом ключе. Он исходит из того, что синтез логицизма и психологизма возможен, ибо объектом логического исследования теперь становится рассуждение на всех этапах рождения мысли: творческом, контрольном и исполнительском. Это значимо прежде всего для логической проблематики гуманитарного знания, поскольку оно обладает чертами, делающими логическую формализацию трудновыполнимой. Гуманитарное знание опирается не на понятия, а на идеи, при этом идея понимается как терм, т.е. имя, окруженное релевантным

знанием; формализация рассуждений в этой сфере требует расширения понятия логического вывода и нетривиальных металогических средств. В частности, необходимо применение правил правдоподобного вывода в гуманитарных теориях, имеющих «открытый» характер, т.е. характеризующихся неполнотой знаний, требующих многозначных логик. Дополнительная сложность гуманитарных понятий – отсутствие, как правило, точных определений; отсюда возникает проблема различения понятий, имеющих определения и не имеющих их.

Рассуждение рассматривается В.К. Финном как более общая логическая форма, иначе – «логический вывод есть частный случай логического рассуждения». Оно позволяет осуществлять «построение последовательности аргументов, вынуждающих принятие некоторого утверждения, которое и является целью рассуждения». Рассуждение есть синтетическая конструкция, включающая абдукцию (по Ч.С. Пирсу, это принятие гипотез посредством объяснения исходных данных), индукцию, дедукцию и метатеоретические средства управления выводом, – это ДСМ-рассуждения (названы по имени Джона Стюарта Милля) и аргументативные рассуждения. По Финну, в этих типах рассуждений существует проблема релятивизации в определении истинностных значений, а именно истинностные значения в аргументационных теориях определяются относительно заданного множества аргументов и функций оценки. Это не пугает Финна, он осознает и утверждает другое: истинностные значения в этом случае детерминируются не положением дел, но принятыми допущениями и применяемыми процедурами и, таким образом, теория истины для ДСМ-рассуждений и аргументационных рассуждений является неклассической [Финн, 2001].

На этом примере видно, что «борьба» с релятивизмом как с неотъемлемым свойством познания — это не истребление, что невозможно, но его рефлексия, экспликация и «рационализация» с помощью эпистемологических и логических средств – как уже существующих, так и тех, которые должны еще разрабатываться. Одновременно необходимо переосмыслить основные понятия классической теории познания – рациональности, субъекта, объекта и особенно истины, наивно-реалистического понимания ее объективности, «абсолютности» и «единственности», выявить их неклассические смыслы, реализуемые в современной науке.

Литература

Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Пролегомены к чистой логике. СПб.: Образование, 1909. 224 с.

Есенин-Вольпин А.С. Философия. Логика. Поэзия. Защита прав человека. М.: РГГУ, 1999. 467 с. («О логике нравственных наук», «Теория диспутов и логика доверия»).

Мангейм К. Очерки социологии знания. Теория познания – мировоззрение – историзм. М.: ИНИОН, 1998. 249 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 82–92.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 542 с.

Финн В.К. Интеллектуальные системы и общество. М.: РГГУ, 2001. 307 с.

RELATIVISM AS AN EPISTEMOLOGICAL PROBLEM

L.A. Mikeshina
Moscow State Pedagogical University

The paper substantiates the need to re-think and re-evaluate relativism. In modern epistemology relativism is considered to be a conceptual expression of the essential relativity, dynamism and historicism of knowledge. It is connected with the changing of the conceptual apparatus of epistemology as a whole. It is understood that transcendental philosophy, revealing the richness of the world of abstractions and idealizations, can lose the integral human being, the real researcher with her world of values and wealth of interpretations. Relativism is construed now as an indispensable outcome of the circumstance that cognition is fundamentally determined by many factors of various origins, subject-object interactions included. Social and humanitarian knowledge struggles with a special problem (K. Mannheim, W. Dilthey): how to find tricks and methods to fix historicism, its rationality, poorly formalized reasoning, uncertain phenomena.

Relativism, epistemology, fundamental relativity of cognition, K. Mannheim, historicism, transcendental subject, sociology of cognition.

Абсолютное в релятивном

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН

Показано, что если принять релятивистскую позицию в отношении познания, то познавательная деятельность человека лишается смысла. Познание превращается в самовыражение индивида, культуры, эпохи. Как показывает история, наука стремится преодолеть релятивизм и достигнуть объективной истины.

Ключевые слова: релятивизм, истина, абсолютное, знание, критерии научности.

В своем сообщении Л.А. Микешина прекрасно показала, сколь широко в современной философии распространена релятивистская позиция. Можно даже сказать, что признание относительности (релятивности) всех наших знаний стало тривиальностью. Оно очевидно и не нуждается в особых доказательствах, их и так приведено слишком много. Картина мира или какой-то его области, создаваемая наукой, зависит от уровня развития экспериментальной техники, производственной практики, от господствующих теоретических представлений (парадигм), методов исследования и т.п. Если взять общественные науки, например историю, то там дело обстоит еще хуже: картины прошлого зависят не только от всего перечисленного, но даже и от идеологических и политических пристрастий ученых. Таким образом, мы получаем множество картин мира, картин общества, картин прошлого, часто несовместимых одна с другой и обусловленных культурно-историческими и т.п. особенностями того или иного познающего субъекта.

Кажется, Л.А. Микешина не только согласна с таким положением дел, но склонна приветствовать его, ссылаясь на то, что этот плюрализм как будто бы поддерживается самой наукой. Я тоже согласен с тем, что плюрализм картин мира и прошлого существует, что каждая картина мира, создаваемая ученым в тот или иной период времени, несет в себе его субъективность (в широком смысле) и, следовательно, релятивна. В этом релятивизм прав и, я повторяю, тривиально прав. За последние 50 лет об этом было слишком много написано и едва ли остались наивные люди, которые будут с этим спорить. В статье Ханса Позера [Позер, 2004] прямо утверждается: каждая частица нашего знания относительна, релятивна.

Но указать на релятивность наших представлений о мире – это еще слишком мало. Да, все наши представления субъективны и, следовательно, релятивны. Ну, и что? Интересное начинается тогда, когда мы ставим вопрос: а нет ли во всех этих релятивных картинах и представлениях чего-то абсолютного, чего-то такого, что не зависит от субъекта? В сущности, это и есть центральная проблема теории познания, именно ее пытались решать многие из тех философов и ученых, которые исследовали релятивность нашего познания, стремясь найти в нем элементы абсолютного. Как мне представляется, стремление к абсолютному, стремление найти истину, не зависящую от наших субъективных особенностей, стремление как-то преодолеть неизбежный субъективизм – вот чем вдохновляется научное и вообще человеческое познание.

Наука явно обнаруживает это стремление. Она формулирует правила для эмпирических процедур, она требует воспроизводимости результатов наблюдения и эксперимента, она требует интерсубъективности – все это направлено на преодоление релятивизма. И науке, по-видимому, удается преодолеть не только субъективизм личности, но и национальный релятивизм: результаты науки интернациональны, т.е. не связаны с национальными границами. Ее интернациональным языком является язык математики или принятая научным сообществом терминология (международная система единиц и т.п.). Наука – по крайней мере естествознание – преодолевает релятивизм личностей, школ, наций. Нет особой математики Пуанкаре или особой математики Гильберта, нет обособленной немецкой физики и нет какой-то особой «мичуринской» биологии.

Но, может быть, сохраняется релятивизм, связанный с эпохой? Быть может, научные результаты Античности, Средневековья и Нового времени несовместимы, несоизмеримы и принадлежат только своему времени? История науки показывает, что это не так: многие результаты античных и средневековых мыслителей в том или ином виде вошли в современное научное знание. Релятивизм эпохи также преодолевается наукой.

Остается последнее и самое трудное. Все наши представления о мире – будь то научная картина мира или картина мира здравого смысла – являются человеческими представлениями и несут в себе отпечаток человека – его чувственности и его разума. Возможно, существа с иной биологической организацией создали бы совершенно иную картину мира. И в этом смысле наши знания о мире релятивны – это знания человека. Можно ли преодолеть антропный релятивизм, можем ли мы получить знание, которое будет абсолютным – знанием для любого мыслящего существа во Вселенной? Отрицательный ответ на этот вопрос ле-

жит на поверхности, но он мне не нравится, а положительный ответ требует серьезного обоснования, которым здесь я заниматься не могу.

Как мне представляется, история человеческого познания – это история преодоления субъективности и релятивности наших представлений о мире, это история формирования и накопления интерсубъективного, общезначимого знания. Познание – это стремление к абсолютному знанию, к истине, остающейся истиной во всех возможных культурах и мирах. И в современном распространении релятивизма, в нынешней моде на релятивизм я усматриваю возросшую тягу к абсолютному: разные мыслители указывают на различные субъективистские стороны наших представлений о мире, с тем чтобы мы быстрее освобождались от иллюзий и не принимали субъективное мнение за объективную истину. Но такие указания имеют смысл только в том случае, если сохраняется представление об абсолютном знании.

Все сказанное, в сущности, представляет собой беглый пересказ учения о соотношении абсолютной и относительной истины диалектического материализма и учения о возрастании степени правдоподобности сменяющих друг друга научных теорий К. Поппера. Я не вижу оснований отказываться от них. Мне кажется, Л.А. Микешина, затронувшая чрезвычайно интересную и очень актуальную ныне тему, согласится с тем, что если мы настаиваем только на релятивности наших знаний и отказываемся говорить об абсолютном, то мы вынуждены отбросить понятие истины в его классическом смысле и, по сути дела, всю традиционную теорию познания. Считать результаты познания лишь выражением социально-культурных особенностей познающего субъекта значит отказаться от самой идеи познания окружающего мира. Конечно, элементы абсолютного знания чрезвычайно трудно выделить, ибо они всегда представлены в релятивных, субъективных формах. Однако они есть, они должны быть, иначе познавательная деятельность оказывается лишенной смысла. Тогда уж лучше заниматься самовыражением в какой-то иной сфере – в живописи, например.

Л.А. Микешина нащупала весьма болезненную точку в современной философии и, по-видимому, в духовной жизни нашего времени. Со всех сторон раздаются крики о свободном развитии индивида, об уничтожении всех границ его самовыражения, о преодолении стереотипов и стандартов, о необходимости разрушения всех традиций, об уничтожении тоталитаризма и авторитаризма. Но наука авторитарна и даже тоталитарна: авторитет истины непререкаем и абсолютен. Кажется, готовится штурм этой последней твердыни тоталитаризма. И Л.А. Микешина показала, на какие пункты направляется огонь.

Литература

Позер Х. Математика и книга природы // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С 34–52.

THE ABSOLUTE IN THE RELATIVE

A.L. Nikiforov
RAS Institute of Philosophy

The article shows that if one accepts a relativistic position with respect to cognition, the cognitive activity of man loses its meaning. Knowledge is transformed into the self-expression of the individual, a culture, or an epoch. As history shows, science seeks to overcome relativism and achieve objective truth.

Relativism, truth, absolute, knowledge, criteria of scientific character.

Эпистемологический релятивизм в эпоху рисков и ответственности

В.М. Маслов

Нижегородский технический университет им. Р.Е. Алексеева

Выводится определение релятивизма и формируется ответственное отношение к современному эпистемологическому релятивизму. Релятивизм – это философская позиция, выводящая из агностицизма равноистинность всех суждений о мире; релятивизм, наряду со скептицизмом и догматизмом, исчерпывает принципиально возможные ответы на вопрос о способности человека познать абсолютное, о возможности философии как таковой. Абсолютный релятивизм нежизнеспособен. Реальный релятивизм должен смягчить агностицизм: человек – мера всех вещей, тогда и только тогда, когда он сможет это осуществить в конкретном пространственно-временном континууме. Можно говорить о трех формах реального релятивизма: софистическом, эгоистическом, конструктивном. Конструктивный релятивизм созвучен историческому и современному скептицизму. Современный релятивизм (и плюрализм, как обыденная версия философского релятивизма) характерен для модернистского общества, с его идеями свободы и демократии. Та или иная степень релятивности для современной науки должна считаться нормой. Но сейчас эта норма перетекает в ситуацию эпистемологического релятивизма, где норма – anything goes. Эпистемологический релятивизм – это форма отказа от понимания того, что с нами происходит. В рамках обостренного восприятия современной глобальной неопределенности и признания современности «обществом риска», в рамках формирующейся парадигмы ответственности за происходящее эпистемологический релятивизм должен быть предметом целенаправленно критики. В основе этой критики лежит общая уверенность в том, что не объективные причины, а постмодернистские веяния лежат в основе современного эпистемологического релятивизма.

Ключевые слова: релятивизм, эпистемологический релятивизм, относительное, абсолютное, догматизм, скептицизм, философия, софистика, общество риска, ответственность.

В общем представлении, философский релятивизм – это утверждение того, что применительно к одному и тому же предмету в одно и то же время претендующие на истину высказывания равноценны [Французова, 1989, с. 554; Мамчур, 2004, с. 76]. Релятивизм настолько широко представлен в современной культуре, что эта информация может быть

идентифицирована как «тривиальная» [Никифоров, 2004, с. 70]. Но априорную равноценность любых выводов, касающихся острейших общественных проблем, не стоит считать, тривиальной, поскольку подобное вполне может вести к реальным катастрофическим следствиям. В этом ракурсе очевидно, что феномен релятивизма является значимым предметом современных философских исследований. Что подтверждает и материал, и продолжающаяся плодотворная дискуссия, инициированная статьей Л.А. Микешиной «Релятивизм как эпистемологическая проблема» [Микешина, 2004].

Актуальность философского фокусирования релятивности переводит все наличные знания об относительности в форму вспомогательного материала. Необходимо заново вывести специфику «релятивизма», критически контролируя каждый пункт и логику соответствующей работы. Точкой отсчета берем представление о «релятивном», которое и весьма близко по смыслу «релятивизму», и качественного от него отличается.

В рамках известных диалектических, бинарных представлений о мире/культуре «релятивное» (относительное, условное, приблизительное, в известной мере, до некоторой степени) прямо определяется через «абсолютное» (безотносительное, безусловное, абсолютно точное, вечное, неизменное, необходимое, неслучайное, всеобщее, нерушимое). Отсюда: абсолютное – нечто безусловное, предел всего, существующее как таковое, тождественное самому себе, самоопределяющееся вне отношения к чему-либо; релятивное/относительное – нечто определяемое через отношение (как часть) к абсолютному.

Дальнейший перевод полученного абстрактного противопоставления относительного абсолютному в плоскость реального существования идентифицирует относительное обычной человеческой жизнью. Практически все связанное с человеком и человечеством следует понимать как относительное, по отношению и исходному пространственно-временному континууму и субстратной основе. Только в мировоззренческом аспекте указанная относительная тотальность может быть нарушена. В мифологии, религии, искусстве, философии человеческая относительность может подняться до абсолютного и быть его полноценным представителем. В итоге определение «релятивного» выводит на исходную и вечную проблему возможности философии: возможно ли ограниченному (относительному) существу (человеку, человечеству) получить абсолютное (безотносительное) знание. Таким путем задается определяющее специфику «релятивизма» отношение релятивности к абсолютности (формируется проблема «монистического плюрализма» [Левин, 2008, с. 78]). Но кроме релятивизма есть и другие решения проблемы соотношения релятивности с абсолютностью, которые должны быть

системно отражены. Всем этим задается базис для определения «релятивизма» и выхода на современную значимость проблемы «эпистемологического релятивизма».

Применительно к отношению между релятивностью и абсолютностью могут быть сформированы три принципиальные философские позиции. Можно утверждать, во-первых, возможность познания абсолютного (догматизм/абсолютизм), во-вторых, невозможность познания абсолютного (скептицизм), в-третьих, возможность выражать абсолютное в любом высказывании (релятивизм). В основании указанных позиций лежат достаточно убедительные для их сторонников философские положения. Применительно к релятивизму и скептицизму, таковой основой является разрыв между относительностью и абсолютностью (пользуясь терминологией И. Канта, разрыв между явлениями и вещами в себе), который, принципиально, не может быть преодолен ни ссылками на очевидную обыденную связь с миром, ни научными достижениями в познании и переустройстве мира (все это не выводит человека за круг мира явлений). Отсюда, релятивизм – это философская позиция, выводящая из агностицизма равноценность (равноистинность) всех суждений о мире; релятивизм, наряду со скептицизмом и догматизмом/абсолютизмом, исчерпывает принципиально возможные ответы на вопрос о способности человека познать абсолютное, о возможности философии как таковой. Конкретизируем полученное определение релятивизма (держа в поле зрения глубинно связанный с релятивизмом скептицизм) в историческом, практическом и современном планах.

В истоковом, историческом плане (применительно к западной философской традиции) нужно говорить о двух началах релятивизма: фактическом и собственном. Фактическое начало релятивизма связано с самим фактом разницы концепций первых философов, Фалеса и Анаксимандра. Эта разность есть матрица для релятивистской характеристики всех наличных оригинальных философий. Фактический философский релятивизм прямо соотносится с фактическим религиозным релятивизмом, вообще, с фактическим мировоззренческим релятивизмом, под которым нужно понимать подтверждение релятивизма, фактом наличия многочисленных мировоззренческих взглядов. Собственное начало релятивизма связывается с древнегреческой софистикой. Другое дело, что нужно точно его определить. Считаем таковым следующие два тезиса Протагора: тезис о богах («О богах я не могу сказать ни того, что они существуют, ни того, каковы они по виду … Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни» [Чанышев, 2005, с. 226]) отсылает к правоте агностицизма, а тезис о чело-

веке («человек есть мера всех вещей») закономерно выводит из агностицизма релятивистскую равноистинность.

В практическом плане, в плане реального применения очевидно, что указанная трактовка релятивизма нежизненна, а это прямо противоречит известной успешной деятельности софистов. Решение данного противоречия в указании на относительность самих софистов применительно к разным высказываниям: в принципе, все высказывания равноистинны (идеальный релятивизм), но в реальности не все они могут быть так обоснованы конкретным софистом (реальный софистический релятивизм). С позиций реального (служащего для решения конкретных задач) софистического релятивизма достаточно легко снимается острота восходящего к Платону (и актуального до сих пор [Ладов, 2016]) указания на самоопровержение релятивизма. На уровне реального релятивизма признание возможности существования противоположных суждений о каком-либо конкретном предмете – банальная, повседневная реальность; и дело заключается не в том, чтобы восходить от этой ситуации к логическим абстракциям, а в том, чтобы положительно решать наличные проблемы.

При системном подходе, кроме софистического реального релятивизма нужно выделять еще эгоистический реальный релятивизм (трактующий агностицизм в свою пользу) и конструктивный реальный релятивизм (нацеленный на прояснение и согласование человеческих представлений). Специфика конструктивного реального релятивизма соотносится с историей и теорией скептицизма. Абсолютных скептиков практически не было. Известные скептики всегда что-то критиковали больше или меньше, соответственно, рекомендуя последнее. Отсюда: в абсолютной форме скептицизм и релятивизм противоположны, а конструктивный (реальный) релятивизм и аналогичный ему скептицизм близки в очень осторожном смягчении агностицизма. Соответственно, вполне обоснованно говорить о некой перспективной объединяющей позиции. К ней – если не обращать внимания на слова – можно отнести не только Р. Рорти, но и К. Поппера. Как бы то ни было, обостренное понимание агностицизма (которое никогда не будет свойственно догматизму/абсолютизму) делает конструктивный релятивизм самой адекватной платформой философской работы с релятивизмом.

В современном плане ключевой вопрос – о необходимости или случайности релятивизма. Полагаем, что есть все основания считать релятивизм закономерным явлением современной жизни (возможно, следует говорить о релятивизме и плюрализме, понимая под последним обыденную версию философского релятивизма). В подтверждение этого тезиса можно привести хотя бы характерные для модернистского общества идеи свободы и демократии и прямо связанные с этим постмодернистские крайности.

Непосредственную современную философскую деятельность по осмыслению феномена релятивизма можно свести к следующим двум направлениям: формальному и содержательному. Целью формального направления является системное выведение всех существенных аспектов релятивности. Примером этого можно взять специально разработанную матрицу отношений, откуда выводятся «315 вариантов релятивизма» [Ниинилуото, 2015, с. 41]. Не стоит ждать от этой работы прямого указания на места будущих революционных прорывов от релятивности к релятивизму; ее задача создать комфортную среду для философской работы с релятивизмом через «панорамизацию» релятивности [Касавин, 2004, с. 69].

Главной целью содержательного направления выступает мониторинг культуры на предмет выведения судьбоносных для общества проблем, связанных с релятивизмом. Одной из таких проблем является проблема эпистемологического релятивизма.

Та или иная степень релятивности для современной науки должна считаться нормой [Блур, 2011]. Но сейчас создается впечатление, что эта норма перетекает в ситуацию эпистемологического релятивизма, где норма – anything goes. Развитие современной науки (науки и техники) уже позволяет характеризовать современное общество как «общество риска» (У. Бек). Эпистемологический релятивизм – это форма отказа от понимания того, что с нами происходит. В рамках обостренного восприятия современной глобальной неопределенности общественного развития, в рамках формирующейся парадигмы ответственности за происходящее эпистемологический релятивизм должен быть предметом целенаправленной критики. В основе этой критики лежит общая уверенность, что нет объективных причин, ведущих к укоренению релятивизма в науке, что, в конечном счете, релятивизм в науке есть форма некритической ориентации на постмодернистские веяния эпохи. Предстоящая критическая работа – сложна и многогранная; в частности, предполагаем, что нужно обратить самое пристальное на проблему взаимообмена между научными и вненаучными формами знаний [Дорожкин, 2017].

Литература

Блур Д. Определение релятивизма // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXX. № 4. С. 16–31.

Дорожкин А.М. Проблема построения и типологии зон обмена // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 4. № 4. С. 20–29.

Касавин И.Т. Абстрактная теория или методологическая практика? // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 67–69.

Ладов В.А. Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона «Теэтет» // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. № 1. С. 205–213.

Левин Г.Д. Современный релятивизм // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 73–82.

Мамчур Е.А. О релятивности, релятивизме и истине // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 76–80.

Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 53–63.

Ниинилуото И. Критические замечания о когнитивном релятивизме // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 40–44.

Никифоров А.Л. Необходимость абсолютного // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 70–72.

Французова Н.П. Релятивизм // Философский энциклопедический словарь / Редкол. С.С. Аверинцев [и др.]. М.: Сов. энциклопедия, 1989. 554 с.

Чанышев А.Н. История философии Древнего мира: учеб. для вузов. М.: Академический Проект, 2005. 608 с.

RELATIVISM AS AN EPISTEMOLOGICAL PROBLEM IN THE ERA OF RISKS AND RESPONSIBILITY

V.M. Maslov
Nizhny Novgorod State Technical University n.a. R.E. Alekseev

The article, in response to and taking into account the broad polemics, infers the definition of relativism, and constitutes a responsible attitude to modern epistemological relativism. Relativism is a philosophical position that deduces from agnosticism the equivalence of all judgments about the world; relativism, along with skepticism and dogmatism, exhausts fundamentally possible answers to the question of the ability of man to know the absolute, the possibility of philosophy as such. Absolute relativism is not viable. Real relativism should soften agnosticism: man will be the measure of all things, only in case he is able to implement it in a specific space-time continuum. We can talk about three forms of real relativism: sophistic, selfish and constructive. Constructive relativism is consonant with historical and modern skepticism. Modern relativism (and pluralism as an ordinary version of philosophical relativism) is characteristic of modernist society, with its ideas of freedom and democracy. This or that degree of relativity for modern science should be considered the norm. Today, however, this norm is flowing into the situation of epistemological relativism, where the norm is anything goes. Epistemological relativism is a form of refusal to understand what is happening to us. Within the framework of the heightened perception of modern global uncertainty and the recognition of the present «risk society», within the framework of the emerging paradigm of responsibility for what is happening: epistemological relativism should be the subject of targeted criticism. This criticism is based on the general belief that postmodern trends are the basis of modern epistemological relativism, not objective reasons.

Relativism, epistemological relativism, relative, absolute, dogmatism, skepticism, philosophy, sophistics, risk society, responsibility.

Потенциал символа в возможном решении проблемы релятивизма

Н.Н. Воронина

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Рассматривается проблема оснований познания в связи с релятивизмом. Вместо исключения плюралистического подхода из познания предлагается переосмыслить тему основания, поместив основание познания в наличествующее осознание данности в определенный момент времени. Исследуется вопрос о том, какие препятствия порождает множественность на пути попыток определить основания, и делается вывод о том, что основание познания должно сочетать постоянное и изменчивое. Для решения поставленной проблемы предлагается обратить внимание на символ в смысле мифа, который является своеобразной серединой в познании и сочетает в себе экзистенциальную определенность и метафизическую неопределенность.

Ключевые слова: релятивизм, основание познания, символ, миф, определенность, неопределенность, наличествующая данность, экзистенция.

Рассматривая проблему релятивизма в его гносеологическом значении и разрушительные последствия для познания статуса относительности познания, нельзя не обратить внимания на то, что проблема состоит даже не в самой относительности, а в том, что в наличествующем познании отсутствуют какая-либо идея, теория, представление, которые бы носили постоянный и неизменный характер, что давало бы основания хотя бы для частичной упорядоченности познания. Дело в том, что наличествующая упорядоченность мышления (как обыденного, так и научного) носит характер культурного переживания «пережитка», в смысле употребления этого термина Тайлором: «термин «пережиток». Это те обряды, обычаи, воззрения и пр., которые, будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры … в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого» [Тайлор, 1989, с. 28]. То есть в культуре упорядоченность еще есть, но эта упорядоченность является следствием оснований, которых уже нет, точнее, несостоятельность которых уже давно проявлена в философской мысли. Это выражается, например, в том, что сам по себе релятивизм в познании не является характеристикой какого-то одного направления мысли, а в большей или меньшей степени существует всегда при каких-

то взглядах. Однако сами взгляды, при которых существует релятивизм, не осознаются их носителями как относительные, что выражается, например, в определенности этих взглядов. Ведь если взгляды определенны, значит они определенны относительно чего-то, а эта относительность тоже, в свою очередь, должна быть относительно чего-то, и так далее, в бесконечность. То есть любое проявление в мышлении определенности есть выражение отрицания относительности. Причем отрицания полностью безосновательного, поскольку бесконечность вряд ли годится в качестве основания каких-либо определенных взглядов сформированных, исходя из ограниченных человеческих возможностей. Проще говоря, бесконечность вряд ли подходит для обоснования чего-либо конечного. Следовательно, получается, что всякая определенность мышления (даже определенность, констатирующая относительность мышления) является просто результатом культурного переживания (пережитка), безосновательно происходящая из мифологии предыдущих времен. Думаю, не нужно объяснять, насколько безосновательность мышления понижает статус всякого познания, низводя его на уровень бреда, пустых фантазий и т.д. Поэтому в философии предпринимались и предпринимаются разнообразные попытки каким-то образом подвести какое-либо «основание», хотя бы в виде констатации «отсутствующего основания», то есть в виде отрицания философского фундаментализма. Потому что отрицание основания познания есть не что иное, как один из видов основания познания. Ведь и отрицание либо на чем-то основано, либо безосновательно, следовательно, если отрицание хочет выразить себя сколь-нибудь определенно, оно требует некоего основания. Проблема основания познания не сводится к началам познания; например, и середина познания может вполне фигурировать в качестве основания, к тому же основания двустороннего. Середина познания может быть основанием для познания своего начала, и может быть основанием для продолжения своего познания. Но проблема в том, как понять середину познания в качестве основания, если середина является продолжением. Например, можно было бы предположить середину познания как констатацию наличествующей данности сознания, так сказать, как феноменологическое основание познания. Но основание познания все-таки требует определенности, а феноменологическая данность весьма и весьма неопределенна. Или, например, чтобы решить проблему определенности основания, можно было бы тут предположить просто временную констатацию наличествующей данности сознания, то есть просто того, что имеется в сознании осознанным в определенный момент времени. Это достаточно определенно для основания как середины познания, и, по-видимому, именно это фигурировало в древнем

познании посредством обряда, поскольку древний обряд призван остановить данность бытия в его повторении. «Все произносимое в ходе обряда, реактуализирует мифическое время «истоков» как истоков мира» [Элиаде, 2005, с. 34]. Но и простая констатация наличествующего в определенное время осознания требует своего мировоззренческого определения. В древнем обряде происходило мировоззренческое отождествление себя и бытия. Только вот современная критическая мысль вряд ли может удовлетвориться отождествлением себя с бытием, а без мировоззренческого отождествления, временная констатация наличествующего осознания будет быстро переосознана либо как ошибка (пусть и необходимая, но ошибка), либо как неопределенность, что не позволило бы использовать его в качестве определенного основания. Таким образом, мы приходим к пониманию, что для серединного основания познания нужно нечто сочетающее в себе определенность и неопределенность одновременно.

Независимо от того, как рассматривается проблема основания, относительно метафизики, культурного социума или относительно экзистенции, то есть независимо от того, существует ли личность как субъект познания или субъект познания растворен в культуре и ее пластах (проблема «потери субъекта»), требуется некий смысл, отвечающий на простой и вечный вопрос «Зачем?», задаваемый в общеонтологическом, а не в ограниченно-утилитарно-практическом значении. Потому что, конечно, если не распространять вопрос на область мировоззрения в целом, то в обыденно-практическом значении на вопрос о смыслах отвечать не сложно, например: «Зачем идти в магазин? – За покупками». Но если этот же самый простой вопрос распространить до мировоззренческого уровня, то ответ может представлять собой только лишь то или иное предположение или верование. То есть утилитарно-практическое значение и смысл вопроса полностью растворится в метафизике. И тут начинается вечный конфликт практики и метафизики, где метафизический релятивизм разрушительно воздействует на практическую рациональность. И никакие успехи практики и научно-технического прогресса ничем не могут помочь в этом конфликте с метафизикой, потому что при всех самых высоких современных достижениях не тот уровень возможностей у практики, чтобы аргументированно противостоять метафизике. Конечно, мировоззрения, склонные к практике, не приемлют и отрицают (в разнообразных формах) мировоззрения, склонные к метафизике, но они не могут устранить той разрушающей метафизической неопределенности, которая проникает даже в отрицание метафизики. Поэтому человек при всем желании не может выпрыгнуть из мироздания и построить свой, совершенно независимый от мироздания мир.

Поэтому мироздание и метафизика с ее релятивизмом проникают в разной степени в каждое самое практическое мировоззрение, часто порождая причудливые сочетания практики и метафизики. Например, иногда считают, что релятивизм происходит от констатации изменчивости, наблюдаемой в данности. Однако как же быть, например, с Парменидом? Наблюдаемую изменчивость данности вполне можно интерпретировать как иллюзию. То есть тогда получается, что релятивизм происходит не от наблюдения данности, а от определенной динамической интерпретации данности, которую точно также можно интерпретировать и в статическом смысле. То есть, очевидно, происхождение-основание релятивизма не может быть обнаружено путем наблюдения данности, а имеет какую-то внутреннюю экзистенциальную природу.

Можно сколько угодно отвергать релятивистский подход, пытаясь хотя бы отчасти устранить или смягчить его разрушающее действие, и это отвержение релятивизма является, разумеется, метафизически правомерным, но правомерным именно благодаря метафизическому релятивизму, а точнее и в смысле «релятивности мнений о реальности» [Ниинилуото, 2015, с. 43], то есть попытки опровержения релятивизма являются одновременно его подтверждением, потому что наличие более одной точки зрения (а всякое возражение или опровержение предполагает наличие другой точки зрения, а иначе, что тогда опровергается) – это и есть относительность точек зрения. Но если релятивизм неопровержим, то как же возможно мышление в условии релятивизма? Тут требуется, как уже говорилось выше, сочетание определенности и неопределенности. И в человеческой культуре имеется такое явление сознания, которое сочетает в себе определенное и неопределенное – это символ. Причем тут необходимо уточнить, что не просто символ, а символ, понимаемый в смысле мифа, в мифологическом смысле, в онтологическом смысле. Как пишет А.Ф. Лосев, «миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ» [Лосев, 1990, с. 430]. Знак (символ) в смысле мифа, с одной стороны, это выражение определенной экзистенциальной актуальности порождающей или замечающей знак в данности бытия, а с другой стороны, это выражение метафизической неопределенности бытия, предполагающей возможность бесконечной множественности интерпретаций знака. А в отношении оснований познания речь идет о том, чтобы понимать основание не как нечто полностью определенное, а в смысле символа, то есть лишь с некоторой определенностью, которая в то же время предполагает и плюралистический релятивизм в развитии интерпретаций символа.

Литература

Лосев А.Ф. Из ранних произведений (Диалектика мифа). М.: Правда, 1990. 655 с.

Ниинилуото И. Критические замечания о когнитивном релятивизме // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 41–44.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект: Парадигма, 2005. 224 с.

THE POTENTIAL OF SYMBOL IN A POSSIBLE SOLUTION TO THE PROBLEM OF RELATIVISM

Natalya Voronina
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This article emphasizes the problem of the grounds of cognition and relativism. The author suggests to not expel the pluralistic approach from cognition, but to rethink the theme of the Foundation, placing the Foundation of cognition in the awareness of the givenness at a certain point in time. The article raises the question of the obstacles that result from the multiplicity during the attempts to determine the basis, and indicates that the base of knowledge should combine the constant and the variable. To handle the problem, the author suggests to focus on the symbol (mythological symbol), which combines an existential certainty and metaphysical uncertainty.

Relativism, the basis of knowledge, symbol, myth, certainty, uncertainty, givenness, existence.

Эпистемологический релятивизм в свете понятия операции

А.М. Фейгельман
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Нижегородский институт управления Российской академии
народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Д.А. Скородумов
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Эпистемологический релятивизм переосмысливается с точки зрения общей теории операций Ж. Симондона – аллагматики. Для достижения этой цели выстраивается типология знания на основании статьи Л.А. Микешиной. Выделяется два вида знания: трансцендентальное (абсолютное) и эмпирическое (относительное). Проблема эпистемологического релятивизма истолковывается в виде необходимости формализации эмпирического знания, прояснения и уточнения его социально-исторической обусловленности с целью достижения требуемого уровня строгости для включения в трансцендентальную сумму. Указывается недостаточность такого истолкования релятивизма, связанная с невниманием к понятию операции, к философии процесса и индивидуации. Выделяются другие два подхода к знанию: с точки зрения структуры и операции. Проводится краткий экскурс в историю понятия операции и индивидуации вещи. Рассказывается о необходимости изучения онтогенеза вещей и достижения знания индивидуации, которое оказывается возможным только посредством индивидуации самого познающего субъекта. Формулируется метод аналогии, который предусматривает обращение к релятивизму и эмпирическому знанию исходя из него самого, вступая с ним в резонанс. В ходе выполнения задач исследования использовались общенаучные методы, а также идеи общей теории операций. В результате применения аллагматики обнаруживается новый подход к проблемам постоянной недостаточности и относительности знания: эта недостаточность становится условием возможности доступа к знанию индивидуации, раскрывающей процессуальный характер реальности и дающей возможность познания онтогенеза вещи и её становления и развития без необходимости поиска принципов и начал.

Ключевые слова: трансцендентальное знание, структура, операция, аллагматика, Симондон, релятивизм.

В своей реплике Л.А. Микешина уточняет место релятивизма в познании. Она утверждает, что релятивизм не стоит понимать упрощённо и «архаично» – релятивизм является неотъемлемой часть знания, его предпосылками являются «объективные свойства материального и духовного мира»: «изменчивость, развитие, объективная неопределённость явлений и процессов, развитие и изменение самого человека, общества, человечества в целом» [Микешина, 2004, с. 55]. Также Л.А. Микешина, рассматривая проблему знания, обращается к теории субъекта и связывает два вида знания с двумя видами субъекта: трансцендентальный субъект отвлекается от всего случайного и работает с миром априорных принципов («это сфера точных наук, логики» [Микешина, 2004, с. 56]); эмпирический субъект, напротив, конституирован тем миром «помех», неточностей и предпочтений, от которого стремится дистанцироваться субъект трансцендентальный. Л.А. Микешина видит в качестве перспективного пути развития теории познания формализацию эмпирического, «живого» знания: «Задача состоит в том, чтобы найти логические понятия, приёмы и методы для фиксации в гуманитарном и социальном знании слабо формализуемых рассуждений, расплывчатых идей, а также изменчивых и неопределённых феноменов, служащих условием и предпосылкой релятивизма в познании» [Микешина, 2004, с. 61–62]. Однако, на наш взгляд, этот анализ остаётся по преимуществу структурным и не учитывает понятие операции, его роль в онтологии и эпистемологии.

Предлагая формализовать сложное и спутанное эмпирическое знание, Л.А. Микешина, на наш взгляд, пытается наложить на него априорные рамки, которые на деле придадут ему жесткую структуру и лишь расширят с его помощью область трансцендентального. Полученное знание будет нюансированнее, сложнее, но по сути своей оно будет оставаться знанием структуры, а не процесса (операции). В то время как Ж. Симондон предлагает в своей философии индивидуации и аллагматике (общей теории операций) восстановить операциональное понимание знания.

Аллагматика смотрит на мир и человека в свете понятия операции, которое, по мнению Симондона, долгое время находилось в забвении, сдерживаемое с двух сторон: атомизмом с одной стороны и гилеморфизмом – с другой. Атомизм предлагает рассматривать индивиды в качестве сложного комплекса микроскопических частиц, познав который мы получаем исчерпывающие знания о вещи. Гилеморфизм осмысливает вещи в качестве единства пассивной материи и активной формы. При этом форма соединяется с материей словно бы автоматически, подобно тому, как глина принимает вид параллелепипеда, будучи помещённой в деревянную форму, специально изготовленную для производства кир-

пичей. По мнению Симондона, здесь упускается из виду тот факт, что форма никогда не является просто формой, а материя – материей. Форма всегда уже материальна (сделана ли она из дерева или из металла), а материя оформлена (глина никогда не бывает просто глиной, в ней могут быть какие-то образования, которые предварительно надо размельчить, пустоты, которые нужно ликвидировать, чтобы получить однородную, оформленную специальным образом материю, на которую уже можно будет накладывать форму). Процесс производства глиняных кирпичей – это всегда процесс, состоящий их множества технологических операций.

Последнее, по утверждению Симондона, совершенно не учитывалось мыслителями Древней Греции, так как ремесло, занимающееся изучением операций, воспринималось как занятие рабов, в то время как высшим видом познания считалось познание первопринципов или начал, определяющих бытие вещей. Классическая наука стремится найти принципы (законы), с помощью которых можно предсказать движение, изменение вещей и в конце концов обрести власть над миром. Но подобное научное знание является знанием структурным, оно пытается понять индивидуацию вещей, исходя из того или иного принципа индивидуации (будь то атомы, материя, формы или что-то иное), в то время как Ж. Симондон предлагает рассматривать процесс индивидуации вещи в том, как он протекает сам по себе.

Если структурное знание – это знание принципов, то знание операциональное – это знание онтогенеза самой вещи, её индивидуации. При этом индивидуация – это не просто история возникновения того или иного индивида, объясняющая, почему в данный момент он является именно тем, чем является. В этом случае перед нами будет эмпирическое структурное знание, описанное выше, или, другими словами, «застывшее» знание генезиса вещи, которое будет подчиняться всем требованиям, предъявляемым к структурному знанию (логическая обоснованность, непротиворечивость и т.д.). Но знание как индивидуация обосновывается иным образом.

Ж. Симондон критикует трансцендентальное знание на основании первичности жизни (бытия) перед познанием: человек устанавливает принципы, будучи уже живым, погруженным в жизнь существом. Таким образом жизнь оказывается выше, чем те или иные научные (методологические) принципы, ибо последние порождаются жизнью и служат для ее поддержания и сохранения. В этом рассуждении видна отсылка к А. Бергсону, который утверждает, что «наша мысль в ее чисто логической форме неспособна представить себе истинную природу жизни, глубокое значение эволюционистского движения» [Бергсон, 2017, с. 6]. Выходом из этой ситуации является объединение теории познания и жизни [Бергсон, 2017, с. 9].

Для Симондона такой подход открывает возможность знанию-индивидуации, которое представляет собой не статичный набор сведений (истинных высказываний), но последовательность операций, которые необходимо совершить познающему индивиду над самим собой (знание рассматривается как техника себя, включающая ряд операций: от чтения книг до сна и плавания в бассейне). Кроме того, это знание, являясь индивидуацией (процессом), само должно быть направлено на процесс индивидуации объекта: чтобы, например, понять какой-то технический объект, необходимо рассмотреть эволюцию, «техническую родословную» этого объекта, которая состоит из предшествующих изобретений, объединённых единым эволюционирующим ядром. При этом гарантией истинности нашего понимания будет являться не соответствие экспериментальной подтверждаемости или непротиворечивости, а чувство резонанса, которое возникнет в познающем субъекте, если его состояние будет аналогично состоянию исследуемого объекта. Подобный подход Ж. Симондон называет аналогическим методом.

Методология Симондона заставляет говорить о его философии как о проекте миметической рациональности, задачей которой становится преодоление жесткой дихотомии субъекта и объекта. Резонанс, совпадение становлений субъекта и объекта призваны познать последний во всей сложности и многообразии его индивидуального становления. Основой такого мимезиса становится сама жизнь, динамичная тотальность, которая является субстратом и контекстом познания и таким образом обеспечивает единство мира и познающего субъекта.

Похожие устремления демонстрирует в своей «негативной диалектике» Т. Адорно, чей проект призван разрушить иерархию между субъектом и объектом [Адорно, 2001, с. 162]. Однако если у Адорно миметический момент в познании мира должно обеспечивать искусство, то Симондон делает ставку прежде всего на ремесло, для которого, по мнению философа, характерна та самая операциональность, позволяющая схватить единичные особенности вещи.

По замыслу философа, аналогический метод делает познание своего рода последовательностью технических (в широком смысле этого слова) операций, во время которых познающий субъект должен действовать каждый раз заново на свой собственный страх и риск, чтобы приблизиться к знанию индивидуации: «Очевидно, что успех подобной рефлексивной операции не может быть гарантирован никакой методологической формализацией. Аналогический метод является по сути методом изобретения, действием теоретическим и практическим, не дающим никаких гарантий, что замечает и сам Симондон, определяя свою философию как “драматическую теорию становления бытия”» [Bardin, 2015, p. 61].

Может показаться, что подобный подход, в силу отсутствия гаранта истинности полученного знания, оказывается чисто релятивистским,

полагающимся на произвол познающего субъекта. Но «чистый» релятивизм тут здесь отсутствует в силу того, что нет «чистого» познающего субъекта, который может в силу своей внутренней свободы познавать объект абсолютно волюнтаристски. Дело в том, что понятие независимого субъекта в философии Симондона претерпевает изменения. Субъект понимается как индивид, всегда уже вписанный в среду, из которой он осуществляет познание. Отсутствие методологического гаранта компенсируется натуралистическим основанием, самим миром, который действует во время процесса познания в субъекте, давая возможность последнему изобрести новое знание: «Симондон защищает достоверность аналогического мышления, основанного на онтологической трансдукции, но не обоснованного и не гарантированного никакой возможностью логической формализации» [Bardin, 2015, p. 56]. Трансдукция – еще один ключевой концепт Симондона, «понятие метафизическое и одновременно логическое» [Simondon, 2005, p. 33], способ движения бытия (рассматриваемый на примере кристаллизации), который переносится на мышление. Другими словами, трансдукция – это способ развития (похожий на гегелевское снятие), основанный на разрешении напряжения в системе с помощью изобретательского усилия. Однако результатом трансдукции становится не примиряющий синтез, а перенос напряжения на следующий уровень.

Таким образом, подход к релятивизму в познании может быть осуществлён не только со стороны структурного знания, стремящегося включить эмпирические, смутные моменты реальности в себя с помощью формализации и глубокого теоретического продумывания. Философия индивидуации Ж. Симондона стремится динамизировать структурное знание с помощью аналогического метода, призванного схватить «индивидуацию бытия» [Simondon, 2005, p. 36]. Она позволяет отодвинуть на второй план оппозицию относительного знания (эмпирического) и абсолютного (трансцендентального), придавая больший вес разделению структуры и операции.

Литература

Адорно Т.В. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. М.: Республика, 2001. 528 с.

Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флеровой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 384 с.

Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. №1. С. 53−63.

Bardin A. Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon. Individuation, Technics, Social Systems. London: Springer, 2015. 251 p.

Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.

EPISTEMOLOGICAL RELATIVISM IN THE LIGHT OF THE CONCEPT OF OPERATION

Artem M. Feigelman
Lobachevsky State University of Nizni Novgorord.
Institute of Management, Branch of RANEPA

Dmitrii A. Skorodumov
Lobachevsky State University of Nizni Novgorord

The purpose of the article is to rethink the epistemological relativism from the viewpoint of the allagmatics – the general theory of operations by G. Simondon. To achieve this goal, the authors build a typology of knowledge basing on the article by L.A. Mikeshina. There are two types of knowledge: transcendental (absolute) and empirical (relative). The problem of epistemological relativism is interpreted as the need to formalize empirical knowledge, clarify and refine its socio-historical conditioning in order to achieve the required level of rigor for inclusion in the transcendental sum. The article shows the lack of such an interpretation of relativism related to the inattention to the concept of operation, to the philosophy of process and individuation of thing. Two other approaches to knowledge are distinguished: in terms of structure and in terms of operation. A short excursion is given into the history of the concept of operation and the individuation of things. The article elicits the need to study the ontogenesis of things and achieve the knowledge of individuation, which is possible only through the individuation of the most knowledgeable subject. The authors formulate an analogical method that approaches relativism and empirical knowledge aiming to not transform it into knowledge of the transcendental but proceed from its as such, resonating with it. The research objectives are achieved basing on general research methods, as well as ideas of the general theory of operations. The use of allagmatics has enabled the authors to display a new perspective on the problems of the constant insufficiency and relativity of knowledge: this deficiency becomes a condition for access to knowledge of individuation that uncovers a procedural nature of reality and facilitates the knowledge of the ontogenesis of a thing and its formation and development without the need to search for principles and beginnings.

Allagmatics, transcendental knowledge, structure, operation, Simondon, relativism.

Универсальность познания и вариативность условий и способов реализации

П.С. Куслий

Институт философии РАН

Ставится вопрос о том, насколько релятивизация процесса познания относительно условий, в которых работает ученый, является угрозой для некоей чистой или абсолютной перспективы по отношению к познанию. Ссылаясь на результаты, полученные в рамках современной структурной лингвистики, автор утверждает, что эпистемологический релятивизм, основанный на языковой вариации не состоятелен. Далее выстраивается параллель с релятивизацией процесса познания применительно к институциональному контексту: условия, в которых проводятся научные исследования, могут оказывать влияние на форму подачи содержания, однако само содержание не редуцируется к форме, на которой оно реализуется.

Ключевые слова: познание, релятивизм, институты, языковая вариация, эпистемология.

В своей интересной статье Л.А. Микешина пытается провести различие между двумя видами релятивизма: релятивизм, абсолютизирующий относительность в познании, онтологии, ценностях и проч., а также релятивизм как признание того, что любая деятельность (и, главным образом, здесь имеется в виду познавательная деятельность), приписывавшаяся в классической эпистемологии абстрактному субъекту познания, в реальности оказывается процессом, находящимся под воздействием огромного числа факторов, не имеющих прямого отношения к познанию, а лишь косвенно сопутствующих этому процессу в рамках тех общественных реалий, в которых осуществляется данный процесс.

Насколько можно понять, симпатии автора определенно находятся на стороне второго вида релятивизма. И действительно, современные работы в области социальной эпистемологии, социологии знания и других смежных дисциплин проявили то, каким образом социальный и институциональный контекст работы ученого оказывает влияние на содержание выполняемой им работы, т.е. на конечный продукт познавательной деятельности. Эти вненаучные факторы становятся той действительной средой, в которой осуществляется познавательная деятельность реальными людьми.

В данной реплике я хотел бы поставить вопрос о том, насколько подобного рода релятивизация процесса познания или его рассмотрение как неотъемлемым образом связанного с обстоятельствами жизни обществ и их отдельных представителей является угрозой для объективности или, точнее говоря, для возможности некоей чистой перспективы по отношению к объектам познания. Означает ли признание неизбежности того обстоятельства, что вненаучные факторы сопутствуют научному познанию, неизбежное отступление в сторону релятивизма?

Для выстраивания той перспективы на данную проблему, которая, как мне представляется, заслуживает большего доверия, чем то, которое она получает в последнее время, я бы хотел порассуждать немного о том, как в современном теоретическом языкознании универсалистская исследовательская методология сосуществует с бесчисленными фактами языковой вариации в самых разных структурных и содержательных аспектах устройства естественных языков как объектов исследования языкознания. Данный опыт оказывается не только полезной иллюстрацией сочетания перспективы абстрактного познавательного агента и неподатливости конкретных эмпирических данных и обстоятельств взаимодействия с ними, но также служит и важной основой всей дискуссии о релятивизме в целом.

Л.А. Микешина пишет, что вся философия должна пройти путь Гуссерля и осознать важность введения «человеческого измерения» в познании, которое, в случае основателя феноменологии, выражалось во введении понятия «жизненного мира», осознании присутствия человеческих смыслов в основании науки и признании объективной значимости культурно-исторических параметров познания. Однако параллельно с развитием и трансформациями феноменологии аналогичные трансформации происходили в другой традиции, начавшейся одновременно с феноменологией и происходившей с ней из общих источников. Речь идет о так называемой аналитической философии языка, получившей свое зарождение в работах Г. Фреге [Фреге, 2000], а еще ранее Ф. Брентано [Брентано, 1996]. И дело в том, что современный эпистемологический релятивизм обязан своим статусом аналитической философии в не меньшей, а то и в большей степени, чем феноменологии.

Аналитическая философия языка, подобно раннему Гуссерлю [Гуссерль, 1998], стремившемуся к редуцированию из процесса познания всех «примесей», не имевших к нему прямого отношения, тоже начинала с проекта создания строгого языка логики, т.е. языка формул, посредством которого можно было бы строго и точно излагать научные теории и осуществлять описание предмета научного исследования. В известной степени данный проект являлся развитием Лейбницевской идеи единого

языка науки, получившим новый стимул благодаря символической логике, появившейся во второй половине XIX в. в немалой степени вследствие усилий Фреге. В «Трактате» Винтгенштейна [Витгенштейн, 1994] язык логики представлялся зеркалом природы, отражавшим в своих структурных аспектах структуру мира. Проект языка науки, развивавшийся в рамках «Венского кружка», предлагал редуцировать все науки к языку физики, который, в свою очередь, был сформулирован логически строгим образом и обращен к непосредственным переживаниям опыта.

Однако с течением времени были обнаружены непреодолимые проблемы в проекте построения «протокольных предложений», описывающих непосредственные данные опыта, которые, помимо прочего, заключались в том, что не было возможности выделить какой-либо особенный или чистый язык науки. Таким языком, как показал О. Нейрат [Нейрат, 2005], мог служить только обыденный язык, который не мог, с точки зрения классиков аналитической философии, претендовать на статус строго и эпистемологически прозрачного инструмента познания. Далее критика «двух догм эмпиризма» У. Куайном [Куайн, 2003] поставила под серьезное сомнение само понятие аналитичности и редукции содержания утверждений к опыту.

Все это положило конец ранним эпистемологическим проектам, связанным с аналитической философией, и дало старт новой, постаналитической философии, в которой понятие редукции к опытным данным было заменено непостижимостью референции, а понятие синонимии – неопределенностью значения. На когнитивном уровне провозглашалась эмпиристская, если не сенсуалистская, максима опыта как потока впечатлений, который надлежало упорядочивать в рамках концептуальных схем различных научных теорий, которые уже не были отображением опыта или структуры мира, а соприкасались с потоком чувственных впечатлений лишь периферийно, имея в качестве своего основного содержания концептуальный каркас.

Научные теории, подобно различным языкам, оказались фундаментально равноценными. Ни одна не являлась в большей или меньшей степени правдивой или реалистичной, поскольку изначально не было какой-либо реальности, которую теория могла бы отображать. Выбор между теориями осуществлялся по принципу простоты, эффективности, консервативности, т.е. по прагматическим основаниям.

И именно данная картина мира и роли языка в нем, по собственному признанию Куна, стала одним из основополагающих влияний на его идею научных парадигм, которая, как известно, впоследствии привела к дальнейшим релятивистским взглядам на науку и эпистемологию конца

1970-х – начала 1980-х годов. Лозунг П. Фейерабенда «Всё сойдет!» [Фейерабенд, 2007] стал одним из наиболее ярких олицетворений того плюрализма и релятивизма относительно языковой и научно-теоретической концептуализации реальности, которые пропагандировались эпистемологией и философией науки того времени.

Различия в языках означали различия в постулируемых онтологиях и, следовательно, картинах мира. На фоне этих воззрений обрели популярность взгляды Б. Уорфа [Уорф, 1960], который утверждал, что различиям в языках сопутствовали различия в мышлении и картине мира. Предлагались различные аналогии между языками туземцев и их принципами мышления. Всё это создавало пёструю релятивистскую картину реальности, в которой реальности не было вообще, а нюансированность и разнообразие языков представляли ту степень свободы, с которой только можно было говорить о мире. Это торжество релятивизма той эпохи до сих пор оказывает свое влияние на современную эпистемологию и порой даже представляется в качестве могильщика чистого разума.

Однако, несмотря на интуитивную привлекательность такого рода картины языковой и научной укоренённости в культуру, мышление и практики различных обществ и многочисленные яркие параллели, коими изобиловала данная картина, целый ряд фундаментальных эмпирических фактов выпадал из фокуса такого рода релятивистской эпистемологии.

Дело в том, что, несмотря на свое разнообразие, естественные языки проявляли и удивительные структурные сходства. Лингвист Дж. Гринберг [Greenberg, 1963] изучал базовые порядки слов различных не связанных между собой языков и обнаружил, что несмотря на варьируемость порядка субъекта, глагола и объекта в разных языках (скажем, в русском языке, базовым порядком является порядок субъект-глагол-объект, тогда как в японском – субъект-объект-глагол, а в ирландском – глагол-субъект-объект) практически ни в одном языке предложения не начинаются с объекта. Более того, языки делятся относительно порядка, в котором следуют предлоги и существительные. В таких языках, как английский или русский, предлог предшествует существительному («из лесу»), а в таких языках, как японский, существительное предшествует предлогу (который поэтому называется «послелогом»). Гринберг обнаружил, что в подавляющем большинстве языков, если объект следует за глаголом в базовом порядке слов, то предлог предшествует существительному (подобно русскому), а если объект предшествует глаголу, то предлог (точнее послелог) следует за существительным. И срединных вариантов нет или практически нет. Удивительно, но данные закономерности соблюдаются в таких совершенно не связанных друг с другом языках, как японский и язык северо-американских индейцев Навахо или

английский и эдо (один из языков Нигерии). Подобных универсалий Гринберг насчитал сорок пять (см. [Baker, 2008]).

Многие другие эмпирические данные, установленные на межъязыковом материале, а также исследования того, как дети осваивают язык на крайне раннем этапе своей жизни, привели к формулировке Н. Хомским гипотезы об универсальной грамматике [Chomsky, 1965], заложенной в сознании всех людей. Универсальная грамматика является общей способностью людей к освоению естественных языков (тех или иных) в силу того, что в ней изначально заложены ограничения на то, какого рода формальные знаковые системы (языки) могут быть освоены ребенком, а какие нет. Примером такого ограничения, например, будет ограничение на возможность начинать предложение с объекта. Такое ограничение относится к синтаксису, но есть и другие семантические, фонологические, морфологические и фонетические ограничения на то, какими могут, а какими не могут быть естественные языки. Более того, помимо общих универсальных ограничений, можно говорить о конкретных параметрах, выделяемых в рамках подобных ограничений. Попросту говоря: если в языке, на котором говорит окружение ребенка, объект следует за глаголом, то в этом же языке послелоги невозможны (см., например, [Carnie, 2013]).

Исследования языковых универсалий многочисленны, равно как и другие основания в пользу универсальной грамматики, и о них можно прочитать в соответствующей литературе. Важно же здесь то, каким образом в современной генеративной лингвистике осуществляется совмещение методологической идеи универсализма (подтверждаемой, как было упомянуто выше, конкретными эмпирическими фактами) и многогранности языковой вариации. Лингвисты генеративного направления усматривают те общие структурные составляющие, о существовании которых они знают на основании уже более или менее изученных языков, в языковых данных менее изученных языков. Менее изученные языки, таким образом, обогащают представление исследователей о том, каким образом может реализовываться универсальная грамматика, являющаяся, согласно теории, инстинктивной способностью всех людей. Языковые вариации тем самым не размывают общую концептуальную универсалистскую основу, а, наоборот, способствуют ее лучшему изучению. Исследуя различные аспекты универсальной грамматики различных языков, мы составляем лучшее представление о природе языковой способности людей, ее фундаментальных, структурных особенностях.

Сходным образом, как мне кажется, погруженность человеческой рациональности в различные конкретные социальные, культурные и

исторические обстоятельства не наносит удар по чистому субъекту познания, а скорее демонстрирует то, какие различные конкретные материальные реализации может обретать этот чистый субъект познания. Разнообразие традиций мышления, различных атрибутов познания и способов генерации и сохранения знания, не размывает рациональность и не является угрозой для общей идеи человеческой рациональности, а, наоборот, является де-факто подтверждением ее способности реализовываться в разных средах и контекстах.

Таким образом, идея плюрализма познавательных подходов вовсе не обязательно должна быть тождественна идее релятивизма относительно познания вообще. Познание не обязательно должно редуцироваться к тем конкретным практикам, по которым оно осуществляется в конкретном месте и в конкретное время. Именно в недостаточном внимании к данному аспекту проблемы соотношения универсализма и плюрализма в познании, мне кажется, и заключается один из ключевых недостатков современного эпистемологического релятивизма даже той второй версии, которую Л.А. Микешина правильно отделила от первой, возводящей принципы относительности в абсолют вплоть до противоречия.

Литература

Baker M.C. The atoms of language: The mind's hidden rules of grammar. Basic books. N.Y.: Basic Books, 2008. 221 p.

Carnie A. Syntax: A generative introduction. L.: Wiley & Sons, 2013. 526 p.

Chomsky N. Syntactic structures. The Hague: Mouton, 1965. 117 p.

Greenberg J.H. Some universals of grammar with particular reference to the order of meaningful elements // Joseph H. Greenberg (ed.) Universals of language. London: MIT Press, 1963. P. 73–113.

Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. 612 с.

Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. 576 с.

Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. Томск: Изд-во Томского университета, 2003. 166 с.

Нейрат О. Протокольные предложения // Эпистемология & философия науки. 2005. Т. II. № 4. С. 226–234.

Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. 1960. Вып. I. С. 135–168.

Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории ния. М.: АСТ; Хранитель, 2007. 413 с.

Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.

UNIVERSALITY OF COGNITION AND VARIATION OF THE CONDITIONS OF ITS REALIZATION

Petr Kulsiy
RAS Institute of Philosophy

The author questions the thesis, according to which the process of cognition can be relativized with respect to the institutional environments in which a researcher works. Evidence against epistemological relativism as derived from linguistic variation is brought and the relevant arguments are extended on the realm of institutional practices. The author states that the fact that different researchers work in different institutional environments can influence the form in which they conduct research and present its results. However, this does not necessarily have impact on the content of their research. It is quite possible to think of similar or even identical results being received by researchers that come from very different or even unrelated research environments.

Cognition, relativism, institutions, language variation, epistemology.

Релятивизм как последовательный рационализм

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Отстаивается тезис о принципиальном различии релятивности и релятивизма, специально-научной констатации многообразной детерминации эмпирического и теоретического знания, с одной стороны, и философского регресса оснований, с другой, т.е. требования рефлексивной самокритики, исходящей из неполноты всякого наличного образа знания. Последовательный рационализм философской рефлексии не тождествен скептицизму, поскольку побуждает к постоянному росту требований к знанию, к соблюдению высоких эпистемических критериев. Абсолютизм или метафизический реализм, т.е. признание возможности основать истинное знание на вере в реальность, которая остается лишь относительно доступной, является философским компромиссом с обыденным сознанием.

Ключевые слова: релятивизм, релятивность, абсолютное, скептицизм, реализм, истина, знание.

Проблема релятивизма обретает остроту благодаря потребности обоснования рационалистической философии, и здесь сталкиваются разные понимания того, что есть рационализм и реализм. Можно ли считать рационализмом подход, принимающий фундаменталистское обоснование знания? Не является ли более последовательным и логичным тезис бесконечного регресса оснований, соответствующий бесконечности процесса познания и незавершенному множеству факторов детерминации знания? Является ли единственно достойным видом реализма опора на здравый смысл или онтологизация некоторых научных теорий?

Дискуссия, инициированная статьей Л.А. Микешиной, вполне репрезентативна, представляя важнейшие позиции по данному вопросу. Я хотел бы привлечь внимание к одному из тезисов Людмилы Александровны – к различию релятивности и релятивизма. Это, по сути, есть различие между эмпирическим и теоретическим, специально-научным и философским способом рассмотрения. Приведу несколько аргументов в пользу этой позиции.

Аргумент первый. То обстоятельство, что познавательный процесс предполагает многообразную обусловленность знания, и в том числе

теми контекстами, которые относятся не к самому объекту познания, есть эмпирическая констатация, установленный факт. Здесь достаточно обратиться к результатам целого ряда наук, изучающих познавательный процесс. Среди них история, социология и психология науки, когнитивная психология и психология развития, эволюционная биология и нейронаука, когнитивная лингвистика и социолингвистика, этнография и культурология. Они убедительно доказывают, что человеческое познание несет в себе конкретные особенности, обусловленные культурой, типом цивилизации, когнитивными параметрами субъекта. И это относится не только к формам обыденного, религиозного, нравственного и художественного знания, но и к науке. Этот тезис в рамках философии науки сформулирован как различие типов рациональности и в общем виде практически не подвергается сомнению. Прежде всего различие типов рациональности предполагает многообразную субъектную детерминацию знания и, следовательно, диверсификацию понятия субъекта. Следовательно, существуют разные культурные и исторические типы субъектов познания. Но понятия природы, общества и культуры как предметы познавательной деятельности не менее многообразны. И это, согласно требованию реализма, является свидетельством различия объектов, попадающих в фокус познавательного внимания в разные исторические эпохи и в разных типах культуры и цивилизации.

Аргумент второй. Добавим к дескриптивной констатации нормативно-ценностный аспект: многообразие и изменчивость факторов детерминации знания играет ведущую роль в ходе познания и является главной проблемой его исторической реконструкции. Это есть уже теоретическое допущение, в той или иной степени обоснованное эмпирическими, концептуальными, идеологическими аргументами. В частности, его подкрепляет холистическое представление о познающем человеке как существе, запрограммированном своей биологической и психологической организацией на определенные способы поведения, которые практикуются в определенных культурных и социальных формах. Здесь же и образ культуры и социума как целостности, которая больше суммы своих частей и определяет базисные параметры последних. Наконец, это образ знания как исторической целостности, в которой прошлый опыт, нагруженный всеми вышеуказанными факторами детерминации, определяет настоящее и будущее. Так, современная наука существует в форме социального института и особой культуры, которая стала зарождаться в античной Греции и свою каноническую форму приобрела в нововременной Европе. И сегодня идея европейской науки приобрела статус мировой благодаря трансляции и легализации исходных социальных образцов.

Аргумент третий. Поскольку эпистемолог не подвергает сомнению факты науки, а анализирует и критикует их интерпретации и теоретические допущения, то не релятивность, а именно релятивизм является эпистемологической проблемой. Она представляет собой столкновение мнений по поводу того, истинно или ложно, эвристично или бесплодно теоретическое допущение во втором аргументе. Данная проблема предполагает два пути решения. Можно обобщить и универсализировать тезис релятивизма, т.е. признать неисчерпаемость факторов детерминации и тем самым превратить эпистемологическую проблему реконструкции знания в общефилософскую проблему скептицизма или агностицизма. И напротив, можно пойти путем конкретизации и редукции релятивизма, т.е. разложить проблему на отдельные задачи, исследовать по возможности полно многообразие факторов, определяющих процесс познания, и в дальнейшем ориентировать эпистемологию именно на такое исследование. Первый путь достаточно прост, но его результатом является тупик. Нет философов, которые бы последовательными скептиками или агностиками. Скорее, такую последовательность им приписывают оппоненты, которым проще критиковать чучело, чем реального противника. Второй путь весьма труден, но он дает немедленные результаты. Современная эпистемология и философия науки именно поэтому все время производит новые case studies, представляющие результаты обстоятельного исторического, социологического и культурологического исследования научного знания.

Аргумент четвертый. Вместе с тем методология case studies требует дальнейшей разработки, чтобы не превратиться в беллетристику, а такой риск обусловлен неизбежными пробелами в поле релевантных фактов на фоне избыточной посторонней информации. «Нам придется принять во внимание ситуационную детерминацию в качестве неотъемлемого фактора познания – подобно тому, как мы должны будем принять теорию реляционизма и теорию меняющегося базиса мышления» [Mannheim, 1936, p. 301], – сформулированная таким образом программа К. Мангейма еще далека от реализации. Поэтому условием движения по второму пути будут типологизация и описание основных ситуаций детерминации знания. Вот совсем неполный список таких ситуаций, каждая из которых требует особых методов исследования.

1. Изменение значения эмпирических терминов в зависимости от схемы эксперимента. Например, место фамилии того или иного кандидата в вопроснике экзитпола изменяет прогноз его успеха на выборах.

2. Значение эмпирических терминов изменяется в зависимости от теоретической интерпретации. Так, значение термина «динозавр» претерпело радикальную трансформацию. Если первоначально считалось, что динозавры – это некоторая тупиковая биологическая ветвь, которая

полностью вымерла, то сегодня это утверждение будет неточным, поскольку между динозаврами и современными животными установлена тесная эволюционная преемственность.

3. Отдельный теоретический термин изменяет значение и смысл в зависимости от включенности в ту или иную теоретическую схему. Это иллюстрируется, например, применительно к термину «масса». «Нулевая», «отрицательная», «мнимая» массы не имеют смысла в классической механике, а приобретают его только в релятивистской механике элементарных частиц. Масса является аддитивной величиной в классической механике и неаддитивной величиной в релятивистской механике.

4. Теоретические термины изменяют значение в зависимости от той или иной картины мира. В химической атомистике Дальтона существуют отдельные атомы газа, а в химической картине мира Авогадро все газы существуют только в молекулярной форме.

5. Ряд факторов изменяет оценку знания с точки зрения его истинности, обоснованности, приемлемости, перспективности, эвристичности. Таковы ситуации изменения предмета науки; изменения стиля мышления; роста или уменьшения объема знания. Например, современная гражданская история, в отличие от античной и средневековой, уже не сводится к описанию войн и смены правящих династий, но в большей мере направлена на изучение иных политических, а также промышленных, культурных, бытовых изменений. С этой точки зрения, античная и средневековая наука истории принципиально неполна. Экспериментализм как стиль мышления нововременного естествознания обесценил аристотелевскую физику как основанную на повседневных наблюдениях. Сужение эмпирической базы астрономии с введением телескопа привело к росту точности наблюдений. Великие географические открытия резко расширили эмпирическую базу биологии, но привели к классификационному хаосу.

6. Образ научного знания существенно изменяется в зависимости от способа его реконструкции, а также от изменения положения и функций данного знания в пространстве и времени человеческого мира. Пока наука рассматривалась лишь как знание, ее описание строилось кумулятивным путем как непрерывное накопление истинных фактов и теорий. Использование таких понятий, как дисциплина, парадигма, научное сообщество внесло в образ знания существенные элементы дискретности. Образ науки как главной производительной силы в XVII веке выступал как утопия, в XIX веке – как научный прогноз, а в XX веке – как банальная констатация факта.

Аргумент пятый. Попытки типологии case studies показывают, что проблема релятивизма не может быть окончательно преобразована в совокуп-

ность задач, поскольку при их решении сами основы эпистемологии постоянно ставятся под вопрос. Эта проблема подчиняется принципу рефлексивности [Bloor, 1976] и сама подвержена действию факторов релятивности знания. Вместе с тем постоянная работа над ее переводом в задачи существенно обогащает образ знания и тем самым продвигает вперед междисциплинарное исследование познавательного процесса.

Аргумент шестой. Проблема эпистемологического релятивизма порождена в большей степени именно философской, а не научной рефлексией. Ученый верит в возможность достижения объективного знания, иначе его деятельность утрачивает всякую ценность. Ученый верит в то, что используемые им способы получения и оценки знания адекватны его задаче или могут быть таковыми. Он надеется, что сложность, изменчивость, социальность, человекоразмерность объектов современной науки можно учесть в качестве своеобразных коэффициентов, подобных «индивидуальному уравнению» астронома. И только философ-рационалист стремится вынести за скобки свою веру, свою надежду и свои пристрастия. Ведомый неумолимым регрессом оснований, он вынужден ставить исчерпывающую возможность познания под вопрос, развенчивать все иллюзии, настаивать на неизбывности заблуждения, на неисчерпаемости контекста, в который объективно встроено знание. Ради чего он это делает? Ради идеалов рационализма, которые он не в состоянии подвергнуть сомнению, а именно требований критичности, рефлексивности, рациональности. Попадая тем самым в ловушку релятивности, он верит в то, что направленность на эти идеалы способствует совершенствованию знания. В этом естественное ограничение философского релятивизма.

***

Итак, никакая специально-научная методологическая практика не в состоянии окончательно решить проблему релятивизма, а философии не под силу последовательно провести программу релятивизма. Однако идея релятивности может и должна использоваться как форма постоянной самокритики, как способ философской панорамизации конкретных научных проблем.

Литература

Mannheim K. Ideology and Utopia. N.Y.: Routledge & Kegan Paul, 1936. 318 p.

Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L.: Routledge & Kegan Paul, 1976. 157 p.

RELATIVISM AS SUCCESSIVE RATIONALISM

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article defended the thesis of an essential difference between relativity and relativism, between the special scientific description of diverse determination of empirical and theoretical knowledge, on the one hand, and the philosophical regress of justification, on the other, i.e. requirements of the reflexive self-criticism due to an incomplete image of any knowledge in hand. Successive rationalism of philosophical reflection is in no way identical to scepticism, because rationalism encourages permanent growth of the proficiency requirements to knowledge, the compliance with high epistemic standards. Absolutism or metaphysical realism, i.e. recognition of the possibility to establish true knowledge upon a belief in the reality, which remains only relatively affordable, is philosophical compromise with the ordinary consciousness.

Relativity, relativity, absolute, skepticism, realism, truth, knowledge.

Глава 7.
ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

Как возможна междисциплинарная модель интерсубъективности?

Н.М. Смирнова

Институт философии РАН

Рассмотрены когнитивные предпосылки построения междисциплинарной модели интерсубъективности. Показано, что решение этой задачи предполагает выявление общего ядра значений этого понятия, широко используемого в различных дисциплинарных контекстах: социально-философском, культурно-антропологическом, обще- и социально-эпистемологическом, историко-научном и собственно философском. Обосновано, что для построения общефилософской неклассической модели интерсубъективности необходим философский синтез различных семантических измерений этого понятия в рамках социальной эпистемологии.

Ключевые слова: интерсубъективность, междисциплинарность, смысл, феноменология, контекст.

Постановка проблемы

Актуализация проблемы интерсубъективности в современном философском мышлении инспирирована осознанием когнитивной ограниченности классической рациональности – с присущим ей физикалистским объективизмом – и необходимостью обращения к «субъектным», социально-коммуникативным параметрам развития научного знания. По справедливому замечанию В.И. Аршинова, сам по себе принцип преемственности в развитии научного знания, аналогичный обобщенному принципу соответствия трех исторических типов рациональности [Степин, 2000, с. 634], еще не дает ответа на вопрос, как именно он реализуется. Ибо в его фокусе пребывает лишь «объектный» полюс научной динамики, тогда как субъектный остается в «слепом пятне» [Аршинов, 2014, с. 90]. Рассмотренное далее понятие интерсубъективности отражает философски более изощренное, некартезианское понимание субъекта познавательной деятельности как когнитивно-коммуникативного сооб-

щества. Оно фиксирует коммуникативно-топологическую сопряженность единичных когнитивных практик плюралистически понятого («расщепленного», «частичного» и т.п.) субъекта. В подобном – коммуникативном – контексте понятие интерсубъективности выступает посредствующим звеном между личностной интенциональностью, социализируемой в потоке культурной трансляции, и ансамблем когнитивных практик научного сообщества как коллективного субъекта познания. Занимая срединную позицию между личным и социализированным, понятие интерсубъективности обретает смысл «надличного», или «локальной социальности» (социальной недоопределенности), и акцентирует сопряженность когнитивных установок взаимодействующих субъектов, выступая трансцендентальным условием их взаимного понимания.

В настоящее время возрос массив семантических измерений понятия интерсубъективности, на наших глазах обретающего междисциплинарный статус. Оно широко используется в различных когнитивных контекстах и демонстрирует высокий эвристический потенциал в социологии, социальной психологии, науковедении, культурологии. И одной из важнейших задач философской рефлексии когнитивных наук, обращенной к вопросам высшей степени сложности и абстрактности, или, по выражению Э. Гуссерля, высшего философского достоинства, является экспликация содержательной «многомерности» этого понятия, его контекстуальной полисемии. Ибо содержание философских понятий, выражающих предельные основания культуры, не имеет строго фиксированного содержания и объема. Оно «задано» универсалиями культуры, социокультурным кодом эпохи, а также и контекстом дискуссий, в которых оно используется. Поэтому для того, чтобы выявить, как возможно построение многомерной модели интерсубъективности (гипертекста), необходимо выявить общее ядро значений этого ныне широко используемого понятия в философии и когнитивных науках.

Задача настоящей статьи и состоит в прояснении когнитивных оснований построения междисциплинарной модели интерсубъективности посредством выявления различных семантических измерений этого понятия в многообразии дисциплинарных контекстов его употребления. Иными словами, экспликация когнитивного горизонта и эвристического потенциала понятия интерсубъективности в когнитивной разверстке многообразия его смысловых модификаций в различных дисциплинарных контекстах и составит предмет дальнейшего исследования. Проблематизация принципиальной возможности как задача эпистемологического анализа разворачивает вектор исследования в направлении экс-

пликации предпосылок междисциплинарного «пересечения» содержания этого понятия в различных исследовательских контекстах.

Важно подчеркнуть, что, говоря о междисциплинарной модели интерсубъективности, мы имеем в виду неклассическую модель междисциплинарности, предполагающую не простое заимствование (миграцию) релевантных понятий из одной предметной области в другую (классическая модель), но их взаимную «интерференцию» – коррекцию содержания заимствованных понятий под влиянием концептуальных связей в новом контексте. Подобная «притирка к контексту», порождающая релевантный контексту «сдвиг значений», и позволяет, на наш взгляд, говорить о принципиальной возможности выявления ядра общего значения понятия интерсубъективности, когнитивной предпосылкой которого и является изучение эвристического потенциала интерсубъективности в различных дисциплинарных контекстах. Далее мы и рассмотрим эти контексты.

Социально-философский аспект проблемы интерсубъективности

Социально-философский аспект проблемы интерсубъективности можно обнаружить в самых общих проблемах социального бытия человека – таких, например, как само понятие социального. Социальные связи, по справедливому замечанию Ч.Х. Кули, не даны нам в чувственном опыте. Они «живут» в социальном воображении людей, занимающих различные позиции в социальном пространстве. Жить в обществе – значит пребывать в социальном воображении Другого [Кули, 2001, с. 46−57]. Но для неклассической науки принципиален тот факт, что не существует привилегированной позиции абсолютного социологического наблюдателя. И чем глубже его укорененность в массиве наличных социальных практик, тем выше зависимость теоретического описания от социально детерминированного ракурса интерпретации. «Парадокс самореферентных описаний» проблематизирует саму возможность «абсолютно объективной» (в классическом понимании) реконструкции социальных коммуникаций с позиций вненаходимости. Исследование интерсубъективности в этом ракурсе – это изучение взаимной интенциональности участников коммуникации, в пространстве которой и помещен «локус теоретической речи» («социологического взгляда»). Ибо современный социальный ученый, в отличие от своего «классического» предшественника, обжившего место господа Бога, утратил позицию «абсолютного наблюдателя» и лишился онто-теологических и трансцендентальных гарантий.

Кроме того, наличная тенденция постмодерной деградации социальных коммуникаций, схваченная в аллармистской метафорике «средние века уже начались» (У. Эко), «смерть социального», «закат социальности», «атомизированное общество» и т.п., актуализирует проблему поиска новых «цивилизационных скреп» и адекватных им концептуальных средств теоретической репрезентации социального. В подобной ситуации анализ предельных («неотрансцендентальных») оснований социальности, поиск ее жизнемировых констант становится важнейшей философской предпосылкой решения насущной жизнепрактической задачи – социальной пропедевтики «новой атомизации» (З. Бауман) и «деструктивной индивидуализации» (Н. Элиас) социальных связей. Поэтому важнейшей социально-философской составляющей проблемы экологии социального оказывается экспликация теоретических оснований интерсубъективности высшего порядка – «логоса социальности» (Э. Гуссерль) как условия принципиальной возможности «коммуникативного консенсуса» (Ю. Хабермас) и выражения его в когнитивных структурах социологии коммуникативных сообществ (Н. Луман).

В рамках социально-философского можно выделить и культурно-антропологический аспект проблемы интерсубъективности. На культурно-антропологическом уровне проблема интерсубъективности охватывает комплекс вопросов, связанных с функционированием свойственных субъекту регистров «принятия», санкционирования определенного когнитивного содержания (веры, наличных когнитивных клише, ценностных структур), т.е. когнитивных механизмов «подключения» к интерсубъективной смысловой структуре локального социокультурного сообщества. Решение этих вопросов требует широкого междисциплинарного исследования жизненного мира человека, его взаимодействия с локальной смысловой структурой культурного сообщества и смысловым строением социального мира в целом, изучения роли мировоззренческих универсалий культуры в генезисе всеобще разделяемой системы интерсубъективных значений как «неявного знания» (культурного априори) всего культурного сообщества.

Важнейшим культурно-антропологическим содержанием проблемы интерсубъективности является исследование новых подходов к анализу когнитивных функций языка в смысловом оформлении опыта, а также исследование социально-конструирующих функций языка на основе достижений современной лингвофилософии. Одним из аспектов такого исследования является анализ социально-консолидирующего потенциала «онтологических обязательств языка» (У. Куайн и др.). Тезис У. Куайна о невозможности абсолютно адекватного перевода заострил проблему лингвоспецифичности смысла как атрибута социальной эпи-

стемологии. Речь идет, в частности, об осознании лингвоспецифичности социокультурных кодов, т.е. релевантности структуры естественного языка для выражения культурных характеристик, выявлении аффицирующего воздействия языка на формирование культурных универсалий языкового сообщества. Таковы социально-философские и культурно-антропологические импликации проблемы интерсубъективности.

Теоретико-познавательный аспект проблемы интерсубъективности

Теоретический исток эпистемологического аспекта проблемы интерсубъективности – восходящая к И. Канту и развитая Э. Гуссерлем установка трансцендентализма в европейской философии сознания: разведение, – а отчасти и противопоставление – эмпирического и трансцендентального субъекта. Трансцендентализм как теоретико-познавательная установка инспирирован размыванием наивного объективизма классической философии и поиском концептуальных средств выражения имманентной связи, взаимного перетекания характеристик субъективного и объективного в процессе познавательной деятельности человека. Различные модели интерсубъективности когнитивно опосредуют противопоставление эмпирического и трансцендентального, субъективного и объективного. Э. Гуссерль считал разработку концепции интерсубъективности философской пропедевтикой «трансцендентального солипсизма», а его последователи – когнитивным основанием локальной социальности и – шире – социальных коммуникаций как таковых.

Артикуляция проблемы интерсубъективности в рамках общей эпистемологии свидетельствует о нарастании тенденций неклассической эпистемологии, преодолении абсолютного (неопосредованного) противопоставления субъекта социального познания – его объекту и поиске соответствующего понятийного оформления этого опосредования (ego cogito cogitatum, «ноэтико-ноэматическое единство» и т.п.). Исследование проблемы интерсубъективности ориентировано на дальнейшую разработку комплекса проблем неклассической эпистемологии, связанных с осознанием когнитивной ограниченности классически-рационалистического противопоставления субъективного – объективному с помощью «локально-социального» понятия интерсубъективности.

Понятие интерсубъективности, опосредующее свойственное классической теории познания противопоставление субъективного и объективного, является важнейшим когнитивным конструктом, эвристическая значимость которого в современной философии (за исключением, пожалуй, традиций феноменологии) явно недооценена. Именно поэтому

она требует более глубокого философского осмысления в рамках междисциплинарного анализа, с привлечением данных когнитивных наук. Подобная задача отчасти реализована в философско-методологической рефлексии неклассической науки (прежде всего, специальной теории относительности и квантовой механики). Выявление инструментально-деятельностной опосредованности характеристик познавательного результата [Степин, 2000] в парадигме неклассической рациональности означает «самовысвечивание», имманентную включенность когнитивных и социокультурных характеристик субъекта в результатах его познавательной деятельности.

Расширение когнитивного горизонта понятия интерсубъективности вовлекает в сферу теоретико-познавательного исследования целый кластер новых понятий, выходящих за пределы понятийного каркаса классической эпистемологии: смысл, креативность, контекст, миграция, жизненный мир и т.п. Подобное обогащение концептуальной структуры неклассической эпистемологии требует не простого встраивания новых понятий в понятийный аппарат последней, но и анализа соответствующего «сдвига значений» в содержаниях понятий классической эпистемологии в рамках нового концептуального каркаса.

Наконец, эвристический потенциал понятия интерсубъективности не вполне реализован как инструмент философской критики радикального конструктивизма – когнитивного «бегства от реальности». Разработка проблемы интерсубъективности требует сосредоточения внимания на экспликации социокультурных механизмов «объективации» интерсубъективных конструкций локального коммуникативного сообщества, т.е. их социального признания в качестве общезначимых. Решение этой задачи следует искать на пути социально-феноменологического анализа социокультурных механизмов отложения человеческого опыта в социально одобренных когнитивных паттернах в процессах «седиментации социальных значений» (А. Шюц).

Социально-эпистемологический аспект проблемы интерсубъективности

Социально-эпистемологический аспект проблемы интерсубъективности включает в себя исследование трансцендентальных предпосылок понимания в социальном мире – когнитивных оснований социальных коммуникаций. Тематически это предполагает анализ имплицитного, неявного («фонового») знания как непроблематизированного («само собой разумеющегося») когнитивного основания социальности. В са-

мом деле, почему одни коммуникативные партнеры понимают друг друга «с полуслова», а другие «говорят на разных языках»?

По-видимому, первым, кто обратил серьезное внимание на структуру и функции неявного знания в теории познания и философии науки XX в., был М. Полани [Polanyi, 1962]. Последний мыслил неявное знание как периферическое знание когнитивного контекста, находящегося вне фокуса внимания познающего. Однако сам по себе сдвиг луча внимания с фокуса на контекст (гештальт-переключение), т.е. переход от «knowledge of» к «knowledge about», еще не обеспечивает экспликации неявного знания. Это одна из самых сложных проблем личностного знания – извлечение из контекста и когнитивное «присвоение» общих максим мышления и действия в личностном знании (personal knowledge) познающего, их «прилаживание» к индивидуальным характеристикам его когнитивного опыта и конкретной познавательной ситуации. Когнитивные усилия по преодолению «эпистемологического разрыва» (epistemological gap) требуют творческого подхода, и это роднит познание с искусством: в нем есть и глубокая личностная вовлеченность (personal involvement), и творческая самоотдача, и интеллектуальная страсть. Но если М. Полани говорит о неявном знании индивида как личной интенциональности, то при рассмотрении проблемы экспликации «фонового знания» как когнитивного фундамента интерсубъективного понимания социальная феноменология апеллирует к неявному знанию не отдельной личности, но культурного сообщества.

В рамках социально-феноменологической эпистемологии ответ на вопрос о когнитивных основаниях социальных коммуникаций состоит в том, что коммуникативные партнеры обретают определенный фонд общеразделяемых социально-групповых (интерсубъективных) значений, в наличной ситуации общения не проблематизируемых и принимаемых как неоспоримая данность, т.е. в качестве «само собой разумеющихся» (taken for granted). Даже и в ситуации пресловутого «конфликта интерпретаций» [Рикёр, 1995] коммуникативные партнеры имеют в своем распоряжении непроблематизируемый – в рамках культурного сообщества – фонд всеобще разделяемых значений, заданный общими для них универсалиями культуры. Он формируется посредством «осаждения» (седиментации) социального опыта в типизированных образцах социального мышления и действия (когнитивных паттернах). Чем обширнее система совместно разделяемых социально-групповых значений, чем она более «прозрачна», тем более понятны и предсказуемы действия коммуникативных партнеров. Полное отсутствие общей системы интерсубъективных социальных значений – всеобще разделяемого «фонового знания», конституированного опытом повседневной жизни в социо-

культурном сообществе – делает невозможным взаимопонимание в принципе.

Экспликация содержания непроблематизируемого «фонового знания», исследование когнитивных механизмов «седиментации значений», формирующих опривыченные когнитивные паттерны социального мышления и действия, – важнейшая составная часть исследования проблемы интерсубъективности. В рамках социально-эпистемологической модели она может быть реализована посредством исследования генезиса и культурной трансляции социально-групповых (интерсубъективных) когнитивных паттернов в социально общезначимые. Исследование культурной динамики этих процессов – важнейший инструмент анализа когнитивных оснований социальных коммуникаций.

В социальной эпистемологии проблема «фонового знания» обрела второе рождение в особом разделе феноменологической эпистемологии – этнометодологии. Ее название этимологически восходит к разработанным в культурной антропологии методам исследования латентного содержания смыслов незападных культур, парадоксальным образом оказавшихся востребованными для экспликации непроговариваемого («фонового») знания постиндустриальной повседневности. Отец-основатель этнометодологии Г. Гарфинкель [Garfinkel, 1986] полагал главной задачей этнометодологического анализа знания экспликацию не проговариваемого, но подразумеваемого (имплицитного) знания – когнитивных «фигур умолчания» в процессах повседневного социального взаимодействия. Именно это «само собой разумеющееся», неявное, «молчаливое» знание (tacit knowledge) и составляет когнитивную основу взаимопонимания и социальной интеграции в пределах локальных культурных сообществ.

Главной логико-методологической проблемой этнометодологического анализа знания является приписывание интерсубъективных значений индексным выражениям (index), содержащим личные местоимения, указания на контектуально относительные обстоятельства места, времени и действия (сегодня, завтра, здесь, там, справа, слева и т.п.). Программное изучение формальных свойств естественных языков свидетельствует о том, что полная деконтекстуализация индексов, т.е. экспликация контекстуально относительных суждений, невозможна. Суждениям, содержащим индексные выражения, присуща «локальная» интерсубъективность (т.е. понятность для вовлеченного в ситуацию), формирующая основы социально-групповой идентификации. И для того, чтобы понять, как мы понимаем другого, необходимо изучать когнитивные механизмы «седиментации социальных значений» – процессуально-деятельностный аспект интерсубъективности.

Историко-философский аспект проблемы интерсубъективности

Наконец, на какие традиции европейской философии опирается современный анализ проблемы интерсубъективности? Следует признать, что разработка проблемы интерсубъективности в европейском научном и философском мышлении опирается на различные философские традиции. В западноевропейской философии XX века к проблеме интерсубъективности обращались представители столь различных философских ориентаций, как аналитическая философия языка и феноменологии. Но если Р. Карнап прибегает к использованию этого понятия лишь для выражения «локальной общезначимости» физикалистского языка «протокольных предложений», то для Э. Гуссерля проблема интерсубъективности гораздо более значима. Обращение к проблеме интерсубъективности манифестирует радикальный поворот в мировоззрении основоположника феноменологии: переход от феноменологического анализа сознания трансцендентального Ego к феноменологической монадологии. Понятие интерсубъективности в поздних работах Э. Гуссерля использовано для анализа проблемы «расщепления» трансцендентального субъекта (Я – Другой) и коммуникативного взаимодействия монад-субъектов как трансцендентальной основы социальности как таковой.

Понятие интерсубъективности широко используется в рамках трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля, представителей феноменологической традиции в социологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), а также ранее упомянутой этнометодологии (Г. Гарфинкель, Дж. Сакс). Социологически релевантные аспекты интерсубъективности разработаны в концепции «коллективных репрезентаций» Э. Дюркгейма, а также в анализе смысловых аспектов социальных коммуникаций локального социокультурного сообщества (Д. Деннет, Н. Луман, У. Куайн).

Однако философски наиболее изощренную разработку проблема интерсубъективности обрела в рамках трансцендентальной феноменологии [Husserl, 1950] и постгуссерлевской феноменологической критики. К ним и обратимся.

Обращение к проблеме интерсубъективности инспирировано стремлением Э. Гуссерля аргументированно ответить на обвинения в «трансцендентальном солипсизме». Но значение скрупулезно разработанной им трансцендентальной теории интерсубъективности, представленной в его V «Картезианской медитации», вышло далеко за пределы разработки лишь «антисолипсистского трансцендентального аргумента». Основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль мыслил ин-

терсубъективность как априорно-идеальную общность (Gemeinschaft) – трансцендентальную предпосылку любых форм эмпирических сообществ. Последние суть посюсторонние манифестации ее трансцендентально чистого содержания, которые «лишь случайным образом могут быть не раскрыты». Описывая механизмы феноменологического конституирования Другого, трансцендентальная теория интерсубъективности обосновывает смыслы важнейших трансценденций – природы и культуры – как идеальных коррелятов интерсубъективного опыта. Другой выступает соучастником в определении смыслов идеальной предметности природы и культуры. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает общий для нас мир интерсубъективного опыта как базис всех возможных интерсубъективных сообществ. Это, по Э. Гуссерлю, делает «трансцендентально понятной» суть любой социальности.

Анализ Э. Гуссерлем процессов феноменологического конституирования Другого не является ни попыткой философского доказательства существования других сознаний, ни исследованием когнитивных механизмов социальных коммуникаций. В рамках трансцендентальной феноменологии подобная задача означает рассмотрение когнитивных процедур построения смысла Другого: интерпретацию Другого как конституированного трансцендентальным сознанием идеального предмета, обладающего собственным потоком сознания и атрибутами духовности. Феноменологическая дескрипция конституирования Другого – это описание процесса, ведущего от имманентности трансцендентального Ego к трансцендентности Alter Ego. Она нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как несобственного, но понимаемого по аналогии с ним. Этот не редуцируемый к смыслу собственного Ego «сгусток смысла» – продукт аналогизирующей апперцепции – и составляет сущность Alter Ego.

Исходной методологической процедурой процесса феноменологического конституирования Другого Э. Гуссерль считает редукцию к сфере принадлежности (Eigenheistsphaere), или тематическую редукцию. Ее смысл – в исключении из сферы рефлексивного анализа характеристик чужой субъективности. Она нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как несобственного, но понимаемого по аналогии с ним. Тематически исключив результаты синтезирующей деятельности сознания, направленной на Другого, рассуждает Э. Гуссерль, я получаю в выделенной интенциональности новый смысл бытия, выходящий за пределы моих собственных характеристик. Этот не редуцируемый к собственному Ego интенциональный «остаток» смысла и составляет не мое собственное, но «отраженное в нем» Alter Ego. Другой, таким обра-

зом, есть отражение меня самого, но не в буквальном смысле, на манер наивно-реалистической теории отражения, но как «восприятие по аналогии» – аналогизирующая апперцепция. Поясним.

Другой, как и любой другой предмет трансцендентально-феноменологической сферы, конституирован посредством синтетической деятельности сознания. Однако конституирование Другого как идеальной предметности еще не исчерпывает его специфического отличия от других предметов трансцендентального опыта, т.е. не наделяет его смыслом человека, обладающего собственным потоком сознания и атрибутами духовности. Специфическая трудность феноменологической дескрипции Другого как обладающего собственным потоком сознания состоит в том, что чужой поток сознания не дан в опыте непосредственно. Он мыслим лишь по аналогии, как интенциональная модификация собственного. Наблюдая за выразительными (кинестетическими) движениями Другого, я могу предположить наличие в нем сходной с собственной способности управлять своим телом, – способности, открывающей его не физическое только, но также и психофизическое измерение. А поскольку в сфере принадлежности смысл организма присущ единственно моему телу, функционально сходный с ним предмет по аналогии обретает смысл организма. Это процедура феноменологической аппрезентации – ассоциативного наложения характеристик одного предмета, лежащего в основании апперцепции, на функционально сходный с ним, идентификация смысла одного предмета со смыслом другого. Подобная опосредованность составляет сущность аппрезентации. Пробуждая чувственный образ моего собственного тела, уподобляющая ассоциация превращает его тело из das Körper в das Leib – телесную плоть при чужой душе. Подчеркнем, что феноменологическое уподобление – аналогизирующая апперцепция и только она – открывает нам доступ к чужому сознанию. Тело Другого аппрезентирует мое собственное в модусе пространственной возможности, т.е. по аналогии с тем, как «если бы я был там». Аппрезентативный характер восприятия Другого в ином пространственном модусе (illic), полагает Э. Гуссерль, позволяет сделать вывод о его самостоятельном, не зависящем от меня существовании в качестве суверенного психофизического единства.

В процессах феноменологического конституирования Другого мы конституируем и общий для нас интерсубъективный мир природы и культуры как смысловой фундамент интерсубъективных сообществ. Другой выступает соучастником в определении смыслов идеальных предметностей природы и культуры. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает общий для нас и независимой от каждого горизонт интерсубъективного опыта. Опыт феноменологиче-

ского конституирования (сотворения смысла) Другого, по Э. Гуссерлю, содержит в зародыше все возможные смысловые формы социальных коммуникаций. Тщательное изучение этих форм в их различных составах, убежден Э. Гуссерль, делает «трансцендентально понятной» суть любой социальности.

Хотя Э. Гуссерль и полагал, что трансцендентально-редуцированная сфера сохраняет базис значений естественной установки сознания, философский анализ проблемы интерсубъективности, осуществленный в рамках трансцендентально-феноменологической сферы, не означал решения проблемы интерсубъективности применительно к предметным сферам когнитивных наук. Гуссерлево решение проблемы интерсубъективности справедливо лишь в отношении трансцендентального субъекта, абстрагированного от естественной установки сознания и наличной социальности. Осознание недостаточности «трансцендентального аргумента» для анализа социологически релевантных аспектов проблемы интерсубъективности составляет важнейшую теоретическую предпосылку феноменологической социологии. В ее рамках развернуты рассуждения о «посюсторонних» (социологически релевантных) аспектах интерсубъективности – социально-феноменологическая концепция Alter Ego.

В когнитивном отношении наиболее значимой характеристикой интерсубъективности является взаимопонимание. Понимание осуществляется на основе приписывания субъективных значений речам и поступкам коммуникативного партнера. В рассмотрении этого вопроса основатель социальной феноменологии А. Шюц движется от относительно простого случая – взаимодействия двух коммуникативных партнеров «лицом-к-лицу» – к более сложным и опосредованным типам социального взаимодействия.

Так, слушая лекцию или доклад, мы непосредственно соучаствуем в «сотворении смыслов» потока сознания другого. Но, делая это, мы принимаем иную, чем лектор, установку. Согласно феноменологической теории рефлексии, наш собственный опыт можно наделить значением лишь ретроспективно, в рефлексии, т.е. по прошествии события, тогда как опыт длящегося мгновения можно пережить, но не осмыслить. Феноменологически понятая рефлексия – это выход за пределы «живого настоящего» (vivid presence) в «только что прошедшее» (has just been happened). Однако чтобы схватить смыслы не своей, но чужой речи, нет необходимости мысленно останавливать поток сознания говорящего и переводить его в модус прошедшего: из «теперь» в «только что», как свой собственный. Мы можем схватить смыслы чужого потока сознания в настоящем, тогда как собственного – лишь в рефлексии. Феноменоло-

гическое описание опыта восприятия другого в живой одновременности потоков сознания в процессах непосредственного взаимодействия и обмена смыслами и является социологической интерпретацией всеобщего тезиса Alter Ego.

Жизнь Alter Ego-сознания имеет ту же темпоральную структуру, ему присущи те же градации внимания, специфический опыт удержания в памяти (ретенции), антиципации (протенции), способность к рефлексии. Так что если в трансцендентально-феноменологической концепции интерсубъективности Э. Гуссерля существенны различия в модусах пространственной данности (hic, illic), то изучение социологически релевантных аспектов интерсубъективности акцентирует значимость темпоральной синхронизации потоков сознания.

Подобное различие в модусах данности – лишь один из примеров того, что общефилософский анализ проблемы интерсубъективности не исчерпывает ее когнитивно-научного (в данном случае – социологического) содержания. Для решения поставленной задачи – построения неклассической междисциплинарной модели интерсубъективности – необходим дальнейший философский анализ как постфеноменологических, так и философско-аналитических концепций интерсубъективности в общефилософском, историко-философском, эпистемологическом, так и в когнитивно-научном, культурологическом и науковедческом аспектах, выявление общего ядра их значений, а также процессов «сдвига значений» в новых дисциплинарных контекстах.

Предварительные итоги

В последние годы актуальные аспекты проблемы интерсубъективности широко обсуждаются на стыке феноменологии, аналитической философии и теоретического базиса когнитивных наук. Построение междисциплинарной модели интерсубъективности требует компаративного анализа и выявления эвристического потенциала различных моделей интерсубъективности, междисциплинарного сопряжения предметных интерпретаций в рамках различных когнитивных наук. Это, в свою очередь, предполагает анализ эвристического потенциала и последующее встраивание в современный философский контекст релевантных теоретико-познавательных наработок в рамках самой социальной эпистемологии (когнитивный анализ интерсубъективных функций языка на основе наработок в области психолингвистики и нейрофеноменологии, современной симуляционной теории значений, биосемантики и т.п.), компаративной культурологии (анализ когнитивных оснований кросскультурных коммуникаций), философии науки (исследование социо-

культурных форм общезначимой презентации содержания научного открытия и его включение в процесс научной трансляции и т. д).

Однако о получении философски значимых результатов говорить пока рано. Мне представляется, что общей парадигмальной матрицей междисциплинарного синтеза различных аспектов интерсубъективности может стать социальная эпистемология как вариант постнеклассической теории познания. Почему? Во-первых, в социальной феноменологии четко артикулирована задача анализа социальных факторов развития (научного) знания. Последнее включает в себя концептуальный анализ процессов, долгое время находившихся в «слепом пятне» теории познания – трансляции личностного знания в социализированное. Понятие интерсубъективности как обобщенное выражение опосредования классической (но исторически ограниченной) дихотомии социальное-индивидуальное в теории познания, является релевантным когнитивным инструментом такого исследования. Во-вторых, понятийный аппарат социальной эпистемологии, обогащенный нетрадиционными теоретико-познавательными концептами (миграция, креативность, контекст и т.п.), позволяет осуществить «тонкую настройку» на культурно-исторические нюансы смысловой трансляции. Наконец, в-третьих, и это, пожалуй, главное, смысл – главный «персонаж» социальной эпистемологии, задающий ее культурно-антропологическую и социально-историческую размерность. Исследование общей социально-эпистемологической основы смыслового конституирования в процессах человеческого мышления, деятельности и социальной организации – решающая культурная предпосылка построения междисциплинарной модели интерсубъективности. Надеюсь, что, проанализировав – в самых общих чертах – когнитивный горизонт и эвристический потенциал понятия интерсубъективности в когнитивной разверстке его различных смысловых коннотаций и дисциплинарных контекстов, мне удалось приблизить локус их встречи.

Литература

Аршинов В.И. Концепт интерсубъективности – инструмент анализа проблем современной науки // Интерсубъективность в науке и философии (ред. Смирнова Н.М.). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 89–141.

Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок (пер. с англ. О.А. Зотова, Н.М. Смирновой, ред. Смирнова Н.М.). 2-е изд., испр. М.: Идея-Пресс, 2001. 328 с.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. (Пер. с англ.). М.: Медиум, 1995. 412 с.

Смирнова Н.М. Трансцендентальная интерсубъективность и проблема «чужих» сознаний // Интерсубъективность в науке и философии (ред. Смирнова Н.М.). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 183–202.

Смирнова Н.М. Этнометодология // Энциклопедия эпистемологии и философии науки (ред. И.Т. Касавин). М.: Канон+, 2009. С. 1179–1180.

Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

Garfinkel G. Ethnomethodological studies of work. Studies in Ethnomethodology. L., 1986.

Husserl E. Cartesianiche Meditationen und Pariser Vortrage. Haag, Martinus Nijhof, 1950.

Polanyi M. Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. The Univ. of Chicago Press, 1962.

HOW INTERDISCIPLINARY MODEL OF INTERSUBJECTIVITY IS POSSIBLE?

Natalia Smirnova
RAS Institute of Philosophy

The paper has studied cognitive preconditions of an intersubjectivity's interdisciplinary model formation. It is demonstrated that this task implies to discover its common core of meanings in the variety of different contexts: social philosophy, cultural anthropology, general and social epistemology, history of science and philosophy. The paper clearly shows that philosophical synthesis of different semantic dimensions of this concept is necessary in the framework of social epistemology.

Intersubjectivity, interdisciplinarity, meaning, phenomenology, context.

Особенности формирования научной проблемы на интерсубъективном уровне

А.М. Дорожкин

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Отмечаются некоторые из трудностей, возникающих при формировании научной проблемы на интерсубъективном уровне. Перечисляются попытки найти четкое и однозначное определение научной проблемы. Отмечается невозможность однозначного понимания смысла научной проблемы и высказывается предположение о причинах, не допускающих формулировку такого определения. Делается заключение о том, что устранение таких причин становится самостоятельной проблемой, и приводятся примеры постановки и частичного решения данной проблемы. При обсуждении вопроса о формировании научной проблемы на интерсубъективном уровне нами используется представление об интерсубъективности, представленное в работе Смирновой Н.М. [Смирнова, 2011]. Предпринимается попытка выявить дополнительные особенности возникновения научного знания на интерсубъективном уровне в условиях, когда такое знание дано в форме научной проблемы.

Ключевые слова: интерсубъективность, проблема, задача.

Отмеченные в названии особенности в данной небольшой заметке по большей мере будут сведены к анализу трудностей такой постановки. Трудности эти обусловлены как нашими нынешними представлениями о научной проблеме, так и имеющимися в нашем распоряжении знаниями об интерсубъективности.

Начнем с представлений о научной проблеме, а точнее – невозможности однозначного понимания смысла проблемы, в том числе и научной. В специальной литературе, посвященной анализу научной проблемы, отмечается, что четкое и однозначное определение проблемы ныне встречает определенные затруднения. В.Е. Никифоров в работе, посвященной анализу этого понятия [Никифоров, 1988], выделял 58 его определений, и при желании уже тогда их число можно было бы увеличить. В то же время Г.И. Рузавин, анализируя этот же вопрос, отмечал, что определения проблемы в общепризнанном смысле может вообще не быть [Рузавин, 1986, с. 32]. Нет однозначного определения и в работе В.Н. Карповича [Карпович, 1980]. После этих высказываний прошло

30 лет, но, по нашим сведениям, ничего не изменилось. В доступном нам перечне англоязычной философской литературы за последние 10 лет практически отсутствуют работы, посвященные не только анализу возникновения научной проблемы, но и просто анализу проблемы как формы научного знания. Нам удалось обнаружить лишь две небольшие по объему работы по данной теме [Akhar, 2011; What is a problem statement, 2007]. Складывается впечатление, что после провозглашения К. Поппером проблемы как формы знания, равной по своему статусу гипотезе и теории, ничего не предпринималось для подтверждения, развития или опровержения данного положения. Научная проблема и ныне пребывает в довольно неопределенном состоянии. Исключение, пожалуй, составляет лишь весьма содержательная статья И.Т. Касавина о проблеме [Касавин, 2009], но и в ней однозначного определения проблемы в полном смысле этого слова нет.

По нашему мнению, многочисленные представления о проблеме, а также высказывания о невозможности дать ей однозначное определение объясняются тем, что она, как таковая, не есть отдельное конкретно определенное состояние развития научного знания, но присутствует в этом знании как довольно длительный его участок. Отсюда следует, что для каждой конкретной фазы развития знания, зафиксированной как определенный предмет исследования, научная проблема будет представлена по-разному. Если в свою очередь признать это положение справедливым, то это означает, что рациональнее всего будет использовать не дескриптивное ее определение, а систему экспликаций понятия проблемы, что собственно и представлено в статье И.Т. Касавина. Однако при этом мы сталкиваемся с необходимостью выбора общепризнанной для определенного этапа развития знания экспликации, что может представлять собой отдельную проблему.

В качестве таковой можно считать вопрос об отличии научной проблемы от задачи. Такое отличие выделил Б.С. Грязнов. Он полагает, что научная проблема, точнее, ее постановка всегда связана с определенной реконструкцией научного знания [Грязнов, 1982, с. 114]. В более конкретном выражении это означает, что решение поставленной проблемы приводит к формированию новой теории в целом. Поставленная и решенная задача, в отличие от этого, ограничивается формированием одного из утверждений теории.

Полностью соглашаясь с таким разграничением, рискнем ввести в качестве параметров различения научной проблемы и задачи еще одно положение. С нашей точки зрения, проблему и научную, и – в особенности – философскую отличает от задачи еще и то, что последняя имеет четкое и однозначное решение: такое, после которого дальнейшая про-

цедура решения просто не имеет место. На поставленный вопрос получен полный и исчерпывающий ответ. Для продолжения процесса научной деятельности нужно формулировать новую задачу, новый вопрос. В случае же постановки проблемы мы имеем нечто иное. В ходе ее решения мы даем ответ на поставленный вопрос, но при этом у нас возникает другой вопрос, и этот процесс повторяется практически до бесконечности. В качестве своеобразной аллегории мы приведем процесс деления чисел без остатка и с остатком. В первом случае процесс деления завершается полностью и не имеет продолжения – это аналог постановки и решения задачи. В случае же деления с остатком – иное: поставлен вопрос и на него дан ответ с возможной степенью достоверности. Но в ходе формулировки ответа появляется другой вопрос. И этот процесс повторяется либо до бесконечности, либо до такого вопроса, который представляет собой задачу. Последнее же, скорее всего, является лишь мнимой и, вследствие этого, временной остановкой бесконечной череды вопросов. Представление о проблеме как нескончаемой череде постоянно возникающих вопросов, по нашему мнению, вполне устроит философское знание, но не научное, в силу того, что последнее тяготеет к завершенной форме, не допускающей в этой своей завершенной форме вопросов без ответа. Именно поэтому данная трактовка проблемы сама по себе проблемна.

Еще одной важной особенностью процесса формирования научных проблем является следующая. При формулировке проблемы довольно часто используется логика решения проблем, просто в силу того, что аналогичной логики постановки просто не существует. Между тем общеметодологическая детерминация процесса постановки проблем иная, нежели детерминация, имеющая место при формулировке гипотез и теорий. При постановке проблем мы гораздо в меньшей степени связаны ограничениями, налагаемыми на процедуры решения. Действительно, если бы постановка проблем детерминировалась таким же образом, как ее возможные решения, то наука бы просто не изменялась качественно, да и проблем в истинном смысле этого слова не существовало: имели бы место только задачи. Суть научной проблемы в том, что потенциально возможные ее решения не определяются полностью наличной системой методов решения. Однако возникающая научная проблема должна отличаться и от «вольного вопроса» тем, что в обязательной мере предполагает наличие потенциально возможного решения. Иначе проблема становится чисто схоластическим вопросом. Следовательно, должны существовать какие-то рамки, которые, с одной стороны, не допускают постановки мнимых и принципиально невозможных в науке проблем, а с другой – не позволяют проблемам превратиться в триви-

альные. Такие рамки в полном объеме еще не найдены и это также представляется нам самостоятельной проблемой.

В качестве частного примера решения последней, с нашей точки зрения, необходимо отказаться от довольно распространенного сегодня мнения о существующей субординации научных проблем. Такая субординация имеет довольно глубокие корни в виде различных «центризмов», имевших место в истории философии: логоцентризм или космоцентризм античности, теоцентризм Средневековья, антропоцентризм Возрождения и гносеоцентризм Нового времени. С нашей точки зрения, представления о сути этих «центризмов» в упрощенном виде можно представлять как выявление в каждую эпоху центральной, ключевой проблемы, решение которой обеспечивало бы относительно простое, автоматическое решение всех других проблем, стоящих перед человечеством в определенную эпоху. Так, например, в античности перед человеком стояли различные проблемы бытового, этического, политического, военного, правового и т.д. плана. Эти проблемы относились к разным аспектам бытия и поэтому были различны. Но считалось, что все они имеют единый общий ключ решения, потому что все процессы в мире подчиняются единому общему космическому закону – логосу. Стоит понять смысл этого закона, как все остальные проблемы, являясь частными его проявлениями, решатся, по сути, автоматически. Та же самая идея лежит и в основе иных «центризмов», характеризующих иные эпохи; меняется лишь центральная проблема: в средние века — это проблема понимания «происка божия», в Ренессансе — это проблема понимания внутреннего мира человека, в Новое время — проблема познания человеком окружающего мира, – точнее, открытия законов построения истинного научного знания. Дальнейшее развитие знания, прежде всего научного, убедило нас, что универсальных законов – ключей, открывающих любые «замки», не существует. Да и иерархическая модель проблем, например, таких как фундаментальные и прикладные, нам представляется уже требующей пересмотра. История науки показывает, что иногда решение, казалось бы, частной проблемы заканчивается фундаментальным открытием.

Особенности и трудности формирования научной проблемы можно и продолжить, однако перейдем к анализу представлений об интерсубъективности. Собственно трудности формирования представлений об интерсубъективности были весьма основательно проанализированы Н.М. Смирновой [Смирнова, 2011]. Нам остается лишь согласиться со всеми отмеченными ею моментами и лишь немного дополнить данные там рассуждения одним вопросом: о трудностях появления проблемы как формы знания на уровне интерсубъекта.

Трудности принятия проблемы научным сообществом можно продемонстрировать на огромном количестве примеров из истории науки. Мы ограничимся лишь одним из них: нежеланием научного сообщества включить в структуру научного знания так называемую «проблему необратимости» в термодинамике. Вот что писал по этому поводу М. Планк: «...Я на самом себе испытал, как трудно исследователю, когда он осознает, что обладает идеями, объективно превосходящими господствующие идеи, но его аргументы не производят впечатления, так как его голос слишком слаб, чтобы заставить научный мир прислушаться к нему. Тогда нельзя было восставать против авторитета таких людей, как Вильгельм Оствальд, Георг Гельм и Эрнст Мах» [Планк, 1966]. А между тем уже к этому времени была готова даже наглядная модель процесса необратимости, то есть своеобразное решение: в замкнутую коробку помещается два порошка разного цвета, при встряхивании они перемешиваются и не разделяются далее никогда.

Таких примеров в истории науки можно найти множество, и все они не обьясняют, но, наоборот, заставляют недоумевать: почему, казалось бы, очевидный и злободневный вопрос не встречает поддержки научным сообществом? Нужно согласиться с мнением Н.М. Смирновой о том, что гуссерлевская модель интерсубъективности, основанная на функционировании неких априорных механизмов, обьясняет далеко не все [Смирнова, 2011, с. 62]. Возможно – подчеркнем, возможно, – такой механизм может объяснить наличие интерсубъектиности в сфере литературно-художественного, но никак не научного творчества. В последнем случае творчество возможно лишь при прохождении очень большого и длительного инкубационного периода, то есть периода накопления научного знания. И только после прохождения субъектом науки этого периода, возможно его подключение к научной интерсубъективности, да и вообще возникновение научной интерсубъективности как таковой.

И здесь, по мнению Н.М. Смирновой, ярким примером такой интерсубъективности является наличие в научном сообществе неявного знания, выявленного М. Полани. Вот на этой особенности мы и хотели бы остановиться немного подробнее. Наличие неявного знания, по нашему мнению, есть свидетельство того, что знание каждого субъекта, во-первых, внутренне сбалансировано, а во-вторых, имеет устойчивые структурные связи с наличными знаниями (также внутренне сбалансированными) других субъектов. Только тогда возможно понимание «с полуслова», появление смыслозадающих и смыслосчитывающих терминов и других характеристик неявного знания, выявленного и отмеченного М. Полани [Polanyi, 1962]. Проблема же, коль скоро она появляется, есть эпистемологический дискомфорт, то есть разбалансирова-

ние определенного количества внутренних для субъекта связей и, как следствие этого, – нарушение системы устойчивых связей с другими субъектами, которые ранее обеспечивали наличие интерсубъективного непротиворечивого научного знания. Для субъекта, сформировавшего новую проблему, а также и для научного сообщества она, по нашему мнению, может быть уподоблена вирусу. И реакция на него – включение «защитного механизма». А суть последнего в том, что если им «заражена» отдельная особь, то коллектив старается принять «профилактические меры», которые прежде всего сведутся к временной изоляции «больного» проблемой от других, «здоровых» членов научного сообщества. Научное сообщество предоставит отдельному «заболевшему» члену самостоятельно справиться с этой проблемой и уж потом поделиться со всеми готовым решением. Здесь сработает принцип, который при желании можно назвать принципом «наименьшего интерсубъективного действия», или принципом «экономии интерсубъективного мышления», или как-то еще.

Распространение же «вируса» проблемы на все научное сообщество, то есть превращение проблемы в интерсубъективную, в соответствии с предложенным выше пониманием, есть в концепции М. Полани утрата неявного знания; в концепции роста научного знания К. Поппера (от проблемы к проблеме) есть такой переход; а в концепции научных революций Т. Куна – кризис в науке, завершающийся принятием новой парадигмы, то есть нового решения новой проблемы. Однако мы в обязательной мере должны заметить, что последнее замечание является всего лишь весьма рискованным предположением и ничем иным. Более того, мы склонны считать, что все высказанное является всего лишь проблемой, нуждающейся, во-первых, в определенном признании, то есть представлении ее на интерсубъективном уровне, а во-вторых – в каком-то решении.

Литература

Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. – М.: Наука, 1982. 256 с.

Карпович В.Н. Проблема. Гипотеза. Закон. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1980. 175 с.

Касавин И.Т. «Проблема как фирма знания» // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4 (22). С. 5–13.

Никифоров В.Е. Проблемная ситуация и проблема: генезис, структура, функции. – Рига: Зинатне, 1988. 185 с.

Планк М. Единство физической картины мира: Сборник статей. М.: Наука, 1966. 287 с.

Рузавин Г.И. Логика и методология научного поиска. Обзор англо-американской литературы. – М.: ИНИОН, 1986.

Смирнова Н.М. Возможна ли междисциплинарная модель интерсубъективности // Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 55–63.

Akhar M.I. Problem Foundation in Social Science Research // International Journal of Research. 2011. V. 1. № 11 (dec.).

Polanyi M. Personal Knowledge. Towards a Post Critical Philosophy. The Univ. of Chicago Press. 1962. 428 pp.

What is a problem statement? // Library & Information Science Research. 2007. 29. P. 307–309.

THE PECULIARITIES OF SHAPING A SCIENTIFIC PROBLEM AT THE INTERSUBJECTIVE LEVEL

Aleksandr Dorozhkin
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This paper elicits a few challenges arising from the formation of a scientific problem at the intersubjective level and contemplates the attempts to find a distinctive and univocal definition of scientific problem. The author points out that the unambiguous comprehension of the meaning of scientific problem is hardly possible and suggests some reasons for it. He emphasizes that an elimination of such reasons becomes an independent problem itself and provides some examples that illustrate the formulation and partial solution to this problem. The paper discusses the formation of scientific problem at the intersubjective level basing on the picture of intersubjectivity given by Natalia Smirnova [Smirnova, 2011]. It is attempted to elicit additional peculiarities of the emergence of scientific knowledge at the intersubjective level in the situation where such knowledge appears as a scientific problem.

Intersubjectivity, problem, task.

Интерсубъективность в медиареальности: ускользающий феномен или недостижимый идеал?

А.Н. Фортунатов

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Интерсубъективность в медиареальности имеет противоречивый статус. Медиум, посредник играет ключевую роль в современной коммуникации. Классический субъект теряет свое положение. Возникает гибрид между медиумом и субъектом: эго-медиум. Интерсубъективность трансформируется в интерактивность. Она характеризует отношения медиума и субъекта. Прежние, «классические» отношения субъектов друг с другом характеризуются интерпассивностью. Это означает безразличие и недоверие субъектов друг к другу.

Ключевые слова: интерсубъективность, медиум, субъект, интерактивность, интерпассивность.

Для того чтобы непредвзято оценить феномен интерсубъективности, нужно понять, а кто он такой сегодня – субъект, раз так много уделяется внимания не ему самому, а межсубъектным пространствам? Мы сделаем акцент на медиареальности, которая в определенном смысле представляет собой квинтэссенцию интерсубъективности, которая эволюционировала в сторону контрсубъектности. Действительно, за прошедший век медиум, всегда воспринимавшийся как молчаливый, невзрачный посредник, чья основная функция была в том, чтобы не мешать восприятию сообщения (досадливый «источник шумов» по К. Шеннону), постепенно превратился в носителя собственных смыслов. Вряд ли это обстоятельство сводится к злополучной маклюэнской формуле: «медиум – это сообщение». Проблема гораздо шире, чем ее классические философские интерпретации, и сводится в конечном итоге к специфике субъектного – всегда опосредованного (через взгляд, через мысль, через усилие) – ощущения (освоения, вопрошания о) реальности. Отсюда – и особенность коммуникативного восприятия жизни, вернее, коммуникации как способа бытия, которая благодаря развитию информационных технологий превратилась в специфическое феноменологическое пространство, однородность которого опирается именно на технологическую обеспеченность движения – информации, мысли, чувства, даже самого человека как материального объекта. Коммуникация в этом

смысле – это форма объективации интерсубъективности, теряющей очарование иррациональности, личностного отношения, эмоционального заряда, другими словами, всего того, что составляет неуловимую прелесть субъективного мироощущения.

Вот почему роль медиума в этих процессах столь существенна. Это уже не просто самостоятельный (классический) субъект, а скорее контрсубъект, или метасубъект, – этакий Тартюф, «мещанин во дворянстве», бесцеремонно расталкивающий локтями прежних участников онтологического спектакля, навязывающий им собственные представления о должном и нравственном. Сегодняшние призывы телевизионных ведущих – «не переключайтесь, дальше будет интереснее» – выглядят словно «символ веры» в новой медиареальности. Добавим к ним многочисленные манипулятивные ухищрения (от тонкого программирования «сетки вещания» телевизионных каналов до ритмологической организации визуального контента ([Фортунатов, 2008]), и станет очевидным, что основное качество контрсубъекта, выросшего на невинной социокультурной почве интерсубъективности, – это вовлечение и последующее уничтожение (нравственное, духовное и порой даже физическое) прежних, «независимых» когда-то субъектов социальной реальности. Сегодня общественная активность синонимична с «состоянием онлайн», с включенностью в мейнстрим, с со-участием в рекурсивных, все более убыстряющихся информационных процессах. При этом состояние специфического коммуникативного одиночества [Фортунатов, 2014] превращается в манифестацию беспомощности субъекта, неспособного трансцендировать за пределы технологического пространства коммуникации («Биг дата» просчитывает все движения души интернет-пользователей на много ходов вперед), при этом ощущающего бессмысленность и чуждость статуса собственного Я в медиареальности.

Компромисс между медиумом и субъектом выражается в том, что субъект, в свою очередь, все больше примеряет на себя маску медиума. Оставаясь по-прежнему одиноким, он, тем не менее, вынужден коммуницировать, чтобы ощущать свою принадлежность к движению жизни, и постепенно превращается в эго-медиума – «сам себе режиссера», который «производит», «визуализирует, «постит» многочисленные сообщения о собственном состоянии, не особенно рассчитывая на чье-либо внимание, скорее эксплицируя судорожное желание быть онлайн, успеть за ускоряющимся информационным потоком, который, по сути, сводится к все учащающемуся возникновению новых и новых информационных инструментов, суть которых, в их множестве, – в отрицании субъектной роли при (бессубъектном) взаимодействии в коммуникативном пространстве.

Вот почему интерсубъективность в эмпирической практике постоянно исчезает. Она еще прорывается с авансцены бытия, но увидеть ее, да и четко расслышать ее призывы, невозможно: ее плотно закрывают заслоны, состоящие из компьютерных гениев, информационно-промышленных корпораций, медийных систем, «традиционных» СМИ, которые узурпировали интерсубъективность, заставили ее превратиться в элемент потребительской стихии.

Таким образом, «быть онлайн» – это постоянно гнаться за интерсубъективностью, ускользающей за горизонты рекурсивных коммуникативных технологий. Обратим внимание на то, что в медиареальности интерсубъективность на практике заменяется интерактивностью, чья роль в технологически обеспеченном мейнстримном взаимодействии сводится к имитации общения человека с якобы одушевленными информационными системами. Например, предложения «проголосовать» на сайтах, в аккаунтах в соцсетях, даже в прямых эфирах некоторых телекомпаний по самым различным вопросам (от обсуждения внешнего вида владелицы страницы в соцсети до высказывания отношения к «проблемам глобального потепления»), в конце концов сводятся к подсчету количества проголосовавших (словно отдавших свои души) людей, а вовсе не к прояснению той или иной постановки проблемы (в подавляющем большинстве случаев вычурной, не выдерживающей критики со стороны социологов, порой просто безграмотно сформулированной). Знаменитые «пиплметры» – приборы, распределенные по «среднестатистическим семьям» в больших городах, с помощью которых медиаметрические службы отслеживают зрительские интересы, – очень явно переводят сугубо субъективные, душевные порывы в сухие цифры рейтинговых показателей.

При этом интерактивность очевидно эксплуатирует скрытую тягу к интерсубъективности, ностальгию по непосредственности, которая так усложняет жизнь коммуницирующему субъекту. В той же эго-медийной этике очень распространено явление «взаимных лайков», когда увеличение числа наблюдателей аккаунта обеспечивается за счет перекрестного, ответного наблюдения владельца за аккаунтами «партнеров». Сказанное позволяет понять, что феномен интерсубъективности, при всей его привлекательности для социокультурного анализа, в медиареальности (да, и не только в ней) находит существенную опору в отношениях власти и подавления. Интерсубъективность, взятая «в чистом виде», иплицитно подразумевает бессубъектность, возникшую не в качестве идеальной модели, а именно как следствие деградации субъекта, некогда выступавшего в роли эмпирической границы этого пространства.

Интерактивность подразумевает коммуникацию субъекта с медиумом, а вовсе не межсубъектное взаимодействие. Вся социокультурная атмосфера современного общества направлена на то, чтобы сделать несущественной разницу между медиумом (контрсубъектом) и субъектом, что в конечном счете и приводит к безликости последнего – подавленного, неспособного увидеть самого себя в бездушном «зеркале» технологических новинок. Классическое межличностное взаимодействие – та самая идеальная интерсубъективность – теперь выражается в интерпассивности, т.е. в заведомом отстранении участников информационного взаимодействия друг от друга, возможно, начавшегося со знаменитого «остранения», когда медийная среда незаметно начала осваивать суверенные пространства субъектности.

Таким образом, интерсубъективность существует – как что-то неявное, идеальное, находящееся за горизонтом коммуникативных технологий, но при этом ее нет в реальной медийной практике. С другой стороны, она является «разменной монетой» в обществе информационного потребления, но ее (в этом качестве) мало кто стремится купить.

Литература

Фортунатов А.Н. Ритмическая организация телевизионных новостей как этико-смысловая проблема // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 2. С. 238–242.

Фортунатов А.Н. Коммуникация и одиночество: опыт диалектического анализа // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 1 (2). С. 464–467.

INTERSUBJECTIVITY IN THE MEDIA REALITY: AN ELUSIVE PHENOMENON, OR AN UNATTAINABLE IDEAL?

Anton Fortunatov
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

Intersubjectivity in the media reality has a contradictory status. Medium, mediator plays a key role in modern communication. The classical subject loses his position. There is a hybrid between the medium and the subject: the ego-medium. Intersubjectivity is transformed into interactivity. It characterizes the relationship between the medium and the subject. Former "classical" relations of subjects with each other are characterized by interpassiveness. This means the indifference and distrust of the subjects to each other.

Intersubjectivity, medium, subject, interactivity, interpassivity.

Роль индивидуального в неклассическом мышлении

Л.А. Маркова

Институт философии РАН

Интерсубъективность выдвигается на передний план вместо междисциплинарности в связи с трансформацией научного мышления в последние десятилетия. Междисциплинарность предполагает взаимодействие результатов научной деятельности. Интерсубъективность – общение авторов, получивших эти результаты. Понимание научного знания смещается в деятельность по его производству, вернее, к началу этой деятельности. Начало новой идеи – в голове конкретного учёного, который отличается от другого учёного. Благодаря этой индивидуальности общение возможно. Между двумя абсолютно одинаковыми субъектами никакого обсуждения быть не может. В классической науке важно общее, в неклассической – индивидуальное.

Ключевые слова: наука, знание, классика, не классика, логика, индивидуальное, общее, эмпирия, контекст.

В познавательном мышлении Нового времени субъект один. Поскольку для логики научного мышления не имели значения индивидуальные особенности, то и различия между субъектами не принимались во внимание. Порождаемые этими различиями споры и дискуссии выносились за пределы логики. В силу развития естествознания (научная революция XX в.) и в результате возникновения новых проблем в самой философии вторжение в логику мышления субъектных характеристик становится неизбежным. Это проблематизирует субъект-предметное отношение как основание логики. Отношение предполагает полную независимость предмета от субъекта, которая теперь нарушается: на передний план выдвигается отношение субъект – субъект вместо субъект – предмет, интерсубъективные отношения становятся специальным предметом исследования.

Основная проблема, которую можно назвать парадоксом интерсубъективности, состоит в том, что, с одной стороны, субъекты должны быть разные, обладать индивидуальными чертами – в противном случае мы опять придем к логике с одним субъектом, где ни о какой интерсубъективности и речи быть не может. С другой стороны, между субъектами должно быть что-то общее (язык, законы формальной логи-

ки, культура), иначе они не смогут понять друг друга. Возникает конфликт между индивидуальным и общим, между общением и обобщением. Исследователь интерсубъективности стоит перед выбором: если он сфокусирует свое внимание по преимуществу на индивидуальном, то погрузится в эмпирию. Если же он отдаст предпочтение общему, то вернется к классической логике Нового времени.

Между этими двумя полюсами бьется мысль многих философов и социологов прошлого века. Естественно поставить вопрос о необходимости создать новую логику, и такие попытки предпринимаются. Однако, как правило, они сводятся к интерпретации субъекта и межличностных отношений с позиций все той же классической логики. Это выражается в том, что в основании философских рассуждений сохраняется в качестве наиболее важного отношение субъект – предмет. Субъект понимается в качестве наиболее значимого, но эта значимость проистекает все из того же характера отношений именно с предметом мысли. В постнеклассической науке интерпретация научного познания представителями этно- и микросоциологии сводится к утверждению, что предмета нет в лаборатории, для научной деятельности он не нужен вообще. Приобретая субъектные черты, предмет субъективируется и поглощается субъектом.

Эту же мысль можно выразить другими словами: приобретая общие черты, субъект и предмет перестают отличаться, а отсюда неизбежен вывод, что и само субъект-предметное отношение не может реализоваться ввиду отсутствия составляющих его элементов. И действительно, в рамках социологических исследований науки ученый не видит в качестве основной цели своей деятельности получение нового знания – его занимают проблемы социального, психологического, карьерного характера. Но без предмета и субъект утрачивает свои субъектные характеристики, и в науке профессиональное общение перестает определять ее суть.

Возьмем два полюса в философской разработке понятия интерсубъективности – Э. Гуссерля и П. Рикёра. Если в многосубъектной логике постоянно маячит угроза релятивизма (много субъектов, один предмет, не следует ли из этого, что истин тоже много?), то в философии, где все ее содержание выводится из переживаний одного субъекта, неизбежной становится угроза солипсизма (ничего, кроме меня самого, не существует). Одной из целей Гуссерля при разработке им понятия интерсубъективности является как раз стремление избежать солипсизма. Понятия интенциональности и ноэмы, в которых предполагается определенная соотнесенность переживания с предметной реальностью, намечают путь к наличию для моего Я другого Я, для которого переживания той же

реальности будут отличаться от моих, иначе оно уже не будет Другим. И это значит, что другое Я не будет совпадать с моим. Я. Гуссерль, однако, склонен уделять основное внимание поиску общего начала для Я и Другого, определению условий, при которых становится возможным конструирование других и объективного интерсубъективного мира. У Гуссерля интенциональность, феноменологическая редукция, ноэзис, ноэма по кругу возвращают его к переживаниям и восприятиям человека, никак не связанным, согласно его же философии, с внешним миром. Другой – это не Я, он находится «там», но принадлежит моей сфере и образует пару с моим живым телом и психологически правящим в нем Я. Другой допускается, он воспринимает мир иначе. Но все-таки мир-то мой.

Если у Гуссерля все ходы его мысли приводят в конце концов опять к одному Я, которому не с кем общаться, то у Рикёра общение тоже оказывается под вопросом, но по другой причине: участников разговора много, но все они настолько разные, что не смогут понять друг друга и вступить в общение. Рикёр формирует сплав двух начал философии – «Я-сам» и «Я-вещь». Он обращается к понятию дискурса, которое расшифровывает как «теорию речевых актов», переходя от семантики к прагматике. Под прагматикой Рикёр имеет в виду употребление языка в определенных контекстах беседы. Большим преимуществом такого типа исследований Рикёр считает постановку акцента не на высказанное, а на сам акт говорения. Прагматика выводит на сцену – как необходимую составляющую акта высказывания – Я и Ты в ситуации беседы. Наиболее плодотворным путем исследования Я Рикёр считает взаимоналожение двух подходов к его пониманию. Они лишь в первом приближении кажутся несовместимыми. В повседневных беседах, в высказанном, зафиксированном в языке, неизбежно содержится рефлексия о факте самого высказывания. Рикёр создает интегрированную теорию, объединяющую два основных подхода к интерпретации личности, но это все же теория «Я-сам», а не теория «Я-вещь». Это значит, что интеграция происходит за счет «поглощения» второго подхода первым.

Деятельность субъекта-личности в рамках дискурса как акта говорения происходит каждый раз в другом контексте, определяющем индивидуальные, не воспроизводимые в иных условиях особенности личности и ее деятельности. На первый план выдвигается не то общее, которое существует между беседующими, а различие между ними. Разговаривающие должны быть разными – если они будут абсолютно похожи, то это уже один субъект, которому разговаривать не с кем. Но неизбежно возникает вопрос: в идеальном случае, когда беседующие будут абсолютно непохожи, как они поймут друг друга? Разговор опять невоз-

можен. Различие не может быть абсолютным, так как в таком случае никакие контакты невозможны в принципе. Логический предел каждого из этих направлений в анализе интерсубъективности (опора или на общее, или на индивидуальное) приводит к тупиковой ситуации, когда интерсубъективность становится невозможной. В то же время именно такое исчерпание возможностей делает очевидными преимущества и недостатки каждого из этих подходов. Парадокс общего и индивидуального не разрешим, но ведь парадокс и существует для того, чтобы завершить какой-то этап мышления. Парадокс призван стимулировать поиск принципиально новых путей обдумывания философских проблем. И действительно, в самых разных философских системах настойчиво пробивается мысль, что отношение субъект – предмет в разных его вариантах (будь то доминирование предмета или субъекта) перестает быть значимым. Оно не отвергается, но отходит на задний план. Интерес представляет другое отношение, а именно той области, где нет ни субъекта, ни предмета, ни отношений между ними, а соответственно нет ни истины, ни лжи, ни индивидуального, ни общего и той области, где все эти понятия актуализируются в действительность. Нас интересует вопрос, как из контекста, который формируется из элементов, в большинстве своем не имеющих ничего общего с наукой, рождается научное знание со всеми его характеристиками (субъект – предмет, истина – ложь, общее – частное и т.д.). Контекст – это хаос, но именно этот хаос порождает научные теории. Как это происходит? Новые вопросы требуют новых ответов.

В интерпретации интерсубъективности Н.М. Смирнова тяготеет к поиску общего базиса, обеспечивающего возможность взаимопонимания. Об этом свидетельствует и ее очевидная симпатия к понятию неявного знания. Общие основания, безусловно, необходимы, но гораздо больший вклад в разработку понятия общения в последние десятилетия внесли такие понятия, как культура, контекст, дискурс, уникальность, особенность. К поиску различия вместо общности направлены и усилия современных представителей феноменологии и аналитической философии. Под междисциплинарностью не следует иметь в виду, что один и тот же предмет или область знания изучаются разными дисциплинами. О ней можно говорить лишь тогда, когда социология, например, берется за решение философских проблем своими средствами, или наоборот. При этом социология остается социологией, а философия философией. В результате таких симбиозов рождаются новые науки, например синергетика, биоэтика, биохимия или социальная эпистемология. Междисциплинарность выдвигает на первый план субъектный полюс позна-

вательного процесса, а тем самым втягивает в сферу своего рассмотрения целый комплекс новых проблем, в том числе и проблему интерсубъективности.

THE ROLE OF THE INDIVIDUAL IN THE NONCLASSICAL THINKING

L.A. Markova
RAS Institute of Philosophy

Intersubjectivity comes forward in place of interdisciplinarity in recent decades as a result of transformations that have occurred in scientific thinking. Interdisciplinarity implies the interrelation between the results of scientific activity. Intersubjectivity is the communication of the authors who obtained these results. The understanding of scientific knowledge shifts to the process of its production, or rather, the beginning of this process. The origin of a new idea is rooted in the mind of a scientist different from other scientists. The communication is possible only due to this individuality. Any discussion between two absolutely similar subjects is hardly possible. In classical logic it is the general that matters, while in non-classical it is the individual.

Science, knowledge, classic, logic, individual, similar, general, context.

Законы коммуникации и интерсубъективность

А.Ю. Антоновский
Институт философии РАН

Р.Э. Бараш
Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН

Обосновывается, что коммуникативная теория и эпистемология структурно изоморфны. Знание в его пропозициональной форме манифестировано в виде истинных, обоснованных сообщений, включенных в особую пропозициональную установку, может извлекаться в качестве информации и далее проблематизироваться. Но и коммуникация состоит из сообщений, включаемых в некоторое количество пропозициональных установок. Многочисленные коммуникативные формы презентации знания, которые можно назвать сообщениями знания, и есть те культурные универсалии, которые составляют тот комплекс, который принято называть интерсубъективностью. Соответственно, понять своего собеседника по коммуникации и означает реконструировать таковую установку применительно его сообщению.

Ключевые слова: интерсубъективность, сообщение, коммуникация, понимание.

Безусловно, нет смысла оспаривать то, что у *коммуникативной* программы обоснования знания есть серьезный *эвристический* потенциал в области эпистемологии. Для большей понятности мы бы хотели для начала очень кратко развить и радикализовать этот тезис, а потом высказаться по существу развиваемого Натальей Михайловной социально-феноменологического подхода.

С нашей точки зрения, коммуникативная теория и эпистемология структурно изоморфны. Знание – в его пропозициональной форме – манифестировано в виде истинных, обоснованных убеждений, включенных в особую пропозициональную установку: предложение «я знаю, что идет дождь» очевидно состоит из пропозиции «идет дождь» и обрамляющей установки «я знаю (убежден), что…». И то, и другое (полюс пропозиции, имеющей истинностное значение либо полюс факт убежденности в этом) может извлекаться в качестве информации и далее проблематизироваться.

Но и коммуникация состоит из сообщения, т.е. целостного предложения «я убежден, я надеюсь, я желаю, чтобы шел дождь» и извлекае-

мой из нее информации. И исключительно делом вкуса или конкретного исследовательского интереса является то, следует ли включать в эпистемологические исследования таковые более широкие – значимые для коммуникативной теории – пропозициональные установки: такие модусы *презентации знания,* как надежда, страх, желание («я надеюсь, что…», «я желаю, что…», «я опасаюсь, что…»); или же ограничиваться объективистскими модусами презентации знания («я знаю…», «я убежден, что…»).

Собственно эти многочисленные коммуникативные формы презентации знания, которые можно назвать *сообщениями* знания и есть те культурные универсалии, которые составляют тот комплекс, который Наталья Михайловна называет интерсубъективностью. Понять своего собеседника по коммуникации и означает реконструировать таковую установку применительно его сообщению.

Однако, в отличие от Натальи Михайловны, мы не считаем, что таковая реконструкция Другого есть результат «вчувствования» в чужое сознание, чего зачастую требуют феноменологи. Реконструкция «интерсубъективного» понимания обеспечивается через обращение к культурным, зачастую латентным паттернам, жестко фиксированным в языке. И именно поэтому коммуникация (и значит, социальные связи) *все-таки* как-то явлены в эмпирической, чувственной форме: я *слышу* или *читаю* коммуникативное сообщение, хотя подлинный смысл (т.е. информация, извлекаемая сознанием второго коммуниканта) остается непрозрачной, поскольку таковым остается для меня само его сознание. У этой дуальности эмпирически-доступного сообщения (установки) и непрозрачной информации есть своя особая функция. В противном случае, каждое сознание продолжалось бы в другом сознании. Не было бы контингентности – свободного, но понятного (т.е. согласованного с ожиданиями) извлечения информации из сообщения (= приписывания смысла, мотива, установки тому или иному прозвучавшему предложению). Если бы у одного сознания наличествовал бы доступ к другому сознанию, понимание как различение возможностей было бы невозможно: означающее и означаемое бы совпадали, смысл знака (лишь одна из массы его избыточных интерпретаций) не отличался бы от самого знака. Все сказанное, подуманное и воспринятое составляли бы неразрывное единство, не допускали бы отклонений и не требовали бы их понимания (= отличения друг от друга). Именно непрозрачность сознания оказывается фундаментальным условием понимания, а вовсе не его прозрачность и доступность для интерпретаций, как это кажется на первый взгляд.

Из первого вытекает и второй тезис Натальи Михайловны: *общество, социальные связи (степени солидарности) недоступны наблюдению и в этом действительно кроется ключевая трудность коммуника-*

тивной программы обоснования знания. В этом смысле Н.М. Смирнова и Ч.Х. Кули полагают, что социальные связи *не даны в чувственном опыте*, но «живут в социальном воображении людей», занимающих различные позиции в социальном пространстве. И среди этих позиций, как полагает Н.М. Смирнова, нет «привилегированной позиции абсолютного наблюдателя – социального теоретика. И чем глубже его укорененность в массиве определенных социальных практик, тем выше зависимость теоретического описания от социально детерминированного ракурса интерпретации».

Соглашаясь с фактом наличия равноправных позиций наблюдения, мы бы уточнили лишь то, что наблюдателем должен выступать не (только) человек или его сознание, а скорее специфический тип коммуникаций. Таким наблюдателем выступают, например, научно-социологические коммуникации, в ходе которых описывается общество. Или религиозные коммуникации, под иным углом зрения описывается то же самое общество.

Мы подошли к третьему тезису Натальи Михайловны, точнее – к выдвигаемому ею требованию «эксплицировать теоретические основания репрезентации социального как интерсубъективности высшего порядка». Как нам представляется, Н.М. Смирнова под теоретическими основаниями имеет в виду своего рода кантовские условия возможности рецепции объектов, в данном случае условия возможности наблюдать общество. Интерсубъективность и есть такое условие возможности наблюдения (репрезентации) общества. Оно должно-де заменить (опосредовать) противопоставление субъектного и объектного. Если у Канта в качестве таковых выступало пространство и время, то Н.М. Смирновой в качестве таковых видятся гуссерлевские «*трансцендентальные предпосылки понимания в социальном мире, когнитивные основания коммуникаций,* система совместно разделяемых социально-групповых значений». «Именно это «само собой разумеющееся», неявное знание (tacit knowledge) составляет когнитивную основу взаимопонимания, так и интеграции локальных социокультурных сообществ», да и общества как такового, – добавим мы.

Здесь мы бы хотели выделить свою позицию по отношению к такому подходу.

Нам представляется, что пришло время отказаться от разделяемого Натальей Михайловной традиционного (гуссерлевско-шюцевского) понимания социальности (конституирования «Альтер Эго», «ты-субъективности»), согласно которому человек в его восприятии вначале вступает в когнитивный контакт с внешним миром, в котором помимо прочих вещей обнаруживает «объекты» особого рода, отличные от вещей и похожие на Эго, и теперь каждый раз учитывает это различие. Ведь теперь его познание гарантируется дважды: как собственное и как повторяющееся из перспективы другого, Альтера, который тоже учитывает

это различие, в свою очередь повторяющееся в перспективе Эго. Когнитивный контроль над внешним миром восприятия обеспечивается де полнее через «удвоенное» восприятие. Пусть даже эту «вторую» перспективу Альтера конструирует для себя все-таки сам Эго.

Но вопрос в том, как же все-таки Эго может пережить то, что переживает Другой. Ведь он в лучшем случае может пережить лишь то, что Другой *переживает*, но никак не *то, что* переживает Другой. В вопросе так называемой *интерсубъективности* традиционным исходным пунктом был факт сознания, вчувствования, переживания чужого переживания. Но если коммуникативная теория берет за исходный пункт коммуникацию, в этом случае важнейшим различением является теперь различение *сообщения и информации сообщения*.

Сознание Эго, его переживание реконструируется Другим через «гипостазирование» типовых сообщений: «пропозициональных установок» страха, желания, знания, веры, выкристаллизовавшихся и утвердившихся в процессе длительных коммуникаций. Мы различаем фактически прозвучавшее предложение (выборку слов, означающее) и его индивидуальный распознаваемый в сообщении смысл (информацию, мотив, интерпретацию, действительное положение дел, означаемое). Этот смысл мы – без каких то ни было гарантий – можем лишь приписать переживанию Альтера. Но в действительности это остается конструкцией Эго, а фактически – самой коммуникации, потому что уже миллионы раз до этого имели место коммуникации в виде предложений «я боюсь», «я хочу», «я знаю», которые «сконденсировались» в виде народной психологии и установок «страха», «желания», «полагания», «надежды». Таковая психология, как показал Деннет, именно потому и является «народной», что оказывается стихийно возникшей «теорией» чужого поведения, приписывания ему устоявшихся – коммуникативно-акцептируемых оценок.

Несмотря на очевидность «народной психологии» в приписывании чужому сознанию знания и установок, именно здесь возникает «двойная контингенция» – ненеобходимый характер в интерпретации переживаний чужого сознания при коммуникации Эго и Альтера. Всегда имеет место фактически сравнение предложения (сообщения) и ненеобходимо извлекаемого из него смысла на предмет их согласованности и как следствие – *понятности*; причем всегда в контексте той или иной актуальной коммуникации. Лишь тот или иной характер коммуникации делает понятным сообщение «предложения» и его информативную интерпретацию. *Страх* приписывается сообщению на войне, а *желание* в системе интимных коммуникаций. *Понятность определяется не вчувствованием в сознание, а коммуникативным контекстом прозвучавшего предложения; т.е. тем, в какой системе коммуникаций осуществляется сообщение информации.*

Поэтому появление *Альтер Эго* (то, что когда-то назвали интерсубъективностью) не является следствием эмфатических способностей «переживания чужого переживания». Оно вытекает из коммуникативного различения *сообщения и информации*. Сознание Другого реконструируется Эго в виде набора диспозиций, установок, понятных только через коммуникацию и возникших (сконденсировавшихся) только через коммуникацию. *Понимание* Другого Эго становится возможным через различение *сообщения* и *информации*. Эго понимает Другого, если сравнивает на предмет согласованности то, что является общим для Эго и Альтера (т.е. пропозициональную установку, сообщение, языковую реальность, означающее), и то, что непрозрачно, и следовательно допускает различение, а именно – извлекаемую информацию или смысл сказанного. *Различение сообщения и извлекаемой информации есть первичное основание для различения Эго и Альтера*.

Но эта же структура коммуникации *сообщение/информация* диктует условия познания: различение вещи и человека, субъекта и объекта возможно только потому, что раньше в коммуникации уже осуществилось различение *с кем/о чем*, различение между человеком (а фактически – набором диспозиций, установок, возможных сообщений) и смыслом или содержанием этих сообщений.

Опубликовано при поддержке РФФИ,
проект № 18-011-00980, а также проект № 17-03-00733

LAWS OF COMMUNICATION, AND INTERSUBJECTIVITY

A. Antonovsky
RAS Institute of Philosophy

Raisa Barash
Federal Center of Theoretical and Applied Sociology
of the Russian Academy of Sciences

The authors claim that the communicative theory and the epistemology are structurally isomorphic. Knowledge in its propositional form is manifested in the form of true, justified belief included in a special propositional attitude, can be extracted from it as an information and further made problematic. But communication also consists of beliefs included in a number of propositional settings. The numerous communicative forms of presentation of knowledge, which can be called beliefs or expressions of knowledge, are the cultural universals that make up the complex, which is called intersubjectivity. To understand one's communication partner means to reconstruct such an installation in relation to one's communication.

Intersubjectivity, expression, belief, communication, understanding.

Глава 8. ПОНЯТИЕ «АРТЕФАКТ»

Онтологическая значимость артефактов

Линн Раддер Бейкер

Массачусетский университет, Амхерст (США)

По мере того как технологии все больше усложняются, технические артефакты играют все большую роль в нашей жизни. Как следует осмысливать такие объекты с онтологической точки зрения? Если рассматривать базисную онтологию как перечень всего, что составляет полное описание действительности, то вопрос звучит следующим образом: принадлежат ли артефакты к базисной онтологии? Я полагаю, что да. Техническими артефактами являются объекты, созданные специально для определенной цели; естественные объекты появляются без вмешательства имеющих какие-либо намерения агентов. Артефакты существенным образом обладают интенциональными свойствами, а естественные объекты нет. Однако, по моему мнению, артефакты имеют такой же онтологический статус, как и естественные объекты.

Ключевые слова: онтология, артефакт, онтологический статус, интенциональные свойства, объекты, естественный вид.

Онтологическая значимость

Обладание онтологической значимостью – неотделимая часть базисной онтологии. Обозначим как «*P*» те *x*, которые обладают свойством *P*. Тогда онтологическую значимость можно определить следующим образом:

P онтологически значимы, если и только если полный перечень всего, что существует, обязательно включает в себя *P* как таковые.

Я утверждаю, что если *P* является видом артефакта, то *P* онтологически значимы.

С моей точки зрения, которую я определяю как «подход с позиции конституциализма» (constitutionalism), предмет обладает онтологической значимостью в силу принадлежности к тому или иному первичному (primary) виду: каждый конкретный объект принадлежит к тому или иному первичному виду. Первичный вид, к которому относится предмет, позволяет ответить на вопрос: чем в самой основе своей является *x*? Атом – это первичный вид, как и личность. Я собираюсь доказать, что первичными видами являются швейная машинка, автомобиль и другие

виды артефактов. Предмет по сути своей обладает свойством принадлежности к первичному виду, определяющему условия, при которых он продолжает существовать. Все конкретные объекты, за исключением «простых», если только такие существуют, в конечном счете составлены из сумм других объектов. Составленность понимается как отношение единства-без-тождества. В отличие от тождества, составленность – это случайное и ограниченное во времени отношение. Если объект принадлежит к первичному виду F, его способность быть причиной чего-либо отличается от способности, присущей объектам, могущим являться его элементами в любой момент времени.

Все конкретные объекты в конечном счете состоят из совокупностей предметов. Условия равенства совокупностей просты: совокупность x равна совокупности y только в том случае, когда в совокупностях x и y наличествуют одни и те же предметы. Совокупность ничего не прибавляет к действительности помимо тех предметов, из которых она состоит. Базисная онтология включает атомы водорода, атомы кислорода и молекулы воды, но она не содержит совокупность атомов водорода и кислорода в качестве отдельного предмета. Когда мы говорим, что нечто является совокупностью F и G, мы просто ссылаемся на эти F и G вместе взятые. Если атом водорода и атом кислорода – первичные виды, то совокупность атомов водорода и кислорода принадлежит к смешанному первичному виду атомы водорода/атомы кислорода.

Я определяю свою концепцию как «подход с позиции конституциализма», потому что рассматриваю составленность в качестве первичного отношения во вселенной.

Если из одного объекта (например, совокупности молекул воды) составляется другой объект (например, река), то возникает новая сущность. Если F – первичный вид, то, когда мы утверждаем, что F онтологически значим, мы тем самым утверждаем, что, если из чего-либо составляется F, то добавление F – не просто изменение чего-то, что уже существует, но появление нового объекта. Каждый отдельный существующий объект онтологически значим в силу принадлежности к первичному виду.

Не все виды являются первичными. Например, студент – это не первичный вид, в отличие от кошки: кошка онтологически значима в силу того, что она кошка, в то время как студентка онтологически значима не потому, что она студентка, а потому, что она человек. Важное различие между студенткой и кошкой связано с понятием условий сохранности (persistence conditions). Проверить, является ли вид первичным или не первичным, можно, задав вопрос: если бы эта (например) кошка не была бы кошкой, продолжала бы она существовать? Ответ отрицательный;

кошка – это первичный вид. А если бы мы спросили, существовала бы студентка, не будь она студенткой? Ответ положительный; студентка – не первичный вид. По моему мнению, отношение между онтологической значимостью и первичным видом объекта выглядит так:

(ОЗ) Если x принадлежит к первичному виду F, то x онтологически значим в силу того, что он является F.

Согласно приведенному выше определению онтологической значимости, выражение «F онтологически значимы» – сокращение от «x онтологически значимы в силу того, что они F». Если F онтологически значимы, то новое F прибавляется к тому, что уже существует.

Обладают ли артефакты онтологической значимостью?

Артефакты отличаются от естественных объектов как минимум по трем признакам. (1) Существование артефактов онтологически – а не только каузально – зависит от целей человека. (2) Соответственно, артефакты – это «интенционально зависимые» (ИЗ) объекты, которые не могли бы существовать в мире без разума. Естественные объекты, которые можно поставить на службу человеку, существовали бы независимо от намерений и практик людей. (3) Артефакты обязательно имеют собственные функции, специально заложенные в них существами с убеждениями, желаниями и намерениями. Могут ли в таком случае артефакты быть онтологически значимыми?

Многие философы, начиная с Аристотеля, невысоко ценят артефакты в онтологическом отношении. Некоторые даже утверждают, что «артефакты, такие как корабли, дома, молотки и так далее, на самом деле не существуют» . Считается, что артефакты некоторым образом ущербны в онтологическом отношении, так как они не являются подлинными сущностями (genuine substances). Я собираюсь доказать, что нет обоснованных причин различать естественные объекты и артефакты как подлинные сущности и онтологически ущербные объекты.

Ниже я рассмотрю пять возможных способов различать естественные объекты и артефакты. Как будет показано, ни один из этих способов не демонстрирует, что онтологически значимы только естественные объекты. Обозначим буквой «G» название типа сущности, независимо от того, обозначает ли G первичный вид.

(1) G онтологически значимы, только если G обладают внутренним принципом активности.

(2) *G* онтологически значимы, только если существуют какие-либо правила, применимые только к *G* как таковым, или если может существовать наука о *G*.

(3) *G* онтологически значимы, только если тот факт, является ли что-либо *G*, не определяется лишь тем, что данная сущность удовлетворяет некоторому описанию (дескрипции).

(4) *G* онтологически значимы, только если *G* обладают общей внутренне присущей сущностью (intrinsic essence).

(5) *G* онтологически значимы, только если идентичность и сохранность *G* в их виде не зависит ни от какой намеренной деятельности.

Проанализируем пункты (1) – (5) по очереди.

(1) Первое условие – *G* онтологически значимы, только если *G* обладают внутренним принципом активности, – восходит к Аристотелю. Но из данного условия не следует, что естественные объекты являются подлинными сущностями, а артефакты нет. Золотой самородок – это естественный объект, но сегодня считается, что золото (или любой другой химический элемент) не обладает внутренним принципом изменчивости; с другой стороны, ракета с тепловым самонаведением является артефактом, но обладает внутренним принципом изменчивости. Следовательно, первое условие не позволяет отделить артефакты от естественных объектов.

(2) Второе условие – *G* онтологически значимы, только если существуют какие-либо правила, применимые только к *G* как таковым, или если может существовать наука о *G*, – также позволяет считать артефакты подлинными сущностями. Однако технические науки размывают границу между естественными объектами и артефактами.

(3) Третье условие: *G* онтологически значимы, только если факт существования *G* не определяется лишь тем, что данная сущность удовлетворяет описанию. Указательная референция считается неотделимым свойством терминов для естественных видов. Считается, что референция у терминов для естественных видов происходит с помощью указания, а референция у терминов для видов артефактов основана на описании.

Я считаю, что соотношение слова с объектом не отражает отличия естественных объектов от артефактов. Различие между референцией с помощью указывания на объект и с помощью описания в отношении терминов, обозначающих естественные виды, есть всего лишь вопрос состояния нашего знания и наших систем восприятия. Естественные виды могут удовлетворять описаниям, а на артефакты можно ссылаться даже при отсутствии какого-либо идентифицирующего описания. Археологи могут счесть два объекта артефактами одного вида без какого-либо идентифицирующего описания данного вида.

(4) Четвертое условие – *G* онтологически значимы, только если *G* обладают общей внутренней сущностью, – также не позволяет отличить естественные объекты от артефактов. Хотя некоторые естественные объекты обладают общей внутренней сущностью, некоторые естественные объекты такой сущности не имеют. Например, крылья птиц и насекомых, горы и планеты относятся к естественным объектам, но ничего из вышеперечисленного не обладает общей внутренней сущностью. Значит, наличие общей внутренней сущности не позволяет отличать естественные объекты от артефактов.

(5) Пятое условие: *G* онтологически значимы, только если идентичность и сохранность *G* не зависит ни от какой намеренной деятельности. Некоторые философы утверждают, что «природа сущности-вида логически не может зависеть от верований или решений какого-либо психологического субъекта». В противоположность первым четырем условиям, пятое действительно проводит различие между артефактными и естественными видами. Признавая, что необходимое наличие намерения – это то, что отличает артефакт от естественного объекта, спросим: каким образом данное отличие может сделать артефакт неполноценным?

В основе пятого условия, как я полагаю, лежит предположение, что *G* онтологически значимы, только если условия их принадлежности к сущности-виду определяются природой, а не нами. Разумеется, существование артефактов зависит от нас, но мы – часть природы. Правильно было бы сказать, что существование артефактов зависит не от природы, рассматриваемой так, как если бы мы не существовали, но от природы, частью которой мы являемся. Поскольку мы действительно являемся частью природы, различие между природой, рассматриваемой так, как если бы мы не существовали, и природой, частью которой мы являемся, не дает удовлетворительного основания говорить об онтологической неполноценности артефактов.

Теория артефактов как онтологически значимых объектов

Мое утверждение, что артефакты онтологически значимы, представляет собой обобщение утверждения, что автомобиль есть первичный вид, нож есть первичный вид, швейная машинка есть первичный вид, и так далее.

Технические артефакты имеют собственные функции, ради осуществления которых их разработали и произвели, независимо от того, выполняют ли они успешно эти функции или нет. В самом деле, общий термин для какого-либо вида артефактов, скажем, «шлифовальный станок», «скребок», «спасательный жилет», часто просто указывает на собственную функцию артефакта. Первичные виды артефактов отличаются от других типов

первичных видов тем, что первичный вид артефактов подразумевает собственную функцию, где под собственной функцией понимается цель или способ использования, задуманный производителем.

Собственная функция лодки заключается в том, чтобы обеспечивать передвижение по воде. Лодка обладает своей некоторой функцией по своей сущности; совокупность досок и гвоздей, составляющая лодку в момент времени *t*, обладает собственной функцией этой лодки лишь случайным образом. После того как часть досок будет заменена в момент *t'*, совокупность, составлявшая лодку в *t*, больше ее не составляет; отсюда следует, что совокупность, составлявшая лодку в *t*, больше не обладает собственной функцией обеспечения передвижения по воде.

Та собственная функция, которой обладает артефакт, определяет, чем в основе своей является данный артефакт – лодкой, отбойным молотком, микроскопом и так далее. А то, какую собственную функцию имеет артефакт, зависит от намерений разработчика и/или производителя. Отсюда вытекают четыре условия, которые я полагаю необходимыми и достаточными для того, чтобы нечто *x* считалось артефактом.

(A1) *x* имеет одного или более создателей, производителей или авторов. Разработчики и исполнители замысла являются авторами.

(A2) Первичный вид *x* (его сущность, его собственная функция) частично определяется намерениями его авторов.

(A3) Существование *x* зависит от намерений его авторов и от выполнения данных намерений.

(A4) *x* конституируется совокупностью, составленной или выбранной авторами для выполнения собственной функции, следующей из первичного вида артефакта.

(A1) – (A4) представляют, как я надеюсь, адекватное описание артефактов. Теперь я модифицирую мое общее определение составленности, приведенное в книге «Личности и тела», так, чтобы оно согласовывалось с пунктами (A1) – (A4), а следовательно, и с понятием артефакта. Для иллюстрации возьмем пример с лодкой и совокупностью досок и гвоздей. Модификация определения заключается в том, чтобы наложить двойное ограничение на характер совокупности, которая может составлять лодку:

(i) совокупность должна содержать число компонентов подходящей структуры, достаточное для возможности выполнения собственной функции артефакта – в настоящем примере, обеспечения передвижения по воде (независимо от того, будет ли эта функция когда-либо выполнена); и

(ii) компоненты совокупности должны быть доступны для сборки таким образом, который позволит выполнить собственную функцию артефакта.

Назовем совокупность, удовлетворяющую данным двум условиям, «подходящей совокупностью» (appropriate aggregate).

Еще одно предварительное пояснение. Согласно моему общему определению составленности, если *x* составляет *y* в момент *t*, и первичным видом *y* является *G*, то *x* находится в так называемых «*G*-благоприятных обстоятельствах» в момент *t*. Если определенная совокупность досок и гвоздей составляет лодку в *t*, то она должна находиться в «лодка-благоприятных» обстоятельствах в *t*. Рассуждения об артефактах предполагают, что следует различать два вида *G*-благоприятных обстоятельств для лодок: (1) обстоятельства, при которых лодка может возникнуть; (2) обстоятельства, при которых существующая лодка продолжает существовать. Обстоятельства, при которых лодка может возникнуть, более жестко определены, чем те, которые необходимы, чтобы лодка продолжила существовать. Приведем некоторые характеристики «лодка-благоприятных» обстоятельств, необходимых для того, чтобы лодка могла возникнуть.

«Лодка-благоприятные» обстоятельства связаны с отношениями между подходящими для лодок совокупностями, проектировщиками и/или строителями. Например: (a) совокупность должна наличествовать у одного или более людей, которые знают, как изготовить лодку из компонентов, входящих в совокупность, и эти люди либо сами имеют намерение сделать лодку из компонентов, входящих в совокупность, либо ими руководит кто-то, кто имеет намерение получить лодку из компонентов, входящих в совокупность; (b) данные люди должны использовать компоненты совокупности (либо вручную, либо с помощью оборудования) таким образом, чтобы осуществить свои производственные намерения или намерения того, кто ими руководит; (c) результат действий людей должен удовлетворять их производственным намерениям.

Теперь, обладая понятиями подходящей совокупности и «лодка-благоприятных» обстоятельств, можно применить общее определение «*x* составляет *y* в *t*» к лодке. Назовем определенную совокупность досок и гвоздей «Сов», а лодку «Лодкой». Сов принадлежит к смешанному первичному виду доска/гвоздь.

Сов составляет Лодку в *t*, если и только если: имеются различные первичные виды лодка и доска/гвоздь и «лодка-благоприятные» обстоятельства такие, что:

(1) Сов является подходящей совокупностью, принадлежащей к первичному виду доска/гвоздь, и Лодка принадлежит к первичному виду лодка; и

(2) Сов и Лодка совпадают в пространстве в *t*; и

(3) Сов находится в «лодка-благоприятных» обстоятельствах в *t*; и

(4) Необходимо, что для всех конкретных объектов *z* и для всех моментов времени *t*, если *z* принадлежит к (смешанному) первичному виду

доска/гвоздь, и *z* находится в «лодка-благоприятных» обстоятельствах в *t*, то существует некое *u*, такое, что *u* принадлежит к первичному виду лодка и *u* совпадает в пространстве с *z* в *t*; и

(5) Возможно, что существует такой момент времени *t*, когда Сов существует в *t*, и не существует такого *w*, которое принадлежит к первичному виду лодка и совпадает в пространстве с Сов в *t*.

Когда эта двусторонняя импликация выполняется, (A1) – (A4) выполняются также. (A1) – (A3) выполняются, когда Сов находится в «лодка-благоприятных» обстоятельствах, а (A4) выполняется, когда Сов и Лодка удовлетворяют определению. Лодка является артефактом существенным образом: не существует такого возможного мира, в котором лодка могла бы существовать и при этом не быть артефактом. Сов в *t* является артефактом случайным образом. Сов не была бы артефактом, если бы не составляла артефакт. Хотя доски и гвозди в Сов сами по себе являются артефактами, совокупность артефактов – еще не артефакт. (Никто не производит совокупность; она появляется на свет автоматически, и у совокупности нет собственной функции.)

Преимущества данной точки зрения заключаются в следующем: во-первых, она допускает возможность появления новых артефактов – объектов с новыми собственными функциями. (Печатный станок Гутенберга обладал такой собственной функцией механического воспроизведения текста.) Во-вторых, она допускает, что одна лодка может пережить различные замены досок и гвоздей. В-третьих, она придает артефактам онтологический статус. Виды артефактов – это первичные виды, определяемые заложенными в них функциями.

Онтологические следствия артефактов

Итак, уникальность артефактов не только в том, что их сущность функциональна, но и в том, что заложенные в них функции определяются намерениями их изготовителей и пользователей. В отличие от естественных объектов, артефакты обладают сущностью, природой, зависящей от умственной активности. Технические артефакты зависят не только от индивидуальной умственной активности, но и от социальных институтов и обычаев.

Кроме того, все эти артефакты обладают материальной основой. Тот факт, что материальная основа технических артефактов в конечном счете имеет естественное происхождение, а также тот факт, что для существования данных артефактов необходимы социальные институты и обычаи, подразумевает, что артефакты преодолевают границы, разделяющие действительность на природу и культуру, на материальное и социальное, на физическое и умственное. Само разделение действительности на природу и культуру в основе своей оказывается ошибочным.

Несущественность различения зависимого/независимого от разума

По моему мнению, ошибочное разделение природы и культуры основано на более глубоком и столь же ошибочном различении. Это различение между тем, что зависит от разума, и тем, что от него не зависит. Все, что зависит от наших общепринятых обычаев, практик и языка, зависит и от разума. Все ИЗ-объекты, включая все артефакты, зависят и от разума постольку, поскольку не могут существовать в мире без существ с убеждениями, желаниями и намерениями. Различение зависимого/независимого от разума теоретически ошибочно, потому что проводит онтологическую границу там, где она не открывает никаких смыслов. При таком различении не зависящие от разума насекомые и галактики окажутся по одну сторону, а зависящие от разума остаточные изображения и артефакты – по другую.

Вторая причина, по которой различение зависимого/независимого от разума не представляется полезным, это то, что технические достижения размыли грань между естественными объектами и артефактами. Я подозреваю, что различие между артефактами и естественными объектами скоро станет все более неопределенным, и по мере того, как это будет происходить, беспокойство по поводу различения зависимого/независимого от разума постепенно сойдет на нет.

Перевод с английского Г.К. Ольховикова

ONTOLOGICAL SIGNIFICANCE OF ARTIFACTS

Lynne Rudder Baker

University of Massachusetts Amherst (UMass)

As technology becomes increasingly complex technical artifacts play an increasingly important role in our lives. How should one comprehend such objects from the ontological point of view? If we consider the basic ontology as a list of everything that makes for a complete description of reality, the question reads as follows: whether the artifacts belong to the basis ontology? I believe yes. Technical artefacts are objects created for a particular purpose; natural objects appear without the intervention of any intentional agents. Artifacts significantly have intentional properties and natural objects have not. However, in my opinion, artifacts have the same ontological status as natural objects.

Ontology, artifact, ontological status, intentional properties, objects, primary kind.

Артефакт: природа и мышление

Л.А. Маркова

Институт философии РАН

Артефакт как предмет материальной культуры, пришедший к нам из прошлого, может интересовать нас с двух точек зрения. Во-первых, как искусственная, созданная человеком материальная вещь, служившая ему в повседневной жизни и соответствовавшая тому уровню знаний, которыми человек тогда обладал. И во-вторых, как знание человеком законов природы, послуживших созданию данного артефакта, что свидетельствует о его типе мышления, о его понимании отношения мысли и предмета мысли. Артефакты были созданы не как «думающие» роботы, а как выполняющие физические действия.

Ключевые слова: артефакт, материальная культура, законы природы, законы мышления, человеком созданный, повседневность, мысль и вещь.

Артефакт определяется по-разному, но во всех этих определениях есть нечто общее. Во-первых, артефакт не природная вещь, он сделан человеком с целью удовлетворить какие-то его потребности. Во-вторых, артефакт есть результат деятельности, нечто завершенное, предмет, который приобрел независимость от своего изготовителя. Как следует из доклада (и с этим нельзя не согласиться), артефакт есть вещь материальная, лодка, например, предназначенная для транспортировки по воде людей и грузов, или плуг, помогающий человеку пахать землю. Отсюда и обеспеченное место артефакта в качестве элемента онтологического пространства, понимаемого как совокупность всех существующих вещей. Отмечу, что артефакт в этих случаях увеличивает физические возможности человека. Чтобы разобраться, как артефакт выполнял (или выполняет) свои функции, надо понять его устройство как физического объекта. И это устройство должно соответствовать законам природы. Если лодка не будет обладать свойством плавучести, она не сможет быть транспортным средством. Строение артефакта как физического предмета согласуется с законами естествознания.

Но я бы хотела обратить внимание на другой момент в докладе Бейкер, который недостаточно, на мой взгляд, развит и обоснован, а он этого, безусловно, заслуживает. Здесь проступает связь с процессами, происходящими в логике мышления. Во второй половине XX в. иначе понимается знание. Это уже не результат мышления, полностью оторван-

ный от деятельности по его производству и от автора этой деятельности (ученый в науке). Чтобы знание понять, надо уметь увидеть в нем присутствие человека. Сейчас не место и не время углубляться в соответствующие процессы, происходящие в философии. Скажу только, что в аналитической философии они более всего бросаются в глаза, так как именно здесь особенно тщательно из знания устранялось все, связанное с человеком. Поскольку в область логики входит мыслительная деятельность, которая прежде отдавалась на откуп психологии, социологии, здравому смыслу, от машин-артефактов уже требуется не столько физическая помощь, сколько помощь в сфере мышления. И современная компьютерная техника строится на базе законов мышления, а не законов природы. Отсюда и ее новая роль в иначе понимаемом, новом онтологическом пространстве. Линн Бейкер из особенностей новой техники делает вывод о том, что различие между артефактом и природным объектом становится мало различимым, граница между ними стирается. В пользу такого мнения докладчица приводит ряд аргументов. Она напоминает, что современная техника предоставляет нам возможности создавать искусственные организмы, воспроизводящие деятельность живых существ. Они могут мутировать, способны к воспризводству и к конкуренции друг с другом. Создаются крысы-роботы, в организм которых имплантированы электроды, управляющие их движениями. Главное здесь, по-моему, в том, что создаваемые артефакты в большинстве случаев функционируют благодаря тому, что они устроены на базе знания законов человеческого мышления, которые воплощены в программах, управляющих этими артефактами. Современная компьютерная техника как артефакт приобретает общие черты с человеком, а не с природой, как утверждает докладчица. Ее физические, материальные части продолжают соответствовать в своем устройстве естественно-научным законам, как это имело место в случае лодки или плуга. И это обстоятельство сближало и продолжает сближать артефакт с природой.

Черепки керамической вазы, найденные археологом, представляют собой прежде всего материальные предметы, тщательное изучение которых позволяет выявить их функциональную значимость для той исторической эпохи, к которой они принадлежат. Для понимания современного технического устройства его материальная составляющая находится на втором плане. Главное – понять его «интеллектуальную начинку», программу, которая управляет его поведением. Граница между человеком и машиной-артефактом стирается, становится размытой. Подобные процессы происходят и в научном, философском мышлении, где сейчас много обсуждается проблема утраты значения субъект-предметного отношения. Граница между субъектом и предметом утрачивает свою

определенность. Отсюда проблемными становятся такие свойства знания, как объективность, истинность. Смещение границ, их передвижение образуют некое новое онтологическое пространство, где есть место и артефактам в их новом качестве.

ARTIFACT: NATURE AND THINKING

Lyudmila A. Markova
RAS Institute of Philosophy

Artifact, as an object of material culture which came from the past, can interest us from two points of view. First, as an artificial, man-created material thing that served some human in everyday life and corresponded to the level of knowledge that he or she possessed at the moment. Secondly, as a person's knowledge of the laws of nature that served to create this artifact, which indicates his or her type of thinking and understanding of the relationship between thought and the object of thought. Artifacts were created not as thinking robots, but rather as performing physical actions.

Artifact, material culture, laws of nature, laws of thinking, man-created, everyday life, thought and thing.

Артефакт: культура и природа

Е.В. Масланов

Институт философии РАН

Анализируется понятие «артефакт». Артефактом являются искусственные и естественные предметы и объекты, сконструированные человеком. Ключевым свойством артефакта выступает обладание определенной функцией. Они связаны как с миром природы, так и с миром культуры. Связь артефактов с миром природы позволяет получать новое знание. Связь артефактов с миром культуры позволяет репрезентировать знание и культурные символы. Можно выделить две группы артефактов. Первые – просто вещи. Вторые – репрезентируют смыслы. Именно такие артефакты и обладают онтологической значимостью.

Ключевые слова: артефакт, природа, культура, наука, конструирование.

Технические артефакты – это объекты и предметы, созданные людьми. Л.Р. Бейкер в своей статье отмечает, что от естественных объектов они отличаются как минимум тремя признаками. Во-первых, «существование артефактов онтологически – а не только казуально – зависит от целей человека». Во-вторых, т.к. артефакты зависят от человека, они не могли бы существовать в мире без разума. Артефакт обязательно кем-то должен быть создан, тогда как естественный объект, который может использоваться человеком, существует независимо от человека и, поэтому, существовал бы даже в том случае, если бы никаких людей не было. В-третьих, «артефакты обязательно имеют собственные функции, специально заложенные в них существами с убеждениями, желаниями и намерениями» [Бейкер, 2011, с. 57]. Следовательно, одной из важнейших характеристик технического артефакта выступает его функционирование в рамках определенной культуры, он обязательно используется в социальных практиках и только через них получает свое значение.

Технический артефакт, не функционирующий в рамках создавшей его культуры и социальной практики, иногда уже может и не рассматриваться как артефакт. Конечно, если это сложный технический прибор, то даже в условиях, когда он больше не функционирует в рамках создавшей его культуры, всё равно он будет осознаваться как продукт целенаправленной человеческой деятельности, как артефакт. Однако существуют ситуации, когда сделать вывод о том, создан объект людьми

для каких-то целей или нет, является достаточно сложной задачей. К примеру, на определенной территории могут располагаться несколько холмов. Интуитивно нам может казаться, что это природные объекты, которые интенционально никак не зависят от действий людей. При более тщательном исследовании мы можем узнать, что это захоронения курганного типа одной из исчезнувших культур, раньше проживавших на этой территории. Схожая проблема может возникнуть и при решении вопроса о том, видим ли мы обычный овраг или это часть когда-то существовавших укреплений. В результате вопрос о том, является ли какой-то предмет или объект артефактом или нет, не всегда носит достаточно тривиальный характер.

Использование артефактов в рамках определенной культуры предполагает, что важнейшей сущностной характеристикой технического артефакта является его функциональность. Функция заложена в технический артефакт его создателем. Таким образом, артефакты оказываются специально созданными искусственными приспособлениями, которые, с одной стороны, обладают специфическими функциями, а с другой стороны, могут существовать только в том случае, если кто-то их специально сконструировал. Однако в настоящее время конструируются технические артефакты, которые обладают совершенно новыми и специфическими свойствами. Примером такого технического артефакта может выступать вакцина, т.е. «препарат, получаемый из микроорганизмов (бактерий, риккетсий, вирусов) или продуктов их жизнедеятельности и используемый для активной иммунизации людей и животных с профилактическими и лечебными целями». Она может изготавливаться из специально ослабленных, но еще живых культур микроорганизмов, «лишенных способности вызывать заболевание, но сохраняющих свойства размножаться в организме и вызывать иммунитет» [БСЭ, 1971, с. 249]. Другим примером особого процесса создания новых технических артефактов выступает научная дисциплина – биоинженерия. Биоинженерия, согласно одному из классификаторов науки, занимается исследованием и разработкой «искусственных белков, выполняющих заданные функции, новых клеточных структур, обладающих полезными свойствами, вплоть до целых живых организмов, сконструированных для нужд человека» [ВАК, 2018].

Получается, что техническим артефактом вполне может быть не только искусственный предмет, но и живой организм, используемый для решения определенных задач. Вакцина обладает таким же онтологическим статусом, что и бактерии или вирус. Они являются материалами, из которых изготовлена вакцина, так же как сталь – это материал, из которого изготовлена сабля или нож. Но тогда стоит признать, что

конституирующим свойством артефакта выступает лишь его использование в человеческой деятельности. Не важно, создан ли артефакт человеком, либо он использует как подручный природный предмет для достижения своих целей. Артефактом является и вакцина, и адронный коллайдер, и палка-копалка. Все эти объекты связаны с жизненным миром человека, и именно это позволяет им быть техническими артефактами.

Еще одной важнейшей чертой артефакта является его вещественность. Артефакт связан не только с жизненным миром человека, его культурой и социальными практиками, но и с природой. Артефакт как природный объект подчиняется всем закономерностям, которые присущи природе. В результате технический артефакт является и интенционально зависимым объектом и природным объектом. Данное свойство артефакта принципиально значимо для развития человеческого общества.

Использование технических артефактов позволило человечеству приступить к активному взаимодействию с природой. Человек не просто существует в определенных природных условиях, использует подручные средства для решения различных задач по добыванию пищи, как это делают некоторые животные. Создавая артефакты, человек преобразовывает природу, формирует новые, ранее не существовавшие объекты. Однако тот факт, что артефакты сами являются природными объектами, приводит к тому, что для создания артефактов человеку приходится анализировать природные закономерности, конструировать свои представления о мире. Технический артефакт выступает мостиком, позволяющим человеку исследовать и преобразовывать природу.

В результате артефакты выступают важнейшим элементом как для преобразования природы, так и для ее исследования. Через изготовление технических артефактов и взаимодействие с ними формируются как практики, нацеленные на преобразование мира, так и практики, стремящиеся изучать мир. Именно вещественность технических артефактов позволяет им предоставлять информацию о природных закономерностях. В рамках культуры артефакты выступают вещественными объектами, благодаря которым человек может формировать идеализации, позволяющие исследовать природу. Однако, создавая артефакты, человек действует исходя из своих намерений и целей, своих актуальных представлений о природных закономерностях. Артефакт же, как вещественный объект, может содержать намного больше информации о природе, чем используемые человеком идеализации. Результатом конструирования артефактов может являться получение нового знания о мире и природе.

При этом артефакты используются не только в процессе исследования мира, но и в обычной, повседневной деятельности человека, в различных ритуальных практиках. Как элементы культуры, артефакты могут являться ретрансляторами смыслов и практик, существующих в

культуре. Анализируя природу артефактов, М. Вартофский предложил выделить три типа артефактов: «Первичные артефакты – это артефакты, применяемые в данном производстве непосредственно. Вторичные артефакты – это артефакты, используемые для сохранения и передачи приобретенных навыков или форм деятельности (практики), при помощи которых осуществляется это производство» [Вартофский, 1988, с. 200]. При этом Вартофский пишет о том, что существуют третичные артефакты. Для них характерна «свобода воображения в разработке правил и операций, отличных от тех, что приняты в обычной "неавтономной" практике "этого" мира» [Вартофский, 1988, с. 209].

Исходя из этой классификации можно расширить представление о технических артефактах. Понимание того, что технический артефакт всегда тесно связан с интенциональными состояниями человека, его культурой, традициями, обычаями и практиками, позволяет выделить два типа технических артефактов. Первые – это просто вещи, мы их используем в своей повседневной практике, и они не являются для нас чем-то значимым, что не отменяет того, что они могут быть значимы для людей другой культуры. К таким артефактам могут относиться стулья, столы, молотки, еще не изученные захоронения курганного типа или остатки фортификационных сооружений, в настоящий момент представляющие из себя овраги и холмы. К таким артефактам относятся и предметы, которые были созданы человеком, но чью функцию мы себе не представляем. Ко второй группе артефактов относятся артефакты, которые имеют принципиально важное значение для функционирования нашей культуры в целом и отдельных ее областей. К таким артефактам могут относиться вещи, с помощью которых мы репрезентируем культурные смыслы или с помощью которых мы исследуем мир, получая новое знание.

Технические артефакты – это не просто обладающие определенной функцией вещи. Они представляют собой принципиально важный элемент культуры. В них репрезентируются смыслы, которые позволяют культурам сохранять стабильность. При этом использование артефактов в рамках различных социальных практик позволяет создать поле неопределенности, что дает возможность развиваться культуре. Таким образом, как нам представляется, под артефактом стоит понимать элементы системы вещей, которые являются «вещественными» и позволяют репрезентировать смыслы, специфичные для культуры, механизмы производства вещей, процессы обучения и овладения смыслами и метафорами, и позволяют культуре изменяться. Именно такие артефакты обладают онтологической значимостью, т.к. в них проявляются специ-

фические смыслы культуры, которые без них не могли бы существовать и быть репрезентированы.

Литература

Бейкер Л.Р. Онтологическая значимость артефактов // Эпистемология и философия науки. 2011. № 2. С. 55−69.

Большая советская энциклопедия. Т. 4. – М.: Советская энциклопедия, 1971. 600 с.

ВАК. Нормативно-справочная информация. Паспорта научных специальностей. URL: http://vak.ed.gov.ru/316 (дата обращения: 18.03.2018).

Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. 507 с.

ARTIFACT: CULTURE AND NATURE

Evgeniy V. Maslanov
RAS Institute of Philosophy

The article analyzes the concept of artifact. Artifacts are artificial and natural objects. The key property of the artifact is the possession of a certain function. They are connected both with the world of nature and the world of culture. The connection of artifacts with the natural world facilitates the acquisition of new knowledge. The connection of artifacts with the world of culture makes it possible to represent knowledge and cultural symbols. Two groups of artifacts can be distinguished. The first are only things, while the second represent the meanings. It is the second group of artifacts that possesses an ontological significance.

Artifact, nature, culture, science, constructing.

Натуралистическая онтология в поисках реальности

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Представлена полемика с концепцией Л.Р. Бейкер по поводу возможности построить последовательно натуралистическую онтологию. Если в этой онтологии должны присутствовать человеческие артефакты, то встает вопрос об их онтологическом статусе по сравнению с природными объектами. Автор не соглашается с Бейкер в том, что если артефакты созданы людьми и содержат в себе человеческие проекты и назначения, то это снижает их онтологический статус. Аддитивный характер артефактов (содержание в них человеческого разума), напротив, придает им большую сложность и более высокий онтологический статус. Последовательная натуралистическая онтология приводит к неустранимым парадоксам.

Ключевые слова: натурализм, онтология, артефакт, реализм, физикализм, природа, культура, разум.

Линн Раддер Бейкер, известный американский философ из Университета Массачусетс Амхерст, оставила этот мир в декабре 2017 г. в результате болезни сердца. Мы встречались с ней на конференции в 2010 г. в Москве, дискутировали и опубликовали ее статью в журнале «Эпистемология и философия науки». Ее позиция по вопросу возможности натурализма как особой онтологической концепции примечательна по целому ряду причин. Во-первых, Бейкер обсуждает важнейший философский вопрос – что есть реальность; во-вторых, она выпукло демонстрирует метод аналитической философии; в-третьих, она сохраняет немалую долю серьезности там, где впору смеяться.

Какова же природа реальности? Большинство авторитетных философов, начиная с Аристотеля, сожалеет Бейкер, невысоко ценят онтологический статус артефактов. Некоторые из них даже утверждают, что «артефакты, такие как корабли, дома, молотки и так далее, на самом деле не существуют» [Hoffman, Rosenkrantz, 1997; p. 173]. Цитируемые Дж. Хоффман и Г. Розенкранц, как известно, современные теологи, пусть последний и является соавтором таких известных и вполне светских аналитиков, как Джегвон Ким и Эрнест Соса [Kim, Sosa, 2009]. Понятно, что для теологов, какими бы «рациональными» и модернист-

скими они ни были, человеческие творения всегда проигрывают в реальности божественным. Однако и физикалисты вроде Кима тоже согласятся, вероятно, с тем, что, скажем, общественные отношения (собственность, государственный строй) не имеют онтологического статуса, а являются ментальными образованиями, редуцируемыми в принципе к деятельности серого вещества. Так что Бейкер, как ни странно, и в самом деле есть с кем спорить. Как же она это делает?

Сначала она показывает, что артефакты отличаются тем, что создаются для выполнения определенной функции, содержат в себе человеческие интенции, т.е. их природа зависит от умственной активности, а также от социальных институтов и обычаев. Впрочем, одновременно они же воплощены в материальных объектах, «составленных» (ключевое для автора слово) из природных элементов. Что же играет главную роль в артефактах? Видимо, все же не материальные составляющие: лодка не перестает быть лодкой, если в процессе ремонта будет заменена часть составляющих ее досок и гвоздей. Но при этом Бейкер согласна с упомянутыми авторами в основном критерии онтологической значимости: сущность объекта должна определяться природой, а не людьми. Вместе с тем она не видит серьезных оснований для проведения такой демаркации, поскольку человек – это тоже часть природы. Поэтому, как ни смотри на артефакт – с точки зрения пришельцев, не понимающих его цели и функции, или с позиции человека, который сам является физическим объектом и использует его как другой физический объект, – никакого онтологического дефицита в нем не обнаруживается. Более того, сама граница между природой и культурой основана на неправильном, по мнению Бейкер, противопоставлении зависимости и независимости от разума: оно «теоретически ошибочно, потому что проводит онтологическую границу там, где она не открывает никаких смыслов». Вместе с тем артефакты уже размыли границу между природой и культурой, и осталось только осмыслить это обстоятельство и привыкнуть к нему.

Надеюсь, что основной тезис и его аргументация Бейкер мной воспроизведены корректно. Я также не подвергаю сомнению правильность выведения следствий из принятых посылок. То, что вызывает у меня сомнения, это чересчур последовательный натурализм автора, который, как ни странно, приводит к противоречию.

Бейкер рассматривает «базисную онтологию как перечень всего, что составляет полное описание действительности», включая артефакты. Вопрос в том, как систематизировать эту действительность. Бейкер, следуя известной традиции, выделяет первичные и производные объекты, т.е. естественные и вторичные виды (natural kinds and secondary kinds). При этом «кошка» является естественным видом в отличие от «студента», который является вторичным видом в отличие от «челове-

ка». Однако такое противопоставление не слишком убедительно. Ведь «кошка» – это абстрактное понятие, это не материальная вещь сама по себе, она лишь функция определенной биологической таксономии, как и «студент» – функция социальной таксономии, а все классификации без исключения создаются людьми. И поэтому в некотором смысле «быть кошкой» значит «играть определенную социальную роль». «Кошки» не существуют в природе; есть некоторые неопределенные объекты, которые мы называем так или иначе. Как и Бейкер признает далее, нечто является птицами или насекомыми в силу их «реляционных свойств», т.е. генеалогического сходства. Она также заявляет, что социальные институты и конвенции являются необходимыми условиями для существования многих видов артефактов. Почему же тип условного и контингентного бытия студента отличается от онтологического статуса кошки? Или они оба все же принадлежат ко вторичным видам? Ведь Бейкер допускает, что артефакты имеют такой же онтологический статус, что и горы.

Принимая артефакты в качестве чисто материальных (независимых от сознания) вещей в силу их твердой телесной структуры, Бейкер выделяет их особенность: они выполняют определенную функцию, спроектированную для них интенциональным субъектом, автором. Таким образом, артефакты изготовлены из природных элементов, но также зависят от умственной деятельности, и это якобы делает различие между природой и культурой (и более глубокое различие между независимостью и зависимостью от сознания) не имеющим значения.

Бейкер ссылается, помимо всего, на инновационные артефакты типа «робокрыс» — крыс с имплантированными электродами, которые направляют их движения. Для нее природная кошка и искусственная «робокрыса» суть материальные вещи и, следовательно, принадлежат естественному виду. Студент, в отличие от них, не зависит от имплантированных электродов, которые направляют его поведение. Он выполняет в чистом виде социальную роль, которая является воображаемой и может быть устранена без ущерба для человека. Но есть ли разница между социальной функцией и социальной ролью? Вспоминается, как французские студенты в 1968 году взбунтовались от подобного допущения. И как насчет современной электронной коммуникации – разве здесь мы наблюдаем не подлинного трансчеловека, симбиоз человека с iPhone и iPad?

Итак, едва понятие естественного вида спасает концепцию Бейкер. Но у нее есть и другие проблемы. Во-первых, сказать, что слово «разум» не имеет онтологического смысла – это значит высказать очень сильный тезис. В свое время Д. Юм отверг понятие духовной субстанции, сведя последнюю к совокупности впечатлений и идей. Но ведь существуют и иные, несубстанциальные представления о человеческом

разуме. Даже в физике понятие субстанции сегодня не используется, не говоря уже о психологии. Не рискованно ли заявлять, что у предмета психологии нет онтологического статуса? Во-вторых, с того времени, как человек открыл для себя огонь, приручение животных и земледелие, научился изготавливать орудия труда, он стал изменять природу и создавать новые квазиприродные объекты. И все же природа не всегда нуждается в артефактах, в то время как последние не могут существовать вне природных условий, без природного материала и за пределами природных закономерностей. Какой бы материальный предмет ни создал человек, он всегда состоит из природных компонентов. А природа пока еще способна создать такие объекты, к которым человек и подступиться не сможет. Иное дело, что он должен их сначала распознать в качестве таковых, что опять-таки делает онтологический статус вещей производным от способа и адекватности их познания. «Размыть» и проигнорировать этот парадокс, истолковать его в рамках некоторой беспроблемной онтологии довольно трудно.

Пусть Бейкер не соглашается с теологами по поводу того, что артефакты (творения людей) в отличие от чисто природных объектов (творений Бога) имеют более низкий онтологический статус. Выявляя специфику артефактов, она вместе с тем полностью отказывает в онтологическом статусе человеческому разуму и приходит к выводу, что эта специфика – чистая видимость и не имеет онтологического значения. Однако параллельно оказывается, что разум допускает онтологическое истолкование, поскольку человек целиком является частью природы. Либо разум не имеет никакого особого онтологического значения (и тогда вопрос об онтологической специфике артефактов – псевдопроблема), либо разум имеет онтологическое значение (и артефакты онтологически отличаются от природных объектов). В первом случае мы лишаемся возможности рассматривать деятельность человека как воздействие на природу и фактически освобождаемся от всякой ответственности – между утилизацией старого «Бентли» и отстрелом матерого изюбря нет никакой разницы. Во втором случае вся линия рассуждения Бейкер оказывается тривиальной.

Правда, существует выход. Можно признать некую онтологическую специфику артефактов, но настаивать на их одинаковом онтологическом *статусе* с природными объектами. Дескать, они равны в правах; нужно рядом с экологией природы поставить экологию техники, а параллельно биоэтике разработать этику для роботов в стиле А. Азимова. Что же, сегодня, когда антикварные артефакты в виде картин, машин и мебели сто́ят заметно дороже тех природных компонентов, которые их составляют, впору придать природе даже более низкий онтологический статус. Но в таком случае такие невещественные феномены, как талант,

престиж, вера или ценность приобретают статус наивысшего бытия. Полагаю, что с этим согласились бы философы от Парменида до Гегеля. Ведь для них верховный онтологический статус имеет именно сфера topos noetos, а не инертный и несовершенный мир материальных тел. И поэтому артефакты не просто обладают онтологической аддитивностью (разум дополнителен к природе). Напротив, это природа аддитивна к разуму, поскольку реализует человеческий проект.

Однако для философов-натуралистов песчинка или москит равны по статусу зерну генно-модифицированной сои или великим творениям человеческого разума. Для них, как мы помним, фундаментальная онтология – это «перечень всего, что составляет полное описание действительности». Здесь ключевым является слово «описание», которому Бейкер не уделяет должного внимания. Не только артефакты, но и онтология в целом – это продукт человеческого разума, его познавательной способности, а не просто «бытие как таковое». Нельзя *описать все существующие объекты*, приходится ограничиваться их классификациями, типологиями и закономерностями, да еще в их отношении к степени познанности и вовлеченности в человеческий мир. Философская онтология – это не мир сам по себе, а мир человека, общающегося, действующего и познающего. В этом трудно убедить натуралистического реалиста. Можно ввести массу дефиниций и дистинкций, заменить слова логическими символами, приводить новые аргументы, но лучше просто выразить сочувствие тем теоретикам, которые, всматриваясь в мир, забыли о философии.

Литература

Hoffman J., Rosenkrantz G.S. Substance: Its Nature and Existence. – L.: Routledge, 1997. 240 p.

Kim J., Sosa E., Rosenkrantz G.S. (Eds.) A Companion to Metaphysics. – L.: Wiley–Blackwell, 2009. 665 p.

NATURALISTIC ONTOLOGY IN SEARCH FOR REALITY

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article contains a polemic with the concept of L.R. Baker about the possibility to build a consistently naturalistic ontology. If the ontology must contain human artifacts, it raises the issue of their ontological status compared to the natural objects. The author disagrees with Baker that, if artifacts are created by the humans and contain human projects and assignments, this reduces their ontological status. The additive nature of artifacts (the content of the human mind), by contrast, gives them greater complexity and higher ontological status. A consistent naturalistic ontology leads to fatal antinomies.

Naturalism, ontology, artifact, realism, physicalism, nature, culture, mind.

Глава 9.
СОВРЕМЕННАЯ НАУКА КАК ПРОБЛЕМА

Нуждается ли неклассическая наука в истине?

Л.А. Маркова

Институт философии РАН

В XX веке в значительной степени под влиянием революции в физике стал формироваться новый тип мышления. Проблемными становятся базовые понятия классической науки: субъект, объект перестают восприниматься как существующие независимо друг от друга, граница между ними стирается. Истина также утрачивает своё значение. Дело, однако, в том, что революция не разрушила классическую науку, а сделала её своим оппонентом, общение с которым позволяло успешнее формировать свою собственную структуру. Классическая наука продолжает существовать, опираясь на свои основания и решая задачи, которые уже не имеют первостепенного значения для общества.

Ключевые слова: классика, не классика, революция в физике, проблемность оснований классической науки, маргинальность классики, диалогические отношения.

В прошлом веке, особенно во второй его половине и начале настоящего, намечаются радикальные перемены в интерпретации научного мышления, обусловленные двумя моментами. Во-первых, они вызваны развитием самой философии, назревающими в ней проблемами, требующими решения. Во-вторых, фундаментальными изменениями в самой науке. Наука стала другой, и прежние способы её философского понимания не дают желаемых результатов. Одно дело, когда учёный познаёт внешний мир, природу как существующую независимо от него. Соответственно и научное знание должно быть в этом случае по возможности свободно от признаков деятельности учёного и каких бы то ни было его личностных характеристик. И совсем другое дело, когда для получения правильного результата учёный должен учитывать влияние наблюдателя на протекающие в экспериментальной установке процессы. В первом случае мы имеем дело с классической наукой, во втором – с неклассической.

Физики о классике на её грани с неклассикой

Взгляд на классическую науку с позиций философии и естествознания XX века высвечивает в ней и делает проблемными такие её черты, которые прежде воспринимались как нечто само собою разумеющееся и не требующее обоснования. Классика представляет интерес на её границе с неклассикой, в контексте тех проблем, которые приводят её к превращению в науку принципиально иного рода.

Большое значение проблемам классической и неклассической науки для философии придавали многие физики, в том числе М. Борн. Он писал, что о науке Нового времени, начиная с Галилея и Ньютона, он будет говорить, опираясь «исключительно на одну сторону вопроса – на разделение субъекта и объекта при описании природы» [Борн, 1963, с. 228]. И он же: «Классическая физика принимала как само собой разумеющееся, что имеется такой объективный мир, который не только существует независимо от наблюдателя, но и может быть изучен этим наблюдателем без нарушения его в процессе наблюдения. Конечно, каждое измерение представляет собой нарушение наблюдаемого явления; однако допускалось, что путём искусного эксперимента это нарушение может быть сведено к ничтожно малой величине. Но современная физика показала, что как раз это неправильно. А с этим связана философская проблема, трудность которой состоит в том, что нужно говорить о состоянии объективного мира при условии, что это состояние зависит от того, что делает наблюдатель. Это ведёт к критическому исследованию того, что мы понимаем под выражением «объективный мир» [Борн, 1963, с. 81]. Борн разъясняет свою мысль, рассматривая соответствующие экспериментальные установки с точки зрения принципа неопределённости Гейзенберга. Парадоксальные результаты такого подхода были тщательно изучены Гейзенбергом и Бором. Борн останавливается на одном из подобных случаев: «Смотря в микроскоп, я могу увидеть микроб и проследить его движение. Почему невозможно сделать то же самое в отношении атомов или электронов, просто применяя более мощные микроскопы? Ответ состоит в том, что выражение «смотря в микроскоп» означает, что вы посылаете через него пучок света или пучок фотонов. Они сталкиваются с теми частицами, которые должны наблюдаться. Если эти частицы тяжелы, подобно микробу или даже атому, то толчок фотона не окажет на них существенного влияния, и отклонённые, а затем собранные линзами фотоны дадут действительное изображение объекта. Но если это очень лёгкая частица, например электрон, то от соударения с фотоном она откатится» [Борн, 1963, с. 91–92]. И несколько ниже Борн пишет: «Само наблюдение изменяет ход

событий. Как в таком случае можем мы говорить об объективном мире?» [Борн, 1963, с. 92].

Борн отмечает, что далеко не все физики интересуются философскими проблемами. Некоторые физики-теоретики, и среди них, например, Дирак, говорят: всё, что мы хотим иметь, это внутренне непротиворечивую математическую теорию. А то, что понимается под объективным миром, мы не знаем, и нас это не интересует.

Новая роль субъекта научной деятельности

В классическом мышлении один предмет познания, окружающий мир, и один субъект познавательной деятельности. На монологике базируются такие краеугольные для классики особенности получаемого знания, как его объективность и истинность. В XX веке логика классических теорий перестраивается таким образом, что на передний план выдвигается субъект научной деятельности. Революция продемонстрировала возможность иного субъекта (и предмета) теоретического исследования, породила сомнение в единственности классического субъекта. В этом плане решающую роль сыграли идеи Бора, сделавшие вопрос о субъекте теоретизирования физически осмысленным, он становится логической проблемой.

Радикальный поворот во второй половине XX века в философском осмыслении научного мышления состоял в том, что не предмет изучения, а учёный-исследователь во всей совокупности своих характеристик становится главным фактором, определяющим и содержание, и логику получаемого знания. В неклассике субъект – это всё (в логическом пределе исходной установки), в противоположность классике, где всем является предмет, определяющий логику и содержание знания. Этот поворот в интерпретации научного мышления был фундаментальным, так как обрушивал значимость таких основополагающих для классики понятий, как объективность и истинность знания. Релятивизм становится серьёзной проблемой для исследователей науки. В классике знание должно соответствовать предмету изучения, чтобы быть истинным, в неклассике знание определяется субъектом, а истинность, в качестве его характеристики, как минимум ставится под вопрос.

Классика научного мышления наиболее полно воплощается в механике Ньютона, неклассика находит опору в квантовой механике, постнеклассика – в науке о хаосе.

Социология выдвигается на передний план в изучении научного мышления, претендуя на решение, в том числе, и философских проблем. Движение в этом случае встречное, философы науки вынуждены, в силу

в том числе и внутренних тенденций развития своей дисциплины, включать в свои концепции (а не устранять из них) социальные моменты, связанные с личностью автора получаемых результатов и характером его деятельности.

В философии наиболее показательно формирование новых тенденций в аналитической философии, где приверженность нормам классической науки с наибольшей очевидностью служила основанием её логики.

Л. Витгенштейн, как философ и логик, сумел обосновать две крайние позиции в аналитической философии XX века: философия науки как одна логика и один субъект (ранний Витгенштейн); и теория языковых игр, которая базируется на контекстуальном, ситуативном конструировании языковых правил и значений слов. Это предполагает присутствие в логике многих субъектов, отношения которых друг с другом необходимо как-то осмыслить (поздний Витгенштейн).

Многие философы второй половины XX века переключают своё внимание в отношении субъект/предмет на субъектный полюс. К их числу относятся К. Апель, С. Крипке, Х. Патнэм, У. Куайн, Р. Рорти, П. Рикёр, и список этот можно было бы продолжить.

Два этапа в социальной интерпретации научной деятельности

Можно проследить два этапа в процессе социальных исследований научного мышления. Первый этап (неклассика): «ответственность» за производство знания возлагается на автора этого процесса, с учётом многочисленных деталей и особенностей конкретного события рождения нового результата. У каждого своя истина, или, может быть, её нет совсем? Лишним оказывается и предмет изучения; в лаборатории, по мнению социологов, нет природы, здесь всё рукотворно. Действительно, если принять социальное конструирование научного знания, другими словами, если признать, что знание воспроизводит не внешний мир, а субъекта научной деятельности и саму эту деятельность во всех деталях её реализации в конкретных условиях индивидуального события, то уже невозможно говорить ни о какой границе между субъектом и предметом. Предмет полностью поглощается субъектом деятельности. К таким выводам приходят социологи, наиболее последовательно проводящие базовую идею социального конструирования знания.

Однако при этом получается, что и учёный как производитель знания тоже не нужен. Он думает скорее о карьере, о зарплате, чем об изучении природы. Вместе с предметом исчезает и субъект исследовательской деятельности.

Вспоминается при этом ситуация в логическом позитивизме, где, наоборот, всеми возможными средствами из логики устранялся субъект. Однако вместе с субъектом из философии исчезает и предмет как природа, как окружающий мир, а философ изучает язык, описывающий этот мир и его законы. Появился даже специальный термин «лингвистический поворот в развитии позитивизма». Столь важное для нововременного мышления отношение субъект-предмет успешно работает только при наличии обеих сторон данного отношения.

Исчезновение привычных для классики чётких границ и различий

Второй этап в развитии социологического направления в изучении науки имеет своим основанием идею исчезновения чётких границ науки и ненауки, истины и лжи, субъекта и предмета, субъективного и объективного, результата и деятельности по его получению. Границы смещаются, образуя некоторое пространство, где доминируют другие понятия, которые прежде оставались на периферии. Это такие понятия, как событие, смысл, дискурс, контекст, поле референции, жизненное пространство и др. Трансформируется сама онтология научного исследования. Утрачивает своё решающее значение субъект-предметное отношение, и новое знание не выводится из старого, оно рождается из контекста, элементы которого далеко не всегда имеют отношение к науке. Острой становится проблема преодоления другой границы, границы вненаучного контекста как ненауки и самой науки.

Привычные границы стираются, но возникают новые различия, требующие своего понимания. Неклассическое научное мышление и его философская интерпретация формируются на базе трудностей в классике. Аналогично, якобы не решаемые проблемы в таких направлениях философии, которые базируются на понятиях диалога, интерсубъективности, коммуникации, являются истоком постнеклассического мышления. Хочу сразу же отметить, что считаю непродуктивными попытки решать возникающие трудности путём возврата (полного или частичного) к классике, поэтому эти попытки не учитываю. Обозначу некоторые темы, заставляющие задуматься над особенностями зарождающегося нового типа мышления.

1. Как связаны принципиально новые черты научного знания и философская интерпретация постнеклассической науки?

2. Каким образом контекст, не являющийся наукой, порождает именно науку? Может ли случайность лежать у истоков рождения нового знания?

3. Означает ли выдвижение на передний план индивидуального (в качестве характеристик человека, контекста, события) и, вместе с тем, необратимости времени отказ от возможности повторения (эксперимента), неоднократного использования (слова)?

Наука о хаосе

Понятие хаоса несовместимо с понятиями и классической, и неклассической науки. Под действие законов физики почему-то прежде не подпадали хаотические явления, такие как формирование облаков, турбулентность в водных потоках, колебания численности популяций растений и животных, апериодичность пиков энцефалограммы мозга или сокращений сердечных мышц. «Порождаемые хаосом природные феномены, лишённые регулярности и устойчивости, учёные всегда предпочитали оставлять за рамками своих изысканий» [Глейк, 2001, с. 10]. Между тем хаос присутствует везде. В частности, жизнь научной лаборатории с учётом всех её нюансов тоже можно назвать хаосом в той мере, в какой мы не можем описать её рационально. Все те характеристики мира, которые игнорировались математическим естествознанием как не поддающиеся описанию его средствами, а поэтому не представляющие интереса для науки, подпадали под понятие хаоса.

Такие тезисы, как сильная зависимость от начальных условий и необратимость времени, наиболее ярко демонстрируют своеобразие науки о хаосе.

Сильная зависимость от начальных условий, определяющая роль случайности

В случае сильной зависимости от начальных условий предполагается, что незначительные различия в исходных обстоятельствах могут привести к огромным расхождениям в результатах. В исследованиях погоды этот эффект называют «эффектом бабочки»: трепетание крыльев мотылька в Пекине через месяц может вызвать ураган в Нью-Йорке.

Самые незначительные изменения в начальных условиях, «небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит всё поведение макроскопической системы» [Пригожин, Стенгерс, 1986, с. 56], – пишут Пригожин и Стенгерс. Сильная зависимость от начальных условий приводит к стремлению близлежащих траекторий отдалиться друг от друга.

Процесс получения нового знания в классике из старого логическими средствами вызывает критику: если это новое уже содержалось в прошлом знании, то какое же оно новое? В неклассике новое зарожда-

ется из своих собственных корней, в процессе самодетерминации. Базовые основания новой теории логически несоизмеримы с основаниями старой. Возникает, тем не менее, возражение. Базируясь исключительно на собственных основаниях, без выхода из себя самого, ничего нового, ничего, кроме себя, не получишь. Самодетерминация не может быть источником нового результата. Это отмечал ещё Юм. Необходим выход за пределы самодетерминации, в область тех самых случайных исходных обстоятельств, в хаос, в область сильной зависимости от начальных условий.

В связи с этим появляется необходимость преодолеть границу между наукой (как знанием) и контекстом производства научного результата. При этом важно признать, что контекст, не являясь наукой, формируется не произвольно и не из случайных элементов. Чтобы быть ненаукой, надо знать, что такое наука. А чтобы быть контекстом индивидуального, специфического события рождения нового в науке, необходимо исходить из уникальности сложившейся в этом событии проблематики. Контекст формируется состоянием дел в науке, а рождение нового знания реализуется через ассимиляцию наукой ненаучных составляющих контекста. Отношение субъект/предмет утрачивает свою значимость, граница между ними стирается, а вместе с этим и проблема релятивизма перестаёт быть актуальной. На передний план выдвигается другая проблема: своего осмысления требует граница контекст/наука, проблема возможности случайного возникновения нового научного знания.

М.К. Мамардашвили писал, что трудно себе представить рождение безупречно строгой логической системы научного знания из случайных обстоятельств. Логика не может рождаться из чего придётся, она рождается из нелогики. Аналогичную мысль высказывает Ж. Делёз. Смысл (основное понятие его собственной логики) порождается нонсенсом, который не противоположен смыслу (подобно тому, как истина противоположна лжи), а противоположен отсутствию смысла. Это как у Мамардашвили: нелогика не противоположна логике, но противоположна отсутствию логики. Такой ход рассуждения помогает понять возникновение нового знания в науке как парадокс. Начало нового знания должно принадлежать этому знанию, быть его основанием, но в то же время выходить за его пределы, осуществлять переход к новому знанию от того, что этим знанием не является.

В философии появляются новые (или приобретающие новое звучание) понятия, образующие поле исследования, где отношение субъект/предмет становится периферийным и перестаёт играть доминирующую роль. Это такие понятия, как неразличимость, план референции, префилософский план имманенции, жизненное поле, предпорядок, контекст, смысл, событие и др.

Н. Луман считает давно устаревшей «теорию познания, которая исходит из таких различений, как мышление/бытие, познание/предмет, субъект/объект» [Луман, 2004, с. 28]. Для Лумана действительно важным является различие системы и окружающего мира. Однако этот мир не есть «совокупность того, что необходимо для возникновения и поддержания социальных систем. Магнетизм и желудочный сок, воздух, распространяющий голосовые волны, двери, которые можно закрыть, часы и телефоны – всё это представляется более или менее необходимым. Однако парадигма различия системы и окружающего мира учит, что не всё, в чём есть потребность, может быть объединено в системное единство» [Луман, 2007, с. 239]. Луман вводит понятие своего мира, который вычленяется из мира вообще. Различие с этим своим миром воспроизводится в самой системе (аутопоэзис) и служит стимулом её формирования и существования. Отношение своего мира у Лумана к изучаемой системе такое же, как ненауки к науке, не логики к логике и т.д.

Все эти понятия, и ряд других, предназначаются для того, чтобы ограничить контекст получаемого результата теми элементами, которые могут быть восприняты данной, конкретной системой. Если такого ограничения не будет, то вновь возникающая система научного знания, например, может менять свои характеристики в зависимости от действительно совершенно случайных обстоятельств: учёный промочил ноги, он не выспался и т.д. Если все начальные условия исследовательской деятельности в равной мере воспринимаются как необходимые, то формируется сильная зависимость получаемого результата от любого из этих условий, в том числе и от не имеющих ничего общего с наукой. И порхание бабочки в Пекине можно тогда считать случайной, но всё-таки причиной урагана в Нью-Йорке.

Те же трудности возникают и с использованием слова. Если его значение определяется уникальными, случайными условиями его произнесения, то в других условиях, столь же уникальных, оно уже не может быть использовано как то же самое слово. У Витгенштейна для этого случая, для выхода из трудного положения, имеется понятие семейного сходства.

Необратимость времени

Вторая важная проблема постнеклассической науки – необратимость времени тоже связана с взглядом на любое событие с точки зрения его уникальности. Можно повторить эксперимент, если ограничиться его характеристиками, поддающимися измерению (хотя измерение абсолютно точным тоже никогда не бывает, но от этого можно отвлечься). Время в этом случае обратимо. Но если взглянуть на тот же экспери-

мент как на событие уникальное, обладающее массой индивидуальных свойств, то воспроизвести его снова – проблематично. Время в этом случае необратимо. Выбор, сделанный в точке бифуркации (в точке революции, генной мутации) определяет последующее эволюционное (необратимое) развитие системы, до следующей точки, когда будет сделан очередной выбор в пользу нового типа развития. Необратимость сфокусирована в точках бифуркации. Чтобы понять эволюцию, надо расшифровать момент её рождения, когда были сформированы основные её характеристики. Этим эволюция в постнеклассической науке отличается от эволюционных теорий XIX века, от теории Дарвина, прежде всего. Тогда, наоборот, чтобы понять революцию, надо было свести её к эволюции, растворить в ней. Так поступал П. Дюгем, отыскивая всё новых и новых предшественников революционных событий в науке.

Заключение

Каждый новый этап в развитии научного мышления формируется на границе с предыдущим, на базе возникающих там (или, может быть, всегда существовавших, но не осознаваемых) проблем [Лекторский, 2001]. Философская интерпретация мышления учёных в постнеклассической науке позволила понять и в значительной степени преодолеть трудности в решении проблем неклассики, таких как релятивизм, маргинальность субъект/предметного отношения, доминирующая роль субъекта в формировании логики научного знания, плюрализм, малая значимость проблемы истинности и объективности знания и ряд других, образующих с перечисленными единую систему. Но и в постнеклассическом мышлении возникают свои проблемы, требующие продумывания, такие как обусловленность науки ненаукой, рождение нового через процедуру самодетерминации, роль случайности в производстве научного результата, несовместимость необратимости времени с возможностью повторения (эксперимента, слова), новое понимание эволюции и ряд других.

Во второй половине прошлого века велись споры о том, не пришёл ли конец науке, можно ли считать научным знание, столь не похожее на классическую науку Нового времени. Думаю, что о конце науки говорить нельзя. Каждый новый этап естествознания формируется (как я старалась показать выше) на базе проблем, которые не поддавались решению на предыдущем этапе. Тем не менее связь нового со старым осуществляется, хотя каждый раз и другими логическими путями. Переход от классики к неклассике объяснить как аксиоматически дедуктивный процесс не удаётся (вспомним проблему логической несоизмеримости у Т. Куна). Принцип дополнительности и принцип соответ-

ствия в физике наиболее отчётливо демонстрируют вновь возникший тип отношений нового со старым, делая логически значимым роль субъекта научной деятельности. Иным способом осуществляется переход к постнеклассическому мышлению. Здесь проблема субъект/предмет трансформируется в проблему наука/контекст, или наука/ненаука. Ни один из трёх типов научного мышления не обладает логическим смыслом в изоляции от двух других, в том числе и классика. Ведь возникающие со временем в её недрах проблемы решаемы только логическими силами неклассики и постнеклассики, без которых самой классике трудно обосновать свою принадлежность к науке.

Литература

Борн М. Физика в жизни моего поколения. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1963. 536 с.

Глейк Дж. Хаос. Создание новой науки. СПб: Амфора, 2001. 398 с.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.

Луман Н. Общество как социальная система. М.: Изд-во «Логос», 2004. 232 с.

Луман Н. Социальные системы. СПб.: Наука, 2007. 641 с.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.

DOES NONCLASSICAL SCIENCE NEED TRUTH?

Lyudmila A. Markova
RAS Institute of Philosophy

In the 20th century a new type of thinking began to take shape largely under the influence of the revolution in physics. Basic notions of classical physics, such as subject and object, become problematic and cease to be perceived as existing irrespective of each other; the border between them is erased. Truth also loses its significance. The point, however, is that the revolution did not destroy classical science but rather made it its opponent, communication with which enabled it to form its own structure more successfully. Classical science continues to exist, relying on its own foundations and solving problems that are no longer of paramount importance for society.

Classic, nonclassic, revolution in physics, problematisation of classical science foundation, marginalization of classic, dialogical relationships.

О границах применимости классификации типов научной рациональности

Д.А. Алексеева

Философский факультет
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Широко используемая в отечественной эпистемологии и философии науки схема «классика-неклассика-постнеклассика» обладает значительным эвристическим потенциалом. Вместе с тем универсализация схемы ведет к искусственности классификации, тенденциозности в подборе примеров, использованию терминов с размытым значением. Нельзя признать правомерным практикуемое в рамках упомянутой схемы уподобление ученого из любой области наблюдателю в квантовой механике. Описание неклассики и постнеклассики как концептуально и темпорально единых этапов в развитии науки и философии существенно обедняет и искажает реальную картину такого развития.

Ключевые слова: эпистемология в России, философия науки в России, постнеклассика, дефекты универсализации схемы, наблюдатель в квантовой механике.

Различение (вслед за академиком В.С. Степиным) классической, неклассической и постнеклассической рациональности уже стало традиционным для российской философии ходом. Оно эвристично как инструмент исследования образов науки в культуре, выявления видов научных картин мира, идеалов и норм; его удобно использовать в преподавании для акцентирования внимания студентов на изменениях, происходящих в «науке в целом». К сожалению, термины «классика», «неклассика», «постнеклассика» зачастую используются без достаточного прояснения их содержания, как понятия с очевидным и потому не обсуждаемым смыслом. Так, три эти типа рациональности нередко представляют как сменяющие друг друга этапы развития знания в широком смысле слова. На мой взгляд, абсолютизация и универсализация схемы таит в себе опасность. Описание классики, неклассики, постнеклассики как концептуально и темпорально единых этапов развития и философии, и науки, и рефлексии ученых над основаниями собственной деятельности влечет исключение из рассмотрения тех концепций, которые не вписываются в предлагаемую схему, а также обязывает к макси-

мально размытому представлению основных содержательных моментов каждого типа рациональности, например роли субъекта познания.

Пример универсализации можно встретить в работе Л.А. Марковой. Термины «классика», «неклассика», «постнеклассика» используются в ней для обозначения радикально различных интерпретаций научного мышления, в основе смены которых лежат: (1) изменения в науке, (2) развитие самой философии, «назревающие в ней проблемы». Переход от классики к неклассике представляется как единый процесс более-менее одновременных изменений в науке, в философии в целом и в философском осмыслении научного мышления в частности. Термины «классика», «неклассика», «постнеклассика» применяются и к науке, и к моделям и критериям научности, являющимся результатом философской рефлексии. Указывается момент перехода от классики к неклассике – вторая половина XX века.

Основанием различения классической и неклассической науки полагается изменение роли субъекта: по мнению Л.А. Марковой, «в XX веке логика классических теорий перестраивается таким образом, что на первый план выдвигается субъект научной деятельности». Отныне ученый должен учитывать влияние наблюдателя на результаты наблюдения. Этот тезис раскрывается на примере изменений в физике микромира, точнее, на примере копенгагенской интерпретации квантовой механики и подтверждается цитатой Макса Борна: «Каждое измерение представляет собой нарушение наблюдаемого явления; однако в классической физике допускалось, что путем искусного эксперимента это нарушение может быть сведено к ничтожно малой величине. Но современная физика показала, что как раз это неправильно». Иными словами, Борн утверждает, что «неверно, что всякое нарушение наблюдаемого явления может быть сведено к ничтожно малой величине путем искусного эксперимента», следовательно, «некоторые нарушения наблюдаемого явления не могут быть сведены к ничтожно малой величине путем искусного эксперимента». С этим утверждением сложно спорить, как и со следующим из него выводом, что исследователь «должен учитывать влияние наблюдателя на протекающие в экспериментальной установке процессы».

Для представителей копенгагенской интерпретации трудности, с которыми они сталкиваются, становятся основанием онтологических выводов. Борн задает риторический вопрос: «Само наблюдение изменяет ход событий. Как в таком случае мы можем говорить об объективном мире?». Действительно, в этой ситуации наблюдаемое не может быть отделено от процесса и средств наблюдения, наблюдатель не просто изучает объект, он вмешивается в процесс, происходящий в реальности, создает изучаемый объект. Эта ситуация позволяет Л.А. Марковой

утверждать, что в неклассике «знание определяется субъектом», а его истинность как минимум ставится под вопрос. Я попытаюсь описать те сложности, которые возникают при таком понимании роли субъекта как специфической черте неклассики.

Во-первых, сама идея, что мир познанный отличается от мира, предшествующего познанию, а субъект познавательной активности не является неким нейтральным элементом, лишь воспроизводящим закономерности внешней реальности, знакома философии как минимум со времен Канта. Очевидно, что если понимать тезис о том, что знание определяется субъектом, таким образом, нам придется признать, что неклассика в философии наступила в XVIII веке, и идея одновременного перехода к ней в философии и науке оказывается недостаточно обоснованной. Если понимать под характеристиками исследователя его социальную ангажированность, то можно вспомнить, что о такой обремененности субъекта познания говорил Маркс, тем самым вновь нарушив темпоральное единство схемы.

Во-вторых, даже если предположить, что Кант был недостаточно радикален для неклассики или не был представителем мейнстрима философской мысли, а Маркс не являлся ни философом, ни ученым, и потому вынести их за скобки, то продемонстрировать, что в философии XX века представление о субъекте познания меняется аналогично тому, как это происходит в науке, все же сложно. Л.А. Маркова предлагает следующую интерпретацию этого изменения: «Радикальный поворот во второй половине XX века в философском осмыслении научного мышления состоял в том, что не предмет изучения, а ученый-исследователь во всей совокупности своих характеристик становится главным фактором, определяющим и содержание, и логику получаемого знания». Вероятно, так можно сформулировать взгляд на роль субъекта познания, озвученный в обсуждении проблем квантовой механики физиками, которые, следуя копенгагенской интерпретации, приходят к выводу о том, что наблюдатель со всей полнотой своих возможностей как сознательного существа оказывается включенным в физический объект наблюдения, и наоборот. Во всяком случае, так Поппер описывает позицию Гайтлера. Сложно найти пример выражения такой позиции в философии XX века, если исключить из рассмотрения взгляды философствующих физиков. Кроме того, даже если нам удастся это сделать, не очень ясно, как относиться к направлениям философии, которые не разделяют подобные представления о субъекте познания. Такая же проблема возникает и при описании постнеклассики. Должны ли мы, например, воспринимать возвращение реализма на философскую сцену как недоразу-

мение, не меняющее сути общего постнеклассического состояния современной рациональности?

В-третьих, несоразмерность средств наблюдения наблюдаемому явлению, влияние инструментов исследования на исследуемые процессы – это совсем не то же самое, что влияние на процесс познания субъекта во всей полноте его личностных и иных характеристик. Неустранимость наблюдателя из процесса наблюдения не эквивалентна неустранимости из процесса наблюдения его субъективности. Второе не следует из первого, человек «во всей совокупности характеристик» не тождественен наблюдателю в квантовой механике, и подобный взгляд на процесс познания однозначным образом не вытекает из собственно проблемы редукции волновой функции, а представляет скорее философские размышления физиков о том, как (не исключено) устроен мир. Здесь обнаруживается разница между физической теорией и метафизической рефлексией отдельных ученых. Кроме того, копенгагенская интерпретация была сформулирована в начале XX века как гипотеза, которую не разделяли, например, Эйнштейн и Шредингер. Даже в рамках квантовой физики это не единственная мировоззренческая позиция. Помимо нее есть, например, многомировая интерпретация Эверетта. Т.е. сама по себе наука, открытия, проблемы и изменения в ней не приводят однозначным образом именно к «неклассическому» взгляду на мир. Представления ученых о смысле и роли в научном исследовании таких понятий, как «субъект познания», «объективность», «истина», зависят не столько от ситуации в науке, сколько от философских предпочтений самих ученых. Многие ученые и по сей день не перестали быть сторонниками классической теории истины.

В-четвертых, если же остановиться на «мягкой» версии тезиса об определяющем влиянии субъекта на процесс познания (предположить, что речь идет только о влиянии инструментов на процесс наблюдения), то придется признать, что в других науках (по причине иной, чем в физике микромира, размерности объектов изучения) такой проблемы нет. Так, у биолога нет оснований считать, что препарирование лягушки радикально поменяет ее анатомию. В целом даже в большинстве химических исследований не возникает трудностей, аналогичных по масштабу и глубине тем, с которыми столкнулась квантовая физика. Кстати, о том, что при микроскопическом исследовании микроба ученый не сталкивается с затруднениями, аналогичными тем, с которыми ему приходится иметь дело при исследовании электрона, говорит сам Борн, указывая при этом на несоответствие приборов предмету исследования как источник трудностей физиков: «Смотря в микроскоп, я могу увидеть микроб и проследить его движение. Почему невозможно сделать то же самое в отношении атомов или электронов, просто применяя более мощные микроскопы? Ответ состоит в том, что выражение «смотря в

микроскоп» означает, что вы посылаете в него пучок света или пучок фотонов. Они сталкиваются с теми частицами, которые должны наблюдаться. Если эти частицы тяжелы, подобно микробу или даже атому, то толчок фотона не окажет на них существенного влияния, и отклоненные, а затем собранные линзами фотоны дадут действительное изображение объекта. Но если это очень легкая частица, например электрон, то от соударения с фотоном он откатится». Что в таком случае дает нам право говорить о том, что неклассическая рациональность являлась в определенный период доминирующим (общим) типом рациональности? Должны ли мы признать парадигмальной (в широком смысле слова, без точного следования Куну – образцовой, ведущей, фундирующей остальные науки) наукой физику (причем не всю «физику вообще», а именно квантовую), а затем (на постнеклассическом этапе) – науку о хаосе? Тезис о фундаментальности двух поворотов в науке (к неклассике и постнеклассике), обрушении всех научных устоев (в первую очередь через дискредитацию понятий истины и объективности), по-моему, излишне сильный. На мой взгляд, редуцировать происходящее в науке в целом к происходящему в отдельных областях физики нельзя. Теория хаоса, как и квантовая физика, – достаточно узкие области современной науки.

Попытка крупными мазками нарисовать единую линию перехода от классики к неклассике и постнеклассике в науке, в рефлексии ученых над основаниями собственной деятельности, в философии и социологии науки, в философии в целом приводит к ряду неточностей и упрощений, слишком, на мой взгляд, значительных, чтоб считать такую попытку успешной.

TYPES OF SCIENTIFIC RATIONALITY: ON THE LIMITS OF THE CLASSIFICATION

D.A. Alexeeva
Philosopical faculty of Lomonosov Moscow State University

Division of history of science and philosophy into “classics”, “non-classics” and “post-non-classics” is broadly exploited in Russian epistemology and philosophy of science. This scheme has considerable heuristic potential. Nonetheless, universalization of this scheme leads to artificial classifications, biases in the choice of cases and the use of loose concepts. It is typical for this scheme that scientists in any field are presented as similar observers in quantum mechanics. Interpretations of non-classics and post-non-classics as conceptionally and temporally integrated stages of history of science and philosophy lead to distortions of real picture.

Epistemology in Russia, philosophy of science in Russia, post-non-classics, defects of universal scheme, observer in quantum mechanics.

Так что же происходит в науке?

Б.Г. Юдин

Институт философии РАН

Автор, рассматривая точку зрения Л.А. Марковой, задается вопросом о понимании науки в социально-технологическом смысле. При этом отмечается, что в процессе социологического понимания науки субъект научного познания не отменяется, но у него обнаруживаются над-индивидуальные черты. Выделяются позиция Ж. Оттуа, объединяющего науку и технологию в технонауку, и точка зрения Б. Латура, разделяющего культуру науки и культуру исследования. По мнению автора, различение этих двух культур позволяет лучше понять феномен науки в ее практической ориентации.

Ключевые слова: классическая и неклассическая наука, субъект научного познания, технонаука, научное исследование.

В своей статье Л.А. Маркова в броской, порой даже несколько провокационной манере обсуждает ряд весьма актуальных и острых философских проблем, порождаемых развитием современной науки. Уже заголовок статьи говорит о явной озабоченности автора как нынешним – крайне непривычным, если исходить из классических представлений, – состоянием науки, так и перспективами ее развития. Действительно, радикальному переосмыслению, по мысли Марковой, подвергаются ключевые категории научного познания, такие как истина, субъект научного познания и его объект. При этом автор рассматривает два параллельно эволюционирующих ряда событий. С одной стороны, речь в статье идет о тех глубоких изменениях, которые характерны для науки, в особенности науки второй половины прошлого и начала нынешнего столетия. С другой стороны, анализируются и те трансформации, которые претерпевает философия науки: они «вызваны развитием самой философии, назревающими в ней проблемами, требующими решения». Вопрос о том, в какой мере эти ряды параллельны, или же они имеют значимые точки пересечения, я вслед за автором оставлю за пределами рассмотрения. Здесь же мне хотелось бы остановиться прежде всего на том, как мыслится субъект познания на тех стадиях науки (и ее философского осмысления), которые Л.А. Маркова вслед за В.С. Стёпиным обозначает как классическую, неклассическую и постнеклассическую.

Я вполне согласен с автором в том, что понимание субъекта по мере смены этих стадий претерпевает радикальные трансформации. Правда,

тот отход от истолкования субъекта как олицетворения чистого, прозрачного самосознания, посредством которого автор специфицирует неклассическую стадию, имеет смысл связывать уже с И. Кантом. Ведь Кант сделал немало для того, чтобы представить устройство познающего субъекта в качестве исходного момента в понимании возможностей и пределов человеческого познания. Поэтому высказывание о том, что «радикальный поворот во второй половине XX в. в философском осмыслении научного мышления состоял в том, что не предмет изучения, а ученый-исследователь во всей совокупности своих характеристик становится главным фактором, определяющим и содержание, и логику получаемого знания», требует определенного уточнения. (Замечу также, что и турбулентность в водных потоках, и колебания численности биологических популяций, фигурирующие в качестве примеров хаотических явлений, были вполне респектабельными предметами изучения и в классической, и тем более в неклассической науке.)

Дальнейшие сдвиги в понимании субъекта научного познания Маркова вполне правомерно, на мой взгляд, связывает с социологическим поворотом в философии науки. Конечно, в процессе этого поворота субъект никоим образом не отменяется – речь идет о том, что у него появляются все новые черты, такие, скажем, как его надындивидуальные характеристики. В частности, он ищет новые знания не сам по себе, не в одиночку, а выступая в качестве представителя дисциплинарного (либо меж- или даже трансдисциплинарного) сообщества. В известном смысле и объект исследования, и изучаемую проблему он воспринимает глазами этого сообщества.

Сегодня, как отмечают многие исследователи науки, конструкция познающего субъекта трансформируется еще более основательно. Коль скоро современное общество все чаще характеризуется как общество знаний, субъект, получающий знания и так или иначе оперирующий ими, оказывается, как иногда говорят, распределенным, его присутствие обнаруживается далеко за рамками науки как специализированной формы деятельности.

Начнем с того, что в этом обществе радикально трансформируются механизмы потребления научных и технических знаний. И, что особенно важно, потребление знаний во все большей мере начинает воздействовать на способы и формы их производства, задавая определенные требования к характеристикам тех (новых) знаний, которые еще только предстоит получить. Наука при этом воспринимается, ценится, да и объективно выступает в качестве источника не столько новых, так или иначе проверенных и обоснованных знаний, сколько новых технологий. В этом контексте технологического применения науки исследование

выступает не только как познание мира таким, каков он есть сам по себе, мира естественного, но и как преобразование этого мира естественного, т.е. как создание мира (или, точнее, миров) искусственного. И в этой своей ипостаси исследование оказывается прообразом технологического способа не только освоения, но даже и видения мира.

Исследование, в частности экспериментальное исследование, – это, вообще говоря, создание для изучаемого объекта (или явления, или процесса) таких условий, которые позволяют контролировать оказываемые на него воздействия. Достижение этой цели становится возможным вследствие того, что экспериментатор создает специальный прибор, или аппарат, или устройство – обобщенно все это можно назвать экспериментальной установкой. Именно она обеспечивает воспроизводимый и четко фиксируемый, зачастую измеримый характер оказываемых на объект воздействий. Но, как выясняется со временем, тот контролируемый и воспроизводимый эффект, который обеспечивает работа экспериментальной установки, может быть интересным не только для решения исследовательских задач. Если, скажем, для проведения эксперимента требуется получить особо чистое вещество или вырастить колонии микроорганизмов, то такое вещество или такие микроорганизмы могут найти применение в производственных процессах, где они позволят получать уже не исследовательский, а потребительский, коммерческий эффект.

Таким образом, сама экспериментальная установка и способы работы с ней, разумеется, после соответствующих трансформаций, преобразуются и, попадая в иной контекст, выступают уже в качестве новых производственных установок и новых технологий. В исследовательском контексте экспериментальная установка проектируется и конструируется в соответствии с определенным замыслом – для проверки, обоснования или подтверждения той или иной научной гипотезы. С точки зрения этой гипотезы конкретные результаты проводимых на установке экспериментов могут быть как положительными, так и отрицательными; однако сама природа этих результатов задана вполне определенно. Установка изначально задумывается и проектируется как средство получения именно таких результатов, т.е. ответов на вопросы, интересующие исследователя. Иными словами, экспериментальная установка есть порождение рациональной и целенаправленной деятельности. И эти же свойства рациональности и целенаправленности являются необходимыми признаками всякой технологии, как и в целом технологического отношения к миру. Важно, впрочем, отметить и глубокие различия между двумя рассматриваемыми способами использования экспериментальной установки.

В первом случае, в контексте исследования, ее созданием и применением движет мотив искания нового и вместе с тем претендующего на истинность знания. Если же говорить о технологическом контексте, то здесь вопросы истинности знания отходят на задний план. Можно утверждать, что в этом контексте интерес представляет не исследовательский результат как таковой и не та или иная интерпретация эффекта, производимого установкой, а сам по себе этот эффект – те преобразования и превращения, которые он обеспечивает. И по мере того как осознаются скрытые в экспериментальной установке и, более широко, в исследовательской деятельности технологические возможности, функции лаборатории изменяются. Именно лаборатории становятся обителью прикладной науки как деятельности, ориентированной исключительно на создание и совершенствование технологий. Именно лаборатории выступают в качестве форпоста научно-технического прогресса. Вместе с тем принципы и схемы действия, первоначально отработанные в исследовательской лаборатории, применяются не только для получения новых знаний и разработки новых технологий, но и для рутинного обслуживания многих видов практики, таких как промышленное или сельскохозяйственное производство, медицина и проч., поскольку они перестраиваются под воздействием новых технологий.

Таким образом, осознание технологических возможностей науки было процессом двусторонним, в котором участвовали как те, кто занимается наукой, так и те, кто занимается предпринимательством и производством. В результате этого процесса человек не только становится все более восприимчивым в отношении тех или иных новых технологий, но и, если можно так выразиться, проникается технологическим мировосприятием. Любая серьезная проблема, с которой он сталкивается, начинает осознаваться и мыслиться как проблема существенно технологическая: сначала она расчленяется по канонам, задаваемым технологией, а затем ищутся и используются технологические же возможности ее решения.

Ныне, в начале XXI в., есть все основания говорить о наступлении качественно новой стадии развития не только науки и технологии, но и их взаимодействия как между собой, так и с обществом в целом. Одним из выражений этого является становление нового типа взаимоотношений науки и технологии, который получил название technoscience – технонаука.

Бельгийский философ Жильбер Оттуа, впервые предложивший этот термин в 1970-е гг. для обозначения особенностей современной науки, столь отличной от античного идеала чисто теоретического знания, пишет: «Я предпочитаю говорить непосредственно о технонауках или о

«технонаучных исследованиях и разработках» (ТНИР), имея в виду сложную реальность, которую нельзя больше описывать парой наука/технология. В лаборатории невозможно увидеть различие между прикладным и фундаментальным исследованием. Все успешные исследования дают знания и приносят нечто полезное… мне не ясна значимость этого различия для определения природы современной науки» [Hottois, 2004, p. 262].

В контексте проблем, обсуждаемых в статье Марковой, представляется интересным предлагаемое Оттуа понимание объективности науки: «Если гипотеза демонстрирует свою объективную адекватность, это значит не то, что она отражает реальность (истина как адекватность, наука как зеркало природы), а то, что она позволяет нам предсказывать эффекты или события и с определенностью направлять наши вмешательства и активные действия с миром природы. Объективность современной науки лежит в ее эффективной технической действенности. Она все больше и больше обнаруживается в физико-технической продуктивности и креативности… Технонауки сами создают те реальности, которые они изучают» [Hottois, 2004].

Таким образом, с точки зрения Оттуа, технонаука – это такое взаимопереплетение науки и технологий, в котором одно становится неотделимым от другого, наука в такой же мере становится технологией, в какой технология – наукой.

Другая характеристика специфических черт современной науки принадлежит Б. Латуру. Он проводит различие между наукой и исследованием и говорит о переходе от культуры науки к культуре исследований: «Наука – это определенность, исследование – неопределенность. Наука понимается как нечто холодное, безошибочное и беспристрастное; исследование – теплое, путанное и рискованное. Наука порождает объективность, изо всех сил избегая оков идеологии, страстей и эмоций; исследование питается всем этим, чтобы приблизиться к изучаемым объектам» [Latour, 1998, p. 208].

Представляется, что это различение двух культур удачно схватывает многие из тех проблем, которые поставлены в статье Л.А. Марковой. Оно, в частности, оттеняет и отмеченную в статье и столь важную для многих современных практически ориентированных крупномасштабных исследовательских проектов роль контекста, применительно к которому вырабатываются новые знания, формируются как субъект, так и объект, определяются контекстно-специфичные критерии истинности.

Литература

Hottois G. Techno-sciences and ethics / E. Agazzi. Right, Wrong and Science; ed. by Craig Dilworth // Poznac Studies in the Philosophy of Science and Humanities. Amsterdam. N.Y., 2004. Vol. 81. P. 262.

Latour B. From the World of Science to the World of Research? // Science. 1998. Vol. 280. № 5361. 10 April. P. 208.

SO WHAT HAPPENS: IN SCIENCE?

Boris Yudin

RAS Institute of Philosophy

Author looks through opinion of L.A. Markova and raises a question about understanding of science in social-technological sense. It's highlighted that during sociological understanding of science the subject of scientific thought is not canceled, but gets some super-individual qualities. Positions of G. Hottois (merging science and technology into technoscience) and B. Latour (dividing "culture of science" and "culture of research") are highlighted. From the author's point of view the distinction between those two cultures eases the understanding of phenomenon of science in its practical orientation.

Classical and non-classical science, subject of scientific thought, technoscience, scientific research.

Наука как современность

О.В. Колесова

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Обсуждается проблема, оформившаяся в постнеклассическом мышлении в виде оппозиции наука/контекст, или наука/ненаука. В рамках стратегии диалога предлагается в качестве «третьего» измерения, снимающего оппозицию, понимание инновации. Инновация трактуется как особое преломление научного и социально-культурного дискурса, трансформирующее как интерналистский контекст науки, так и экстерналистское измерение ненауки. Позиционирование инновации как некоего, универсального решения, сформированного как проявление науки в различных областях культуры XXI века, позволяет трактовать науку как современность.

Ключевые слова: наука, проблема, оппозиция, дискурс, контекст, инновация, современность.

Можно исходить из разных отправных позиций в рассуждениях о науке. Дискуссионным остаётся вопрос о том, каковы критерии идентификации феномена науки в историческом контексте. Проблемными видятся принципы научной рациональности. Дискутируется само понятие «научная рациональность». Это связано с переосмыслением в конце XX – начале XXI века роли субъекта и объекта в научном познании.

В своей статье «Наука без истины, субъекта и объекта, что дальше?» Людмила Артемьевна Маркова, на наш взгляд, предлагает универсальную позицию для разрешения различного рода противостояний, позицию «третьего», возвышающегося над противостоянием. Такой подход, в широком смысле, позволяет перевести «конфликт» в плоскость решения проблемы на новом качественном уровне.

Людмила Артемьевна избрала, как нам представляется, апелляцию к возможности диалогического взаимодействия, приложимого к различным дихотомиям научного контекста, таким как субъект/объект, наука/контекст. Погружение оппозиции в дискурс диалога рождает новое видение.

Избранная ею стратегия коррелирует, на наш взгляд, с известным отношением к проблеме порождения знания и истины, сформированным в немецкой герменевтической традиции. Г. Гадамер полагал, что истину не может познавать или сообщать кто-то один [Гадамер, 1991; с. 3]. В контексте рассуждений Людмилы Артемьевны, как представляется, это лейтмотив, подкрепляемый ссылками на Борна и Гейзенберга, описывающих сложность наблюдений в физике, идеями Бора, позднего

Витгенштейна и других философов XX века, связанных с субъектом теоретизирования.

Думается, что диалогическое видение процесса познания, постулируемое Людмилой Артемьевной, в наибольшей степени отвечает горизонту ожиданий, связанному как с познавательной деятельностью как таковой, так и с запросами современности в более широком плане.

На наш взгляд, науке изначально присущ диалогизм, как способ функционирования. Применительно к любому жизненному явлению, можно исходить, как минимум, из двух критериев в его осмыслении: критериями, конституирующими его внутреннее содержание и критериями, соотносимыми с внешним воздействием. Для науки таковыми оказываются два её измерения – интерналистское и экстерналистское. В интерналистском измерении наука выступает как результат внутреннего научного развития, аккумулирующий достижения соответствующего этапа. В экстерналистском – как порождённая обществом область деятельности человека, отвечающая его запросам.

Наука, на наш взгляд, может быть воспринята как культурная универсалия, через которую можно распознать манеру мышления или тип рациональности, функционирующий как внутри научного знания, так и вне его: в философии, искусстве, политике, идеологии, обыденном мышлении.

Интерналистский и экстерналистский дискурсы науки, как нам представляется, отчасти играют роль разграничения её функционирования, отчасти – диалогического взаимодействия.

Понимание знания как культурного феномена было открыто греками. Они связывали его природу с языком. Платон считал, что знание обязательно связано с объяснением; что не подлежит объяснению, то непознаваемо, познаваемое же всегда подлежит объяснению [Платон, 1993, с. 263].

Когнитивные феномены, в этом мы разделяем мнение И.Т. Касавина, всегда обнаруживают социальную природу [Касавин, 2013, с. 541].

Для европейской культуры смысловые, ценностные доминанты кристаллизовались в науке. По мере её институционализации именно наука определяла физиогномические черты соответствующего времени.

Сегодняшняя наука как способ самореализации человека является наиболее ярким воплощением особенностей современного общества и культуры.

Думается, определяющая характеристика сегодняшнего общества, культуры как таковой и науки в частности – инновационность.

Инновационность – понятие, отражающее деятельностный подход. Внедрённое новшество – это, по нашему мнению, фиксация состоявшегося диалога между учёными и обществом. Это и есть, по нашему мнению, выражение позиции «третьего», которое возникает на границе интерналист-

ского и экстерналистского бытия науки. Обращаясь к оппозициям, предложенным Людмилой Артемьевной, инновация, как представляется, имеет своим контекстом проблему наука/ненаука, или наука/контекст.

Характеристики современной науки связаны с расстановкой приоритетов в пользу прикладных исследований. На наш взгляд, с этой позицией трудно не согласиться. Это положение иногда оценивается современниками как заведомо негативное. По мнению Б.И. Пружинина, «прикладное знание, будучи уникальным, фрагментарным, «несоизмеримо» с другими фрагментами прикладного же знания и не способно служить для дальнейшего развития науки» [Пружинин, 2009, с. 269]. Думается, что не всё так однозначно. Поводом для раздумий здесь, на наш взгляд, может быть осмысление бытия инновации в культуре как новое творческое перерешение контекста последующего развития науки.

Здесь на ум приходит отсылка к такому способу самовосприятия и реализации, который был сформулирован славянофилами применительно к когнитивным особенностям русской культуры – живознание. Для славянофилов истина познания не была абстрактной, она всегда соотносилась с преобразованием жизни. Можно обвинить такой принцип жизни в утилитаризме, но можно и усмотреть в нём трансцендентный вектор, реализуемый в желании жить в соответствии с идеалом. Истина, как всегда, где-то между крайностями.

Можно, исходя из сказанного, предположить, что наука сегодня реализует себя в инновациях и меняет жизнь и сознание человека, создавая иную среду обитания, чем предшествующие.

Интерес представляют такие современные формы институций, как социальные инновационные объекты – «Силиконовая Долина», «Сколково». Среда обитания современной науки содержит в себе множество разнообразных контекстов, безусловно, это прежде всего новый контекст интерналистского бытия самой науки, представленный современными направлениями исследований.

Судя по материалам портала «Научная Россия», в число пятнадцати новых направлений входят: синтетическая биология – направление генной инженерии; «нанонаука», в рамках которой выделилась нанопсихология; бионика, регенеративная медицина; нутригеномика – наука о взаимодействии продуктов питания с организмом, нутригенетика – изучает гены, ответственные за метаболизм и усвояемость пищи; меметика – наука о мемах, культурных кодах; нейроэкономика – наука о том, как мозг человека принимает решения; соноцитология – наука о звучании клеток человека; сеттлеретика – наука о возможностях «переселения психики» человека «нейрокомпьютерный мозг»; гелотология – наука о смехе; гоминология – наука о снежном человеке; ампелография – наука о сортах винограда; гемеллология – наука о близнецах; филематология; наука о поцелуях.

Объединяет эти, на первый взгляд, столь разные, а порой экзотические научные направления их общий прикладной характер. Конечно, нужно заметить разницу в их судьбах. Некоторые вселяют трепет и одновременно ужас, в связи с посягательством на «святое» – человека; некоторые, не успев заявить о себе в полный голос, уже признаются псевдонауками, иные просто курьёзом, но есть и такие, с которыми современники уже сверяют свой организм и используют как некий критерий «продвинутого» образа жизни.

Подтверждение более широкого спектра осуществления инноваций мы наблюдаем сегодня в такой, казалось бы, иррациональной сфере бытия человека, как искусство. Здесь, как нам представляется, одним из наиболее ярких примеров диалогического осуществления современной науки/контекста стало творчество нижегородского медиахудожника и куратора Евгения Стрелкова. Название авторского цикла его лекций весьма красноречиво говорит само за себя: «Аппараты: Технические медиа между наукой и искусством». Е. Стрелков проводит мысль о том, что аппараты, изменившие науку и искусство, подготовили синтез, наблюдаемый в междисциплинарных форматах, таких как сайнс-арт, медиаинсталляция, графический звук, технологическое искусство.

Инновации связаны прежде всего с технологиями. Поэтому на самых разных научных и ненаучных площадках возобновляются дискуссии о том, что считать естественным, а что искусственным? В чём заключается человеческая сущность?

Примером тому может служить недавняя передача М. Швыдкого «Агора», тема которой «Прогресс в медицине: за или против?» Участниками шоу были учёные разных специальностей – академики РАН Д. Пушкарь, Г. Ройтберг, А. Румянцев от медицины, кандидат биологических наук М. Скулачёв, советник Президента РФ по IT-технологиям Г. Клименко, заместитель декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова А. Козырев. Дискутанты, если коротко сформулировать итоги, приходят к выводу о том, что технологии нужны человеку для облегчения сложных операционных задач, освобождения его от рутинной, формальной работы, но все они едины во мнении, что машина не может решать задачи, связанные со смысловыми, ценностными моментами. Функции учителей, священников и врачей, по их мнению, не может выполнять машина, так как человек – существо духовное и его уникальность не соотносится ни с какими попытками унификации.

Идеи интеллектуализации и инноваций касаются самых разных областей, в том числе человеческого быта. Одной из таких идей стала идея «умного дома». Этот пример берётся нами не с целью оценки, а с целью иллюстрации того, как меняющийся контекст науки транслируется культурой.

Всё, что сформировано культурой взрослых как реалия и как проблема, опрокидывается в культуру детскую. К примеру, в знаменитых «Смешариках» отражены самые разные аспекты, связанные с инновациями. Одна из серий посвящена «умному дому» и ставит вопросы соотношения естественного и искусственного в проблематичном ключе.

Наука XXI века осуществляет себя в обществе иначе, чем в прошлых контекстах истории. Нам представляется весьма продуктивной диалогическая стратегия, просматривающаяся в позиции Людмилы Артемьевны Марковой, позволяющая описать существующие феномены и усмотреть в них некие скрытые резервы для последующего развития науки.

В ключе предложенной ею оппозиции наука/контекст наиболее выразительным средством для описания её снятия становится, на наш взгляд, понятие «инновация». Инновации представлены как продукты диалогического осуществления науки и контекстов её порождающих, как некое «третье» измерение. В этом аспекте рассмотрения, с нашей точки зрения, наука и представляет собой современность.

Литература

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013. 560 с.

Платон. Теэтет 201c – 206d // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1993. 654 с.

Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 423 с.

SCIENCE AS CONTEMPORANEITY

Olga V. Kolesova
Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod

The article deals with the problem which evolved in the post-classical thinking in the form of the science / context or science / non-science opposition. Within the dialogue strategy the author suggests another understanding of innovation as "the third" dimension which removes the opposition. An innovation is interpreted as a special aspect of scientific and sociocultural discourse which transforms both internalist science context and externalist dimension of non-science. Positioning the innovation as some universal solution formed as a display of science in different areas of culture in the XXI century provides the interpretation of science as contemporaneity.

Science, problem, opposition, discourse, context, innovation, contemporaneity.

Не субъект, а коммуникация: к эволюции законов наблюдения

А.Ю. Антоновский
Институт философии РАН

Бараш Р.Э.
Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН

Авторы оспаривают взгляд на науку, согласно которому истина перестает быть мотиватором и ориентиром современной научной коммуникации. Это лишило бы науку ее своеобразия, ее редуцированности к психическим переживаниям внешнего мира. С исчезновением истинности наука перестанет отличаться от других типов общения, утратит собственную идиосинкразию, ключевую мотивацию, направляющую научное исследование.

Ключевые слова: коммуникация, истина, наблюдение, наука.

От психоэпистемологии к социоэпистемологии

Проблема наблюдения, его предмета и истинности действительно составляют методологическое ядро философии современной науки. И все-таки следует различать между трансформацией предмета наблюдения через «привнесение личностных характеристик» исследователя (психоэпистемологический тезис) и медиально-инструментальным воздействием наблюдения на наблюдаемое (медиаэпистемологический тезис). В дискуссионной статье утверждается, что неклассическое знание состоит в учете таковых «личностных характеристик», и этот психоэпистемологический тезис я хотел бы оспорить, и защитить иную - социоэпистемологическую постановку проблемы: всякое наблюдение и само оказывается частью физической реальности, добавляет к ней некоторый элемент, и должно тем или иным образом истолковываться, т.е. наблюдаться. Однако, этот социоэпистемологический тезис в большей степени выражен в социально-гуманитарным познании, если ни составляет самого его существа.

«Смотреть в микроскоп» – утверждает Борн, есть то же самое, что «посылать пучок фотонов», и с существом этого утверждения невозможно спорить. Но что оно означает? Разве речь идет о субъективации предмета наблюдения, как это видится Л.А. Марковой? Нет, скорее, мы сталкиваемся с традиционным классическим процессом объективации психо-рецепторных свойств личности ученого-наблюдателя: зрение у

людей разное, а вот «пучок фотонов», как его объективный репрезентатор, обладает инвариантными энергетическими характеристиками, с которыми согласятся все наблюдатели, независимо от особенностей их индивидуального восприятия. Но не значит ли это, что процессы восприятия и наблюдения (за счет их технико-инструментальной репрезентации, в данном случае в виде «света») словно получают некоторую автономию от наблюдающего субъекта. Ведь теперь наблюдение и само включено в наблюдаемый процесс, и отрывается от так называемых «личностных характеристик»: и действительно – что общего у (рецепторных особенностей) психики ученого и пучка фотонов?

Речь идет о давней проблеме теории восприятия – проблеме проекционизма: как возможна локализация наблюдаемых объектов за пределами мозга и сетчатки (ведь фактически наблюдение осуществляется именно здесь), без того чтобы проектировался некоторый «манипулятивный луч», направленный на наблюдаемый объект (наподобие сонара дельфина или летучей мыши). Очевидно, что пучок фотонов как раз представляет эту проекционистскую инструментализацию наблюдения.

Впрочем, мы бы согласились с мнением Л.А. Марковой о том, что таковая медиатехнизация ученого, несмотря на то, что она фактически продолжает классические тенденции инструментализации наблюдения, существенно расширила понимание медиа восприятия, средств наблюдения, научного инструментария. Ведь теперь под ними понимается нечто гораздо более фундаментальное. Наблюдение уже нельзя отбросить после достижения истинного знания – как некий промежуточный, независимый от предмета и наблюдателя посредник наподобие «лестницы Витгенштейна». Инструментально-технические медиа наблюдения, во-первых, теперь включают, не только произведенные человеком инструменты, но и саму окружающую среду, так сказать, естественные медиа – свет, звук: естественные и неустранимые опосредующие звенья в человеческом восприятии, которые не позволяют вырваться непосредственно к наблюдаемому объекту, к миру как таковому. Во-вторых, технические медиа являются универсальными инструментами наблюдения, связывающими естествознание и знание социально-гуманитарное. Уточним этот тезис на примере теории медианаблюдения Фрица Хайдера.

Экскурс в теорию медианаблюдения

Проблему отношения предметного мира и структуры наблюдения (проблему «дальнодействия» или «дальнечувствия, позднее широко рецепированную в теории коммуникации) ставит ученик Мейнонга, австро-американский психолог Фриц Хайдер [Heider, 2005].

С точки зрения нейрофизиологии, мы видим и слышим предмет внутри себя в ушной мембране и на сетчатке, но переживаем его как находящийся в отдалении. Мы не испускаем манипулятивный луч, не задействуем сонар, который возвращал бы нам характеристики предмета, как это имеет место у летучих мышей и дельфинов. Следовательно, ключевая роль принадлежит независимому посреднику восприятия. Причем сам этот посредник как раз и ускользает от восприятия, хотя именно он и отвечает за корреляцию между наблюдением и характеристиками предмета.

Следовательно, с одной стороны, должен существовать некий канал переноса, а именно воздух – для звуковых образов, принимающий форму звуковых волн, и свет, принимающий форму электромагнитных волн. С другой стороны, есть некоторая каузальная цепь – цепь причин и следствий: освещающее (солнце), освещенное (предмет), отраженный свет, воздействие на сетчатку, передача электрохимического импульса по глазному нерву, активация нейронов в мозге в виде паттерна и, наконец – феноменально переживаемый образ в сознании. Однако возникает проблема: почему в этой цепи равноправных причин и следствий мы видим только предмет как некоторое выделенное звено. Не значит ли это, что наблюдение является двояко-детерминированным – внутренне и внешне, и свойствами медиума, и свойствами воздействующего на медиум предмета?

Существенные коррективы эти соображения заставляют вносить и в концепции истинности. Медиа (свет и воздух) выступают переносчиками энергии, импульса, который они получают от предмета наблюдения. В этом смысле медиа зависят от предмета, но то, что предмет являет сам по себе, оказывается второстепенным. Более того, то, что он отпечатывает в медиа наблюдения, оказывается дефинитивно-ложным, поскольку передаваемые им характеристики колебаний, длины и частоты волн, никак не соответствуют феноменально наблюдаемому предмету. Медиа наблюдения выступают в функции «означающего», находящегося в каузальной зависимости с «означаемым» предметом, нисколько не похожим на последний. Возникает вопиющая несоразмерность: наблюдателя-человека в большей степени интересуют соразмерные ему макропредметы – движения автомобилей, падающие камни. Но они-то нас непосредственно «не касаются» (за исключением деструктивных воздействий) в процессе фактического восприятия; напротив, несоразмерные нам микрообъекты (электромагнитные и звуковые волны) фактически воздействуют на нас, при том что сами ускользают от наблюдения.

Такое понимание наблюдения, действительно, в полном согласии с подходом Л.А. Марковой, трансформирует представление о восприни-

маемых объектах и возможностях классической корреспондентской теории. Единственным и доступным «предметом» интереса отныне становятся сами медиа наблюдения, включая как их «естественные» прототипы (свет, воздух), так и их искусственные репрезентанты: «пучки фотонов» и т.д. И тем не менее речь здесь не идет о проекции личностных или психических качеств исследователя на наблюдаемый объект, а скорее – о задействовании естественных физических процессов в функции заместителя психических способностей.

К дефиниции наблюдения и его коммуникативной презентации

Процессы наблюдения в естественных и социально-гуманитарных науках существенным образом различаются. В первом случае технико-медиальные эффекты наблюдения воздействуют на наблюдаемый феномен и трансформируют его. Во втором случае медиа наблюдения трансформирует самого наблюдателя.

Л.А. Маркова использует понятие наблюдения как само по себе непроблематичное. Но что такое наблюдение? Кем могут быть наблюдатели? Можно ли составить номенклатуру наблюдательных медиа? Способны ли наблюдать живые системы (клетки, органы), различающие между внешним и внутренним, своим и чужим, если наблюдением интерпретировать в самом широком смысле и понимать под ним отличение одного от другого?

В этом самом широком смысле наблюдение оказывается единством одновременного отрицания и утверждения. Наблюдение ошибается уже тогда, когда сосредоточивается на чем-то центральном, интересном для наблюдателя, уже этим фактом концентрации внимания неявно приписывая ему статус существующего. В структуру наблюдения заложена некоторая асимметрия, ведь оно переоценивает обозначаемое и недооценивает отличаемое и отрицаемое. В момент наблюдения наблюдатель как раз и не наблюдает то, от чего он отличил наблюдаемое (и прежде всего, конечно, от него ускользают сами медиа наблюдения). Чтобы медиа стали предметом наблюдения, приходится переходить к другому наблюдению – наблюдать некоторое прошлое наблюдение как некий самостоятельный объект.

Как это происходит на практике, хорошо описано Мертоном в его концепции самооправдывающихся и самоопровергающихся пророчеств. Меняет ли некоторое наблюдение (пророчество) положение дел? И да, и нет. Скажем, если рейтинговое агентство в своих наблюдениях зафик-

сировало падение рейтинга (не важно, адекватно или нет), рейтинг действительно упадет.

Л.М. идентифицирует процесс наблюдения с субъектом, считает его неким свойством субъекта. Но наблюдение – это самостоятельный причинно-следственный процесс, пусть и инициируемый человеком. В физической реальности наблюдение именно потому «вмешивается» в физические процессы, поскольку оно и само принимает физическую форму. В этом смысле наблюдение не становится чем-то субъективным или субъектным. Скорее, наоборот, субъект (сознание) попадает в зависимость от инструментально осуществляющегося наблюдения, в том смысле, что субъект вынужден смиряться и принимать таким образом полученные данные. Несмотря на все желания ученого субъекта, он не способен трансформировать жесткую физическую связь наблюдения и наблюдаемого: в нашем случае физическое взаимодействие фотона и электрона, остающееся независимым от наблюдателя.

Проблема наблюдения состоит не в привнесении субъектности, как это утверждает Л.М., но является гораздо более фундаментальной. Констатация некоторого физического факта (наблюдение) и сама оказывается физическим фактом (наблюдаемым), которое должно тем или иным образом учитываться. Это, очевидно, более слабый тезис, чем тот, который предлагает Л.М. Но его значимость существенно возрастает применительно к социально-гуманитарному знанию.

Социоэпистемология как натурализация гуманитаристики

Каков статус наблюдения в гуманитарных науках и социальном знании? Делает ли он эти дисциплины зависимым от произвола наблюдателя и характеристик личности субъекта, как это представляется Л.М., или, может быть, напротив – позволяет избавиться от субъективизма? Не является ли наблюдение круговым самообоснованием гуманитарных дисциплин, так что они имеют дело не столько с наблюдаемым объектом, сколько с самим наблюдением, т.е. высказаниями об объектах, текстами и их интерпретациями, и лишь нагромождают текст на текст, наблюдая за наблюдениями (прессой, научными публикациями, литературными романами, историческими источниками или телекартинкой)? Следует ли от этого избавиться как от эпистемологического препятствия и попытаться прорваться к самим объектам – истории, обществу, искусству и культуре как таковым, как они даны безотносительно их медийной презентированности в виде чужих наблюдений? На наш взгляд, медийная опосредованность предмета гуманитарных наук не служит препятствием, а напротив – переводит эти дисциплины в статус квазиестественных, стабилизирует их предмет, делает его

реальным наподобие предмета естественных наук, является способом их натурализации.

Так, история как (наблюдающая) дисциплина, очевидно, оказывается частью истории как исторического процесса. История в первом смысле может воздействовать на второй, но главное – она должна учитывать себя как часть самой себя – пусть даже в негативной форме, как «история, которая ничему не учит». Каждым своим наблюдением или описанием (учебником, монографией, лекцией) она добавляет себя как очередное историческое событие и этим – генерирует историю в двух смыслах. Причем это добавленное событие-наблюдение является наименее проблематичным в сравнении с тем, что в нем наблюдается. История, таким образом, есть самовключающее наблюдение.

Но и социология – это самовключающее наблюдение. Социологические наблюдения общества должны учитывать то обстоятельство, что это наблюдение в свою очередь осуществляется (научным, социологическим) сообществом; наблюдение над коммуникациями и само является коммуникацией. Более сложно обстоит дело с литературой, с ее функциями наблюдения над культурой, индивидуализации и личностной идентификации. Литература, как известно, «учит жизни», но разве в ней самой не описывается (наблюдается), как живут люди, которых учит жить литература? В детективах детективы и сами прочитали достаточно детективов. В рыцарских романах читают рыцарские романы. Узнав из второй части «Дон Кихота» об описании турнира в Сарагосе с его собственным участием, хитроумный идальго отправляется не в Сарагосу, а в Барселону, чтобы все узнали, что изображенный «Дон Кихот» второй части – вовсе не тот, что изображен в первой части. В наблюдениях литературы и искусства описываются наблюдения над тем, как герои разбираются в себе и идентифицируют себя, и посредством этой же литературы таковая же самоидентификация осуществляется и в фактической жизни (в образовании, но и не только), что потом, очевидно, наблюдается в литературных описаниях.

Наблюдение есть генерирование и добавление того, что без наблюдения в каком-то смысле не существовало бы. Наблюдаемый при помощи фотонов электрон, изменивший свои параметры под их воздействием, в этом статусе не отличается от наблюдаемого (а значит, измененного) литературных персонажей, представленного в социологических наблюдениях общества и исторически описываемого события. Во всех случаях речь идет о (медийно-трансформированных наблюдением) презентациях когнитивно-недоступных реалий. Но именно эта трансформация стабилизирует объект наблюдения, ведь наблюдение зафиксировало характеристики объекта, и теперь, отправляясь от них, можно конструировать ненаблюдаемые свойства.

Л.М. справедливо указывает на важный поворот в социальном познании, но состоит он, на мой взгляд, в прямо противоположном: субъект-исследователь вовсе не становится главной фигурой исследования, а напротив – вытесняется, а точнее – медиализируется. Это имеет место как в естественных науках, где рецепторные (а значит, индивидуальные и пассивные) способности восприятия подменяются объективным и инвариантным восприятием проективного типа). Но в особенности это характерно для познания гуманитарного, где именно научные практики, терминологии и методологии (а не личные качества исследователя, до которых никому нет дела) превращаются в common-sense-ориентации обычного общения. Научные наблюдения над повседневной, политической, экономической, интимной коммуникацией становятся достоянием именно этой повседневной политической, экономической и интимной коммуникации. Именно в этом смысле наблюдение трансформирует наблюдаемое, что прекрасно описано Гидденсом.

К вопросу об истине и предмете

«Если признать, что знание воспроизводит не внешний мир, а субъекта научной деятельности… то уже невозможно говорить ни о какой границе между субъектом и предметом». Этот психоэпистемологический тезис Л.М. связывает с вопросом об истинности и предметности научного знания: «Второй этап в развитии социологического направления в изучении науки имеет своим основанием идею исчезновения чётких границ науки и ненауки, истины и лжи, субъекта и предмета, субъективного и объективного, результата и деятельности по его получению».

Мне представляется, что Л.М. не учитывает здесь некоторой фундаментальной зависимости между предметом, наблюдателем и истинностью знания, причем именно в рамках научной коммуникации, где эти понятия составляют неразложимую матрицу, а может, и некоторое гиперпонятие, которому еще не придумали название.

Даже если признать, что наблюдение действительно трансформирует наблюдаемое, все-таки следует указать на важные ограничения этих трансформаций. И это связано прежде всего с особенностями научных коммуникаций. Наука как система коммуникаций обладает выраженной идиосинкразией в использовании своего ключевого инструмента или медиа селекции научных наблюдений: дистинкции истинного и ложного знания.

В отличие от политики, экономики, любви, искусства – наука все свои коммуникации основывает на чем-то, что для научной коммуникации выступает внешним: а именно – на восприятиях, переживаниях сознания, психических данных, – т.е. на всем том, что не может фальсифицироваться человеческими действиями, выходит за пределы манипулятивных способностей. Другими словами, переживания Альтер Эго (в случае истинности) с принудительностью требуют идентичных пере-

живаний Эго. Наука экстернальна, поскольку выходит за пределы социальных действий, сообщениий, коммуникации, поскольку последние могут транслировать, но способны генерировать истинное знание. Если бы истина рождалась в коммуникации, сообщениях или действиях, она бы зависела от последних, а следовательно, истину можно было бы производить, манипулировать ею безотносительно данному в психических переживаниях внешнему миру. В отличие от Л.А. Марковой мы не считаем, что от истины можно избавиться. Это лишило бы науку ее своеобразия, ее редуцированности к психическим переживаниям внешнего для научной коммуникации мира – способностям восприятия удостоверять суждения. С исчезновением истинности наука перестанет отличаться от других типов общения, утратит собственную идиосинкразию, ключевую мотивацию, направляющую научное исследование. В этом случае наука перестанет, например, отличаться от хозяйства, и ключевым инструментом отбора знания в этом случае станет возможность его продажи; или от политики, и отбор нужного знания в этом случае станет делом распоряжения и манипуляций – коллективно-обязательных решений.

Опубликовано при поддержке РФФИ,
проект № 18-011-00980, а также проект № 17-03-00733

Литература

Heider F. Ding und Medium. – Berlin: Kadmos Kulturverlag, 2005. 123 s.

NOT A SUBJECT BUT COMMUNICATION: TO THE EVOLUTION OF THE LAWS OF OBSERVATION

A. Antonovsky
RAS Institute of Philosophy

Raisa Barash
Federal Center of Theoretical
and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

The authors challenge the view of science, according to which truth ceases to be the main motivator and important guide of modern scientific communication. This would deprive the science of its originality which is rooted in its reduction to the mental experiences of the outside world. With the disappearance of truth, science will cease to differ from other types of communication, will lose its idiosyncrasy an stop to be a key motivation that guides scientific research.

Communication, truth, observer, science.

Глава 10. ПОЗНАНИЕ И ТЕЛО

Познающее тело и движущийся ум: концептуальный поворот в эпистемологии

Е.Н. Князева

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Концепция телесного, встроенного, расширенного и энактивного познания, фундамент которой был заложен Фр. Варелой, Э. Томпсоном, Э. Кларком, А. Ноэм и др., становится всё более популярной в современной когнитивной науке, философии сознания и эпистемологии. Развивается холистический, целостный взгляд на познание и активность познающего субъекта. Вместо прежней дихотомии и резкого разделения субъекта и объекта, тела и сознания познающего существа, организма и среды его жизни и познания, обосновывается их интеграция и циклическая детерминация. Субъект и объект познания находятся в циклическом и взаимно определяющем отношении: они представляют собой со-возникающие и обновляющиеся друг от друга эмерджентности. Ум, или разум, телесен, телесно детерминирован, а тело разумно, оно живет, движется, действует и познает. Осуществляется выход и за пределы жесткого разграничения живого организма и познаваемой и осваиваемой им среды: тело живого организма распределено, оно встроено в окружающую среду, которая отчасти является миром, созданным им самим, переделанным под его собственные нужды. Субъект познания, или когнитивный агент, будь то человек или животное, рассматривается как активный и интерактивный: он активно встраивается в среду, его когнитивная активность совершается посредством его «вдействования» в среду или ее энактивирования. Познание, причем и восприятие, и мышление, и воображение, сопряжено с действием. В рамках этой концепции открывается возможность перекрыть брешь между науками о жизни (life sciences), такими как теория биологической эволюции, нейрофизиология, теория психомоторного действия, и философской теорией познания и понять жизнь, познание и работу ума в их гармоничном содружестве и в их отношении к феноменологическим исследованиям личного опыта и субъективности человека.

Ключевые слова: проблема тела-сознания, расширенное познание, телесный разум, холизм, энактивное познание, энактивизм, эпистемологический конструктивизм.

С конца 1980-х – начала 1990-х годов в когнитивной науке, философии сознания и эпистемологии интенсивно развивается концепция телесного, встроенного, расширенного и энактивного познания (*embodied, embedded, extended and enacted cognition, or 4E cognition*). В рамках этой концепции одним из ключевых представлений является представление об «отелесненности» процесса познания, телесной облеченности всякого познающего существа, телесных детерминантах познавательной активности человека и других живых существ. У истоков нового представления стоял чилийский биолог, нейрофизиолог и философ с мировым именем Ф. Варела [Varela, 1991]. Сейчас эти представления продолжают интенсивно развиваться его коллегами и соавторами У. Матураной, Э. Рош, Э. Томпсоном, а также А. Дамазио, Э. ди Паоло, А. Кларком, А. Ноэ, Т. Фрёзе, Д. Хутто и многими другими.

В рамках новой парадигмы телесного, или отелесненного, познания можно говорить о телесности разума (телесности сознания). Что это означает? Телесность сознания отнюдь не означает отрицания идеальности его продуктов, но указывает на необходимость учета телесных детерминант духовной деятельности и познания. Необходим целостный подход тело-сознание: сознание отелеснено, воплощено (embodied mind), а тело одухотворено, оживлено духом. Подвижность сознания означает подвижность тела, и наоборот. Сила и здоровье тела поддерживают силу и здоровье духа, верно также и обратное. Дряхление тела сопровождается истощением духа, и наоборот.

Развиваемый холистический подход к пониманию тела-духа и тела-окружающей среды радикально противоположен картезианской дихотомии тела-машины и мыслящего сознания. Тело и сознание, а также познающее тело и среда его активности связаны друг с другом петлями круговой, циклической причинности.

Телесность становится в настоящее время модной темой, обсуждаемой во многих областях естественно-научного, гуманитарного и социального знания. Не претендуя на полноту, укажем на ряд различных аспектов, в которых рассматривается ныне телесность:

• телесность боли (язык боли человеческого тела), психосоматическая обусловленность многих болезней;

• трансформации тела для возвышения духа в медитативных и духовных религиозных практиках (аскеза и т.п.);

• телесный опыт в танце, в изобразительном искусстве;

• память тела, а не только мозга, как подлинная, наиболее глубокая и нестираемая память;

• телесно определенные предсмертные состояния сознания;

• воздействия правителей на свое тело (специальные диеты и т.п.) для более эффективного осуществления политической власти и телесные механизмы господства над подданными (муштра и т.п.).

Телесный (телесно ориентированный) подход к познанию является естественным продолжением динамического (нелинейно-динамического) подхода в эпистемологии, с которым он органично сопрягается. Поэтому для меня выход к изучению телесного подхода был совершенно естественным как результат развития синергетического подхода к когнитивной деятельности. Почему? Потому что в рамках телесного подхода когнитивная деятельность рассматривается холистически, целостно, системно, причем в трояком плане.

Во-первых, мозг, тело и сознание (психика) человека (живого существа) рассматривается как единая система. Изучается взаимная игра мозга, тела и сознания в действии. Утверждается, что тело и разум взаимодействуют «на лету», в самом когнитивном потоке и предстают как некая единая сущность – отелесненный разум или одухотворенное, разумное, познающее тело.

Во-вторых, при объяснении познания подчеркивается, что познающее тело существует как часть мира. Динамический процесс восприятия и мышления совершается через тело и, поскольку тело как-то размещено, локализовано, контекстуализировано в мире, встроено в него. Иными словами, организм (тело-разум) и окружающий мир есть единая система. Организм находится в циклическом взаимодействии, структурном сопряжении со средой, а внешняя среда становится частью собственной организации организма, его собственным созданием, создающим его самого.

В-третьих, мозг рассматривается как часть целостной системы организма. Познание совершается не просто мозгом, но и всем телом. Если речь идет о восприятии, то оно есть не просто процесс, происходящий в мозге, а некий вид умелой активности тела, встраивающегося и вдействующегося в осваиваемую им среду. Восприятие – это не то, что случается с нами или в нас, а то, что мы делаем. Поэтому телесное познание есть не процесс продуцирования более или менее абстрактных сущностей, а живой опыт познающего существа, способ его тонкой подстройки к миру, эволюционным продуктом которого оно само является. Этим объясняется также то, что в современной эпистемологии и когнитивной науке придается все большее значение методам феноменологии, идущей от Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти.

С точки зрения концепции телесного познания сегодня подвергается сомнению и становится объектом серьезной критики классическая для эпистемологии и когнитивной науки модель, согласно которой наш мозг

обрабатывает информацию, поступающую из внешней среды, и вырабатывает соответствующую реакцию. Осознается принципиальная недостаточность репрезентационализма как до сих пор господствующей парадигмы в когнитивной науке и эпистемологии.

У. Матурана и Ф. Варела, к примеру, обосновывают, что живые системы являются операционально замкнутыми системами, они находятся в циркулярном взаимодействии, структурном сопряжении с «внешней средой», которая на самом деле является частью их собственной организации. Трудно провести границу между тем, что является моим, а что не моим, что внешним, а что внутренним. Кроме того, живые системы – это своего рода китайские шкатулки (или русские матрешки), которые есть целое, находящееся внутри другого целого, а это целое – еще более мощного целого и т.д. Сложные структуры эволюции, как правило, подчинены принципу вложенности, масштабной инвариантности, самоподобия.

Наш мозг и сознание, которое, по-видимому, необходимо связывать не просто с мозгом, но и со всем телом, с его психомоторной деятельностью, – это замкнутые, автономные, самореферентные, относящиеся к самим себе системы. Вспомним в связи с этим, что еще Аристотель в своем сочинении «О душе» говорил о том, что ум движется по кругу, мыслит самого себя. Наш мозг и сознание не просто обрабатывают информацию, поступающую из внешнего мира, они не просто строят внутренние символические репрезентации, которые представляют внешнюю реальность. Они, скорее, устанавливают схемы изменения как проявления и собственной модели организации. Мозг (и сознание) организует внешнюю среду как продолжение самого себя. Знание не есть просто репрезентация. Знание есть определенный соответствующей системой когнитивный процесс, а не составление карты объективного мира в субъективных когнитивных структурах.

Идея о том, что сознание может создавать правильное представление о внешней среде, предполагает наличие некой внешней контрольной точки, с которой можно судить о степени соответствия между представлением и реальностью. Сознание должно обладать способностью видеть и понимать мир с точки, находящейся вне его, что невозможно. Поэтому сознание создает образы реальности как проявления его собственной организации и взаимодействует с этими образами, модифицируя их в свете текущего опыта.

Телесно ориентированный подход применяется ныне весьма широко, и не только к познанию (embodied cognition). Телесное воображение (embodied imagination) есть активная и креативная форма работы со своей памятью и мечтами, которая может выполнять терапевтическую

функцию. Телесная коммуникация (embodied communication) понимается как влияние телесных детерминантов на различные виды общения и социального взаимодействия людей.

Телесно ориентированный подход приводит сегодня к радикальному сдвигу в исследовании искусственного интеллекта и искусственной жизни, в конструировании роботов нового типа (embodied robotics). Международно признанными лидерами в этой области являются Родни Брукс и Рольф Пфайффер. В своей классической статье «Почему слоны не играют в шахматы?» (1990) Брукс показывает, что физически контактировать с миром гораздо сложнее, чем мыслить о нем в словах или символах.

В конструировании роботов нового типа исходными служат следующие представления:

а) автономное, контролируемое только им самим движение искусственного познающего существа в окружающей материальной среде (робот должен быть реализован как автономный агент);

б) телесность искусственного существа, означающая, что это существо должно быть реализовано как физическая система, способная действовать в реальном мире, причем ее воспринимающие и двигательные системы должны быть координированы (сенсомоторная координация);

в) движение робота, которое определяется не его внутренними репрезентациями, а его прямым и непосредственным взаимодействием с окружающей средой;

г) его взаимодействие с окружающей его средой (экологической нишей) путем избирательных пробных, как бы провоцирующих ее отклики контактов; поэтому сам дизайн искусственного существа принципиально зависит от той экологической ниши, в которую он встроен (экологический баланс);

д) отбор и накопление этим способом информации о среде, причем по линии нескольких независимых, гибко координированных функциональных систем восприятия и двигательной реакции;

е) способность самостоятельно вырабатывать новые и более адекватные способы оперирования в разнообразной и изменчивой среде, или, как говорят, искусственное существо должно воплощать избыточность, т.е. продолжать удовлетворительным образом функционировать даже в непредсказуемых ситуациях.

Этот подход олицетворяет, по сути дела, начало новой эры в робототехнике: не строго логические умные шаги недвижимой, размещенной на столе вычислительной машины, и не проявление в двигательных операциях одного из предзаложенных алгоритмов, как в традиционном роботе, а самоусовершенствование когнитивных способностей устрой-

ства через его материальное движение – познание из движения. Классический подход, согласно которому интеллект есть вычисление, оказывается принципиально недостаточным. Интеллект требует тела и возникает во взаимной игре мозга, тела и окружающей среды. Интеллект проявляется в способности движения и взаимодействия с реальным миром, а также в адекватном ответе на изменяющиеся условия внешней среды.

Суммирую основные положения концепции телесного познания [Князева, 2014]. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической определенности человека как земного существа. Устроено по-разному – значит познает мир по-разному.

Если раньше гносеологи говорили, что познание *теоретически* нагружено (т.е. то, что мы видим, во многом определяется имеющимися у нас теоретическими представлениями), то ныне, в рамках современных эпистемологических представлений, можно утверждать к тому же, что познание *телесно* нагружено.

Существуют телесные нити, управляющие разумом. Психосоматические связи строятся по принципу нелинейной циклической причинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации. Отстаивая единство тела и духа, М. Мерло-Понти отмечал, что дух есть «иная сторона тела. Он прочно внедрен в тело, поставлен в нем на якорь» [Merleau-Ponty, 1964, p. 312]. Телесно восприятие человеком самого себя. По его словам, «Я не перед своим телом, Я не в своем теле, скорее Я и есть мое тело».

Структуры восприятия и мышления зависят от «синергий тела», от сенсомоторного опыта, которому соответствуют определенные нейронные структуры. Когнитивные структуры могут быть соотнесены с определенными сенсомоторными схемами. Любопытно, что представление о «телесных схемах», или «рисунках тела», ввел Мерло-Понти. «Телесные схемы», с его точки зрения, определяют возможности интенциональности сознания. Причем можно говорить не только об интенциональности сознания, но и об интенциональности тела. Телесные схемы – это не просто восприятия «моего бытия», но тот особенный стиль, который организует движения моего тела и определяет его взаимодействия с окружающей средой. Телесные схемы являются динамическими: они фиксируют не пространственность положения, а пространственность ситуации, которая подвержена постоянному изменению. Играющий легко перемещает себя на момент в различные воображаемые ситуации, ему доставляет удовольствие изменять свою среду. Заболевшего человека тяготят не столько телесные недомогания, сколько необходимость

отказаться от своего привычного стиля жизни, ограничивать свою активность, т.е. изменить, как говорит Мерло-Понти, «глобальный рисунок своего тела».

То, что познается и как познается, зависит от телесной организации живого существа и встраивания его в мир. Таксы, например, имеют удлиненное тело и поэтому приспособлены для охоты в норах. И таких примеров тысячи.

Телесное познание есть движение и действие. Воспринимающий и мыслящий ум есть тело в движении. По словам Анри Бергсона, «наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект» [Бергсон, 1992, с. 75]. Хайнц фон Фёрстер отмечал: «Хочешь познавать, научись действовать!» и «Действуй так, чтобы умножать возможности для выбора!». Мы видим не глазами, а руками и ногами. Знания не пассивно приобретаются организмами как когнитивными агентами, но активно строятся ими. Живые организмы как целостные системы активно взаимодействуют с элементами окружающей среды, конструируя ее и находясь в процессе конструирования самих себя под ее влиянием.

Познание человека телесно, ибо оно обусловлено мезокосмически выработанными способностями человеческого тела видеть, слышать, ощущать. Глаз человека приспособлен к определенному «оптическому окну», отличающемуся от «окна» некоторых насекомых, питающихся нектаром (пчелы, бабочки, муравьи), способных видеть в ультрафиолете. Ухо устроено так, что слышит в определенном «акустическом окне», оно не способно воспринимать ультразвуковые сигналы, которыми пользуются для коммуникации некоторые животные, такие как дельфины и летучие мыши. И если мир голубя окрашен в пять цветов, перед бабочками открывается неожиданное великолепие мира в ультрафиолетовом свете, недоступное человеческому глазу, ночные животные (волки и другие хищные звери), как правило, не различают цветов, т.е. видят мир черно-белым, а палитра красок мира, предстающая перед человеческим глазом, широка и включает в себя множество цветов и оттенков цвета, то не имеет смысла вопрошать, каков подлинный цвет мира.

Поэтому мир, как отмечал Варела, может быть охарактеризован не посредством атрибутов, а посредством потенций. Мир предоставляет возможности для его познания. Принцип предоставления возможностей (“affordances”) был введен Ульрихом Найссером. Эти возможности могут быть реализованы или не реализованы в зависимости от когнитивных способностей соответствующего живого существа, определяемых, в том числе, и его телесной организацией. Мерло-Понти был прав, утверждая, что «тело есть способ обладания миром». Сам живой организм в

соответствии со своей собственной природой отбирает те стимулы внешнего мира, к которым он будет чувствителен. Тело можно рассматривать как прибор, инструмент познания мира, познания себя в мире, мира через себя и себя через мир.

Та часть окружающего мира, к которой адаптировался человек в ходе эволюции и которая обусловлена особенностями его телесной организации, характеризуется сторонниками эволюционной эпистемологии как мезокосм. Мезокосм – это мир средних измерений, к которому адаптировался человек в процессе жизни и познания [Фолльмер, 2012]. Это когнитивная ниша человеческого существа.

Человек как субъект познания осваивает доступный ему фрагмент мира. Он имеет свою когнитивную нишу, потому что он наделен именно такими способностями познания как существо «среднего мира», или, как говорят, мезокосмическое существо. Имея определенную телесную организацию, человек может когнитивным образом осваивать, визуально воспринимать, слышать и ощущать этот мир. А другие живые существа, имея иную телесную организацию, – можно исследовать здесь и таракана, и паука какого-то – осваивают и строят свою, соответствующую возможностям их телесной организации среду. Каждое существо имеет свой жизненный мир, строит свое окружение, свою экологическую и когнитивную нишу.

Философы давно задавались вопросом «Что значит летучей мышью?», т.е. способны ли мы увидеть мир таким, каким его видит летучая мышь. Немецкий зоолог эстонского происхождения Якоб фон Икскюль блестяще описал особенности когнитивных и жизненных миров различных живых организмов, введя понятие Umwelt – специфического окружающего мира, к которому приспособлен и который строит себе всякий биологический вид [Князева, 2015]. Он показал, что когнитивный мир человека принципиально отличен от мира клеща, вороны или собаки, и разные живые существа фактически живут в разных мирах, часто не пересекающихся друг с другом. Эти миры различны и по цветовой гамме, и по аудионаполнению, и по значимости запахов, и по способности восприятия времени (различной скорости восприятия живых существ).

Представление о телесности познания тесно связано с представлениями о ситуационности и встроенности познания, а также его энактивности, связанности с действием. Телесное познание означает познание территоризированное, расположенное в определенном пространстве жизни, которое топологически и темпорально структурировано. Когнитивная система встроена, укоренена как внутренне (embedded) – в обеспечивающем ее деятельность материальном нейронном субстрате, так и

внешне – включена во внешнее ситуативное физическое и социокультурное окружение. Невозможно понять когнитивную и креативную деятельность человека, если абстрагироваться от субъекта познания как живого организма, который включен в определенную ситуацию, имеющую своеобразную конфигурацию, т.е. действующего в экологически определенных условиях. Всякий когнитивный акт расширяется в некую ситуацию, обладающую определенными топологическими свойствами; он осуществляется *здесь и теперь*.

Телесный разум не просто активен, он *энактивен* (enacted): ум выполняет свои когнитивные функции в действии и через действие. Ум организует себя через взаимодействие с окружающей средой. Познавательная активность есть *вдействование* организма в среду. Через действия, двигательную активность формируются когнитивные способности живого организма как в онтогенезе, так и в филогенезе.

Варела развивает в этой связи идеи Э. Гуссерля о «протенциях» – как бы устремленных в будущее динамических траекториях, которые задают характер когнитивной активности в настоящем. Он называет это «принципом шнурка» (*bootstrap principle*): если потянуть его за один конец, то через невидимое смещение множества петель другому концу передается приложенное натяжение. Идущий и путь неразрывно и сущностно связаны друг с другом: путь прокладывается в ходе движения, а движение по пути создает самого идущего. Протенции выражаются, в частности, в эмоциональной настроенности, аффективной тональности когнитивного субъекта, которая определяет векторную направленность и общую конфигурацию когнитивного акта («протенциальный ландшафт»).

Существуют петли обратной связи между воспринимающим организмом и воспринимаемым и активно осваиваемым миром. Применяя нелинейно-динамический подход к пониманию когнитивной деятельности живого организма, можно говорить здесь о структурном сопряжении воспринимающего субъекта и воспринимаемого им объекта или о его активном встраивании в окружающую среду, об активном прохождении им среды (парадигма *active walk*, разрабатываемая ныне Луи Лэмом), связанном с возникновением коэволюционных ландшафтов [Lam, 1998]. Организм как субъект активного движения изменяет ландшафт по мере того, как он продвигается, и на выбор им следующего шага влияет этот, уже измененный им ландшафт. Динамика процесса активного движения, изменения среды и изменения самого субъекта под влиянием среды, определяется 1) правилом производства ландшафта, которое характеризует то, как идущий меняет ландшафт по мере того, как он движется, 2) правилом движения идущего, которое характеризует то, как идущий выбирает следующий шаг, и 3) правилом, по которому

эволюционирует сам ландшафт. Множество субъектов движения и действия косвенно взаимодействуют друг с другом через изменяемый ими ландшафт, они коэволюционируют.

Каждый организм черпает из огромного резервуара возможностей мира все то, что ему доступно, что отвечает его способностям познания (способностям восприятия и мышления). Живой организм как когнитивный агент активно осваивает окружающую среду, он познает, действуя. К тому же это вполне в русле современной теории сложности: обусловленные внутренними свойствами открытых нелинейных сред наборы структур-аттракторов эволюции — это гигантский резервуар возможностей мира, скрытый, неявный мир, из которого реализуется, актуализируется всякий раз лишь одна определенная, резонансно возбужденная структура. Активность исходит и от организма как когнитивного агента, и от среды. Причем среда – как среда именно данного когнитивного агента, и среда вообще, – как весь внешний и объективный мир, далеко не тождественны. При этом, как утверждает Варела, «мир, который меня окружает, и то, что я делаю, чтобы обнаружить себя в этом мире, не разделимы. Познание есть активное участие, глубинная ко-детерминация того, что кажется внешним, и того, что кажется внутренним» [Varela, 1999, p. 8–9].

Живой организм как когнитивный агент не является абсолютно пластичным, он не может приспособиться к чему угодно, встроиться в любой коэволюционный ландшафт. Он обладает автономностью, операциональной замкнутостью, определенной степенью избирательности его поведенческих актов, восприятия и мыслительной активности, которые возрастают с повышением степени сложности его психической организации. Но он не является и ригидным, иначе он будет отторгнут окружающей средой. Сохранение идентичности живого организма как сложной системы есть свойство ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной извне цели. В ходе рекурсивного взаимодействия со средой организм поддерживает свою идентичность, что является важнейшим проявлением его жизни, а стало быть, и познания.

Представление об энактивном познании свидетельствует о силе идей *конструктивизма,* которые все более овладевает умами эпистемологов. Человек не просто отражает мир, но он конструирует его в соответствии со своими когнитивными, экзистенциальными и социальными установками. Человек всякий раз совершает акт конструирования мира, своей среды обитания, своей социальной среды, своего космоса, малого (личного, семейного) и большого (социального, планетарного, звездного) космоса. То есть всегда нужно учитывать, куда вписан человек, в каком

плане мы его рассматриваем, но всегда речь идет именно о взаимном конструировании человека и среды. Взаимосвязь судеб человека и космоса с его сложными структурами, человека и общества или цивилизации с ее сложными структурами – это взаимосвязь не покорения, а партнерства, солидаристического приключения, совместного плавания. Установление отношений партнерства с малой и большой средой, партнерства с космосом – это новый экологический подход, новое экологическое сознание. Состоять в партнерстве с космосом, быть со-творцом космической истории и истории человечества – значит осознавать на себе огромный груз ответственности.

Таким образом, концепция телесного, встроенного, расширенного и энактивного познания бросает вызов традиционным способам понимания процессов познания и работы мозга человека (а в более общем плане – живого существа) и строит целостную картину когнитивных процессов, в которой мозг как часть тела, само тело как инструмент познания, ищущий и познающий отелесненный разум и познаваемая им окружающая среда, когнитивное усилие как активное действие рассматриваются в их взаимно обусловливающей, синергийной связке. В рамках этого подхода строится принципиально целостный, недуальный и динамичный, процессуальный взгляд на познание и действие, тело и сознание, подвижку в психике и моторное действие познающего организма и познаваемую им среду, субъекта и объекта познания. Это, действительно, нетрадиционный, оригинальный, свежий, перспективный подход к пониманию когнитивных систем и когнитивных процессов, который открывает новые перспективы развития для широкого спектра областей научного познания, инженерии и социальной практики, начиная с искусственного интеллекта и робототехники до теории социальной коммуникации и теории управления.

Литература

Бергсон А. Материя и память. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 336 с.

Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 352 с.

Князева Е.Н. Понятие «Umwelt» Я. фон Икскюля и его значимость для современной эпистемологии // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 30–43.

Фолльмер Г. (Vollmer G.) По разные стороны мезокосма. Эволюционная эпистемология. Антология / Научн. ред., сост. Е.Н. Князева. М., 2012. С. 225–236.

Lam L., Shu C.-Q., Bödefeld S. «Active Walk and Path Dependent Phenomena in Social Systems». Nonlinear Physics for Beginners. Singapore, 1998. P. 215–222.

Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964. 362 p.

Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA), 1991. 308 p. (7th printing 1999).

Varela F. Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // Théorie – Littérature – Enseignement. 1999. № 17. P. 7–21.

COGNIZING BODY AND MOVING MIND: THE CONCEPTUAL TURN IN EPISTEMOLOGY

Helena N. Knyazeva
National Research University Higher School of Economics

The conception of embodied, embedded, extended and enactive cognition (the so called 4E cognition), the foundation of which was laid by Francisco Varela, Evan Thompson, Andy Clark, Alva Noë and others, is becoming increasingly popular nowadays in cognitive science, philosophy of mind and epistemology. The holistic view of cognition and activity of a cognizing subject is under development. Instead of the former dichotomy and sharp division of subject and object, of mind and body of a knowing creature, an organism and environment of its life and cognition, their integration and cyclic determination are being justified. The subject and object of cognition are in a certain cyclical and mutually determining relationship: they are co-emerging and renewing from each other emergent entities. Mind, or consciousness, is embodied, bodily determined, whereas body is intelligent, cognizing, body lives, moves, acts and knows. The rigid separation of a living organism and environment that is known and mastered by it has been also overcome: body of a living organism is distributed; it is embedded in the environment, which is in part the world created by it, converted to its own needs. The subject of cognition, or cognitive agent, whether human or animal, is viewed as an active and interactive one: it is actively built into environment; its cognitive activity is accomplished through its en-action and building into the surrounding world, i.e. its en-activation. Cognition, including perception, thinking, and imagination, is closely connected with action. Within the framework of this conception, it is possible to bridge the gap between life sciences, such as the theory of biological evolution, neurophysiology, the theory of psychomotor action, and the philosophical theory of cognition (epistemology) and to understand life, cognition and action of mind in their harmonious interactions and in their relationship to the phenomenological studies of personal experience and subjectivity of man.

Mind-body problem, embodied mind, enactive cognition, enactivism, epistemological constructivism, extended cognition, holism.

Ограничено ли человеческое познание телесностью?

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН

В статье Е.Н. Князевой представлен так называемый «телесный подход» к пониманию человеческого познания. С точки зрения этого подхода, каждое биологическое существо живет в своем окружающем мире и его телесная организация приспособлена к активности в этом мире и к его познанию. В отношении человека это, по-видимому, неверно, ибо человек в своем познании выходит далеко за пределы чувственно воспринимаемого мира.

Ключевые слова: телесность, познание, чувственное восприятие, экологическая ниша, макро- и микрокосм.

В своей статье Е.Н. Князева представила чрезвычайно интересную концепцию, затрагивающую важнейшие проблемы эпистемологии. Насколько я могу судить, основная идея этой концепции выражена автором в следующих словах: «В эпистемологии и когнитивных науках появляется новое представление о *телесной природе сознания* (*embodied mind*) и о *телесной (отелесненной) природе познания (embodied cognition*). Познание человека телесно, воплощено, детерминировано телесной облеченностью человека, обусловлено мезокосмически выработанными способностями человеческого тела видеть, слышать, ощущать. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической определенности человека как земного существа. Устроено по-разному – значит познает мир по-разному».

Итак, сознание и познание телесны. Это звучит несколько неопределенно и странно, но Елена Николаевна поясняет. Они телесны не в том примитивном смысле, что сознание и познание привязаны к телесному субъекту, а в более глубоком и вовсе не тривиальном смысле. Тело человека принадлежит к тому миру средних по величине объектов, который находится между микромиром квантовых объектов и макромиром объектов астрономии. В процессе биологической эволюции у человеческого существа сформировались такие органы и способности, которые позволяют ему ориентироваться, действовать и жить в этом мире средних объектов, расстояний, периодов времени. Органы чувств человека

воспринимают только такие воздействия внешнего мира, которые важны для его выживания в этом мире. Среда, в которой эволюционировал человек, сформировала его организм так, чтобы он мог жить в этой среде. В некотором смысле человек и среда его жизнедеятельности тесно взаимосвязаны: среда формирует человека, человек приспосабливается к своей среде. «Животные и человек, – пишет в этой связи американский психолог Дж. Гибсон, – воспринимают окружающий их мир. Окружающий мир отличается от мира физического, то есть от того мира, каким его описывают физики. Наблюдатель и окружающий его мир взаимно дополняют друг друга. В таком же отношении (взаимодополнительности) со своим общим окружающим миром находится и совокупность наблюдателей» [Гибсон, 1988, с. 42]. В общем это достаточно ясно и не может вызвать особых возражений: человек приспособлен к среде своего обитания, как и каждый биологический вид приспособлен к той среде, в которой живет. Как говорят биологи, каждый биологический вид занимает свою «экологическую нишу».

Мысль о том, что человек и среда его жизнедеятельности образуют некоторое единство, кажется вполне верной. Но Елена Николаевна, по-видимому, хочет пойти дальше и утверждает очень сильный тезис: «экологическая ниша», отведенная для жизнедеятельности человека, является также его «гносеологической нишей», т.е. его познание ограничено теми свойствами, сторонами, аспектами мира, которые он способен воспринимать, с которыми он действует. Каждый организм черпает из огромного резервуара возможностей мира все то, что ему доступно, что отвечает его способностям познания (способностям восприятия и мышления), – пишет она. Иначе говоря, человек способен познать только то, что доступно его телесной организации и необходимо для его жизнедеятельности. С этой точки зрения, пчела достаточно хорошо знает свой мир, чтобы успешно жить в нем; рыба – свою водную стихию; птица – воздушную среду. У них есть соответствующие органы восприятия и действия в тех мирах, которые являются мирами их существования. Вполне естественно, что пчела гораздо лучше разбирается в медоносных растениях, чем человек, а рыба лучше его ориентируется под водой и т.д. С этой точки зрения, каждый биологический вид живет в своем мире, телесная организация его представителей приспособлена к этому миру и их знания ограничены миром их жизнедеятельности. Это относится и к человеку: его организм, способы деятельности и познания приспособлены к определенному окружению, среда сформировала его таким, чтобы он жил в этой среде и познавал ее. В окружающем мире пчелы нет звезд на ночном небе, она о них и не знает. В мире жизнедеятельности человека нет многих вещей, важных для пчелы или для аку-

лы, он о них и не знает. Нарисованная картина привлекает своей простой и ясностью, жаль, что ее трудно принять всерьез.

В такой откровенной формулировке концепция телесно-ориентированной эпистемологии представляется очевидно ошибочной. Возможно, она верна для пчелы или акулы, но человек-то ведь не акула, он способен преодолевать границы своей телесности. Если утверждать, что человек может познать только те стороны, аспекты мира, только те вещи и их свойства, для восприятия которых у него есть органы чувств и для действия с которыми годятся его руки, то такое утверждение легко опровергается. Мы многое знаем об океанских глубинах, о звездах и галактиках, об атомах и элементарных частицах, которые никак не входят в наш «жизненный мир» и для восприятия которых у нас нет органов чувств.

По-видимому, все-таки Елена Николаевна и другие представители развиваемого ею подхода имеют в виду что-то другое. Они согласятся с тем, что человеческий разум способен познавать объекты микро- и макромира. Но телесная природа человека влияет на процесс познания таким образом, что все его знания, выходящие за пределы его жизненного мира, в конечном итоге получают свое основание именно в чувственности человека, в его деятельности с чувственно воспринимаемыми вещами. Наши теории, относящиеся к объектам иных миров или просто к физическому миру, должны иметь следствия, говорящие об объектах и явлениях нашего жизненного мира. Скажем, из теоретического утверждения о существовании инфракрасных лучей, невоспринимаемых человеком, можно вывести следствие, говорящее о том, что если положить ртутный термометр рядом с красным окончанием спектра на поверхность, которая глазу кажется неосвещенной, то ртуть в столбике термометра должна подняться. Совершив это действие, я вижу, что термометр действительно нагревается. Наш жизненный мир, его восприятие и действия в нем позволяют проверить наши теории и получить их подтверждение или опровержение. Иначе говоря, наш жизненный мир служит эмпирическим базисом нашего познания. Такая мысль кажется привлекательной, хотя она и не слишком нова.

Я недостаточно хорошо знаком с исследованиями, посвященными разработке телесно-ориентированного подхода к эпистемологии. Вполне возможно, я просто не понял каких-то важных идей, высказанных Еленой Николаевной. Приведенные мной интерпретации эпистемологических следствий этого подхода, возможно, вызовут улыбку или недоумение у его представителей. Тогда, быть может, они выскажут свои идеи более простым и ясным для непосвященных языком. Остается

ощущение, что в рассуждениях о телесности, о связи познания с телесностью, с физиологической организацией человека что-то есть. Но что?

Литература

Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. – М.: Прогресс, 1988. 464 с.

IS HUMAN KNOWLEDGE LIMITED BY CORPOREALITY?

A.L. Nikiforov
RAS Institute of Philosophy

The article by E. Knyaseva presents the so-called “bodily approach” to the understanding of human cognition. From the viewpoint of this approach, every biological being lives in its surrounding world, and its corporal organization is adapted to the activity in this world and to its cognition. In relation to man, this seems to be incorrect, for man in his cognition goes far beyond the sensible world.

Corporal reality, sensory perception, ecological niche, macro- and microcosm.

Конфликт «архитектурного» и «телесного» как фактор эпистемологии городского пространства

А.О. Костина

Институт философии РАН

Телесный подход в эпистемологии, являясь противопоставлением классической модели эпистемологии, открывает новые горизонты исследований. При этом само понятие телесности необходимо должным образом проблематизировать в рамках данного подхода. Действующее телесное познание может найти адекватное рассмотрение при выявлении конфликта «телесного» и «архитектурного», находящихся в отношении продолжения и противопоставления друг другу.

Ключевые слова: эпистемология, урбанизм, телесный подход, архитектура.

В статье Е.Н. Князевой «Телесно-ориентированный подход в эпистемологии» рассматривается подход, где главной идеей становится «отелесненность процесса познания». Среди основных преимуществ данного подхода приводится его трехуровневая холистичность и целостность. Для дальнейшего рассуждения необходимо эти уровни воспроизвести повторно: во-первых, мозг, тело и сознание рассматриваются как целостность, обусловливающая их взаимную «игру». Во-вторых, познающее тело существует как часть мира, оно «контекстуализировано в мире», при этом тело и мир – единая система. Наконец, познание – это деятельность не только мозга, но тела в целом.

Эта концепция противопоставляется классической эпистемологической модели, согласно которой мозгом обрабатывается информация, на которую вырабатывается соответствующая реакция.

Две важные в контексте рассмотрения данной проблемы исторически значимые магистрали рассуждения о телесности связываются с религиозной и научной традицией. В раннехристианской традиции телесность становилась препятствием для жизни духа, с ней связывалось страдание. Практики телесной аскезы воспринимались как путь достижения духовного роста. В ранних научных исследованиях тело само становилось объектом интереса, а наша телесная геометрия вписывалась в более общую строгую систему. Человеческое тело Себастьяна Серлио и Леонардо да Винчи – типичный пример такой встроенности. И

в той, и в другой модели первичной становится, с одной стороны, жизнь сознания, с другой – жизнь духа. Тело же в обоих случаях накладывает значительные ограничения на возможности нашего опыта. Как теоретическая научная рефлексия, так и религиозные практики связаны с попытками отказа от телесности на пути достижения качественного иного опыта. Торжество сознания не могло бы быть полным, если бы оно не проявлялось в создании объектов физического порядка. Как и не был бы очевиден момент преодоления сознанием не только собственных границ, но и границ, связанных с телесностью. Познание может быть перцептивным, а может быть деятельным. В статье неоднократно делается акцент на активное, деятельное познание. Телесный разум «энактивирован» – выполняет свои функции по познанию через деятельность. Поскольку ум телесный – то происходит это через внешнюю среду, которая также, по мнению автора, конструируется человеческим сознанием. Однако приводимые далее примеры указывают диапазоны и ограничения, накладываемые на процесс познания, не раскрывая, в чем же принципиальное отличие телесности познания человека от телесности познания других живых существ. Это является первым значимым вопросом. Вторая, не менее опасная ловушка, в которую можно попасть, идя по этому пути размышления, связана со следующими проблемами. На что в принципе направлено телесное познание (на мир или на познание самой телесности и ее границ)? Так ли само понятие телесности беспроблемно, чтобы утверждать его в качестве «инструмента» познания?

Это наталкивает на мысль, что данный исследовательский подход нуждается в дополнительной аргументации. Самым очевидным проявлением представлений о телесности в среде, создаваемой самим человеком, является архитектура. Именно создание архитектурных объектов становится серьезным поводом для рефлексии, вызовом и последующим разрешением конфликтов в отношении телесности человека. С одной стороны, архитектура всегда символична и выражает смыслы, превосходящие ее саму. С другой – она функциональна, «телесна» сама по себе. Она становится надежным укрытием от природных катаклизмов, функциональным местом ежедневных рутинных практик, в то же время может служить местом духовного единения и собора в случае объектов религиозной архитектуры. При этом она, будучи воплощением инженерных и архитектурных амбиций, несет потенциальную угрозу хрупкому и уязвимому человеческому телу. Архитектура становится манифестом нашей беззащитности и способом ее деятельного преодоления. Так же как отношение к человеческой телесности постоянно претерпевает изменение, отношение к архитектурной телесности не одинаково в рамках различных культурных и исторических опытов.

Так, афинский Парфенон, возвышавшийся над агорой, для древних афинян как бы не обладал внутренней частью. Он был вектором третьего измерения, давал возможность человеческому взгляду скользить и создавать трехмерное пространство, тем самым утверждая идею свободы. В этом принципиальное его отличие от римского Пантеона, встроенного в тесные геометричные римские улицы. Он не является точкой, на которую можно ориентироваться издалека, – плотные витиеватые улицы ограничивали широту обзора, увидеть и поразиться его величию возможно только в непосредственной близости и находясь внутри. В отличие от Парфенона, внутренняя часть здесь является главной. Это место, как и Рим в целом, – пространство власти геометрии, власти закона, диктата права. Разная архитектура рождает различные опыты не только пространства вокруг нас, но и говорит о границах нашей собственной телесности.

В приведенной статье Е.Н. Князевой утверждается, что «мозг организует внешнюю среду как продолжение самого себя». Именно на примере архитектуры мы видим деятельность сознания, именно она становится свидетельством конфликтных и порой проблематичных отношений, которые отражаются в архитектуре. Это область, бесконечно подвергаемая общественной критике. Именно сознание своей телесности и связанной с ней эстетики говорит об архитектурных строениях как «страшных», «уродливых», «несоразмерных» в случае негативных реакций, «неземных», «божественных», «поражающих своим величием» – в других случаях. Архитектурный опыт почти не может быть нейтральным ни в интеллектуальном, ни в эмоциональном плане. Архитектура всегда связывается с амбициями и масштабом, моментом преодоления себя как, в буквальном смысле, «маленького человека» в огромном здании или, наоборот, ничем не примечательном жилище.

В статье ставятся крайне важные и интересные вопросы, но аргументация в защиту телесности познания зачастую носит довольно противоречивый характер. Например, приводимые различия «оптических окон», характерные для разных живых видов, косвенно опровергают предложенный выше тезис о том, что «телесное познание есть движение и действие». Логично было бы тогда сказать, что это познание и действие предельно ограничено коридором лимитированных возможностей. На мой взгляд, такие примеры служат плохую службу выдвигаемым теоретическим позициям и, скорее, их обесценивают, нежели подтверждают их обоснованность. Сознание здесь как раз выглядит просто воспринимающим, но не производящим. Но если бы у нас не было воли по преодолению собственной телесности, мы бы мало отличались от пчел.

В то же самое время автор приводит следующие слова: «Телесное познание означает познание территоризированное, в определенном пространстве жизни, которое топологически и темпорально структурировано». Данный момент представляется наиболее интересным. Окружающая среда, наше пространство жизни уже давно перестало быть исключительно естественным ландшафтом, именно архитектура становится продолжением нашей телесности. В своей статье «Пространственное познание и архитектурное пространство: перспективы исследований» [Montello, 2014; p. 75] Д. Монтелло рассматривает категорию «познания окружающей среды» (environmental cognition): «как и другие физические среды, архитектура влияет на человеческое познание, опыт и поведение, позволяя, выступая посредником, требуя, накладывая ограничения или препятствуя восприятиям, мыслям, эмоциям и действиям». Причем архитектура выполняет эти функции не только физически, ментально – когда эстетические схемы стимулируют эстетические ответы или социокультурно, посредством наложения норм и правил.

В архитектуре топологическое воображение – ключевая категория. Новые архитектурные формы, появляясь, дополняют и трансформируют процесс познания. При этом восприятие воплощенного объекта зависит от ряда факторов, выделенных профессионалами архитектурной области: от дифференциации во внешнем облике – насколько гетерогенен или гомогенен ландшафт; визуального доступа – в какой мере здание или архитектурный комплекс просматривается с разных точек обзора, и насколько информативной может быть та или иная точка обзора; сложность планировки – один из самых незаурядных и довольно плохо теоретически (с когнитивной точки зрения) освещенных архитектурных вопросов: «то, что когнитивно определяет “сложную планировку” зависит не только от объективной планировки здания, но и от природы человеческого познания в общем и когнитивных характеристик отдельных людей в частности» [Montello, 2014, p. 77]. Все эти факторы указывают на то, что превращенное, деятельное познание, связанное с собственной телесностью и телесностью воплощенных объектов, ставит еще больше вопросов о наших когнитивных способностях.

Е.Н. Князева пишет: «сознание создает образы реальности как проявления его собственной организации и взаимодействия с этими образами, модифицируя их в свете текущего опыта», также дополняя его тезисом о том, что у сознания нет «правильного» представления о внешней среде – некоторой референциальной точки. В этом описании сознание единично, будто либо оно идентично у всех людей, либо их – других людей со своими особенностями, в том числе телесного восприятия, – нет. Как у сознания как такового, так и у сознания единичного

нет универсальной точки, но есть их множество. Это многообразие отчасти продиктовано действием еще одной принципиально важной для работы человеческого познания категории – воображения. Оно упоминается в статье всего пару раз, мимоходом, так как акцент делается на телесности познания. Даже если мы и говорим о воображении, то об «отелесненном» воображении (embodied imagination). Хотя само по себе последнее может быть трактовано иначе – как «воплощенное воображение». Архитектура без сомнений является воплощением изображения – активным, динамичным процессом трансформации окружающей среды, которая создает новые условия и вызовы для наших когнитивных способностей. При этом воображение здесь играет ключевую роль. Известный архитектор и автор Д. Палласмаа в своей статье «Эмпатическое воображение» говорит о разделении воображения на два уровня: первый – проектирование на уровне формальной геометрии, где воображаемый объект находится в изоляции, второй – сенсорное, эмоциональное и ментальное взаимодействие с воображаемой сущностью – эмпатическое воображение, находящееся в реальности мира, пробуждающее «телесные и эмоциональные опыты, суждения и настроения» [Pallasmaa, 2014, p. 82]. Именно в этом процессе и происходит воплощение образов воображения. Идя дальше, он задается сложным вопросом: как при архитектурном конструировании идеи, чаяния и эмоции, изначально возникающие как ментальные чувства, не только переводятся и транслируются в действительный архитектурный объект, но и передаются в качестве телесного и ментального опыта людям, этот объект воспринимающим? Ответом на это становится эмпатическое воображение, воплощенное в архитектуре. В данном случае мы говорим не только об эмпатии как о непосредственном вчувствовании в состояния другого человека, но при участии архитектуры, которая связывает нас не только с ее творцами, но, что важно, друг с другом.

Предолженная модель кажется по-своему солипсистской. Категория телесности, бесспорно важная, здесь выступает в качестве дополнительного параметра, который в силу споров с классическими эпистемологическими моделями необходимо внести. Однако что такое телесность и какие проблемы связаны с включением ее в «инструментарий» познания, прояснены не были. Телесность здесь затмевает и волю, и воображение, и даже социокультурный фон. Сама же она фундаментально не проблематизируется. Именно поэтому она должна быть рассмотрена не только в контексте природной заданности, но сложной реальности, которую создает сам человек. Архитектура – это длящийся вызов нашему телесному восприятию мира. Рассмотрение проблемы архитектуры и телесности дает возможность взглянуть на телесность, связанную с пре-

одолением, воображением, эмпатией, хрупкостью и уязвимостью, которой обладает само тело. Которое, в то же время, манифестирует себя, преодолевая в камне, бетоне и стекле собственную телесность.

Литература

Montello R.D. Spatial Cognition and Architectural Space. Research Perspectives // Empathic Space. The Computation of Human-Centric Architecture, Wiley, 2014. P. 74–79.

Pallasmaa J. Empathic Imagination: Formal and Experiential Projection // Empathic Space. The Computation of Human-Centric Architecture, Wiley, 2014. P. 80–85.

THE CONFLICT OF «FLESH» AND «ARCHITECTURE» AS AN ATTRIBUTE OF URBAN EPISTEMOLOGY

Alina Kostina
RAS Institute of Philosophy

The embodied cognition approach which contrasts to the classical epistemological model has opened the new horizons of research. Nevertheless, the notion of «flesh» is required to be properly problematized in the framework of the given approach. Enacted and embodied cognition is to be adequately revised in the exposure of the «flesh/architecture» relationship, where they serve as either extension or contradiction of each other.

Epistemology, urbanism, embodied cognition, architecture.

Философия телесности: где место сознания?

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Представлена полемика с тезисом о телесности, или телесной воплощенности сознания, характерным для современной эволюционной эпистемологии. В качестве контраргументов показывается, что тезис о неизбежной связи сознания с телом переводит дискурс в план индивидуалистической эпистемологии, закрывает возможность для понимания высших форм человеческого сознания, которое представляет собой коллективное предприятие, объективируемое в культурных артефактах и не обнаруживаемое с помощью естественнонаучных методов.

Ключевые слова: сознание и тело, природа и культура, индивидуалистическая эпистемология, натурализм, коллективность сознания.

Проблема сознания становится одной из активных дискуссионных площадок современной философии благодаря рефлексии по поводу достижений биологии и когнитивных наук. На одном из заседаний семинара «Проблемы рациональной философии» лет десять тому назад докладчик, рассуждая о проблеме сознания, заявил примерно следующее: «С изобретением электронного томографа проблема сознания переходит из разряда вечных философских проблем в число задач, решаемых научными методами. Короче говоря, проблема сознания в принципе уже решена».

Поиск материального субстрата сознания ведется с самых начал человеческого познания. В первобытных культурах сознание нередко представлялось в образе маленького человечка, живущего в глубине тела и способного периодически его покидать – во время сна, болезни, шаманского странствия или смерти. Современные философствующие биологи ищут более утонченные образы, способные схватить некоторые психические функции, но останавливающиеся там, где начинается «человеческое, слишком человеческое…».

Поэтому и приходится корректировать свою позицию. Так, Е.Н. Князева отмечает: «Прежние подходы к пониманию мозга и сознания – вычислительный и информационный – оказываются принципиально недостаточными. Динамика функционирования сознания является более сложной, чем исчисление (компьютерная метафора) и переработ-

ка информации». Не может не вызвать удовлетворения то обстоятельство, что происходит и в самом деле эволюция, на этот раз в сознании эволюционных эпистемологов по поводу нашего с ними сознания.

Невозможно при этом удержаться от некоторой иронии. Ведь некоторые из нас знакомились не только с классиками типа Р. Декарта, Ж.О. Ламетри и даже В.С. Тюхтина, но и с более современными авторами типа Э. Гуссерля, З. Фрейда, Ж.-П. Сартра, Л. Выготского, А. Лурии. И даже те, кто читал хорошую художественную литературу, уже догадывались, что с сознанием не все так просто. Оно и правда несводимо к функции мозга, а тем более к его нейрофизиологическому субстрату. Даже то, что оно относительно самостоятельно по отношению к бытию вообще, некоторые философы подозревали еще раньше. Так что стоит внимательно посмотреть на то, какую же новацию предлагает Е.Н. Князева сегодня. Оказывается, сознание и познание телесно, «детерминировано телесной облеченностью человека, обусловлено мезокосмически выработанными способностями человеческого тела видеть, слышать, ощущать. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей». Итак, не просто мозг сквозь призму мало информативного понятия информации, но уже тело целиком – вот что является носителем и детерминантой наших когнитивных актов. Это прогресс по сравнению с А. Тьюрингом, для которого все равно, каков по своей вещественной природе носитель сознания, тождественного информации. Так что с его машиной, кажется, покончено.

Важно и то, что, как считает Е.Н. Князева, тело – лишь часть более сложной системы «тело – окружающая среда». Казалось бы, это есть просто следствие из известной формулы о том, что сознание – функция мозга в его взаимодействии с окружающей средой (телом, природой, другими людьми). Но здесь выступает на сцену Ф. Варела, утверждающий, что всякая жизнь вообще есть познание, а различие между человеком и другими живыми существами имеет лишь количественный характер. Тогда возникают два ключевых вопроса, которые нельзя оставлять без ответа. Во-первых, что же есть познание, понятое как жизнь? Это адаптация и ориентация в среде, поясняет Е.Н. Князева. Как следует из данного определения, познание (а если следовать формуле К. Маркса «Сознание существует в форме знания», то и сознание) переносится вовне тела и категорически не нуждается ни в какой «субъективной реальности», «душе», «менталитете», «внутреннем опыте». Таким образом, вопрос о том, что происходит в мозге в момент психического акта, перестает, наконец, интересовать эволюционного эпистемолога. Он из-

бавляется от менталистского понимания знания, сводя ментальность к приспособлению.

Во-вторых, что же есть человек как носитель сознания? Это существо, понятое бихевиористски, его цель отнюдь не самореализация, а более приземленная. И в самом деле, таких людей немало, их в просторечии называют приспособленцами. У них в некотором смысле сознание не обнаруживается. Поэтому есть резон в том, чтобы сознание рассматривать как эвфемизм, скрывающий секрет Полишинеля: сознания-то – как отличного от тела и среды – и нет. Сколь глубоко ни копай в поисках сознания, ничего, кроме адаптивных реакций или электрохимических процессов, обнаружить не удастся. Сам по себе человек «пуст»; кроме тела (физиологических задатков, сложившихся эволюционно в рамках определенной экологической ниши) и среды (не любой, а лишь доступной ему в принципе в силу его структуры), он более ничем не располагает. Он вовсе не «экзистенциальный проект» и даже не «мыслящее Я», а конгломерат двух физических систем – тела и среды, функция их отношения. Бессмертный и при этом наделенный сознанием М.Е. Салтыков-Щедрин вывел такого субъекта в образе градоначальника города Глупова – «Органчика».

Попробуем протестировать это представление о сознании на примерах. Посмотрим на высших животных, подобных человеку в использовании орудий для достижения своих целей. Шимпанзе палкой сбивает висящий банан, пусть и не способно соединить при необходимости две палки в одну. Однако это не врожденное знание, а приобретенный навык, являющийся результатом научения, жизни в сообществе. Возможность редукции научения и общения детеныша с матерью до адаптации и ориентации в среде представляется сомнительной. Другой субъект – это не инертная среда, к которой можно приспособиться, не спрашивая ее, хочет ли она этого. Отсюда необходимость откорректировать изначальное понимание сознания и познания.

Еще один яркий кейс можно извлечь из повести М. Булгакова «Собачье сердце». Операция по пересадке органов от человека к собаке превращает последнюю в человекоподобного Шарикова. Он органично адаптируется к советской среде «эпохи Москвашвея» (О. Мандельштам) со своими швондерами и прочими типичными персонажами. С точки зрения телесно-ориентированного подхода, это нормально: изменили структуру телесности, изменилось и сознание, собака стала человеком. Писатель, впрочем, сторонится такого вывода, показывая, что собака если и может стать человеком, то тот оказывается хуже хорошей собаки.

Если структура телесности детерминирует человеческое сознание, то отсюда следуют весьма радикальные выводы. В таком случае школьни-

ков нужно распределять по классам не столько по возрасту и по интеллектуальным склонностям, сколько по росту, весу, цвету волос и, конечно же, полу. Ведь известные небольшие различия между мальчиками и девочками могут оказаться решающими с точки зрения их способностей к математике или истории. Возможно, что телесно-ориентированный подход даст убедительное обоснование тому, что знаменитыми философами должны быть мужчины, и З. Фрейд бы немедленно с этим согласился, но женщин-философов вне зависимости от принадлежности к эволюционной эпистемологии это едва ли устроит.

На деле же телесно-ориентированный подход в эпистемологии сегодня оказывается весьма востребованным среди, скажем так, необычных течений. «Черная эпистемология», «женская эпистемология», «квир-эпистемология» (queer epistemology, т.е. теория познания людей нетрадиционной сексуальной ориентации) – представители таких учений на полном серьезе учитывают значение телесной организации для понимания познавательного процесса.

И тут пора вспомнить о классической и неклассической эпистемологии, противостояние которых всякий раз актуализируется, когда речь идет о некоторой новой концепции познания. Мы будем квалифицировать их различие по двум критериям: основаниям и очевидности знания.

Так, для эпистемологической классики Нового времени знание выступает как нечто безусловное, существующее в себе и для себя, как субстанция, и поэтому исходное. Если же «разум един для всех людей» (Р. Декарт), то его зависимость от эпохи, культуры, личностных особенностей считается не только несущественной, но и даже заслуживающей критики. Одновременно тезис cogito говорит о том, что разум (сознание) есть нечто, лучше всего доступное самонаблюдению, самоочевидное, непосредственно данное рефлексирующему человеку с высокой степенью достоверности. Поэтому именно ключ к человеческому разуму есть одновременно и условие познания всей реальности.

И напротив, неклассическая эпистемология (и в эволюционной, и в социальной ипостаси) отличается своим вниманием к условиям познания – природным и социокультурным соответственно. Именно они предоставляют ресурсы для понимания природы человеческого сознания и познания. В свою очередь, сознание и знание рассматриваются как несамоочевидные и доступные исследованию лишь косвенным путем, через понимание условий их формирования и развития. То, что современная эволюционная эпистемология уже не трактует познание и сознание менталистски, является большим плюсом. Однако нужно идти дальше. Носитель сознания, с точки зрения философа (в отличие от психолога, например), не отдельный человек, а скорее род или сообще-

ство. Понятия рынка, религии, революции, научного открытия и пр. не являются делом отдельного человека, не сводятся к адаптации, не обнаруживаются электронным томографом. В этом смысле всякая философия принципиально ограничена в понимании того, как сложился тот или иной познавательный результат (научное открытие, техническое изобретение, философская идея, обыденное представление, художественный образ), взятый в конкретных пространственно-временных координатах. Однако телесно-ориентированный подход еще сильнее суживает возможности философа. Ему оказывается в принципе недоступно понимание высших когнитивных способностей человека, которые отличают его от животных, не практикующих ни науки, ни искусства, ни религии, ни философии. Ведь истолковать эти феномены человеческой культуры из взаимодействия тела и среды так же сложно, как и понять поведение животных с точки зрения атомистической концепции Демокрита.

И если все же пытаться на основании физики и биологии понять сознание как специфический человеческий феномен, то не стоит удивляться, когда оно окажется ничем иным, как «стихийным и непостижимым» (нормальное русское обозначение для «эмерджентный») эпифеноменом материального. Этот логический тупик в объяснении сознания известен в качестве «мистерианизма» К. Макгинна.

И вместе с тем прослеживание эволюционных связей между человеческим сознанием и психикой животных не нуждается в обосновании их принципиального сходства – это избыточная и необоснованная философская гипотеза.

Пусть люди как представители своего рода или народа существенным образом зависят от своей физиологии и от условий жизни в природе и обществе. Но человек еще и обладает свободой, в частности свободой самоопределения по отношению к своей физиологии. Формы психического торможения сформировались эволюционно как ответ на племенные табу, и отсюда выросла вся культура. Отныне человек наращивает свою свободу, давая волю воображению, творчеству, переживанию, но умещая все эти когнитивные функции в культурные формы. Он даже может снять с полки книгу, прочитать ее и поверить прочитанному, как если бы это было пережито им самим. Х.Л. Борхес характеризовал классическую книгу так: она отличается не столько какими-то внутренними достоинствами, сколько тем, что поколения людей, побуждаемые к тому разными причинами, читают ее так, как если бы в ней было все написано глубоко, как космос, и допускало бесчисленные истолкования. По большому счету именно в этом свободном выборе и состоит культурное наследование, хотя и не исчерпывается этим. Оно принципиально отли-

чается от генетического наследования, где роль человеческого выбора не столь значительна. Мы все, живущие на Земле, природные существа, но только некоторые из нас еще и существа культурные. Культура не просто надстраивается над природой, но в определенном смысле отрицает ее, как свобода отрицает необходимость. Культура не есть зависимость от культурных стереотипов, она представляет собой совокупность средств самопроектирования и самовыстраивания, т.е. развития человека. Эволюция вне культуры – это развитие, не имеющее отношения к человеку как носителю сознания. Не тело, не окружение, а человек как социокультурное существо – вот тот, кто творит свое сознание и несет за него ответственность. Это субъект, который не ориентируется и не приспосабливается к окружению, но уже в значительной степени несет его в себе и даже выходит за его пределы. Маугли никогда не станет человеком в среде волков, а Робинзон Крузо не только останется человеком на необитаемом острове, но и духовно возвысится над собой. И потому на вопрос О. Мандельштама «Дано мне тело – что мне делать с ним, Таким единым и таким моим?» приходится ответить так: страдать и наслаждаться жизнью, но не надеяться извлечь из него ни логики понятийного мышления, ни изощренности художественного слова, ни тайны творческого акта. Для этого есть другие способы объяснения.

CORPORAL PHILOSOPHY: IS THERE ANY SPACE FOR CONSCIOUSNESS?

Ilya Kasavin
RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article is a polemic with a thesis on corporeality, or corporal embodiment of consciousness, which is characteristic for the modern evolutionary epistemology. As a counter-argument serves that fact that the thesis of an inevitable relation of consciousness to the body transfers the discourse in the plan of individualistic epistemology and confines the possibility of understanding the highest forms of human consciousness, which is a collective enterprise objectivized in cultural artifacts and hardly detected by using natural methods.

Mind and body, nature and culture, individualistic epistemology, naturalism, the collectivity of consciousness.

«Грусть-тоска меня съедает», или Отражение телесности в языке

С.В. Шибаршина

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Представлена попытка осмысления проблемы телесно-ориентированного подхода в эпистемологии с точки зрения отражения телесности в языке. Исследование языковых единиц и оборотов, обозначающих явления, относящиеся к сфере телесного, на наш взгляд, дает весьма показательные аргументы в пользу телесной нагруженности познания. Частично соглашаясь с концепцией тела как исходной точки познания (Мерло-Понти), в качестве примеров мы обращаемся к соматической лексике различных языков, являющейся одной из древних и ярких лексических универсалий, что обусловливает преобладание в данной работе ссылок не на философские, а на лингвистические исследования. Кроме того, мы предлагаем не ограничиваться соматизмами в строгом смысле слова, а вовлекать в рассмотрение также антропоморфные метафоры, тесно связанные с феноменом телесности.

Ключевые слова: тело, телесное, воплощенное познание, соматизмы, части тела.

Проблема человеческой телесности является одной из самых сложных и парадоксальных в философско-научном дискурсе. Изучение феномена телесности непосредственно включено в концептуальные рамки, определяющие принципы, методологию, содержательно-теоретические особенности того или иного подхода к данному феномену. В эпистемологии и когнитивной науке, как отмечает Е.Н. Князева, с конца 1980-х – начала 1990-х гг. интенсивно развивается телесный подход (embodied cognition approach), фокусирующийся на «отелесненности», «телесных детерминантах познавательной активности человека» [Князева, 2010, с. 42]; рассматривающий мозг, тело и сознание (психику) человека (живого существа) как единую систему, своего рода «отелесненный разум» или «разумное, познающее тело» [там же]. На наш взгляд, в рамках данной проблематики существенным представляется также рассмотрение вопросов отражения телесного в языке.

Следует отметить, что в последние десятилетия XX века в лингвистике, как и в гуманитарной науке в целом, начинает разрабатываться и приобретать все большее значение антропоцентрическая парадигма, т.е. возрастает интерес к человеческому фактору в языке. Одной из важнейших составляющих антропоцентрической парадигмы признается

проблема телесности в языке, которая в данный момент исследуется лингвистами в контексте вопросов концептуализации тела, а также через призму исследований соматической лексики. Под соматизмом (от греческого soma (somatos) – тело) в языкознании понимаются прежде всего языковые средства обозначения явлений, относящихся к сфере телесности, телесного бытия субъекта в физическом мире (а не отдельные проявления человеческого тела, такие, как жесты, мимика и т.п.). При этом сюда не относят лексемы, которые воспринимаются как анатомические названия, однако на самом деле таковыми не являются (к примеру, во фразеологической единице «зарубить себе на носу» под словом «нос» подразумевается не орган обоняния, а бирка, на которой ставили зарубки, чтобы вести учет работы, доходов).

Хотелось бы отметить крайне важное обстоятельство, заключающееся в том, что соматизмы относятся к одному из древнейших пластов лексики, к основному словарному фонду, который складывался в течение многих тысячелетий. Они непосредственно связаны с функционально-чувственными сторонами человеческого бытия и отражают культурно-антропологические особенности индивидов, принадлежащих к тем или иным языковым сообществам. Более того, лингвисты склоняются даже к предположению о том, что соматизмы составляют универсальный лексический фонд любого языка. Как отмечает Н.А. Власова, «до сих пор не обнаружено народа, который не умел бы называть некоторых частей тела: голову, руку, ногу, глаз, ухо, рот» [Власова, 1997, с. 27].

Опираясь на разработанные подходы к телесности в различных науках (от биологии и медицины до культурологии) лингвисты справедливо, на наш взгляд, стремятся объяснить древность и высокую значимость соматической лексики ее универсальностью, обусловленной онтогенетическими функциональными свойствами частей человеческого тела. В целом, с точки зрения современной когнитивистики, признано, что ориентация в пространстве и времени, выражение субъективной оценки – все это осуществлялось человеком постепенно, однако при этом с помощью окружающих его «инструментов» познания, включая части тела. Глубокое философское осмысление проблемы телесности было дано французским философом М. Мерло-Понти, одним из первых признавшим первостепенное значение опыта тела в бытийном пространстве человека: «мое тело есть ось мира… я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела» [Мерло-Понти, 1999, с. 119]. Другими словами, собственное «Я» задано человеку преимущественно в телесных формах – в ходе же познания и выражения познавательных актов в символической форме биологическое тело наполняется ценностным и символическим содержанием. Переводя это на плоскость языка, отметим, что, овладев инструментом формирования познания и способностью оперировать им, человек ранее всего облекал в слова и выражения те понятия, которые были наиболее близки ему, – среди них соматическая лексика.

Тело, являясь продолжением мира, выступает «мерой всего», «универсальным мерилом», хотя, мы бы добавили, безусловно, не единственным. Благодаря телу человек входит в мировое пространство, воспринимает его и дает ему значения. Другими словами, тело человека стало именно той отправной точкой, от которой индивид начал познавать и описывать окружающий мир. Как отмечает российский лингвист В.Г. Гак, «человек эгоцентричен, он видит в себе центр вселенной и отображает мир по своему подобию» [Гак, 1998, с. 702]. В познавательном микрокосме самого человека тело является проявлением не только материального, плотского и физического, но и того, что относится к сфере эмоций, ментального, а также межличностных отношений. Например, сердце в русском языковом сознании – это не только важнейший орган, но и носитель душевных переживаний, чувств, настроений, аналог души. Однако следует иметь в виду, что, хотя обязательная соотнесенность ощущений человека с различными органами его тела является универсальным свойством всех языков, говоря словами российского лингвиста В.А. Плунгяна, все же существуют различия между конкретными языками «в том, как именно распределяются ощущения на наивной “анатомической карте” человека» [Плунгян, 1991, с. 155].

В связи с этим интересно проследить, какие смыслы передают во фразеологических единицах соматические объекты и какие образные представления, заключенные в этих единицах, стандартно закреплены за телом, частями тела, органами и т.д.; а также какие ассоциации и коннотации (языковые, культурные, социальные) несут в себе телесные составляющие. Изучение обеих областей проводится параллельно построению модели того, как и что наивный носитель языка думает о теле, частях тела, органах и т. д., как он о них говорит [Козеренко, Крейдлин, 2011, с. 55]. Очень важными здесь являются выделенные значения признака, говорящие нам что-то о свойствах обладателя соматического объекта (например, психических или социальных), об особенностях той или иной коммуникативной ситуации, в которой данный объект играет существенную роль, или об особенностях культуры и социума, к которым данный человек принадлежит. Например, размер желчного пузыря и два его выделенных значения – /большой/ и /маленький/ – играют важную роль в китайской культуре. Когда китайцы хотят сказать, что человек мужественный, они говорят, что у него большой желчный пузырь, а когда хотят сказать, что у него не хватает мужества, то говорят, что пузырь маленький. [Ning Yu, 2009, pp. 49–50, 243–249]. У англосаксов достаточно много оборотов с соматизмами «желудок» (stomach), «кишки» (gut, guts) (ср. «not have the stomach for» (‘не хватает смелости’), «my gut tells me» (‘мое чутье подсказывает мне’), что, в принципе, находит соответствие и в русском языке: «кишка тонка», «нутром чую».

Поскольку соматическая лексика в целом характеризуется высокой частотностью употребления, она обладает разветвлённой семантической структурой. Проще говоря, от различных частей тела и других составляющих соматической лексики, с одной стороны, были образованы новые слова, а с другой – соматизмы стали одним из важнейших базисов метафоризации. Примечательно, что анатомическая ориентация человеческого тела в некоторых языках стала эталоном пространственной ориентации: передняя часть – та, где расположены органы чувств, органы зрения, задняя сторона – сторона спины. Яркой иллюстрацией является «отсоматичное» образование пространственных послелогов (разряд служебных слов) в кавказских языках, на что указывает З.А. Богус на примере адыгейского языка [Богус, 2006].

Для иллюстрации этого приведем несколько примеров соматизмов и образованных от них отсоматических послелогов в адыгейском языке (по схеме: соматизм – послелог – пример употребления): «гу» (‘сердце’) – «гуп» (‘впереди’, ‘в середине’, ‘среди’) – «унэ гупэм» (‘перед домом’); «пэ» (‘нос’) – «пашъхьэ» (‘спереди’, ‘впереди’) – «унэ пашъхьэм» (‘перед домом’); «кIоцI» (‘внутренности’) – «кIоцI» (‘внутри’) – «унэ кIоцIым» (‘внутри дома’, ‘в доме’); «кIыб» (спина) – «кIыб» (‘сзади’, ‘за’, ‘из-за’, ‘позади’) – «унэ кIыбым» (‘сзади дома’, ‘за домом’) [Богус, 2006, с. 11]. При этом, что вполне естественно, самыми продуктивными в плане словообразования являются соматизмы, представляющие собой названия наружных частей человеческого тела, как наиболее активных и функционально очевидных для человека (голова, лицо и его составные части – глаза, нос, рот, уши), конечности (руки, ноги); при этом ядерным также признается сердце в силу его функционального назначения.

Таким образом, суммируя вышесказанное, отметим, что соматизмы, наряду с другими пластами лексики, отражают специфику категоризации мира человеком, а также участвуют в объективации различных сторон жизни человека: Я-интеллектуального, Я-эмоционального, Я-социального. Напоследок хотелось бы задаться вопросом: относится ли к соматической лексике ставшее поговоркой высказывание царя Гвидона в известной сказке А.С. Пушкина «Грусть-тоска меня съедает»? В данном случае эмоции уподобляются действиям человека или другого живого организма (персонификация). В качестве примеров метафор, основанных на персонификации, можно привести также следующие: страх сковал, страх напал, тоска давит, тоска грызет и т.д., – согласно типологии российского лингвиста С.Г. Воркачева, они относятся к антропоморфным метафорам [Воркачев, 2012, с. 38]. Также подобные обороты речи относят к пищевым метафорам. Эмоции как бы способны физиологически поглощать человека. По мнению психоаналитика Э. Нойманна, здесь актуализуется архаичная «идея пожирательства»: мы до сих пор

используем выражения типа «пасти смерти», «пожирающей войне», «поедающей болезни», поскольку, по мнению Э. Нойманна, «быть проглоченным и съеденным» является архетипом [Нойманн, 1998, с. 42]. В русском языке можно встретить оборот «быть поглощенным» чем-либо в значении «всецело занятый чем-нибудь, сосредоточивший всё свое внимание на чем-нибудь».

Однако, строго говоря, в свете разработанных в лингвистике подходов к идентификации и описанию соматической лексики, отнесение к последней поговорки «Грусть-тоска меня съедает» весьма дискуссионно и, мы бы сказали, проблематично. К примеру, наиболее полная на настоящий момент классификация соматизмов [Мугу, 2003, с. 14–15] включает обозначения частей и областей человеческого тела, костей человеческого тела и их соединений, наименования внутренних органов и кровеносной системы, обозначения органов чувств, а также болезни, недуги и проявления человеческого организма. Не умаляя строго лингвистического значения подобной классификации, отметим, однако, что подобный подход не позволяет раскрыть полной сути роли телесного в познании в призме языкового выражения, поскольку не включает единицы и обороты, имеющие отношение к умственной, психической и духовной жизни человека, а также антропонимы, что в свою очередь учтено в некоторых других, пусть менее подробно описанных, типологиях [см., напр, Луговая, 2007; Апресян, 1995]. Возможно, антропоморфные метафоры, приведенные выше, действительно нельзя отнести к соматической лексике в строгом смысле слова; однако они, тем не менее, все равно имеют существенное значение для исследования проблемы отражения телесно-ориентированного познания в языке.

Таким образом, в данном исследовании мы хотели высветить еще один аспект, а именно языковой, проблемы, затронутой Е.Н. Князевой; привести несколько лингвистических аргументов в пользу того, что познание не только теоретически, но и телесно нагружено.

Литература

Князева Е.Н. Телесно-ориентированный подход в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 42–49.

Власова Н.А. Фразеологическое гнездо с вершиной «глаз» в общенародном языке и говорах: Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Орел, 1997.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М.: Ювента; Наука, 1999. 605 с.

Гак В.Г. Языковые преобразования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 768 с.

Плунгян В.А. К описанию африканской «наивной картины мира» (локализация ощущений и понимание в языке догон) // Логический анализ языка: Культурные концепты. 1991. С. 155–160.

Козеренко А.Д., Крейдлин Г.Е. Фразеологические соматизмы и семиотическая концептуализация тела // Вопросы языкознания. 2011. № 6. С. 54–66.

Ning Yu. From body to meaning in culture. Amsterdam; Philadelphia, 2009.

Богус З.А. Соматизмы в разносистемных языках: семантико-словообразовательный и лингвокультурологический аспекты (на материале русского, адыгейского и английского языков): Автореф. дис. … канд. филол. н. Майкоп: АГУ, 2006.

Воркачев С.Г. Anglica selecta: избранные работы по лингвоконцептологии. Волгоград: Парадигма, 2012. 205 с.

Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Рефл-бук: Ваклер, 1998. 462 с.

Мугу Р.Ю. Полисемантизм соматической лексики (на материале русского и немецкого языков: Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Майкоп: АГУ, 2003.

Луговая Н.В. Национально-культурные особенности фразеологических единиц сферы психоэмоционального состояния: Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Краснодар: КГУ, 2007.

Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного анализа // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.

«THE SORROW IS EATING ME ALIVE» OR THE REFLECTION OF CORPORALITY IN LANGUAGE

Svetlana V. Shibarshina
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

This article attempts to understand the problem of the body-oriented approach in epistemology in view of the reflection of corporality in language. The study of linguistic units and phrases denoting phenomena that are related to the bodily domain, in my opinion, provides very revealing arguments in favor of the body-ladeness of cognition. Partly agreeing with the concept of the body as the starting point of knowledge (Merleau-Ponty), I examine a somatic vocabulary of various languages, an oldest and brightest lexical universal. Due to this circumstance, the present paper refers mostly to linguistic, rather than philosophical, literature. In addition, I suggest considering not only somatic lexicon in the strict sense of the word but also anthropomorphic metaphors closely related to the phenomenon of corporeality.

Body, corporal, embodied cognition, somatic vocabulary, body parts.

Глава 11. СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Как анализировать социальные измерения знания?

Е.А. Мамчур

Институт философии РАН

Показано, что социальная эпистемология исходит из того, что традиционные эпистемологические проблемы должны решаться социологическими средствами. Основания для этого усматривают в якобы существующей социальной детерминированности научного познания – посылка, которая на взгляд многих философов науки является весьма проблематичной. Признавая справедливость тезисов о социальной обусловленности и социальной природе познания, эти философы считают, что такого сильного воздействия социального на когнитивное, как социальная детерминированность, не существует. Всегда есть сопротивление самого научного материала, не допускающего редукции когнитивного к социальному. В процессе анализа развития науки должны использоваться и тот, и другой подходы. Причем речь не о том, чтобы они просто дополняли друг друга. Должен реализоваться синтез особого рода, когда *методы* одного из них (социального) применяются к *содержанию* другого (эпистемология).

Ключевые слова: социальная эпистемология, социология познания, социальная детерминированность развития науки, культурологический подход, натуралистский подход.

В настоящее время существуют два направления в сфере социологии познания. Одно из них – это *традиционная социология познания.* На современной стадии развития социологических исследований науки это совокупность различных дисциплин, получившая название Science Studies (в нашей, да иногда и в западной литературе оно характеризуется как культурологический подход к анализу научного знания – cultural approach). Его представители рассматривают науку как тип культуры и исследуют различные стороны познавательной деятельности ученых с помощью социологических методов. В последние годы в культурологи-

ческом подходе набирает силу так называемый *натуралистский* подход к исследованию научного познания. Его сторонники противопоставляют свои исследования эпистемологии и *исключают эпистемологическую проблематику из сферы своих исследований.* Вопросы истины, объективности научного знания, пути их достижения, проблемы взаимоотношения научного познания и действительности, вопрос о критериях реальности исследуемых объектов, являющиеся центральными для классической эпистемологии, «натуралистами» игнорируются. Натурализм и натуралистический подход не являются однозначными терминами; в различных контекстах они могут иметь различный смысл. В данном случае они обозначают позицию, согласно которой знанием считается то, что *принимается* в качестве такового научным сообществом в то или иное время и в том или ином месте, независимо от того, что представляет собой оно *на самом дел* [Golinsky, 1998, p. 7]. Эта тенденция в культурологическом подходе критикуется многими рационалистически мыслящими философами науки и оценивается негативно.

Другое направление получило название *социальная эпистемология.* Различные авторы, работающие в этом русле идей, понимают задачи социальной эпистемологии по-разному.

Помимо этих двух направлений существует *социология науки*. В ней опять-таки средствами и методами социологии исследуются институциональные аспекты науки. Ее предметом является наука как социальный институт. В данной статье мы не будем касаться социологии науки и сосредоточимся только на социологии познания, точнее, на социальной эпистемологии.

Предмет социальной эпистемологии

Четкого и ясного определения того, что представляет собой социальная эпистемология, пока нет. Недаром и отечественные авторы, несмотря на существование интересных разработок в этой области [Касавин, 2008; Касавин, отв. ред. 2007] и на то, что рассматриваемая дисциплина уже получила у нас институциональное выражение (в ИФ РАН есть соответствующий сектор), продолжают размышлять над тем, чем должна заниматься социальная эпистемология и каков ее предмет [Касавин, 2007]. В размещенной в Интернете «Стэнфордской философской энциклопедии» [Stanford Encyclopedia of Philosophy; p. 1] утверждается, что впервые термин «Социальная эпистемология» был предложен Е. Шера, который дал такое определение этой дисциплине: «Социальная эпистемология – это изучение того, как познание функционирует в обществе… Фокусом этой дисциплины должны стать продуцирование

знания, его распространение, интеграция и потребление всех форм коммуникативных идей через целостную социальную фабрику» [Shera, 1970, p. 86].

Очевидно, что согласившись с таким определением, мы не почувствуем специфики социальной эпистемологии: это определение ничем не отличает ее от традиционной социологии познания. Ведь основными вопросами, которые обычно рассматривались в социологии познания, всегда были социальная природа познания; его социальная обусловленность и социальная детерминированность; механизмы распространения и ассимиляции результатов научной деятельности; процессы принятия научным сообществом новых теоретических результатов как общезначимых и т.п. [Мотрошилова, 1970, с. 100–101].

Кстати, и сами авторы интернетовской статьи определяют социальную эпистемологию как «Исследование социальных параметров познания…» [Stanford Encyclopaedia of Philosophy, p. 1]), не указывают нам на что-то новое и специфическое в сфере социологического анализа научного познания: социальные параметры познания традиционно были предметом социологии познания. По-видимому, все-таки социальная эпистемология – это нечто другое.

Согласиться с высказываемым иногда мнением, что социальную эпистемологию каждый может понимать, как ему нравится, не хотелось бы. Что же это за дисциплина или направление, где царит полный произвол? Попробуем все-таки разобраться, что же стоит за этим термином.

Уже из самого определения очевидно, что от традиционной социологии познания социальную эпистемологию отличает ее связь с эпистемологией. Признавая существование такой связи, авторы цитируемой нами статьи из Интернета отмечают, что одни исследователи полагают, что эта дисциплина должна выполнять ту же функцию, что и классическая эпистемология, но только с учетом того, что знание не является таким индивидуалистическим, каким оно представлялось в классической эпистемологии; другие считают, что эта дисциплина должна более радикально отойти от классической эпистемологии и вообще заменить ее. (Насчет классической эпистемологии и ее отношения к научному познанию как индивидуалистическому предприятию можно поспорить. Но мы пока не будем останавливаться на этом вопросе и пойдем дальше. Ниже мы вернемся к нему). Так что социальная эпистемология – это все-таки эпистемология, хоть, по-видимому, и не традиционная.

Очевидно, что ключ к пониманию предмета социальной эпистемологии следует искать, анализируя содержание разработок, которые осуществляются под рубрикой социальной эпистемологии и авторы которых позиционируют себя как ее представители. Вместе с тем просто

опереться на эти работы, не исследуя их критически, – значит вернуться к отвергаемой нами точке зрения, согласно которой социальная эпистемология – это то, что тот или иной автор под ней понимает. Следует отобрать те работы, которые отличались бы от традиционной социологии познания и авторы которых, занимаясь эпистемологическими проблемами, не сводили бы свои методы к традиционным для классической эпистемологии. Проделав такой анализ, можно прийти к выводу, что социальная эпистемология – это действительно особая дисциплина, по своему характеру подобная таким наукам, как биофизика, биохимия, социобиология. Биофизика, например, не является ни биологией, ни физикой; не есть она и простое соединение этих дисциплин; это, конечно, синтез, но синтез не столько содержания биологии и физики, сколько методов одной дисциплины при исследовании объектов и процессов другой. В биофизике – это применение физических методов и идей к изучению живых организмов. В биохимии – это использование химических методов при исследовании биологических систем. Короче, это синтез, но синтез особого рода.

По-видимому, аналогичным образом обстоит дело и с социальной эпистемологией. Ее суть – в применении социологических средств и методов к традиционной эпистемологической проблематике. Думается, что предмет новой дисциплины можно определить так: социальная эпистемология – это направление в социологии познания, которое исходит из того, что традиционные эпистемологические проблемы должны решаться социологическими методами и средствами.

Основания социальной эпистемологии

Какими соображениями руководствуются авторы и сторонники социальной эпистемологии, утверждая, что эпистемологические проблемы не только можно, но и следует анализировать, используя социологические средства? Рассматривая осуществляемые ими разработки и содержащиеся в них case studies, можно понять, что основания для социальной эпистемологии они усматривают в особом характере взаимоотношения между социальным контекстом и научным познанием, которое, с их точки зрения, реализуется в истории научного познания и ее современной практике.

Говоря о взаимоотношении социального контекста и научного познания можно выделить три уровня, различающиеся между собой по силе и глубине воздействия социальных факторов на познавательный процесс. Они нашли свое отражение в трех тезисах: о социальной при-

роде; социальной обусловленности и социальной детерминированности научного познания.

Концепция социальной природы познания – одно из главных достижений немецкой классической философии, и прежде всего философии Канта и Гегеля. Ее суть в том, что истинным субъектом познания выступает не изолированный индивид, а человеческое общество на том или ином этапе его развития. Индивид может осуществлять функцию субъекта познания только тогда, когда он овладел материальными и духовными средствами познавательной деятельности, выработанными предшествующими поколениями людей, – языком, логикой, накопленным знанием, экспериментальным оборудованием и т.д. (Вот и ответ современным критикам классической эпистемологии: вопреки приведенному выше утверждению о том, что классическая эпистемология исходила из представлений о науке как индивидуалистическом предприятии: уже в середине XIX в. существовала эпистемология, в которой наука никогда не рассматривалась таким образом: гегелевская (так же как и впоследствии марксистская) гносеология отрицала возможность гносеологической робинзонады).

Тезис о социальной обусловленности познания близок к концепции социальной природы познания, но является более конкретным. В концепции социальной природы познания социальное выступает как предпосылка, как некое обязательное условие, без которого наука просто не могла бы реализоваться. В тезисе о социальной обусловленности внимание фиксируется на роли конкретных социальных факторов и их влиянии на познавательный процесс в данное время и в данном месте.

И, наконец, утверждение о социальной детерминированности научного познания. В нем предполагается, что социальные факторы играют самостоятельную роль в функционировании и развитии научных идей, выступая основной движущей силой развития науки.

Тезис о социальной детерминированности научного познания является более узким по сравнению с двумя другими тезисами, но и более сильным. И, забегая вперед, можно сказать, что если концепции социальной природы и социальной обусловленности научного познания сомнений не вызывают, то концепция его социальной детерминированности считается очень проблематичной.

Традиционная социология познания имеет дело с социальной природой и социальной обусловленностью научного познания. Социальная эпистемология начинается тогда, когда исследователи науки исходят из того, что научное познание социально детерминировано.

В западной традиции к «дисциплинарным образцам» социальной эпистемологии относятся работы Т. Куна, П. Фейерабенда, Н.Р. Хэнсона, С. Фуллера, социальных конструктивистов – С. Вулгара и Б. Латура, сторонников «Сильной программы» социологии познания – Б. Барнса,

Д. Блура, С. Шейпина. Анализируя работы этих авторов, можно сформулировать основные посылки, лежащие в основании рассматриваемого подхода. Суть их в следующем.

1. Без обращения к социальным факторам никакая адекватная (реальной научной практике) реконструкция функционирования и развития научного познания невозможна.

2. Более того, именно социальные факторы играют роль главной движущей силы развития научных идей.

3. Социальные факторы детерминируют не только внешнюю, но и внутреннюю историю науки, так что не существует истории науки, относительно независимой от истории ее социокультурного окружения.

4. В отличие от философов науки, выдвинувших так называемый «принцип а-рациональности» [Laudan, 1977, p. 200 и далее], согласно которому социальные факторы должны привлекаться для теоретической реконструкции истории науки только тогда, когда речь идет о девиации научного познания от прямого пути рациональности (т.е. о «плохой» науке), сторонники социальной эпистемологии (Д. Блур, Б. Барнс, С. Шейпин) полагают, что социальные средства должны привлекаться для объяснения не только «плохой», но и «хорошей» науки (принцип методологической симметрии в исследовании научного познания).

Основные принципы социальной эпистемологии были изложены в работах Т. Куна, Н.Р. Хэнсона, П. Фейерабенда, которые в начале своей исследовательской деятельности относили себя к философам науки и лишь позднее некоторые из них (Кун, Фуллер) объявили себя социологами познания. (Как уже отмечалось, сам термин «социальная эпистемология» появился позднее). Так что социальная эпистемология не совсем новое направление. Решая эпистемологическую по своему характеру проблему закономерностей перехода от одной научной парадигмы к другой, выявляя причины эволюции научного знания, Кун пришел к выводу, что основную роль в данном случае играют не когнитивные аргументы (данные эксперимента, методологические критерии типа верифицируемости, фальсифицируемости, сравнительной простоты и т.д.), а социальные (социопсихологические) факторы. Из-за теоретической нагруженности эмпирических данных и исторической изменчивости вовлекаемых в процесс оценки теорий методологических принципов, в науке отсутствуют, как полагал Кун, парадигмально независимые критерии отбора теорий. Благодаря этому переход от старой парадигмы к новой осуществляется не на основе рациональных соображений и сознательного выбора, а на основе переключения гештальта сообщества ученых. Говоря словами самого Куна, «вместо утки начинают видеть кролика». Например, вместо заполненного тончайшим эфиром универсума, в котором взаимодействия распространяются мгновенно, без участия промежуточной среды, как было в классической механике, после

перехода к электромагнетизму ученые начинают «видеть» универсум, заполненный материальными полями, являющимися переносчиками взаимодействия; вместо электрона-частицы, фигурирующего в классической физике, после перехода к квантовой механике они начинают «видеть» нечто неопределенное, которое только после регистрации его в приборе и в зависимости от характера аппаратуры становится либо частицей, либо волной.

Дальнейшее развитие социальная эпистемология получила в «Социальном конструктивизме» Б. Латура и С. Вулгара и «Сильной программе социологии познания», разрабатываемой представителями Эдинбургской школы (С. Шейпин, Д. Блур и Б. Барнс). Социальные конструктивисты отрицают объективный характер научного факта и утверждают, что факты в науке – результат соглашения между членами научного сообщества. В качестве оснований для такого утверждения они указывают на представления о теоретической нагруженности экспериментальных данных, а также на те особенности экспериментальной проверки теории, благодаря которым эксперимент оказывается практически не воспроизводимым: его невозможно повторить из-за сложностей, связанных с получением экспериментального образца или «тонкости» предсказанных теориями эффектов. Ученые вынуждены в какой-то мере «поверить на слово» тем экспериментаторам, которым удалось добыть необходимое для проведения эксперимента количество испытуемого вещества, или подтвердить предсказание теории.

Сторонники «Сильной программы» социологии познания развивают программу Куна и усиливают ее, утверждая, что социально детерминированным является не только процедура оценки теорий, но и содержание научных идей. Последнего тезиса у Куна не было.

Установки и цели «Сильной программы» довольно расплывчаты. Очень часто ее приверженцы, утверждая «сильный» характер своих исходных тезисов и претендуя на то, что они имеют дело с социальной детерминированностью научного знания, провозглашают лозунги, которые указывают на то, что, на самом деле, они не выходят за рамки обычной социологии познания. Один из таких лозунгов – «Наука является социальным предприятием и должна исследоваться социологическими средствами». Сторонники «Сильной программы» считают это утверждение очень смелым и сильным. Но в качестве аргументов в его поддержку они указывают на то, что ученый, прежде чем приступить к исследованию, получает образование в соответствующих учебных заведениях, пользуется аппаратурой, учебниками, созданными не им, а предшествующими поколениями ученых и т.д., то есть фиксируют социальную природу познания. Ничего нового в этом лозунге нет; он просто тривиально верен.

В своих реконструкциях отдельных эпизодов в истории науки, они, претендуя, по-видимому, на то, что занимаются социальной эпистемологией, на самом деле не выходят за рамки социальной обусловленности. Вместе с тем часто они делают значительно более сильные утверждения, когда провозглашают, что социальные факторы играют в науке роль основных движущих сил развития научного познания. Многочисленные case studies, в которых они пытаются это доказать, опровергаются другими исследователями. Критики показывают, что, если наука развивается рационально, социальные факторы действуют всегда наряду с когнитивными. Правда, как мы уже утверждали выше (ссылаясь на опыт таких дисциплин, как биохимия, биофизика), при этом речь идет не о том, чтобы просто учитывать воздействие на развитие науки и когнитивных, и социологических факторов. Должен реализоваться особый синтез этих двух подходов, когда методы одного из них (социального) применяются к содержанию другого (эпистемология).

В этом плане интересно проанализировать отношение исследователей развития науки к сделанной П. Форманом реконструкции возникновения и становления квантовой механики в Германии 20-х гг. XX в. [Forman, 1971]. Возможно, исследование Формана хорошо известно большинству читателей данной статьи. Но я рискну еще раз обратиться к нему, поскольку социологи науки расценивают его как пример доказательства существования социальной детерминированности научного познания.

Форман пытался редуцировать механизмы и причины появления квантовой теории к социальным, утверждая, что причиной появления индетерминистской квантовой механики явилась общая духовная атмосфера в Германии после ее поражения в Первой мировой войне. Это поражение, считает Форман, подорвало веру в интеллектуальные ценности, проповедуемые старой культурой и классической наукой. В числе таких ценностей была идея детерминизма как некоего универсального принципа в объяснении природы. Основная мысль, которую стремится провести Форман, заключается в том, что индетерминистские интерпретации квантовой механики появились *после того*, как критическое отношение к каузальности и детерминизму стало превалирующим в Веймарской культуре. Работы О. Шпенглера (имеющие заметный релятивистский привкус), под влиянием которых находились и немецкие физики и философы науки, были не просто одним из факторов, способствующих утверждению индетерминистских трактовок явлений микромира, но основной причиной их появления. С позиции Формана, «Движение к освобождению от каузальности, которое возникло так блестяще в Германии после 1918 г., было прежде всего попыткой немецких физиков адаптировать содержание их науки к ценностям их интеллектуального окружения» [Forman, 1971, p. 7].

Исследование Формана расценивается философами науки социологической ориентации почти как «хрестоматийный» пример социокультурной детерминированности естественно-научного знания. Между тем другие исследователи, также тщательно проанализировавшие этот период в развитии научного знания, утверждали, что выводы Формана очень уязвимы для критики. С его выводами можно было бы частично согласиться, если бы он утверждал, что рассматриваемые им внешние по отношению к науке факторы действовали *наряду* с внутренними. Но предпринятая Форманом социологическая редукция не выдерживает критики, поскольку были веские основания чисто научного плана для пересмотра роли концепции причинности, а именно: принципиальная статистичность поведения микрообъектов, невозможность приписать им траектории и т.д. [Hendry, 1980, vol. 18, № 41]. Если бы речь шла о признании научным сообществом квантовой теории, утверждение Формана имело бы долю истины. Но сводить причины генезиса этой теории к социальным – значит искажать реальную историю этой дисциплины.

Таким образом, само существование социальной детерминированности научного познания многими исследователями феномена науки подвергается сомнению. Социальное влияет на научное познание. Оно может оказывать и позитивное, и деструктивное воздействие. Конструктивным воздействие будет тогда, когда в социальном находят свое отражение, оказываются «схваченными» особенности познаваемого объекта. Если же социальное искажает образ и сущность исследуемого объекта, его влияние будет признано негативным, а полученное под этим влиянием знание будет в конце концов отброшено. В науке существует фильтр методологических критериев, который и определяет решение – принять или не принимать тот или иной научный результат. Этот фильтр действует лишь на «длительном пробеге» теорий, но, тем не менее, он оказывается достаточно эффективным, чтобы отличать знание от заблуждений [Мамчур, 2008].

Некоторые сторонники социальной эпистемологии, вопреки реальному положению дел в науке, отрицают существование такого фильтра, утверждая, что кросс- (или над-) культурные, (над-парадигмальные) критерии оценки теорий или парадигм в научном познании отсутствуют. Тем самым они обрекают себя на релятивизм, осознают они это сами или нет. Они ссылаются на историческую изменчивость и парадигмальную зависимость критериев оценки теорий. Но степень этой изменчивости ими гипертрофируется. Как показали исследования их оппонентов, несмотря на такую изменчивость, в содержании теоретического знания меняется далеко не все. В сфере эмпирических данных остается неизменным «первичный экспериментальный материал», который нагружен не доминантной теорией парадигмы, а другим, независимым от нее теоретическим материалом; между математическими аппаратами

новой и старой парадигм действует принцип соответствия; остается неизменным, инвариантным некоторое содержание внеэмпирических методологических принципов. И этого оказывается достаточно для того, чтобы научное познание можно было бы реконструировать как имеющее хотя бы относительную истинность.

Перспективы социальной эпистемологии

Таким образом, если социальные эпистемологи исходят из представлений о социокультурной детерминированности научного познания, особых шансов на успех для развиваемого ими направления не существует. Если же они будут исходить из более слабого тезиса – социокультурной обусловленности научного познания – перед ними открывается интересное и богатое поле исследований, но оно фактически будет мало отличаться от традиционной социологии познания. Как мне представляется, проблемы эпистемологии только социологическими средствами решены быть не могут.

По-видимому, именно поэтому, как говорят и авторы цитируемой нами интернетовской статьи, все работы в области социальной эпистемологии в западной литературе подвергаются критике. Что касается отечественных авторов, то они, на мой взгляд, занимаются (и весьма успешно) все-таки проблемами социологии научного познания, а не социальной эпистемологией.

В самом деле, возьмем в качестве примера две недавно опубликованные монографии под рубрикой социальной эпистемологии [Касавин, 2008; Касавин, отв. ред. 2007]. Представляется, однако, что термины «социология языка, социальный анализ языка» являются более подходящими для характеристики проводимого авторами книг исследования, по сравнению с термином «социальная эпистемология языка». И вот почему. Эпистемология языка – это круг вопросов, касающихся природы языка, его происхождения, проблема критериев истинности высказываний, и самое главное, как указывает Л. Витгенштейн, – вопрос об отношении слов к вещам, обозначающего к обозначаемому [Витгенштейн, 2008, с. 11]. Если я правильно поняла авторов работ, речь в них все-таки о другом. Язык рассматривается здесь как нечто уже существующее и функционирующее в обществе; авторов интересует (помимо всего прочего – психологии языка, феноменологии и т.д.) проблема взаимоотношения языка и языковых конструкций с социокультурным окружением. Все это традиционно характеризовалось как социология языка. Естественно, каждый волен понимать социальную эпистемологию языка, так же как и социологию языка, по-своему. И социология познания – вполне респектабельное направление в изучении феномена

языка или научного познания, и заниматься разработками в этой области – значит продолжать одну из важнейших и многообещающих традиций в исследовании науки и культуры. Но еще раз поразмышлять над границей между социологией познания и социальной эпистемологией, о предметах этих двух дисциплин, думается, стоит.

Литература

Golinsky J. Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science Introduction. Cambr., 1998. 368 p.

Shera J. Sociological Foundations of Librarianship. N.Y.: Asia Pub. House, 1970. 195 p.

Social epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy/ http:plato.stanfod.edu/entries/epistemology – social. (Дата обращения: 28.04.2018)

Laudan L. Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth. L: Routledge and Kegan Paul, 1977. 272 p.

Forman P. Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment// Historical Studies in t he Physical Sciences. 1971. № 3. P. 1–115.

Hendry J. Weimar culture and Quantum Causality// History of Science. 1980. Vol. 18. № 419. P. 155–180.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон, 2008. 288 с.

Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологии языка. М.: Канон+, 2008. 437 с.

Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М.: Канон+ РОИИ Реабилитация, 2008. 400 с.

Мотрошилова Н.В. Социология познания. Философская энциклопедия. Т. V. М.: Советская энциклопедия, 1970.

Язык, знание, социум. Проблемы социальной эпистемологии / Под ред. И.Т. Касавина. М.: ИФ РАН, 2007. 184 с.

HOW TO ANALYZE THE SOCIAL DIMENSIONS OF KNOWLEDGE?

Elena Mamchur
RAS Institute of Philosophy

The article shows that social epistemology came from an assumption that traditional epistemological problems have to be solved by sociological means. The ground for such belief is the opinion that there exists a social determination of scientific cognition – the parcel, which, according to many philosophers of science, is very problematic. Recognizing the reasonableness of the arguments suggested towards social conditionality and social nature of cognition, many philosophers of science consider that such a strong social impact on the development of

science as social determination does not exist. There is always resistance of scientific material, not allowing the reduction of the cognitive to the social. These two techniques – cognitive and social – supplement each other. It, however, does not mean that we can simply take into account both of them. There must be realized a synthesis of a particular kind, when *methods* of one are applied to the *content* of another.

Social epistemology, sociology of cognition, cultural approach, social determination of cognition, naturalistic approach.

О предмете социальной эпистемологии

С.В. Шибаршина

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Проблематизируется представление о том, что социальная эпистемология не является отдельной дисциплиной. Описываются и анализируются некоторые факторы, затрудняющие задачу точного и однозначного определения ее предмета: прежде всего, проблема различения социального и когнитивного, а также трансформация научного познания под воздействием постоянных социальных, культурных, технологических и прочих вызовов современности, заставляющих включать в исследовательское поле эпистемологии новые перспективы. В заключительной части статьи высказывается и обосновывается мысль о том, что трансформация научного познания требует и в дальнейшем будет требовать новых исследовательских оптик, и одной из них вполне может быть социальная эпистемология.

Ключевые слова: социальная эпистемология, когнитивные исследования науки, исследование лаборатории, научная коммуникация, сеть.

В последние десятилетия в отечественной философии выделилась в особый подраздел эпистемологии такая дисциплина, как социальная эпистемология. Идейными создателями западного проекта данного направления называют Стива Фуллера, Элвина Голдмана и др. Между тем подходы указанных исследователей разнятся. Если подход Э. Голдмана носит классический характер (стремление к обнаружению истины) [Goldman, 2009], то С. Фуллер, критикуя в том числе Э. Голдмана, предлагает более радикальную концепцию, говоря о том, что он не занимается проблемой знания, а нацелен на исследование «производства знания: как определенные лингвистические артефакты (тексты) получают статус знания» [Fuller, 1991, p. XI]. Подобные разночтения, собственно, отмечены в статье Е.А. Мамчур «Еще раз о предмете социальной эпистемологии», где отмечается, что данное направление еще не вполне определилось в целом с целями, задачами и предметом исследования. Однако свидетельствует ли это о том, что последняя не может считаться отдельной дисциплиной?

По словам Е.А. Мамчур, социальная эпистемология является одним из направлений социологии познания, использующим социологические методы и оптики. Однако следует отметить, что чисто социологические

подходы к научному познанию носят, как правило, дескриптивный характер и не предлагают философско-эпистемических оценок. Зачем нам в таком случае вообще нужна эпистемология, если есть когнитивная и эволюционная психология, социологические исследования науки и т.п.? В связи с этим приведем аналогию со схожей проблематикой, затронутой А.В. Храмовым: нужен ли вообще философский анализ познания, если ученые и так могут сказать нам «о процессах чувственного восприятия и о том, что происходит в нашем мозгу?» [Храмов, 2013, с. 167]. Мы солидарны с ответом, данным автором о том, что использование данных психологии или биологии, использующих при этом дескриптивный подход, не предполагает растворения в этих дисциплинах и отказа от философии (в данном случае использование подходов, концепций и методов социальных исследований не обозначает отказа от социальной эпистемологии).

Далее, хотелось указать на проблему различения социального и когнитивного, которая, собственно, также является одним из вопросов, исследуемых в рамках социальной эпистемологии. В частности, речь идет о том, «имеют ли когнитивные науки в узком смысле (когнитивная психология, прежде всего) отношение к социальному анализу знания и где границы междисциплинарного взаимодействия» [Касавин, 2007, с. 9]. О важности учета и когнитивного, и социального измерений в любой эпистемологии, не только науки, писал Э. Голдман, подчеркивая то обстоятельство, что его подход не следует сводить к психологии или социологии науки, хотя последние и внесли важный вклад в развитие эпистемологии. Свой подход, сочетающий теорию познания, когнитивную психологию и научную философию (оценивающую научные методы и выводы ученых), он называет эпистемикой [Goldman, 1986, p. 295]. В частности, с опорой на работы психологов и этологов, Голдман указывает на априорный характер математического знания и дедуктивной логики [Goldman, 1999], основываясь, таким образом, на научных наблюдениях, а не на философской интроспекции.

Примечательно, что анализ когнитивных факторов способен выявить наличие социальных составляющих (и наоборот). Проиллюстрируем проблему разграничения когнитивной и социальной проблематики исследованиями нейропсихолога К. Данбара, изучавшего процесс решения научных задач на основе непосредственного наблюдения и описания процесса работы ученых из ведущих мировых лабораторий молекулярной биологии. В работе «Как исследования научного мышления позволяют понять природу познания» он указывает на то, что именно еженедельные встречи сотрудников лабораторий оказываются ключевым полем демонстрации того, как оперирует реальное, а не представленное

в научных публикациях и отчетах научное мышление. Как правило, на них выступал тот или иной сотрудник с представлением результатов исследований. Остальные задавали вопросы, предлагали новые эксперименты, гипотезы и интерпретации, нередко заставляя коллег переосмыслить свои представления. По словам Данбара, происходила экстернализация реального процесса научного мышления, и порой, в ходе «спонтанных и 'живых' интеракций», «рождались совершенно новые идеи» [Dunbar, 2001, p. 120]. Также он интервьюировал ученых, изучал копии грантовых заявок, черновики статей, посещал лекции старших научных сотрудников и другие мероприятия. В итоге Данбар пришел к выводу о том, что именно лабораторные собрания представляют наиболее точную картину «концептуальной жизни лаборатории», «наиболее правдивую и полную историю эволюции идей по сравнению с другими источниками информации» [там же]. Хотя сам Данбар маркирует свои исследования как «когнитивные» (когнитивная психология), его результаты также вскрывают очевидную социальную природу факторов, влияющих на «контекст открытия» (социальные коммуникации).

Для нас здесь особенно примечательным является именно взаимосвязь между когнитивным и социальным, фиксируемая в данном case study, и мы солидарны со словами Е.А. Мамчур о том, что развитие науки состоит в провозглашении взаимной дополнительности социального и когнитивного. Однако хотелось бы уточнить, что в рамках одного исследования необязательно должны совмещаться социологический и когнитивный типы анализа, так как они все-таки решают разные задачи, хотя, как мы видим в примере из Данбара, одно неожиданно выявляет интенсивное наличие другого. По всей видимости, эта тесная взаимосвязь и сложность четкого разграничения усложняет задачу дефиниции социальной эпистемологии как дисциплины, а также ее предмета и методов.

Указанная задача затрудняется также тем обстоятельством, что динамичный контекст современности постоянно продуцирует социальные, культурные, технологические и прочие вызовы и заставляет включать в исследовательское поле эпистемологии новые перспективы. В XX веке становится очевидной и усиливается социальная составляющая науки; в конце XX – начале XXI века развиваются междисциплинарные проекты, «командная наука» (team science), «гражданская наука» (citizen science и т.п. Вместе с тем происходит преобразование всех сфер человеческого мира под влиянием научно-технического прогресса и научного мировоззрения, что также является предметом исследования социальной эпистемологии. Для описания и интерпретации меняющихся реалий возникают новые исследовательские оптики, к примеру лабораторные

исследования науки, зафиксировавшие, вслед за философией и историей науки, несоответствие между тем, что ученые делают в реальной лабораторной практике, и тем, как они представляют проделанную работу в выступлениях, статьях, книгах и т.п. Кроме того, лабораторные исследования, в частности Б. Латура, высветили роль лаборатории как центра, откуда исследовательская деятельность проникает во все сферы жизни, отправной точки научно-технического прогресса. Однако здесь хотелось бы оговориться, что значительная часть подобных оптик приходят к нам с Запада и при апробации на российской почве выявляются несоответствия. К примеру, социологические исследования физических лабораторий г. Санкт-Петербурга, проведенные А.В. Артюшиной (2009 г.) на предмет соответствия идее антропологии лаборатории Бруно Латура, показали, что методология Латура создана для описания функционирования стремительно глобализующейся европейско-американской науки и не учитывает среду, в которой стала возможна подобная организация науки [Артюшина, 2010].

На наш взгляд, вполне можно предположить, что в неотдаленном будущем будут появляться новые направления, заявляющие о необходимости новых оптик описания и осмысления происходящих в науке трансформаций. К примеру, в эпоху глобализации, цифровизации и сетевизации имеет место не только трансформация научной коммуникации, но и науки в целом. В частности, социальные сети для ученых, такие как Academia.edu и ResearchGate, формируют новый модус организации научных сообществ в виде совокупности сетей, где ученые – это трансформированные акторы с новыми ситуативными коммуникативными, когнитивными и, мы бы добавили, конструктивными (и деструктивными) возможностями. Одной из важнейших особенностей интеракций здесь является сама сеть, порождающая новый тип коммуникативной свободы, когда пользователь переходит границы прежде устойчивых социальных связей и отношений, обходя офлайновые барьеры и официальную иерархию, – в итоге можно говорить о коммуникативной трансгрессии, которая, в эпоху глобализации и ускоряющихся мобильностей и без того имея место быть в «реальном» мире, в Интернет-пространстве происходит быстрее и интенсивнее. В частности, Р. Норден приводит пример онлайн-сотрудничества, когда международный проект в области микробиологии был реализован исключительно в сети, без встречи офлайн, обойдя барьеры и официальную иерархию [Noorden, 2014]. Формируются сети научных обменов, способствующие мобильности идей, подходов, методов, технологий и т.д.

Трансформации научной коммуникации и науки нуждаются в эмпирическом описании и теоретическом осмысления, однако на каком язы-

ке их описывать, какую оптику применить для анализа меняющихся и новых форматов? Одним из релевантных подходов в случае научной коммуникации в сети Интернет является анализ социальных сетей (англ. Social network analysis), однако насколько подобный подход совместим с классической эпистемологией? Здесь мы возвращаемся к проблеме, затронутой нами в начале: насколько правомерно сводить социальную эпистемологию к социологии познания или социологии науки? В случае исследований научной коммуникации следует ли тогда дистанцироваться от вопросов цифровизации и сетевизации научной деятельности и отдать их на откуп социологам, IT-специалистам, лингвистам и пр.? На наш взгляд, нет. Можно ли включить их анализ в проблемное поле социальной эпистемологии? По крайней мере, в той степени, в какой они касаются социальных взаимодействий, явно можно.

Относительно будущих перспектив эпистемологии, очевидно, следует согласиться с утверждением о том, что «это будет постнеклассическая теория познания, сохраняющая роль философии, с одной стороны, и признающая важность междисциплинарного взаимодействия – с другой», что откроет возможность «для объединения конкурирующих методологических подходов» [Касавин, 2007, с. 12]. Это, однако, не означает, что интегративной основой для различных подходов с необходимостью должна стать именно социальная эпистемология. Важно то, что трансформация неизбежна – не только в научном познании, но и в самой эпистемологии.

Литература

Артюшина А.В. Акторно-сетевая теория в бездействии: стратегии и ограничения антропологического исследования российской лаборатории // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. 13. № 2. С. 100–115.

Касавин И.Т. Предмет и методы социальной эпистемологии // Язык, знание, социум. Проблемы социальной эпистемологии / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. М.: ИФРАН, 2007. С. 3–13.

Dunbar K. What scientific thinking reveals about the nature of cognition. In K. Crowley, C. D. Schunn, & T. Okada (Eds.), Designing for science: Implications from everyday, classroom, and professional settings. Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2001. P. 115–140.

Dunbar K. How Scientists Think In the Real World: Implications For Science Education // Journal of Applied Developmental Psychology. 2000. 21. P. 49–58.

Noorden R. Online collaboration: Scientists and the social network // Nature. 2014. Vol. 5. 12. № 7513. – P. 126–129.

Goldman A. A priori warrant and naturalistic epistemology // Nous. 1999. Vol. 33. P. 1–28.

Goldman A. Social Epistemology: Theory and Applications // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2009. Vol. 64. P. 1–18.

Goldman A.I. The Cognitive and Social Sides of Epistemology // PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. 1986. Vol. 2: Symposia and Invited Papers. P. 295–311.

Goldman A., Blanchard T. Social Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/ (дата образещения 1.05.2018).

Fuller S. Social Epistemology. Bloomington. – Indianapolis: Indiana University Press. First Midland Book Edition, 1991.

Храмов А.В. Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? // Epistemology & Philosophy of Science. Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 161–177.

ON THE SUBJECT MATTER OF SOCIAL EPISTEMOLOGY

Svetlana V. Shibarshina
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

This paper problematizes the view on social epistemology as not a separate discipline. The author depicts and assesses some factors that complicate the task of a precise and unambiguous definition of its subject matter: first of all, the problem of distinguishing the social and the cognitive, as well as the transformation of science under the influence of the constant social, cultural, technological and other challenges, which bring new perspectives in the research field of epistemology. The final part of the article expresses and justifies the idea that the transformation of science would require new approaches, the same way as it once initiated social epistemology as a new research perspective.

Social epistemology, cognitive studies of science, laboratory studies, scientific communication, network.

Социальная эпистемология: вариативность точек отсчета и систем координат

А.А. Аргамакова

Институт философии РАН

Вопрос о предмете социальной эпистемологии нельзя решать, выбирая между альтернативами единственно правильного ответа и признанием широкого плюрализма мнений. Скорее необходимо пойти срединным путем, на котором у задачи обнаруживается ряд правильных решений. В этом смысле предмет социальной эпистемологии может быть размещен и описан в нескольких равноправных теоретических «системах координат», а в качестве истока дисциплины могут быть выбраны разные точки отсчета. В тексте описываются исторически сложившиеся подходы к пониманию социальной эпистемологии, а также взгляды автора на этот предмет. Кроме того, анализу подвергается спорный момент о социальной детерминированности познания и возможности социально-эпистемологического анализа содержания знания.

Ключевые слова: предмет социальной эпистемологии, история социальной эпистемологии, социология знания, социология науки, социальные исследования познания, СТС.

Первому древнегреческому философу принадлежит высказывание, что самое трудное – познать самого себя. Метатеоретическая рефлексия о дисциплинарных границах и сущности предмета, особенно в философии, всегда составляла сложность, граничащую с безнадежностью. Чем занимаются социальные эпистемологи и на что направлены их интеллектуальные изыскания? Ответить на вопрос, очевидно, можно поразному, сблизив социальную эпистемологию с социологией, философией или же междисциплинарным изучением социальных аспектов познания. Определяя социальную эпистемологию как область исследований социальных аспектов, параметров или контекстов познания, как мы интерпретируем эти удобные, общие, одновременно много и практически ничего не значащие фразы?

От ответов на поставленные вопросы зависит, откуда отсчитывать начало социально-эпистемологической мысли. В качестве исходной точки можно указать на работы Джона Локка или Дэвида Юма о механизмах получения знания через свидетельства других лиц. Но с тем же успехом Георг Гегель и Карл Маркс, исследовавшие социальную природу познания и коллективные формы субъектности, могут быть названы первопроходцами. Начало социологических работ о познании связано с именами Эмиля

Дюркгейма и Макса Вебера, а если ограничиваться исключительно научным познанием мира, то вести отсчет можно от социологии науки Роберта Мертона. Критика стандартной концепции науки была инициирована философскими работами постпозитивистов – Майклом Полани, Норвудом Хэнсоном, Томасом Куном, Стефаном Тулминым, Полом Фейерабендом, которые обратились к изучению контекста открытия знания на основе социологических и историко-культурологических методов. Но почему не вспомнить в этой связи более ранние прагматические идеи Чарльза Пирса, Уильяма Джеймса, Джона Дьюи и других, кто рассматривал познание как социальное предприятие? Или обратиться к исследованиям прагматики языка поздним Людвигом Витгенштейном. Впрочем, можно сослаться на сроки давности и ограничиться лишь наиболее современными источниками, указав на коренное изменение понимания предмета социологии познания, осуществленное сильной программой Эдинбургской школы. Определенное значение имеет и тот факт, кто первым артикулировал свою принадлежность социальной эпистемологии, содействовал институционализации и актуальному развитию дисциплины, а также отрефлексировал и установил ее связи с предшествующей философской традицией. Тогда должное будет отдано таким мыслителям, как Элвин Голдман и Стив Фуллер. Голдману принадлежит проект аналитической социальной эпистемологии, исследующей и оценивающей познавательные практики с точки зрения их способности обеспечивать получение достоверного истинного знания, а Стиву Фуллеру – идея сближения социальной эпистемологии с STS.

Многообразие перспектив склоняет к мысли о том, что абсолютно правильного ответа о предмете и начале социальной эпистемологии просто не может быть. Ответ зависит от позиции, которую занимает исследователь, и подходов, которые он практикует. Впрочем, я не отстаиваю тезис о произволе в этом вопросе, будто бы каждый волен понимать социальную эпистемологию сообразно собственному вкусу и предпочтениям. Среди вариантов произвольного ответа и наличия одного-единственного ответа на поставленный вопрос существует альтернативный, срединный путь для мышления о предмете социальной эпистемологии – рассмотреть его в качестве задачи с несколькими правильными решениями. Тогда в зависимости от того, как раскрывается идея социальных параметров познания, будут варьироваться определения социальной эпистемологии. Таким образом, ее предмет размещается и описывается в нескольких равноправных теоретических «системах координат», в отношении которых действует принцип относительности. Выбор «системы координат» в таком случае представляет собой выбор способа исследования и концептуального каркаса, в рамках которого ученый способен получать познавательно важные результаты.

Для меня социальная эпистемология – это то, что сформировалось на стыке различных дисциплин и традиций, во второй половине XX века, в продуктивном взаимодействии философских идей и подходов с современными линиями социальных исследований познания, науки и технологий. Элвин Голдман попытался связать социальную эпистемологию крепкими узами с философской эпистемологической и аналитической традицией. Но аналитическая философия никогда не замыкалась исключительно в границах самой философии. Она обращалась к результатам и подходам логики, математики, лингвистики и когнитивных наук. Поэтому мне кажется бессмысленным закрывать границы и ратовать за дисциплинарную чистоту философии или эпистемологии. Границы между дисциплинами условны [Fuller, 1991], а история философии – это история ее выходов за собственные пределы, история постоянного разрушения своих собственных границ. Сегодня социальную эпистемологию можно представить как междисциплинарную площадку для социальных исследований познания, науки и технологий, на которой в продуктивное взаимодействие вступают как философские, так и нефилософские идеи и подходы.

Социально-эпистемологические исследования связаны с анализом когнитивных практик, их проектированием и управлением. В таком определении «когнитивное» указывает на вопросы познания, знания и информации, составляющие предмет изучения социального эпистемолога. В свою очередь, под практикой подразумевается деятельность людей и многообразие ее социальных условий. Стив Фуллер считает, что социальная эпистемология имеет отношение к разработке и оценке режимов производства знания, причем не с точки зрения их способности открывать истины, но с точки зрения улучшения познавательных практик для достижения практических целей человечества [Remedios, 2013]. Принято говорить, что благодаря критике позитивистской концепции науки философы смогли перейти от анализа контекста обоснования к изучению контекста открытия знания. De facto в анализ также оказались включены контексты приложения знания, контексты развития идей и способы их функционирования в обществе.

В дискуссии, начавшейся в журнале «Эпистемология и философия науки», Е.А. Мамчур был высказан ряд тезисов [Мамчур, 2010]:

1. Социальная эпистемология должна отличаться как от традиционной эпистемологии, так и от традиционной социологии знания.

2. Социальная эпистемология описывает явления социальной обусловленности познания, тогда как тезис о социальной детерминированности познания несостоятелен.

3. Социальная эпистемология – нормативная дисциплина, поскольку противостоит дескриптивным, «натуралистическим» подходам социологов.

Итоговый вывод исследователя направлен против подмены когнитивного содержания знания предполагаемым социальным содержанием: если социальная философия возможна, то только как изучение социальной обусловленности познания, а не его социальной детерминированности.

Данным тезисам и выводам я бы противопоставила следующие рассуждения:

1. Социальная эпистемология отличается от традиционной, индивидуалистической эпистемологии, поскольку исследует социальное измерение и коллективные формы познания. В то же время она включает и расширяет предмет традиционной социологии знания в соответствии с сильной программой Эдинбургской школы.

2. Социальная эпистемология описывает как внешние условия познания, так и внутренние социальные факторы, влияющие на содержание знания.

3. Социальная эпистемология сочетает дескриптивный и нормативный подходы в зависимости от характера конкретного исследования.

Остановлюсь подробнее на тезисе о социальных факторах, поскольку именно он находится в центре текущей дискуссии. И здесь можно согласиться с коллегами [Касавин, 2010; Столярова, 2010] в том, что социальная эпистемология снимает противопоставление социального и когнитивного, отменяет эту дихотомию, укоренившуюся в философии. Когнитивное содержание знания, его предметно-содержательное наполнение – теоретический конструкт или вовсе фикция. У познания возможно выделить различные измерения: социальное, психологическое, логическое, лингвистическое, коммуникативное и прочие. Они различным образом переплетены друг с другом в реальном познавательном процессе, и предметное содержание знания рождается из их взаимодействия.

Тезис о социальной обусловленности, как он сформулирован Е.А. Мамчур, говорит о случайном и вспомогательном характере социальных факторов в процессе познания и генезиса знания, а социальная детерминированность означает главенство социальных факторов и подмену предметного содержания социальными фикциями, которые лишь по случайному стечению обстоятельств могут что-либо рассказать об объекте. По моему убеждению, во-первых, социальная эпистемология стремится показать, что социальные факторы существенны для объяснения содержания знания, при этом необязательно предпринимаемый анализ приводит к разоблачению анализируемых идей как социальных фикций, не имеющих связи с миром вещей. Вещи никогда не сказываются сами о себе, а даны нам через механизмы познания, в том числе социальные механизмы. Во-вторых, признание наличия и действия социальных факторов не означает, что эти факторы единственны, самые главные и играют определяющую роль в каждом конкретном случае.

Они могут выступать как в роли случайных стечений обстоятельств, подобных влиянию фактов биографии на генезис идей отдельного ученого, так и в качестве необходимых условий и предпосылок познания мира, подобно историческому априори или социальным механизмам языка, коммуникации и мышления.

Литература

Касавин И.Т. Об одном ли предмете мы спорим? // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 54–60.

Мамчур Е.А. Еще раз о предмете социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 44–53.

Столярова О.Е. Спор эпистемологий // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 65–67.

Fuller S. Social Epistemology. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. 316 p.

Remedios F. Orienting Social Epistemology. Social Epistemology Review and Reply Collective 2 (8). P. 54−59.

STUDIES IN SOCIAL EPISTEMOLOGY: THE VARIETY OF INITIAL POINTS AND COORDINATE SYSTEMS

Alexandra Argamakova
RAS Institute of Philosophy

The issue about the subject of social epistemology cannot be solved by the choice between two alternatives, such as the quest for a single right answer or the recognition of pluralism. It is rather necessary to follow the middle path, which shows that the task has several right decisions. The subject matter of social epistemology could be put and described within several equitable theoretical «coordinate systems», and alternative historical points are to be chosen as initial. In the paper, the developed approaches toward the subject matter of social epistemology are the central theme of studies. In addition, the author expresses her own views and stanspoints, including considerations about the social determination of knowledge and the possibility of social epistemology enterprise in this sense.

The subject matter of social epistemology, history of social epistemology, sociology of knowledge, sociology of science, social studies of knowledge, STS.

Несоизмеримость эпистемологий?

О.Е. Столярова

Институт философии РАН

Исследуется противостояние классической и неклассической эпистемологий. Первая принимает за образец рациональности классическое естествознание с его стремлением к построению необходимой формально-логической конструкции из чувственных данных, тогда как вторая оперирует расширенным понятием когнитивного (рационального), допуская смыслопорождающее воздействие социальных (случайных) факторов на научную теорию. Проблема состоит в том, что в споре эпистемологий неклассическая социальная эпистемология в принципе не может защитить себя теми же средствами, что и классическая эпистемология. Однако не стоит поспешно объявлять противостояние эпистемологий несоизмеримостью.

Ключевые слова: эпистемология, социальная эпистемология, философия науки, постпозитивизм; рациональность.

Формирование новой дисциплины – это как раз тот случай, когда «контекст открытия» может рассказать не меньше, если не больше «контекста обоснования». В особенности, если речь идет о дисциплине, которая ставит перед собой задачу исследования смыслопорождающей роли познавательных контекстов.

Происхождение смысла из контекста – философская тривиальность, которая нуждается в уточнении. Смысл всегда происходит из чего-то от него отличного, пусть даже этим иным будет иной смысл, и именно это свойство новизны интересует теорию познания. Из тождества A = A нельзя извлечь никакого познавательного материала, который мог бы стать предметом анализа. Поэтому контекст, который вводится в качестве сопровождающего, а не порождающего, – нонсенс (исходное значение латинского contextus – связный, непрерывный; от contexo – соткать, сплести). Вопрос в том, что именно считать познавательным контекстом – чувственный опыт субъекта, мир объективного знания, он же «третий мир», постулированный Поппером, априорные структуры (трансцендентального) сознания, «глубинную грамматику языка», «коллективное бессознательное», «социальное устройство» и т.п. Можно также поставить вопрос о степени влияния контекста на смысл. Иногда смысл, как самая маленькая из матрешек, отыскивается внутри вписанных друг в друга контекстов, самый большой из которых, в соответ-

ствии с отношением объемов понятий друг к другу, оказывается порождающим все прочие, включая искомое. Иногда контексты сохраняют относительную самостоятельность по отношению друг к другу, и, соответственно, искомое обнаруживается на «общей территории», на пересечениях «эмпирического» и «трансцендентального», «индивидуального» и «коллективного», «природного и культурного» и т.п. Например, И.Т. Касавин выделяет несколько типов контекстов, которые зависят от теоретических задач той или иной дисциплины – контекст понимания оказывается чрезвычайно важным для немецкоязычной герменевтики, близкий к первому контекст речи – для англоязычной аналитической традиции; аналитическая психология внимательна к контексту поведения, социальная антропология постулирует в качестве смыслопорождающего контекст коммуникативной ситуации и т.д. [Касавин, 2010а]. Типология контекстов свидетельствует об обратном влиянии смысла на контекст, поскольку искомое той или иной дисциплины в значительной степени определяет ее интерес к среде, окружению объясняемого явления, заставляет увидеть именно те связи и отношения, которые подчеркивают собственную идентичность искомого. Поэтому вопрос, который ставит И.Т. Касавин, а именно «сводим ли объясняемый феномен к совокупности контекстов?», он совершенно справедливо понимает как риторический [Касавин, 2010а, с. 17]. Взаимная дополнительность смысла и контекста обеспечивает философию работой, являясь тем «герменевтическим кругом», внутри которого только и возможно поднять проблему знания.

Таким образом, теория познания всегда имеет дело с генетическим анализом знания и, следовательно, с порождающим его контекстом. Но что именно является для нее искомым?

Начиная с XVII в. теория познания постепенно становится теорией естественно-научного познания в той его форме, какую последнее принимает в начале Нового времени, то есть в форме экспериментально-математического естествознания. Как отмечают многие исследователи, в XVII в. проблема обоснования опытной науки выходит на первый план эпистемологии и остается в центре эпистемологического анализа как минимум до последней трети XIX – начала XX в., когда социогуманитарное знание постепенно начинает завоевывать внимание эпистемологов. Сфера когнитивного, ограниченная классическим естествознанием, долгое время была объясняемым феноменом эпистемологии, что не могло не сказаться на понимании контекста научной теории, условий ее формирования. Стандартная концепция науки принимает за таковой контекст научную теорию. Теория порождает теорию, ментальное следует из ментального, «чистый» опыт возникает из «чистого»

опыта. В этой конструкции контексту как смыслопорождающему иному вообще не находится места, контекстуализм ассоциируется с релятивизмом и объявляется врагом истины. Идея логической преемственности знания, однако, при всей ее привлекательности не может решить проблему новизны, приращения знания и, соответственно, его исторической изменчивости. Поэтому стандартную концепцию науки столь часто обвиняют в антиисторизме. На деле, даже сторонники стандартной концепции науки, коль скоро они стремятся уйти от тавтологии «А = А», вынуждены принимать во внимание внетеоретические факторы развития научной теории, расширяя «контекст обоснования» до «контекста открытия», вынуждены учитывать фактор времени. Как показали оппоненты логического позитивизма Н.Р. Хэнсон, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд, М. Полани, У.О. Куайн и др., принципиальная нереализуемость методологической программы перевода предложений науки в логику и термины наблюдения способствовала эволюции логического позитивизма в направлении прагматизма, инструментализма и конвенциализма.

Интересно, что само развитие естественно-научного знания опровергает «стандартную концепцию». Онтология, поставляемая классическим естествознанием, постулировала эквивалентность между прошлым и будущим и отождествляла науку с поиском вневременных законов природы. И несмотря на то что классическая эпистемология настаивала на собственной независимости от той или иной онтологии, ретроспективно ее зависимость от естественно-научной онтологии весьма хорошо прослеживается. Конфликт между «контекстом обоснования» и «контекстом открытия» обозначает пропасть между универсальным содержанием науки и субъективным человеческим опытом, лежащим вне природы. Аналогично, неклассическое естествознание повлияло на эпистемологические концепции современности. Новые характеристики «физического» выводят последнее далеко за пределы «простого местоположения», которое, как писал А.-Н. Уайтхед, считалось основополагающей характеристикой «физического» в классическом естествознании. Еще в первой трети XX в. Уайтхед констатировал изменения «в языке физической науки – ...[переход] от материализма к «органическому реализму», что выразилось «в замещении понятия статичной материи понятием текучей энергии» [Whitehead, 1985, p. 309; Whitehead, 1967, p. 157–158], для которой временные свойства являются фундаментальными. Во второй половине XX в. эти изменения еще более углубились. Не только релятивистская космология, квантовая механика и термодинамика написали страницы новой онтологии. Кибернетика и развитие информационных технологий, био- и нанотехнологий, теория систем и пр. так

же способствовали изменению наших представлений о реальности и снятию жесткого противопоставления между «науками о природе» и «науками о духе» и, соответственно, их объектами.

Эпистемологической импликацией новой онтологии можно считать реабилитацию контекста и тесно связанное с этим обращение теории познания к методологии социальных и гуманитарных наук, которое имеет место сегодня. Расширение когнитивного – от «объяснения» к «пониманию» определяет интерес эпистемологии к «контексту открытия» и ставит ее в непростую ситуацию саморефлексии, поскольку ее собственная методология отныне превращается в объект вызова. Согласно новой повестке дня, само возникновение и существование неклассических эпистемологий должно оценивать с точки зрения взаимодополнительности смысла и контекста.

Проанализировать «контекст открытия» неклассических эпистемологий можно на примере полемики, возникшей по поводу дисциплины, называющей себя социальной эпистемологией. «Концептуальным ядром [социальной эпистемологии], – пишет И.Т.Касавин, – является тезис о социальной природе и социальной обусловленности познания...» [Касавин, 2010в, с. 5]. «... Анализ понятия «контекст», типология контекстов, связь многообразных контекстов с текстом и дискурсом... получают философско-методологическое осмысление, в первую очередь, в социальной эпистемологии» [Касавин, 2010а, с. 35]. Итак, социальная эпистемология не только не боится контекстуализма, но решительно обозначает контекст как социальный.

Социальная эпистемология, одно из многих неклассических направлений эпистемологии, возникла во второй половине XX века на волне критики стандартной модели науки и научной рациональности и явила собой «антитему» классической эпистемологии. И хотя «классическая эпистемология» навряд ли может быть признана однородным направлением, ее критики постарались придать ей желаемую однородность, выделив те ключевые положения, против которых они выступили, а именно: 1) положение о том, что существует одно и только одно истинное знание («на самом деле» знание) и 2) о том, что существует один и только один метод его достижения (правильный метод). Социальные эпистемологи противопоставили этим двум принципам идею диахронического и синхронического методологического и содержательного плюрализма науки, показав (на мой взгляд, убедительно), что за выбором той или иной теории стоят комплексные социальные, технические, психологические, культурные, экономические и прочие связи и отношения, и их нелинейное развитие «вклинивается» между когнитивным субъек-

том и исследуемым объектом и влияет на познавательный (в том числе научный) результат.

Я не случайно назвала социальную эпистемологию «антитемой» классической эпистемологии. Термин «антитема» использует постпозитивистский историк и философ науки Джеральд Холтон для описания изменчивости научных теорий, отсутствия в них строгой логической преемственности. По мнению Холтона, векторная логика развития не вполне соответствует реальной научной практике, в которой существуют разрывы, или, если прибегнуть к понятию неравновесной термодинамики, «точки бифуркации» с заранее не заданным решением [Холтон, 1981]. Постичь некумулятивное развитие науки помогает диалектическая модель с ее принципиальным вниманием к диалогу, в котором противопоставление позиций играет основополагающую роль. Хорошо известна критика К. Поппера в адрес диалектики, представленная в его программной статье «Что такое диалектика?» [Поппер, 1995]. Поппер интерпретирует диалектическое противоречие как «метод проб и ошибок», поскольку в духе логического позитивизма защищает линейный прогресс науки. По мнению Поппера, на теоретическом ристалище после битвы остается победитель, он же носитель истинного знания, а выбор между истиной и ложью гарантирован правильным методом. Однако это упрощенное понимание (и сам Поппер в других своих работах далеко вышел за его пределы) едва ли отражает жизненное многообразие науки, взаимное обогащение соперничающих теорий, едва ли объясняет выбор в пользу той или иной научной теории. Расширение когнитивного – от образца рациональности Нового времени, классического естествознания, до неклассического естествознания, постулирующего сопряженность «природы» и «культуры», – приводит к тому, что «метод проб и ошибок», он же метод элиминации, перестает удовлетворять философию науки. Уничтожение противника уступает место диалогу как условию продуктивности развития мысли. «Сравнительная эпистемология» С. Тулмина, «тематический анализ» Дж. Холтона, «холизм» и «натурализованная эпистемология» У. Куайна, «теория языковых игр» Л. Витгенштейна и многие другие постпозитивистские проекты первой трети – середины XX в. восстанавливают смыслопорождающий контекст в его законных правах и расчищают дорогу социальной эпистемологии, которая во второй половине XX в. продолжает и развивает постпозитивистский контекстуализм.

Итак, какова же позиция социальной эпистемологии в конструировании знания о науке и, соответственно, о самой себе? Исходя из ее внутренней логики, именно поддержание режима диалога должно слу-

жить ей достаточным оправданием. Но что, в таком случае, может ответить она своим оппонентам?

Больше всего защитников классической эпистемологии беспокоит ключевой тезис социальной эпистемологии – о социальной природе и социальной обусловленности познания. В полемике по поводу социальной эпистемологии Е.А. Мамчур выступает на стороне классической эпистемологии. Она полагает, что социальная эпистемология преувеличивает степень влияния социального на научный результат.

С точки зрения Е.А. Мамчур, влияние, для характеристики которого она прибегает к выражению «обусловленность когнитивного социальным», заключается в том, чтобы вообще ни на что существенное не влиять: конструктивным воздействие социального на научное познание будет тогда, когда в социальном находят свое отражение, оказываются «схваченными» особенности познаваемого объекта», его «образ и сущность». Эта позиция, представленная не только Еленой Аркадьевной, но и другими отечественными и зарубежными критиками социальной эпистемологии, по сути дела, воспроизводит корреспондентную теорию истины, разве что на очную ставку с вневременной реальностью приглашается универсальный коллективный разум. Трудности такого подхода многократно вскрывались даже классической эпистемологией, ведь после Канта полагать, что воздействие («субъективного» на «объективное») состоит единственно в том, чтобы ни на что не воздействовать, уже не приходится.

Справедливости ради нужно сказать, что критики социальной эпистемологии идут на уступки социальному и допускают «взаимную дополнительность» социального и когнитивного, с чем, несомненно, согласились бы и социальные эпистемологи. Однако в интерпретации критиков социальной эпистемологии эта взаимная дополнительность больше похожа на существование в параллельных мирах. Если наука развивается рационально, полагает Елена Аркадьевна, то социальные факторы действуют всегда наряду с когнитивными (осуществляя это загадочное воздействие без воздействия?). Но стоит социальному вмешаться в когнитивное (Елена Аркадьевна называет такое вмешательство детерминированностью когнитивного социальным), оно уничтожает когнитивное наподобие того, как случайное уничтожает необходимое. Поэтому, с точки зрения Елены Аркадьевны, лучше говорить об иных, не-каузальных, механизмах взаимоотношений между социальным и когнитивным. Например, можно использовать понятие «синхронизации», введенное К.Г. Юнгом: «...именно связь по типу синхронизации характерна для взаимоотношения между научными идеями и парал-

лельными им интеллектуальными течениями той или иной эпохи» [Мамчур, 1997, с. 321–322].

Следовательно, нам не остается ничего другого, как объявить социальную эпистемологию нежизнеспособным гибридом: социальное измерение не просто избыточно, оно смертельно опасно для эпистемологии, так что особых шансов на успех, полагает Елена Аркадьевна, у дисциплины нет.

Конечно, можно было бы обратить внимание критиков социальной эпистемологии на реальную научную практику, которая, вообще говоря, не ограничивается классическим естествознанием. Реальность социально-гуманитарных наук, данная нам в ощущениях, свидетельствует о том, что, невзирая на столь малые шансы на успех, социальная эпистемология и родственные ей «исследования науки» – Science Studies начинают играть все более заметную роль на академической сцене: соответствующие кафедры и программы открыты и продолжают открываться в ведущих университетах мира, уверенно растет количество научных сообществ, исследующих социокультурные формы научного и технического знания. Чем это объяснить? Коллективным умопомрачением или все же насущной социальной и эпистемологической потребностью?

Однако аргумент, отталкивающийся «от реальности», в данном случае выглядит слишком прямолинейно и возвращает нас к «методу проб и ошибок» и войне умов до победного конца. К тому же на этот аргумент можно возразить в духе фальсификационизма, что универсальная рациональность на более длительном пробеге теорий непременно отфильтрует заблуждение (социальную эпистемологию) от знания (классической эпистемологии). Правда, такое возражение вызывает еще больше вопросов, потому что в духе того же фальсификационизма требует признать за заблуждением статус истинного знания в возможности. Но другая проблема более существенна. Она состоит в том, что социальная эпистемология в принципе не может защитить себя теми же средствами, что и классическая эпистемология.

Нетрудно заметить, что в оценке социальной эпистемологии ее критики исходят из идеала научности, который сложился в классическом естествознании. Руководствуясь именно этим идеалом, они желают «допросить» новую дисциплину на предмет ее эмпирического и аналитического содержания, тогда как научная дисциплина с точки зрения допрашиваемой дисциплины (и с моей точки зрения) не может быть сведена ни к своему объекту, данному нам в ощущениях, ни к дедукции одних положений из других. Поэтому в ответ на требование «говорить правду» социальная эпистемология с готовностью достойного члена

академического сообщества говорит свою правду, призывая уделить должное внимание «контексту открытия», а не только «контексту обоснования». Иными словами, она предлагает оценить преимущество одной из соперничающих теорий, исходя из множества (увы!) нестабильных (увы!) факторов, и не ограничиваться абстрактным рассмотрением теорий в отрыве от конкретных изменяющихся условий. Она показывает, что так называемые объективные критерии сравнения теорий имеют исторические корни и основаны на зауженной трактовке когнитивного, которое в определенный период времени было сведено к универсальным формально-логическим процедурам.

Конечно, утверждая это, социальная эпистемология не может не подвергать риску свою собственную концепцию, в этом-то и состоит парадоксальность ее саморефлексии, ее вердикта по поводу собственного места на карте дисциплин. Но такова цена, которую приходится платить за расширение когнитивного. Оно (расширение) одновременно ограничивает претензии тех, кто желает узурпировать знание, какие бы рациональные намерения при этом ими ни постулировались.

В этой связи понятие риска становится ключевым. Означает ли такой риск угрозу уничтожения рациональности, угрозу того, что наука и теория познания исчезнут в хаосе несоизмеримости и бессмысленности? В 80-е годы XX в. немецкий социолог Ульрих Бек ввел термин «общество риска» для описания сложного взаимодействия общества и науки [Бек, 2000]. С тех пор термин приобрел большую популярность, а идеи Бека получили дальнейшее развитие. В противоположность «социальному порядку» сущностной характеристикой «общества риска» является неполная предсказуемость, поскольку «порядок» в нем не задан, но возникает в ответ на «риски», поворотные точки, вызывающие новые конфигурации общественных сил. Причем «риски» поставляются самим отчужденным от общества продуктом – наукой и технологическими инновациями. Новая онтология природы оборачивается новой онтологией самого общества, которое осознает свою несамодостаточность и больше не принимает на веру роль универсального законодателя. В обществе риска дедуктивное знание дополняется «практической мудростью», то есть, как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, «искусством делать надлежащий выбор относительно неопределенного будущего» [Пригожин, Стенгерс, 2001, с. 221]. Очевидно, что в свете новой онтологии ситуации риска несут скорее конструктивные, чем деструктивные последствия. Риск всегда предполагает пространство диалога, а диалог, в свою очередь, представляет собой открытую возможность, то есть является условием возникновения подлинной новизны в мире и познании.

Поэтому я бы не стала торопиться называть противостояние эпистемологий несоизмеримостью и, соответственно, не стала бы давать рискам, которым подвергается когнитивное, оно же рациональное, негативную оценку. По-моему, налицо диалог двух «типов» эпистемологий, а отличительной чертой диалога следует считать то, что в нем понимание не тождественно единомыслию, в силу чего ход диалога не прерывается, хотя никогда не бывает полностью предсказуем.

Социальные эпистемологи, как ставят им в укор их оппоненты, все еще размышляют над тем, чем же должна заниматься социальная эпистемология и каков ее предмет. Но это ни в коем случае не является недостатком дисциплины, а, напротив, ее несомненным достоинством. Сродни ему и то, что (еще один упрек оппонентов) все работы социальных эпистемологов подвергаются критике (как если бы работы классических эпистемологов были свободны от критики!). Именно ситуации противопоставления концепций (и даже намеренного «сгущения красок») создают напряжение, необходимое для роста знания, и, с учетом этого обстоятельства, следует признать, что полемика по поводу социальной эпистемологии имеет большое эвристическое значение.

Литература

Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

Библер В.С. Что есть философия? Очередное возвращение к исходному вопросу // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 159–183.

Касавин И.Т. Контекстуализм // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. 2010. С. 15–35. (а)

Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. – М.: Канон+, 2010. 711 с.

Касавин И.Т. Социальная эпистемология: к истории и постановке проблемы // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. 2010. С. 3–14. (в)

Куайн У.О. Две догмы эмпиризма // Куайн У.О. Слово и объект / Пер. с англ. А.З. Черняка, Т.А. Дмитриева. – М.: Праксис, 2000. С. 342–367.

Мамчур Е.А. Социокультурная обусловленность научного знания // Е.А. Мамчур, Н.Ф. Овчинников, А.П. Огурцов. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: РОССПЭН, 1997. С. 305–323.

Принципы историографии естествознания. Теория и история / Под ред. А.П. Огурцова, И.С. Тимофеева, В.С. Черняка. – М.: Наука, 1993. 368 с.

Поппер К. Что такое диалектика? / Пер. с англ. Г.А. Новичковой // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К разрешению парадокса времени / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. 239 с.

Серл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М: Идея-Пресс, 2002. 256 с.

Холтон Дж. Тематический анализ науки / Пер. с англ. А.Л. Великович, В.С. Кирсанова, А.Е. Левина. – М.: Прогресс, 1981. 384 с.

Barnes B., Bloor D. Relativism, rationalism and the sociology of knowledge // Ed. by M. Hollins and S. Lukes. Rationality and relativism. – Cambridge, 1982. P. 21–47.

Bloor D. Knowledge and Social Imagery. – Routledge, 1976. 156 p.

Brikmont J., Sokal A. Science and Sociology of Science: Beyond War and Peace // The One Culture? A Conversation about Science. Ed. by J.A. Labinger and H.M. Collins. – The University of Chicago Press, 2001. P. 27–47.

Fuller S. Social Epistemology. – Indiana University Press, 2002. 352 p.

Whitehead A.N. Process and reality. – N.Y., 1985. P. 309.

Whitehead A.N. Adventures of Ideas. – N.Y., 1967. P. 157–158.

AN INCOMMENSURABILITY OF EPISTEMOLOGIES?

O. Stolyarova
RAS Institute of Philosophy

This article is dedicated to a confrontation between classical and nonclassical epistemologies. The first one takes classical natural science as a model of rationality and so considers scientific knowledge to be a necessary formal construction of logic and mathematics on the basis of sensory data. The second one deals with the wider notion of the cognitive (the rational) and admits that social (accidental) factors give sense to scientific theories. The problem is that the nonclassical social epistemology can not, in principle, defend itself by the same way as classical epistemology does. However, one should not hastily judge this opposition of the epistemologies as their incommensurability.

Epistemology, social epistemology, philosophy of science, postpositivism, rationality.

О поисках философской предметности в исследованиях науки

И.Т. Касавин

Институт философии РАН,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

Социальная эпистемология уже превратилась в одно из ведущих неклассических эпистемологических течений в России. Вопрос о ее специфике неоднократно вставал на страницах разных российских журналов и вызывал оживленную полемику [Касавин, 2006; Касавин, 2007]. Мне очень неудобно за ссылки на самого себя, но ведь именно моя позиция становилась предметом активного обсуждения и критики, многих задевала за живое и заставила высказываться.

Как мы видим, этот разговор Е.А. Мамчур продолжает, начав с различения социологии науки, традиционной социологии знания и социальной эпистемологии. Первую она выносит за скобки, а в рамках второй выделяет культурологический подход, который, по ее мнению, грешит «натурализмом». Это позиция, «согласно которой знанием считается то, что принимается в качестве такового научным сообществом в то или иное время и в том или ином месте, независимо от того, что представляет собой оно на самом деле».

На мой взгляд, такая позиция характеризуется не столько натурализмом, сколько феноменализмом и конвенционализмом. Предлагаемое Е.А. Мамчур понимание натуралистического подхода в эпистемологии не является не только общепринятым, но и даже обоснованным. Со времен У. Куайна [Quine, 1969] под «натурализмом» в эпистемологии понимается стремление решить собственно эпистемологические вопросы естественно-научными методами и выдвинуть ту или иную науку (психологию, социологию, биологию, социальную антропологию, лингвистику и пр.) на роль научной (нефилософской) теории познания [Лекторский, 2009]. Если же говорить о культуральном конструктивизме, представителя которого (Golinsky J.) цитирует Е.А. Мамчур, то ему в принципе чужда позиция натурализма; конструктивизм и натурализм объединяются только в версиях радикального конструктивизма (Ф. Варела, Н. Луман, Д. Блур).

В любом случае из характеристики социологии знания Е.А. Мамчур не следует, что это направление чурается эпистемологических вопросов – скорее, оно решает их по-своему. Ниже мы приведем высказывание Е.А. Мамчур о том, что социология знания претендует на решение во-

просов, которыми занимается философия науки. Социальная эпистемология опять-таки не может быть квалифицирована как исключительно ориентированная на традиционную эпистемологическую проблематику и свободная от натурализма. Вообще обсуждение этих направлений нужно вести с упоминанием имен их представителей. Ведь в противном случае изначальная дифференция Елены Аркадьевны между социологией знания и социальной эпистемологией по их предметам оказывается нечеткой. А это вообще подвешивает в воздух сам предмет дискуссии.

Социальная эпистемология, и здесь можно согласиться с Е.А. Мамчур, это течение, характеризуемое на деле значительным разнообразием мнений. Однако если такого рода разнообразие нередко считают признаком аутентичной философии (Т.И. Ойзерман), то для критиков социальной эпистемологии это символ аморфности и в конечном счете идейной несостоятельности. Е.А. Мамчур верит, вероятно, что в отличие от социальных эпистемологов все философы науки поют в унисон, но этого тоже не наблюдается. И все же почему-то в отношении социальных эпистемологов такая унификация оказывается совершенно необходимой. И вот Е.А. Мамчур предлагает им всем принять следующее определение: «социальная эпистемология – это направление в социологии познания, которое исходит из того, что традиционные эпистемологические проблемы должны решаться социологическими методами и средствами». Более того, «социальная эпистемология начинается тогда, когда исследователи науки исходят из того, что научное познание социально детерминировано».

Многие представители социальной эпистемологии, и я в том числе, едва ли могут с этим согласиться. Утверждать такое равнозначно утверждению, что философия физики должна непременно развивать идеи физикализма и решать философские проблемы путем физических методов, т.е. физических формул и экспериментов, а до этого не договаривались даже представители Венского кружка. Помимо всего прочего, не очень ясно, что имеется в виду под «собственно социологическими методами», а также что такое «социальная детерминация» познания в отличие от его социальной обусловленности. Но не стану строить гипотезы, поскольку такого рода тезисы лично я вообще не выдвигал и не разделяю.

Е.А. Мамчур считает, что социальные факторы недостаточны для объяснения возникновения, развития и функционирования знания в науке. Есть-де некоторые «внутренние» факторы, а именно предмет науки, которые более существенны для понимания содержания знания. Пусть так. Имеется, вероятно, в виду, что природные объекты «копируются, фотографируются и отображаются», как писал классик, нашими

органами чувств, что и составляет знание. Однако будет весьма нелегко отыскать тот момент познания, который происходит вне человеческой деятельности, коммуникации и контекста культуры. Ведь с самого начала научная картина мира включает образы и аналогии, почерпнутые из культуры (напомним, что и сама наука-то является частью культуры и особым социальным институтом). Даже правила дедуктивного вывода, с помощью которых порой пытаются реконструировать «внутреннее» развитие знания, тоже являются продуктом культуры, а не только с неба упавшей логики. Что бы ни делал человек, какие бы продукты ни создавал (если, конечно, речь идет о высших результатах его деятельности, к которым и относится наука), он всегда выступает как социальный и культурный субъект – представитель своего общества, своей системы образования, своего мировоззрения. И это, кстати, может быть установлено – отчасти и по-своему – как методами социально-гуманитарных наук, так и путем философско-методологического, социально-эпистемологического исследования. Таковы известные работы В.С. Степина [Степин, 2000], в которых научное знание рассматривается в нерасторжимом единстве эксперимента, теорий разного уровня, научных картин мира, идеалов и норм исследования, философско-мировоззренческих принципов.

А вот как быть философу с «объективным» содержанием научного знания, независимым от языка, всей культуры и социума? Вероятно, оно дано физику, а философию науки нужно строить по Куайну: «philosophy of science is philosophy enough». Если нет, то в каких формах такое знание дано философу? Какими способами можно его реконструировать? Путем обращения к наблюдению и эксперименту? Или к рефлексии ученого? Но и то, и другое философу доступно лишь опосредованно, в качестве опять-таки культурных феноменов – инструментальных и семиотических. А если поверить эволюционным эпистемологам в том, что познание – адаптация и ориентирование в среде, то вновь придется изучать социокультурные формы жизни ученых в природе и обществе. Поэтому сколь глубоко ни погружается философ в анализ научного (и всякого другого) знания, он не находит в нем самих по себе ни Демокритовых «атомов и пустоты», ни «материи» Платона и Аристотеля, ни картезианской протяженности, ни кантовской вещи-в-себе, поскольку это абстракции высокого порядка, не данные нашей чувственности. И столь распространенные в современном естествознании методы математической гипотезы и моделирования выражают собой все более основательное «окультуривание» наиболее развитых и сложных разделов физики. Социальные эпистемологи открыто признают это обстоятельство и изу-

чают реальный и доступный философской рефлексии предмет – деятельность и коммуникацию познающего субъекта. Они используют для этого и тексты, и полевые социологические, психологические и лингвистические методы и подходы. А вот искатели «объективного содержания» ограничиваются анализом научных текстов, но претендуют на реальную картину научного знания. Она при этом почему-то определяется «внутренними», «когнитивными» факторами. О чем здесь идет речь? О том, что научное знание порождается не без влияния мыслительно-познавательной деятельности человека? С этим едва ли кто-то спорит. Или, может быть, нужно, как полагают некоторые когнитивисты, расшифровать «мозговые коды», в которых скрыта тайна познания? Или наличие научной объективности удостоверяется неким набором относительно стабильных методологических критериев? Но ведь и они – не слепки с природы как таковой, а лишь образцы интерсубъективной природы научного дискурса. Он продолжается в научном сообществе, даже если меняются парадигмы, потому что сохраняется язык математики, естественные языки, принятые каналы коммуникации, методики эксперимента, библиотеки, университеты и лаборатории.

Все вышеперечисленное – элементы научной традиции, в которой проявляет себя природа человека, который познает не как животное (у животных нет науки), а как социокультурное существо, подчиняющее свои естественные способности приобретаемым и вырабатываемым культурным ресурсам и навыкам. Имеет место вовсе не параллельное и дополнительное существование когнитивного и социокультурного. В человеке все когнитивное содержание, значимое для науки, существует лишь в форме социокультурного. Здесь мы выносим за скобки самый примитивный уровень проприоцептических ощущений и отчасти – феноменальный мир «вторичных качеств», которые когнитивисты называют «квалиа».

Так что здесь не спасает отсылка к боровской дополнительности, предлагаемая Е.А. Мамчур: «Верное решение вопроса об отношении социального и когнитивного в развитии науки состоит в провозглашении их взаимной дополнительности: социологический анализ должен дополнять когнитивный, а не подменять его». Разграничение двух независимых и дополнительных сфер социального и когнитивного опыта в эпистемологии подобно известному противопоставлению внешнего и внутреннего, которое успешно преодолела российская психология школы Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурии. Дуализм социального и когнитивного – пережиток картезианства, который снимается дея-

тельностным и коммуникативно-семиотическим подходами к познанию. Его варианты развивали М.М. Бахтин, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили, М.К. Петров, П.Г. Щедровицкий, Э.Г. Юдин, а в наши дни – В.А. Лекторский, В.С. Степин, М. Коул (США), Р. Харре (Великобритания) и многие другие.

Подчеркну еще раз: социальная эпистемология, как я ее понимаю, не призывает к редукции всего содержания знания к социальным факторам. Я пытаюсь лишь показать, что «когнитивное содержание науки» есть такой же культурный феномен, как и все другие. И специфика этого «когнитивного», а точнее, предметного содержания выявляется не в противопоставлении культуре и социуму, а в детальном исследовании механизмов опосредования знания деятельностью, коммуникацией, ментальностью эпохи в процессе его порождения, функционирования и развития.

Иное дело, что полемические и риторические преувеличения есть извечная форма философского дискурса. Так и социальные эпистемологи, социологи знания, историки науки и прочие, занятые конкретными case-studies, порой преувеличивают значение тех или иных конкретных социальных или культурных факторов при реконструкции определенных познавательных ситуаций. В самом деле, многообразие контекстов, в которых существует наука (и другие типы познания), чрезвычайно велико. Поэтому приходится выбирать и идти на риск, подставляться под критику тех, которые ограничиваются некритическим пересказом («рациональной реконструкцией») научных текстов и находят в этом подлинное назначение философа.

В заключение попробуем реконструировать «когнитивное содержание» аргументации Е.А. Мамчур. По ее мнению, социальным эпистемологам следует выбрать одно из двух:

– либо признать неразличимость социологии знания и социальной эпистемологии, отказаться от философско-эпистемологических претензий и ограничить себя анализом слабой формы социальной обусловленности знания;

– либо противопоставить социологию знания и социальную эпистемологию, принять натуралистский подход и крайнюю версию социального конструктивизма и настаивать на полной социальной нагруженности знания, его «социальной детерминированности».

И в том, и в другом случае социальным эпистемологам надлежит признать, что они согласны с дихотомией «когнитивное-социальное», а также то, что они не занимаются философией. Тогда в первом случае они, уйдя из философии, сохраняют академическую состоятельность, во

втором же рискуют, что их обвинят в релятивизме и вытекающих из него грехах, в конечном счете в шарлатанстве.

Мое первое несогласие с Е.А. Мамчур касается возможности уложить социальную эпистемологию, по крайней мере как понимаю ее я и ряд моих коллег, в прокрустово ложе данной искусственной дилеммы. В общем виде нельзя провести никакой четкой границы между социологией знания и социальной эпистемологией. Эта граница с определенной погрешностью провидится лишь между конкретными авторами или трудами, но она не имеет статуса дисциплинарного разграничения. Современная эпистемология и социальная эпистемология, в частности, находятся в постоянном междисциплинарном диалоге со специальными нефилософскими дисциплинами, изучающими познавательный процесс, в котором идет обмен понятиями и даже методами. В рамках этого диалога философы предпринимают конкретные case studies, а ученые рискуют на философские обобщения.

Во-вторых, для меня и моих коллег социальная эпистемология целенаправленно занята анализом и переосмыслением классических эпистемологических категорий (знание, познание, истина, заблуждение, рациональность, субъект познания и т.п.), а также введением в эпистемологический оборот новых понятий (традиция, архетип, текст, контекст, дискурс, вненаучное знание, повседневность, миграция). В этом смысле социальная эпистемология сохраняет и культивирует собственно философское содержание и вовсе не стремится в плен социологических и иных специально-научных схем контекстуальной реконструкции. Принцип рационалистической философии – ничто не принимать на веру и подвергать горнилу разума. Выражением того является критическое отношение к понятию «контекст», поскольку контексты сами являются результатом определенного рода конструирования и реконструирования [Касавин, 2004]. Так что философский подход к социальной обусловленности состоит не в том, чтобы просто находить в знании социальные образы, а чтобы дать по возможности полный образ знания с точки зрения реальных условий и факторов его генезиса, функционирования и развития. Для меня социальная эпистемология – это такое философское учение, которое базируется на деятельностном, коммуникативно-семиотическом и культурно-историческом подходах к знанию и познанию. Это – форма методологического холизма в отличие от дуализма, предлагаемого нашими критиками.

Наконец, вот высказывание Е.А. Мамчур, которое я упоминал в начале статьи: «Между философией и социологией науки никогда не было соперничества, поскольку в качестве предмета анализа они подразумевали разные вещи. Но когнитивная социология претендует на исследование того же самого объекта, что и философия науки, а именно, на анализ научного знания. Естественно, что в данном случае неизбежно встает вопрос о границах философского и социологического подходов к рассмотрению познания» [Касавин, 2007].

Полагаю, что озабоченность дисциплинарными границами и чистотой философских помыслов у Е.А. Мамчур своей скрытой основой имеет старый спор о предмете философии науки – относится ли она к науковедению или же это философская дисциплина. Многие из нас не удовлетворены положением в философии науки и, в частности, философии физики, популярность которой стремительно падает, несмотря на необходимость ее изучения аспирантами. Не имея вкуса к философии и не обладая пониманием ее специфики, такие авторы, как С.А. Лебедев, сводят (почти по О. Конту) философию науки к суммированию некоторых общих сведений о естественных и точных науках и позиционируют ее в рамках науковедения. В современной науке и в самом деле нелегко отыскать и реконструировать собственно эпистемологическую проблематику, поскольку ученые обычно избегают ее открытого обсуждения.

Поэтому на словах многие философы науки хоть и признают важность философии, но на деле предпочитают закапываться в частности специальных наук и дискуссий, не выводя рассмотрение на реальное обсуждение эпистемологических проблем и понятий. Есть основания полагать, что, дистанцируясь от философии, именно современная философия науки в ее сциентистски-интерналистском варианте стремительно утрачивает свой предмет. Таков результат социально-эпистемологической реконструкции позиции уважаемой Елены Аркадьевны.

Литература

Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. № 1. С. 5–15.

Лекторский В.А. Натурализированная эпистемология // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Изд-во «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009.

Quine W.V.O. Epistemology Naturalized, in: Ontological Relativity and Other Essays. – New York: Columbia University Press. 1969. P. 69–90.

Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

Касавин И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 19–32.

Касавин И.Т. Социальная эпистемология... как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 30–34.

SCIENCE STUDIES: A QUEST FOR THE SUBJECT MATTER

Ilya Kasavin

RAS Institute of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

Эпистемология сегодня.
Идеи, проблемы, дискуссии

Монография

Под редакцией
чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной

Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Уч.-изд. л. 31,3. Усл. печ. л. 24. Тираж 500 экз. Заказ № 746.

Издательство Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского.
603950, Н. Новгород, пр. Гагарина, 23.

Отпечатано в РИУ Нижегородского госуниверситета
им. Н.И. Лобачевского.
603000, Н. Новгород, ул. Б. Покровская, 37.