

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

МОСКОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА:
ПРОБЛЕМЫ СООТНЕСЕНИЯ

АЛЁШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2016

Материалы
международной конференции

Москва, 7–9 декабря 2016 г.

Сборник подготовлен при поддержке
Благотворительного фонда Центрального федерального округа
«Поддержка детей и семей в трудной жизненной ситуации»
по договору пожертвования № 25п от 28 апреля 2016 г.



Организационный комитет конференции:

- А.А. Шиян*, канд. филос. наук (председатель, РГГУ)
Т.А. Шиян, канд. филос. наук (сопредседатель, РАНХиГС, ПСТГУ)
А.А. Дроздова (ученый секретарь, РГГУ)
А.М. Анисов, д-р филос. наук, проф. (Москва, ИФ РАН)
Г.И. Антипов, д-р филос. наук, проф. (Новосибирск, НГУЭУ)
Ф.Н. Блюхер, канд. филос. наук (Москва, ИФ РАН)
Н.И. Кузнецова, д-р филос. наук, проф. (Москва, РГГУ)
Э.Н. Сагетдинов (Москва, РГГУ)
А.З. Фахрутдинова, д-р филос. наук, проф. (Новосибирск, РАНХиГС)
Л.В. Шиповалова, д-р филос. наук, доц. (Санкт-Петербург, СПбГУ)

Ф56 **Философия** и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения – 2016: Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2016. 339 с. ISBN 978-5-7281-1863-3.

Сборник статей «Философия и наука: проблемы соотношения» представляет материалы второй конференции «Алёшинские чтения» (Москва, РГГУ, 7–9 декабря 2016). В центре обсуждения – соотношение философии и науки в историческом, социальном, культурном, эпистемическом и других аспектах. В статьях сборника рассматриваются как некоторые общие вопросы, относящиеся к данной теме, так конкретные историко-философские и историко-научные аспекты, проливающие свет на долгую историю непростых и многоплановых отношений философии и науки. Для студентов, аспирантов, научных работников, преподавателей вузов и всех, интересующихся вопросами современных философских, методологических и историко-научных исследований.

Содержание

Содержание	3
От организационного комитета	7
I. Философия и наука: проблемы соотношения	
<i>Шиян Т.А.</i> Философия и наука: проблема институциональной демаркации.....	11
<i>Колка К.</i> Является ли философия служанкой позитивных наук?	18
<i>Кузнецова Н.И.</i> Философия или наука: случай «философии науки»	22
<i>Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.</i> Два источника современной философии науки	29
<i>Паткуль А.Б.</i> Может ли теория науки все еще быть философской?	31
<i>Пржиленский В.И.</i> Новоевропейская наука и ее самописание: философия науки <i>versus</i> эпистемология	36
<i>Антипов Г.А.</i> Методология науки как форма рефлексии	42
<i>Чусов А.В.</i> Об относительной самостоятельности методологических регулятивов в составе методологического отношения	47
<i>Карелин В.М.</i> Проект университета как объект философского анализа	52
<i>Шиповалова Л.В.</i> Откуда исходит угроза философскому исследованию науки в современности	58
<i>Кильдюшов О.В.</i> Философия как автономная и самореферентная культурная практика: к критике квантифицирующей научно-административной оптики.....	61
<i>Анисов А.М.</i> Как возможна научная философия	65
II. Проблемы философии и методологии науки	
<i>Дроздова Д.Н.</i> Экспериментальная философия 2.0: новое вино в старых мехах?	73
<i>Балданов С.В.</i> Интуитивистский подход к проблеме мысленных экспериментов	78
<i>Беляев М.А.</i> Мысленный эксперимент с точки зрения эпистемической нормативности.....	82
<i>Вархотов Т.А.</i> Трансгрессия и воображение в воспроизводстве научного знания	87
<i>Маврин О.П.</i> «Междисциплинаризация»: проблемы дисциплинарности и междисциплинарности науки	93
<i>Фахрутдинова А.З.</i> Методология естественных и социальных наук: проблема соотношения.....	98
<i>Белюсов М.А.</i> Жизненный мир и наука: иерархия очевидностей или иерархия проблем?	105
<i>Черноскутов Ю.Ю.</i> Содержательная логика в работах Э. Гуссерля 1887–1891 гг.....	110

<i>Шемонаев Т.И.</i> Однозначность понятия в классической онтологии и игровая динамика значения во вневременном сознании. К вопросу о феноменологических основаниях преодоления интеллектуальных стратегий Просвещения.....	115
<i>Вязьмин А.Ю.</i> Зачем нужны математические модели феноменологии восприятия?.....	120
III. Философия и наука в историко-философском контексте	
<i>Катречко С.Л.</i> Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структура кантовского коперниканского переворота).....	127
<i>Громыко Н.В.</i> Глобальный знаниевый проект в философии Лейбница и Фихте.....	134
<i>Слесарев А.А.</i> Проблема соотношения философского и научного познания мира в философии Артура Шопенгауэра.....	141
<i>Помогаев Н.Г.</i> Строгая наука и мирозерцательная философия.....	147
<i>Шиян А.А.</i> Феноменология Гуссерля и философия науки XX века.....	151
<i>Курилович И.С.</i> Койре и феноменология Райнаха – Гуссерля – Гегеля.....	158
<i>Наумов О.Д.</i> Анализ феномена науки в творчестве Г.Г. Шпета как путь к новой рациональности. От методологии науки к антропологии культуры.....	164
<i>Савченкова Н.М.</i> Концепция опыта в психоанализе как современной науке о душе.....	168
<i>Гаспарян Д.Э.</i> Проблема значений и субъективный опыт в свете научных и философских подходов в современной философии сознания.....	171
<i>Болотов И.В.</i> Спекулятивная интервенция К. Мейясу: между критикой и метафизикой.....	178
IV. Философия и наука в гуманитарных исследованиях	
<i>Круглова И.Н.</i> Операциональная концепция природы и специфики философии.....	183
<i>Литвин Т.В.</i> Наука и религия: вопрос о методе в современных богословских исследованиях.....	189
<i>Коначева С.А.</i> От теопозитики к космо-теопозитике: «религиозный материализм» в теологии события.....	191
<i>Панарина А.В.</i> Проблема соотношения научной и философской концепций смерти.....	196
<i>Счастливицева Е.А.</i> Философия или наука (о метафизике синтеза).....	203
<i>Мёдова А.А.</i> Как возможна интегральная философия?.....	208
<i>Подорога Б.В.</i> Кант и Гердер. Спор об истории: метафизика и критика.....	212
<i>Косарев А.В.</i> Конститутивное искусство»: о новой роли риторики в философии и науке.....	218
<i>Коротченко Ю.М., Рыскельдиева Л.Т.</i> Текстовая культура как предмет философского интереса.....	224

<i>Вольф М.Н.</i> Методологические споры вокруг истории философии: контекстуализм или апроприационизм?	230
<i>Заратин О.В., Шапиро О.А.</i> Форматы современной философской коммуникации	234
<i>Ищенко Е.Н.</i> Гуманитарные науки в цифровую эпоху: вызовы и возможности	240
<i>Асханова Л.Р.</i> Мемаэтика как публичный язык морально-философского дискурса	245
<i>Полякова О.В.</i> Трансгуманистическое движение в России и его роль в развитии квазинаучной деятельности	250
<i>Коломейцев А.Е., Яковлева Л.Е.</i> Педагогика как наука: функции представления и понимания в развитии интеллекта.....	256
<i>Бражникова Я.Г.</i> Наука аффекта и фантазматическое преподавание Ролана Барта	261
<i>Дмитриевский Е.М.</i> О категориях истины, добра и красоты в концепции Э.В. Ильенкова	265
<i>Жулитова А.Ю.</i> Проблема несводимости эстетических феноменов к языковому выражению в работах Л. Витгенштейна.....	270
<i>Беляев А.П.</i> Мартин Хайдеггер vs. Жак Деррида: попытка понимания	274
<i>Манучарова А.В.</i> Феноменологическая схема тела и лингвистический образ тела.....	279
V. Философские аспекты социальных исследований	
<i>Бороздина Н.О.</i> Современный университет в философском дискурсе	287
<i>Крайнова И.А.</i> К вопросу об отказоустойчивости социальных систем.....	291
<i>Савельева М.Ю.</i> Глобализирующийся капитализм: политологический проект или новая формация?	296
<i>Логинов А.В.</i> Посткапитализм: возможные социальные последствия.....	304
<i>Устиненко В.В.</i> Ричард Рорти, Аласдер Макинтайр и «постмодернистский буржуазный либерализм».....	306
<i>Пртавян А.А.</i> Парадигматическая и историческая методологии в изучении еврейской коллективной памяти: социально-философский аспект	311
Приложения	
Наши авторы	317
Annotations	321
Authors	333
Content	337

От организационного комитета

Статьи настоящего сборника подготовлены ко второй Международной конференции «Алешинские чтения» (Философский факультет РГГУ, Московское философское общество, 7–9 декабря 2016 г.), посвященной теме «Философия и наука: проблемы соотношения» Конференция посвящена памяти советского, российского философа Альберта Ивановича Алёшина (1937 – 2014)¹.



¹ На фотографии – Альберт Иванович Алешин ведет заседание XIX «декабрьской» конференции ФФ РГГУ, 11.12.2013.

Конференция «Алешинские чтения – 2016» является двадцать второй в ряду ежегодных декабрьских конференций философского факультета РГГУ, посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философских исследований, инициатором проведения и организатором большей части которых был проф. А.И. Алешин. Приведем список тем этих конференций.

1. Философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения (1993; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
2. История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания (1996; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
3. Историко-философские исследования: методологические аспекты (1997; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
4. Историко-философская персоналия: методологические аспекты (1998; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
5. Историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие (1999; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
6. История философии и история культуры (2000; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
7. История философии: история или философия? (2001; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
8. История философии и герменевтика (I) (2002; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
9. История философии и социокультурный контекст (I) (2003; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
10. Философия канта и современность (2004; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
11. Взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии (2005; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
12. Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки (2006; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
13. История философии и герменевтика (II) (2007; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
14. Неклассическая философская мысль: история и современность (2008; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
15. Национальное своеобразие в философии (I) (2009; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.Н. Круглов).
16. Язык философии: традиции и новации (2010; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.Н. Круглов).
17. Философия. Культура. История (2011; председатель оргкомитета А.Н. Круглов, отв. ред. сборника материалов А.Н. Круглов и Т.А. Шиян).
18. История философии и социокультурный контекст (II) (2012; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов Т.А. Шиян).
19. Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии (2013; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника материалов А.И. Алешин).
20. Национальное своеобразие в философии (II) (2014; председатель оргкомитета А.А. Шиян, сопредседатель, отв. ред. сборника материалов Т.А. Шиян).
21. История философии: история или философия? Алешинские чтения – 2015 (председатель оргкомитета А.А. Шиян, сопредседатель, отв. ред. сборника материалов Т.А. Шиян).

* * *

Сборник статей «Философия и наука: проблемы соотношения» представляет материалы второй конференции «Алешинские чтения» (Москва, РГГУ, 7–9 декабря 2016). В центре обсуждения – тема соотношения философии и науки в историческом, социальном, культурном, эпистемическом и др. аспектах. В статьях сборника рассматриваются как общие стратегии решения данной проблемы, так конкретные историко-философские и историко-научные кейсы, проливающие свет на долгую историю непростых и многоплановых отношений философии и науки.

Организационный комитет выражает благодарность Э.Н. Сагетдинову за переводы статей иностранных участников конференции, а также О.В. Поляковой за помощь в редактировании английских аннотаций.

Конференция финансово поддержана из средств, полученных РГГУ от Благотворительного фонда Центрального федерального округа «Поддержка детей и семей в трудной жизненной ситуации» по договору пожертвования №25п от 28 апреля 2016 г.



Раздел I

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА: ПРОБЛЕМЫ СООТНЕСЕНИЯ

Философия и наука: проблема институциональной демаркации

Т.А. Шиян (Москва)

В статье рассматриваются институциональные критерии демаркации философии и науки, привлекаясь для датировки институционального формирования науки и ее выделения из структуры философии. В качестве одного из основных критериев рассматривается появление в структуре европейских университетов самостоятельных факультетов естественных и гуманитарных наук. Рассматривается вопрос о связи процессов институционализации науки с развитием промышленного производства и длинными волнами технологического развития (кондратьевскими циклами).

Ключевые слова: философия, наука, критерий демаркации, система образования, университет, свободные искусства, социальный институт, экономика, кондратьевские циклы.

1. Проблема родового отнесения философии и науки и институциональный подход

Для исследований философии и науки до сих пор остро стоит проблема родового отнесения, то есть их онтологической характеристики как представителей некоторой группы «объектов», имеющих относительно первичное существование. Распространенное (и, на мой взгляд, ошибочное) определение философии как «науки такой, что ...» нехорошо хотя бы уже потому, что для науки проблема родового отнесения стоит ничуть не меньше, чем для философии, и подобное определение лишь отодвигает и маскирует общую проблему прояснения их онтологического статуса. Среди возможных ответов на вопрос о природе философии и науки (наук) можно выделить следующие: это (наука, философия) – некоторое знание; некоторая система знаний; некоторый вид деятельности и, наконец, некоторая система деятельности, точнее, некоторая сложным образом организованная сфера, область человеческой деятельности, социальной жизни, именуемая дальше термином «социальный институт». Каждый из этих ответов достаточно жестко навязывает ответы и на другие, более частные вопросы относительно времени, места, условий, форм и т.п. возникновения, функционирования и развития философии и науки. На мой взгляд, первичным существованием в обществе, в культуре обладают только «социальные институты», тогда как отдельные деятельности, системы знаний и сама характеристика отдельных знаний как относящихся к той или иной области получают свое оформление и, соответственно, социальное существование только в рамках той или иной институциональной структуры общества. Именно в процессе институционализации оформляется деление мира на предметные регионы, формируются системы знаний об этих предметах, складываются и включаются в систему социального воспроизводства те или иные виды деятельности. Но и принятие натуралистических трактовок, утверждающих предсуществование членения мира на регионы, либо существование «никем еще не открытых» деятельностей, являющихся онтологической базой

альтернативных ответов, не отменяют институционального взгляда, а лишь ограничивают его. В рамках данной статьи философия и наука рассматриваются именно как социальные институты в оговоренном выше смысле, тогда как преимущества и недостатки институционального подхода остаются вне дальнейшего обсуждения.

Существуют социальные институты разного вида и, видимо, даже разной природы. Применительно к анализу философии, науки и составляющих их дисциплин релевантно понимание социальных институтов как некоторых областей, с одной стороны задаваемых формирующимися макросистемами социальной жизни, а с другой – задающих смысловое и операциональное членение человеческого мира на предметные регионы и области социальной жизни. Социальный институт в этом смысле может быть охарактеризован как относительно обособленная, устоявшаяся область социальной жизни, деятельности людей, характеризующаяся своим предметом (по крайней мере, знаниевый институт), назначением, своими устоявшимися формами и методами действия, формами речевой деятельности, используемыми знаковыми средствами, инструментарием, классическими образцами и т.д. Социальные институты могут быть анализируемые как некоторые системы деятельности (практики) или коммуникации (дискурсы). Социальные институты всегда оформлены в виде некоторого набора взаимосвязанных институций, а также входят в иерархию социальных институтов различного уровня и типа. Социальные институты не только влияют на общественное сознание, задавая региональное членение мира, но и сами получают социальное существование лишь через формирование соответствующей формы общественного сознания, направляющего процессы институциализации.

Не ставя себе целью дать в статье определение философии и науке как социальным институтам, рассмотрим далее возможности их отличия друг от друга на институциональном уровне и критерии такого различия.

2. Философия и наука как виды деятельности

Будучи системой деятельности, каждый социальный институт имеет, как правило, одну центральную деятельность, формой институциализации, социального оформления которой он и является. И именно в этой основной, «ядерной» деятельности заключается принципиальное, как кажется, отличие философии от науки.

Наука как деятельность по производству знаний о некоторой предметной области возможна только тогда, когда, во-первых, ее предметная область уже вполне определена, определены ее границы и основные типы объектов, составляющих ее, и, во-вторых, вполне определены методы, применимые к этим объектам и дающие на них интересующие, воспроизводимые и т.п. результаты. Это то, что получило название нормальной науки [6]. В отличие от науки, в ходе философских исследований только формируются и отбираются предметы и методы возможных исследований и дискурсов, большинство из которых так никогда и не станет основой ни одной науки. Помимо этого в философии также осуществляются операции перепредмечивания, позволяющие формировать новые знаниевые комплексы из знаний, относящихся исходно к разным уже устоявшимся (в частности, научным) областям. Учитывая, что предмет (как исследования, так и практической деятельности) во многом определяется имеющимися средствами, методами деятельности, то философию с этой точки зрения можно определить как деятельность по конструированию и пересборке возможных предметов исследования (иногда не только исследования). Наука же начинается, когда работа философии по формированию какой-то области подошла к концу и можно приступить к ее систематическому познанию.

Но если рассматривать всю систему философской и научной деятельности, то все не так просто: в обоих социальных институтах присутствуют оба вида деятельности, хотя и в разной степени и пропорциях. С одной стороны, в философии присутствуют

вполне научные исследования в форме исторических и филологических штудий в истории философии, в форме математических исследований в логике. С другой стороны, в науке присутствуют элементы философской деятельности в виде теоретической и методологической рефлексии и конструирования, выходящие на первый план в периоды научных революций [6]¹.

3. Философия и наука как социальные институты

В XX в. мы находим науку в качестве доминирующей формы культуры, когда отдельные философские направления заявляют о своей научности (гегельянство, марксизм, феноменология) или отстраняются от «научной философии», стараясь мимикрировать под литературу и литературоведение (экзистенциализм, постструктурализм и др.). Когда же происходит переворот в институциональной структуре европейских обществ, в результате которого наука отделяется от философских («артистических») факультетов? Возникающая здесь проблема состоит в том, что различные институциональные факторы указывают на разные временные периоды как на момент свершения этой культурной революции.

Одним из факторов, указывающих на возникновение науки, является появление научных журналов – специфичной именно для науки формы публикации и коммуникации, в отличие ее от философии, склонной к монографической и другим книжным формам. Сторонники такого подхода указывают в качестве символической даты возникновения науки 1665 г. – начало выхода известий Королевского общества (см., например, [11]). Но этот критерий может отчасти вводить в заблуждение. Так, европейские научные журналы XVII – первой пол. XVIII в., в значительной степени, носили характер клубных альманахов для джентльменов [16].

Лондонское Королевское общество, как и многочисленные французские академии XVIII в., носили архаический, феодальный характер, как по способу формирования, так и по способу финансирования. Среди привилегий Лондонского королевского общества было, например, «право на долю прибыли от передела земельных владений в Ирландии» [12, с. 53]. Научные институты относительно современного типа возникают во Франции на рубеже XVIII–XIX вв. В области образования это «*École normale supérieure*» и «*École Polytechnique*», созданные в 1794 г. и оказавшие в нач. XIX в. большое влияние на развитие и институционализацию французской науки, в области научных обществ – созданный в 1795 г. Национальный институт наук и искусств, переименованный в 1816 г. в Академию наук [12, с. 119–120].

Третьей группой показателей взаимоотношения философии и науки является система научных степеней. Если в англо-саксонских странах и странах «болонской системы» степени на уровне магистра различаются для достаточно большого числа направлений, в частности, на магистра искусств (*Master of arts*) для гуманитарных специальностей и магистра наук (*Master of science*) для естественных и точных наук, то докторская степень, как правило, является общей для философии и науки (*Philosophiae doctor, Doctor of philosophy*) и для естественных наук лишь включает уточнение области, в которой степень присуждена. Это, безусловно, является архаизмом, с которым коррелирует и долго державшееся в Британии название физики как «натуральной философии». Исключение в этом кластере степеней составляют некоторые университеты США (Гарвардский университет, Массачусетский технологический институт и др.), присуждаю-

¹ О присутствии философской деятельности в системе деятельности научной понимали и многие другие методологи науки. Можно привести пример В.И. Вернадского, многократно подчеркивавшего наличие «философской» составляющей внутри науки [4; 5]. Фактически, о философском элементе в научном знании писал И. Лакатос, вводя в свою модель «научно-исследовательских программ» в качестве ядра «метафизические положения» [8, с. 79–80].

шие степень доктора наук (*Doctor of science*). Во Франции и Германии присуждаются степени доктора (фр. *Docteur*, нем. *Doktor*) по соответствующей специальности.

Современная российская система, как известно, присуждает философам степени кандидата и доктора *философских наук*, что является следствием марксистской трактовки философии как науки. Данная система степеней вводится постановлением Совнаркома СССР «Об учёных степенях и званиях» от 13 января 1934 г. Эта советская система отнесения философии к гуманитарным наукам отражается и в структуре Академии наук (наличие в ее составе Института философии, академиков и членов-корреспондентов от философии и т.д.), в рубрикации специальностей и тематических предметов (при описании области, к которой относится статья, грант и т.п.).

Таким образом, системы научных степеней в большей степени отражают некоторые национальные традиции и в лучшем случае могут немного прояснить национальные особенности взаимоотношений между философией и науками, чем уровень их институционального разделения в плане международной, глобализированной культуры. В целом, имеющееся смешение в классификации научных и философских степеней, с одной стороны, является следствием их генетического родства, а, с другой – указывает на их недостаточное институциональное разделение.

Бытующие в обществе названия «научных» степеней связаны еще с одним фактором институционализации – появлением и существованием соответствующих феноменов общественного сознания. Проявлением и одновременно инструментом формирования дальнейшего различия в общественном сознании философии и науки стал позитивизм, противопоставивший науку и «подлинную» («позитивную», «научную») философию с одной стороны и «метафизику» – с другой. Критерием же «окончательного» становления науки как самостоятельного социального института, с точки зрения общественного сознания, можно считать становление в XX в. философии науки как самостоятельной философской дисциплины¹. С феноменом же общественного сознания отчасти связан и следующий, пятый критерий, институционального разграничения – разграничение различных научных и практических областей по разным «департаментам» учебных заведений: кафедр, отделений, факультетов. Рассмотрим это критерий отдельно.

4. Философия и наука в структуре университетов

Одним из важных институциональных критериев дивергенции философии и науки является их разделение на факультетском уровне структуры университетов, как ранее это произошло с философией, богословием, правом и медициной. Критерий этот также дает нам поздние оценки сроков выделения науки из философии.

Во Франции выделение «факультетов наук» из «факультетов искусств»² происхо-

¹ Э. Агацци относит появление философии науки в этом смысле к началу XX в. [1, 40], а, например, известный отечественный историк науки Н.И. Кузнецова (в лекциях и устных выступлениях) – к середине XX в. (связывая возникновение философии науки с постпозитивизмом и, в первую очередь, с появлением теории научных революций Куна).

² Факультет искусств (*Facultas artium liberalium*), или факультет артистов, – исходное средневековое название факультетов, позже переименованных в философские. Впервые факультеты искусств стали называться философскими в XVI в. в Германии [13, с. 115]. Например, это название использовано в виттенбергских статутах 1595 г. [13, с. 98]. Состав «искусств» в университетах средневековья и раннего Нового времени был необычайно, неопределенно, а часто и неожиданно широким: «различие между медициной и хирургией доходило иногда до раздробления факультета надвое (как в Тюбингене), а иногда, напротив, медицина рассматривалась как одно из “искусств”, и, следовательно, медики причислялись к факультету артистов. Факультет “искусств” обнимал неограниченную область. В теории собственно продолжали держаться античные “семь свободных искусств” (*septem artes liberales*), или иначе *trivium* (грамматика, риторика и диалектика) и *quadrivium* (арифметика, геометрии, музыка и астрономия); но эта тео-

дит при Наполеоне, в 1808–1812 гг. [12, с. 118]. Фактически, «новые факультеты стали всего лишь новым названием для прежних специализированных учебных заведений» [17, р. 6; цит по: 12, с. 118], то есть специализированных по областям практической деятельности (инженерии, военного дела, медицины) высших школ и училищ, созданных в большом числе на протяжении XVIII в. Особое место среди них (с точки зрения институционализации науки) занимают парижские Нормальная и Политехническая высшие школы, созданные в 1794 г.

Московский университет¹ в этом процессе даже опережал общие европейские тенденции. С самого основания в 1755 г. в его состав включались три факультета: философский, юридический и медицинский, – и изучение математических и естественных наук происходило, как и в Европе, на философском факультете. Но уже в 1804 г., согласно новому Уставу университета организуется четыре отделения: нравственно-политических, физико-математических, медицинских и словесных наук. Философский факультет формально, видимо, остается в структуре университета, но изучение философии переходит на отделение нравственно-политических наук. По уставу 1835 г. философский факультет, формально все же сохранявшийся в структуре Московского университета, был разбит на два отделения: физико-математическое и историко-филологическое. Но самостоятельные физико-математический и историко-филологический факультеты организуются только в 1850 г., что происходит в связке с ликвидацией просуществовавшего до этого философского факультета, причем в структуре новых факультетов не было даже *кафедры философии*². По уставу 1863 г. уже физико-математический факультет уже сам далее разделяется на отделения математических и естественных наук.

В немецких же университетах выделение естественнонаучных и математических факультетов начинается позже, чем во Франции и России. Первым из немецких университетов, в структуре которого появляется факультет наук о природе (*Naturwissenschaftlichen Fakultät*), стал Тюбингенский университет. Произошло это только в 1863 г. В других же университетах Германии выделение научных факультетов откладывается на еще более долгий срок. Так, в 1870-е гг. в университетах Йены и Гёттингена математику все еще изучают на философских факультетах³. Более того, отдельная кафедра математики была создана в Йенском университете только в 1879 г.

В других университетах Европы ситуация подобна немецкой. Например, в университете Упсала в 1850-е гг. также естественные и гуманитарные науки изучаются все еще на факультете искусств. Согласно [18, р. 163], в сер. XIX в. на факультете искусств Университета Упсала происходят следующие изменения: в 1835 г. из должности библиотекаря выделяется профессура эстетики и современной литературы, в 1852 г. от кафедры химии отделяется кафедра минерологии и геологии, в 1854г. образуется кафедра

ретическая классификация не отражалась ни на учебном плане, ни на испытаниях. Диалектика расширилась в философию вообще и наполнила собою большую часть деятельности факультета. Однако, уже в XV в., еще более в XVI и XVII вв. стали появляться отдельные профессуры математики, греческого, латинского и еврейского языков, истории, политической философии и др.» [13, с. 149–150].

¹ Данные по истории Московского университета взяты из: [9], [14], [10].

² Одновременно на некоторое время было запрещено преподавание теории познания, метафизики, нравоучительной философии и истории философии в светских учебных заведениях (за исключением Дерптского университета). В 1863 г. по очередному новому уставу кафедра философии была создана в рамках юридического факультета и лишь в 1906 г. на историко-филологическом факультете организуется группа философских наук и курс по истории новой философии, просуществовавшие до 1919 г.

³ Об этом в связи с биографией Г. Фреге см. [3, с. 9–15].

зоологии, и примерно в это же время кафедра ботаники переводится с медицинского факультета на факультет искусств и объединяется с кафедрой экономики в кафедру ботаники и практической экономики, в 1858 г. образуются профессуры скандинавских языков и европейских языков. Также в 50-е гг. линнеевская кафедра естественной истории на медицинском факультете преобразуется в профессуру фармакологии и медицинской химии. Подводя итог процессам в университете Упсала, можно сказать, что все то, что мы понимаем сегодня как естественные, гуманитарные и социальные науки, концентрируется на факультете искусств, а «естественные» кафедры факультета медицины исчезают (либо переносятся на факультет искусств, либо трансформируются в узко медицинские).

Но и к нач. XX в. институциональное отделение науки от философии не сильно продвинулось. Так, В.И. Вернадский в 1902 г. (в материалах к речи [Естествознание и философия]) отмечал: «А между тем, историко-филологический и историко-математический факультеты являются лишь двумя отделениями одного искони бывшего в университетах артистического, или философского, факультета, в том прообразе, из которого изошли наши русские университеты. В университетах Германии такое старинное деление сохранилось до сих пор почти везде без нарушений. Мы видим его и в других университетах Запада и Нового Света. Там нет резкой границы между этими областями наук» [5, с. 388].

Таким образом, переход от «философии» как доминирующей институциональной формы познавательной деятельности к аналогичному институциональному доминированию «науки» постепенно происходит на протяжении всего XIX в. и продолжается еще, по крайней мере, в нач. XX в., что на уровне общественного сознания проявлялось в виде волн позитивистской идеологии и закреплялось институциональным выделением физико-математических и естественнонаучных факультетов из состава философских факультетов. Одновременно, как видим, происходят попытки (иногда успешные) идеологически и организационно поглотить или даже полностью аннулировать философию и философские дисциплины новыми «научными» структурами.

5. Факторы институционализации науки

В связи с выделением философии из науки встает вопрос причинах или стимулах, вызвавших такое разделение дисциплин, на протяжении двух тысячелетий вполне уживавшихся в рамках единой социальной структуры. Можно выделить достаточно длинный ряд факторов, определивших такое выделение науки, но отметим здесь два из них.

Важным и до сих пор действующим фактором институционализации научных и философских дисциплин является математика. По мере ее символизации и развития в Новое время становится невозможно заниматься ей на любительской основе, без получения основательной подготовки и регулярных занятий, то есть без профессионализации в этой области. Это относится и к дисциплинам, уровень математизации которых превышает некоторый критический порог. Первый случай, когда сказался этот эффект, связан с рецепцией «Математических начал натуральной философии» Ньютона [16]. Уровень математической культуры, требовавшийся для понимания и развития новой, ньютоновской физики существенно превышал средний уровень подготовки публики, читавшей научные журналы того времени и одновременно писавшей в них. Это, с одной стороны, вызвало волну журнальной критики, направленной против «Математических начал» как нарушающих права джентльменов на свободное занятие науками, а с другой – привело к формированию особой аудитории, подготовленной к восприятию и развитию нового математизированного подхода. Но профессионализация – явление социально-экономическое, затрагивающее всю социальную и экономическую системы общества (кодированный в виде системы профессий уровень общественного разделения труда). Возможно, поэтому, следующие математизированные физические

теории (описывающие оптические, электрические, магнитные и тепловые явления), связавшие физику и математику в единый комплекс, возникают только в XIX в. [12, с. 123].

Второй и, безусловно, ключевой фактор – экономический. Основой функционирования капиталистической экономики является научно-технический прогресс и в качестве «науки» постепенно начинает институционализироваться та часть прежней философии, которая может обеспечить поток новых технических (технологических) идей и решений (см., например, [11, с. 164, 216, 221, 229]). Понимание связи нарождающейся науки с производством существовало, видимо, с самого начала. Мы можем найти его во многих проектах XVII в., в замысле французской «Энциклопедии», в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» Адама Смита или, скажем, в ранних статьях Ф. Энгельса¹.

На рассмотренном в данной статье материале можно заметить, что институциональное обособление науки от философии в XIX в. коррелирует с волнами технологического развития, выявленными Н.Д. Кондратьевым [7]. Так, первая из фиксируемых статистикой больших экономических волн начинается, согласно Кондратьеву, с кон. 1780-х – нач. 1890-х и продолжает расти до 1810–1817 гг., что коррелирует с описанными выше событиями институционализации науки во Франции и в России² нач. XIX в. Философско-идеологическое оформление этих изменений можно найти в позитивизме О. Конт и других представителей «первой волны». С периодом роста второй «длинной» волны (с 1844–1851 по 1870–1875 гг.) коррелируют события институционализации науки в России, Германии (появление естественно-математических факультетов), Швеции (рост числа «научных» кафедр на факультете искусств). Третья волна (с 1890–1896 по 1914–1920 гг.) коррелирует с волной институционализации нач. XX в.

6. Заключение

На основании проведенного анализа институциональных факторов, процесс институционального отделения науки от философии правильнее рассматривать как достаточно долгий, протекавший на протяжении нескольких веков. Этот процесс был, очевидно, вызван потребностями складывавшегося параллельно нового хозяйственного уклада, но обеспечивался постепенным формированием внутри философии новых семиотических, знаниевых и организационных структур. Являясь социальным институтом, в рамках которого на протяжении нескольких тысячелетий появлялись и развивались различные области знания, философия изменила свое положение к первой половине XX в. В настоящее время в странах Запада философия инкорпорирована в институциональную структуру или инфраструктуру науки, обеспечивая механизмы ее развития. С одной стороны, обеспечивая сохранение в обществе навыков «опредмечивания» и «перепредмечивания» (запрос на которые возникает в периоды научных революций), с другой – являясь той территорией, на которой до поры, до времени могут вызревать новые научные дисциплины и целые науки, до обретения ими достаточной степени определенности предмета и метода, необходимых для практически удовлетворительного уровня интерсубъективности, воспроизводимости результатов и т.п. Тем не менее, не смотря на определенный «научный колониализм», «научную оккупацию» философии, необходимо помнить как о разнице в функциях философии и науки, так и о других, не рассмотренных здесь функциях философии, наличие которых (наряду с долгой самостоятельной историей философии) не позволяет свести ее до уровня исключитель-

¹ Например, в статье 1844 г. «Положение Англии. Восемнадцатый век» [15, с. 599].

² Видимо, здесь сказалась особо тесная связь русской культуры с французской в этот период и, в частности, влияние французской «науки» (о чем, в частности, в [12, с. 93]).

но обслуживающего персонала науки.

Литература

1. *Агацци Э.* Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009, № 1.
2. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
3. *Бирюков Б.В.* Готтлоб Фреге: Современный взгляд // *Г. Фреге.* Логика и логическая семантика. Сборник трудов. М., 2000.
4. *Вернадский В.И.* Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.
5. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988.
6. *Кун Т.* Структура научных революций. Благовещенск, 1998.
7. *Кондратьев Н.Д.* Большие циклы конъюнктуры // *Н.Д. Кондратьев.* Избранные сочинения. М., 1993.
8. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.
9. Летопись Московского университета. [Электронный ресурс] URL: <http://letopis.msu.ru> (время доступа: 10.11.2016).
10. *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. М., 2010.
11. *М.К. Петров.* Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1992.
12. *Сокулер З.А.* Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001.
13. *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. М., 1898. Репринт: М., 2012.
14. Философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Очерки истории. М., 2002.
15. *Энгельс Ф.* Положение Англии. Восемнадцатый век // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения / Изд. 2. Т. 1. М., 1954.
16. *Gingras Y.* What did Mathematics do to Physics? // *History of Science.* Vol. XXXIX (2001). P. 383–416.
17. *Liard L.* Universités et facultés. Paris, 1890.
18. *Lindroth S.* A History of Uppsala University: 1477 – 1977. Uppsala, 1976.

Является ли философия служанкой позитивных наук?

К. Колка (Франкфурт-на-Майне, Германия)

В результате интеграции систем высшего образования в Европе, особенно усилившейся после 1999 года в рамках Болонского процесса, философия стала рассматриваться в качестве вспомогательной дисциплины. В этой связи автор предлагает обратиться к наследию Гуссерля. Уже в 1936 году он призвал к радикальному восстановлению изначальной идеи философии и к опровержению ложной концепции, согласно которой мир есть лишь совокупность реальных предметов.

Ключевые слова: болонский процесс, философия, науки, изначальная идея, кризис.

1. Немецкий университет и науки

Этот вопрос я хотела бы рассмотреть в контексте современной ситуации. Самый высокий рейтинг среди изучаемых предметов, пользующихся самой большой популярностью в Германии, имеет экономическая наука¹. Об этом со всей очевидностью свидетельствует и финансирование строительства новых учебных корпусов. Во Франкфурте-на-Майне, в финансовой столице Федеративной республики, создание учреждения такого профиля спонсируется банками, а зарплаты преподавателям выплачиваются из специальных фондов². На обширной территории за бывшим зданием европейской штаб-

¹ В зимнем семестре 2015/2016 экономическая теория стала самым востребованным изучаемым предметом в Германии, который выбрали 2 341 715 студентов, гораздо больше, чем следующие по популярности предметы – машиностроение и правоведение (120 103 и 112 271 студента, соответственно) [7].

² Вот пример самопрезентации структуры такого рода: «*House of Finance* <...> это откры-

квартиры армии США¹ был построен грандиозный *Campus West* Франкфуртского университета имени Гёте. Архитектурной доминантой этого комплекса является открытый в 2008 г. *House of Finance*, который расположен на площади Теодора Адорно².

Доминирование исследований, касающихся области бизнеса и финансов, является однозначным. Одновременно количество специальностей, по которым можно пройти полный курс обучения в Германии, увеличилось до фантастической цифры, больше, чем 18 000 – именно столько предлагается учебных программ³.

Полную реструктуризацию наук в Германии, в ходе которой созданный Гумбольдтом в XIX веке идеал образования заменяется максимально прикладной моделью (это объясняет прогрессирующую специализацию предметов), следует рассматривать в контексте всей Европы. С 1999 г. идет Болонский процесс (процесс реформы высшего образования)⁴, в рамках которого, кроме всего прочего, выпускные экзамены в университетах ориентированы на англосаксонские образцы, что должно обеспечить конкурентоспособность Европы на мировых рынках.

2. Станет ли философия вспомогательной дисциплиной?

В этой общей панораме представляется интересным вопрос: какую роль здесь играет философия? Или точнее, какая роль ей отводится? Характер тенденции приобрело растворение философии в науках. Философские дисциплины⁵ – эстетика, этика, теория познания, логика, философия права и т.д. – как бы сами собой встраиваются в историю искусства, в математику, в правоведение, когнитивную науку и т.д. Этика является сегодня уже составной частью медицинских учебных программ⁶. В Байройтском университете можно изучать курс «Философия и экономика», а во Франкфуртской финансовой школе предмет «Менеджмент, философия и экономика». Эта исследовательская бизнес-школа легитимирует философию в контексте своих образовательных программ следующим образом: «Занятие проблемами философии, логики и этики развивает Ваши аналитические способности» [13].

тый форум для налаживания связей и сотрудничества между наукой, политикой и практикой» [8].

¹ С 1945 по 1995 гг. это здание бывшего управления концерна «*IG Farben*» стало европейской штаб-квартирой армии США, а в 1996 г. было передано земле Гессен. С 2001 г. здесь располагается Франкфуртский университет им. Гете.

² Теодор Визенгрунд Адорно (1903–1969), философ, уроженец Франкфурта, директор Института социальных исследований и, наряду с Максом Хоркхаймером, главный представитель Критической теории (Франкфуртская школа).

³ В зимнем семестре 2015/2016 гг. предложено уже 18 044 учебных курсов, в то время как в зимнем семестре 2007/2008 гг. было всего лишь 11 265 [9].

⁴ При этом 47 европейских государства должны создать единое пространство высшего образования. Это предполагается осуществить до 2020 г. [10].

⁵ В своей работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Эдмунд Гуссерль подчеркивает, что существует различие между «привычным для нас школьным понятием <...>, которое охватывает лишь группу дисциплин» и «перешедшей от древних греков идей философии». Последняя имеет «смысл одной всеохватывающей науки, науки о тотальности сущего», из чего следует также вывод о том, что «позитивистское понятие науки является <...> остаточным понятием» [2, S. 6].

⁶ «Медицинская этика является экзаменационным предметом в медицинском курсе. Медицинская этика должна помогать в достижении знаний и умений, в развитии практических способностей и навыков, а также в формировании установок и отношений. В этом курсе ты научишься компетентно разрешать этические проблемы, с которыми неизбежно придется столкнуться в твоей профессиональной деятельности» [11]. «С 2003 г. медицинская этика наряду с историей и теорией медицины является составной частью обязательной учебной программы» [12].

С этой точки зрения взаимоотношение между философией и позитивными науками переворачивается: благодаря присоединению философии к наукам единство вновь восстанавливается – но на этот раз при доминировании технической направленности, то есть прикладных исследований, служащих развитию техники. За выдохом (эмансипацией и обособлением наук в отдельные области познания) следует вдох – философия обратно принимается в позитивные науки.

3. Ответ Гуссерля 1936 года

«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (далее – «Кризис»)¹ был написан Эдмундом Гуссерлем накануне Второй мировой войны. Истоком это кризиса был также и кризис философии. Согласно Гуссерлю позитивные науки обезглавили философию [2, S. 7]. Она была лишена значения. Гуссерль обращается к своей аудитории и разоблачает предрассудок, согласно которому с наукой все хорошо, а в кризисе только философия. «В наших жизненных нуждах <...> эта наука ничем не может нам помочь. <...> Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический, так и духовный. Но может ли мир и человеческое существование в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено?» [2, S. 4] Позитивная наука тем самым имела остаточное понятие исходного греческого изначального учреждения философии, «единство которой состоит в неразрывном единстве всего бытия», и в этом единстве «предполагался и осмысленный порядок бытия, а следовательно и бытийных проблем» [2, S. 7].

Вопрошание Гуссерля уже это показывает: позитивная наука, которая продолжает утверждать о себе, что она свободна от смысла, вновь приходит к философии и к размышлениям об ее исконной задаче. Ибо для Гуссерля позитивные науки – это «лишь несамостоятельные ветви Единой Философии»² и философия согласно своему греческому изначальному предназначению – это наука о целом, и лишь ей полагается *спрашивать об изначальном смысле* всех своих смыслообразований и методов [2, S. 57].

С 1919 г. Гуссерль подвергает науку большей критике³. В летнем семестре 1927 г. Гуссерль читает свою основополагающую лекцию о природе и духе⁴, в которой он с большей ясностью, чем в «Кризисе», выводит научный метод индукции из нашего привычного опыта, всегда уже отсылая к модусу будущего. Мы можем столь уверенно двигаться в нашем окружающем мире только потому, что мы предугадываем то, что будет. Непрерывное движение наук вперед, с их всегда лишь предварительными результатами, обязано характеру горизонта, находящегося всегда уже впереди и вынуждающего ученого постоянно стремиться к более точному переопределению своего предмета, который при всем многообразии ракурсов восприятия идентифицируется как тот же самый предмет. Мир, в котором ученый движется, само собой разумеется, именно в качестве ученого, является составным миром. Отсюда у ученого нет никаких проблем и с его разделением, как мира, так и научных областей на 18 000 частей.

¹ Как известно, в основу «Кризиса», изданного в VI т. Гуссерлианы в 1954 г., были положены доклады, которые Гуссерль прочитал в Вене и Праге в 1935 г.

² «Я вообще назвал науки ветвями философии, хотя бытует столько расхожее убеждение, что объективные, позитивные науки самостоятельны, самодостаточны в силу своего будто бы полностью обоснованного и образцового метода» [2, S.115].

³ Согласно Михаэлю Вайлеру, издателю лекций «Природа и дух» 1919 и 1927 гг. (*Natur und Geist*), Гуссерль после 1919 г. «все дальше и дальше отходил от ранее стоявших в центре его интересов проблем конституции и все больше выдвигал на передний план научно-теоретические и научно-критические проблемы, частично уже в культурно-критическом контексте». Это касается и проблематики природы и духа, к которой Вайлер относит «Кризис» [3, S. VII].

⁴ Изданы в 2001 г. в XXXII т. Гуссерлианы [4].

И дальше мы видим, что все эти теоретические результаты характеризуются как значимые для жизненного мира, что как таковые они постоянно добавляются к его собственному составу и уже заранее принадлежат ему как горизонт возможных свершений становящейся науки. Итак, конкретный жизненный мир в одно и то же время образует почву, в которой коренится «научно истинный» мир, и объемлет в себе этот мир в своей собственной универсальной конкретности – как это понять, как систематически, т. е. с использованием соразмерной ему научности уразуметь всеобъемлющий способ бытия жизненного мира, который выглядит столь парадоксально?

[2, S. 134]

Мир взаимосвязи отсылок, «в котором мы живем, мыслим, действуем, созидаем» [5, S. XLVII], который всегда является также еще и миром ученого. Когда он идентифицирует предметы, более точно их определяет и располагает результаты в мире, этот мир для него закрыт.

<...> только требующий окончательного прояснения в нашем теперешнем осмыслении результат исследования, проведенного в рамках эпохэ, состоит именно в том, что естественная объективная жизнь мира представляет собой только особый способ трансцендентальной жизни, постоянно конституирующей мир, так что трансцендентальная субъективность, если она просто живет таким способом, не сознает и никогда не может осознать конституирующие горизонты.

[2, S. 179]

В «Кризисе» Гуссерль осуществляет явным образом то, что Клаус Хельд называет «радикальным обновлением изначального учреждения», и отвечает тем самым на «роковое развитие, которое завязалось уже в античности и достигло своего апогея в современности» [1, S. 89].

4. Вывод

В заключение я хотела бы подчеркнуть, что исходя из философии, прежде всего, гуссерлевской философии, вовсе не приходится говорить о свободном взаимоотношении в смысле некоего плодотворного обмена, потому что речь в случае с философией и позитивными науками идет не о равноправных научных областях. Философия, очевидно, единственная область познания, самые древние тексты которой, тексты времен истоков ее становления, доступны для чтения и представляют не только исторический, но и изначально философский интерес – философия подтверждает свою позицию царицы наук на основании изначального созидания и науки о целом.

Кажется, что через 80 лет после «Кризиса» вновь встал вопрос о служебной роли философии. Кант в 1798 г. облагородил служение философии в доме теологии благодаря высокой задаче. Ибо существует все же разница, и он предлагает об этом поразмыслить, несет философия шлейф милостивой госпожи или идет впереди, освещая ей дорогу¹.

Пер. с немецкого Э. Сагетдинова

Литература

1. *Held K.* Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung / Hrsg. M. Fleischer // Philosophen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Primus, 1996.
2. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Bd. VI. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
3. *Husserl E.* Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919. Husserliana. Materialienbände. Bd. IV. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 2002.

¹ «Можно, в крайнем случае, согласиться с гордым притязанием богословского факультета на то, что философский факультет его служанка (при этом все же остается открытым вопрос: несет ли эта служанка перед милостивой госпожой факел или шлейф позади нее), лишь бы не закрыли философский факультет и не зажали ему рот» [6, S. 290].

4. *Husserl E.* Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1927. Husserliana. Bd. XXXII. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 2001.
5. *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Husserliana. Bd. XXXIX. Springer, 2008.
6. *Kant I.* Der Streit der Fakultäten // *Kant I.* Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

Дополнительно

7. Das Statistikk-Portal / [Электронный ресурс] URL: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/2140/umfrage/anzahl-der-deutschen-studenten-nach-studienfach> (дата обращения – 18.10.2016).
8. Frankfurt Main Finance / [Электронный ресурс] URL: <http://frankfurt-main-finance.com/finanzplatz/wissenschaft> (дата обращения – 18.10.2016).
9. Hochschulertorenkonferenz / [Электронный ресурс] URL: http://www.hrk.de/uploads/media/HRK_Statistik_WiSe_2015_16_webseite.pdf (дата обращения – 18.10.2016).
10. Bundesministerium für Bildung und Forschung / [Электронный ресурс] URL: <http://www.bmbf.de/de/die-entwicklung-von-den-anfaengen-bis-heute-1042.html> (дата обращения – 18.10.2016).
11. Thieme / [Электронный ресурс] URL: <http://www.thieme.de/viamedici/klinik-faecher-sonstige-faecher-1548/a/medizinethik-kurs-startseite-3946.htm> (дата обращения – 18.10.2016).
12. Springer. [Электронный ресурс] URL: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs00481-012-0216-6> (дата обращения – 18.10.2016).
13. Frankfurt-school / [Электронный ресурс] URL: <http://www.frankfurt-school.de/content/de/toolbox/suche.html?queryStr=Philosophie> (дата обращения – 18.10.2016).

Философия или наука: случай «философии науки»

Н.И. Кузнецова (Москва)

В статье утверждается, что разделение сфер и профессиональных интересов философии и науки является важнейшим историческим результатом. Это было ясно осознано к концу XIX в. и получило явное решение в «проблеме демаркации». Одновременно шло активное формирование самостоятельной философской дисциплины – «методологии и философии науки». Прослежено развитие этой области на протяжении XX в., выделены три этапа ее развития. Показано, что «методология науки» и «философия науки» – существенно различные направления. Первое из них характеризуется ответом на вопрос о нормах научного исследования; второе – ставит задачей не нормирование, а изучение научной деятельности. «Философия науки» сегодня вполне состоялась и ведет изучение феномена науки во всех модусах ее существования.

Ключевые слова: наука, методология, философия науки, научная теория, верификационизм, фальсификационизм, нормативная установка, дескриптивная установка

Утверждение, что без философии невозможно эффективно заниматься наукой, принадлежит, конечно, преподавателям философии, которые пытаются внушить своим студентам (в основном безуспешно) необходимость всерьез отнестись к учебному курсу «Философия». История науки не подтверждает этого тезиса. Конечно, можно упомянуть Аристотеля, Бэкона и Декарта, но далее этот список будет практически исчерпан. Упомянутые имена – исключение, а не правило. Более того, Юстус Либих, великий химик XIX в., довольно безжалостно описал исследовательские опыты Френсиса Бэкона как крайне неудачные и беспомощные. Для Эйнштейна, Гейзенберга или Лузина, которые действительно недурно разбирались в философии, – это все же «чтение

по вечерам», хобби, источник нетривиальных ассоциаций, но не профессиональное занятие. Философия и наука сегодня мирно сосуществуют, стараясь не ссориться, не разоблачать и не нападать друг на друга. Такой «пакт о ненападении» – прекрасный результат истории. Но к нему вел долгий путь.

Следует вспомнить, что в Новое время великие естествоиспытатели высказывались довольно неожиданно в этом плане. Работая в науке, они подчеркивали, что работают как философы. Например, Роберт Бойль, которого считают основателем химии как науки, писал: «Я смотрю на химию как философ» [6, с. 86]. Аналогичная формулировка у Ньютона: «Мы рассуждаем не о ремеслах, а о философии и пишем не о силах, заключенных в руках, а о силах природы» [4, с. 12]. Что это значит? Философия в данном периоде является символом теоретического мышления, которое призвано изучать вещи «как они есть» в природе, а не с прагматических, целевых позиций. Философия являлась прародительницей формирования собственно познавательных установок, а не практически ориентированного отношения к познанию.

Именно эта историческая, крайне важная роль философии привела к тому явлению, которое назовут «отпочкованием» (все науки, так или иначе, берут начало в «философском взгляде», но позднее, когда сформируются собственные методы исследования, «отщепляются» от материнского тела). Именно это обстоятельство заставило В. Виндельбанда к концу XIX в. сокрушаться о судьбе философии:

Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу.

Однако где нужда сильнее всего, там ближе всего и помощь. Если удалось показать, что философия, стремившаяся быть метафизикой, невозможна, то именно из этих исследований возникла новая отрасль знания, нуждающаяся в имени. Пусть все остальные предметы без остатка разделены между специальными науками, пусть окончательно погибла надежда на науку миропознания – но сами эти науки суть факт, и, быть может, один из важнейших фактов жизни, и они хотят в свою очередь стать объектом особой науки, которая бы относилась к ним так, как они сами – к остальным вещам. Наряду с другими науками выступает, в качестве особой, строго определенной дисциплины, теория науки <...> На это «научо-учение» (“Wissenschaftslehre”) переносится название философии, потерявшее свой предмет; философия не есть более учение о вселенной или о человеческой жизни – она есть учение о знании, она – не «метафизика вещей», а «метафизика знания».

[3, с. 34]

Прогноз Виндельбанда, как видим, не оправдался полностью. Философия сохранила свое значение и как попытка решать смысложизненные вопросы, которые не решаются научными методами, и как попытка формировать новые предметы философского (в смысле Бойля и Ньютона) рассмотрения проблемы человека и социума (скажем, социальная философия и философская антропология), а также, как и предвидел Виндельбанд, развернулась в сторону пристального рассмотрения вопросов научного познания. На явление «отпочкования» он указал ясно. И сдвиг интереса в философии к изучению науки явно наметился.

Следует подчеркнуть, что в XIX – нач. XX в. не философы пошли в науку, а, напротив, ученые-естествоиспытатели активно занялись философскими проблемами. Многие из них делали это уже на профессиональной основе. Этой стороне дела специально уделил внимание Дж. Пассмор (Глава «Естествоиспытатели становятся философами») в своей известной книге [7, с. 247–264]. Среди ученых, обратившихся к философии, он упоминает Кирхгофа и Маха, У.К. Клиффорда и Карла Пирсона, Гельмгольца и Герца, Пуанкаре и Дюгема, Мейерсона и других, список немаленький. Взрыв такого философствования подготовил, бесспорно, позитивизм как первой, так и второй волны.

Однако появление систематической работы можно отчетливо зафиксировать только

в трудах Венского кружка. В это время можно говорить и о формировании особого философского сообщества, которое понимало поставленные вопросы (в частности, прояснить «научное миропонимание»), было способно их продуктивно обсуждать и строить концептуальную модель науки как особого феномена европейской культуры. И одной из исходных проблем была необходимость отличения («очищения») науки от метафизики. Самосознание бурно развивающейся науки требовало формулировки четкого критерия демаркации. Что же происходило далее? Началось развитие методологии науки как особого направления.

«Методология» – слово крайне ответственное и очень неудачное. Конечно, это слово ответственное, оно стало таким еще со времен Фр. Бэкона, который провозгласил необходимость «Нового Органона», и «Рассуждения о методе» Декарта. В чем же суть правильного метода? – вот вопрос вопросов. Какая дисциплина может дать ответ на такой вопрос? – Естественно, методология.

Но слово это крайне неудачное, потому что энергично подталкивает к простому решению: методология – это наука о методе, о правильном методе. Сегодня, когда мы миновали весь XX в. с его грандиозными научными открытиями, можно смело констатировать: нет такой науки. Нет и быть ее не может.

Именно необходимость такого вывода демонстрирует вся история сферы профессиональных философско-методологических исследований прошлого века.

Следует при этом подчеркнуть, что представление Бэкона или Декарта о методологии – отнюдь не совпадает с тем, что мы называем «методологией (и философией) науки» в XX в. Это принципиальное уточнение. Известный итальянский философ и логик Эвандро Агацци весьма справедливо заметил:

Традиционные [философские] размышления не посвящались, так сказать, «тематически» исследованиям науки или наук, а были скорее приложением к некоторым наукам общих рассуждений, обычно в связи с теорией познания или с онтологией, поскольку внимание, уделяемое науке, было лишь частью значительно более широкой концепции, или «системы», в которой интерпретация науки находила подобающее ей место.

Современная же философия науки есть философское исследование, ограниченное тематически почти исключительно единственным предметом – наукой (или какой-то конкретной отраслью науки) – и использующее интеллектуальные средства, заимствуемые из других разделов философии, но применяемые как орудия для понимания науки и лишь в той мере, в какой они так применяются.

[1, с. 40]

То, что произошло в данной сфере в течение XX в., можно представить в виде трех периодов, которые отчасти совпадают хронологически и логически: период 20–30-х гг. (вплоть до эмиграции участников Венского кружка в разные страны после аншлюса Австрии); период 50–70-х гг. (прежде всего, в англоязычной традиции с интеллектуальным центром в Лондоне); наконец, то, что называют «современностью», – где представлены весьма разнообразные программы исследований социальной обусловленности науки. По оценке Э. Агацци, произошел очевидный «социологический поворот» в философии науки, причем в какой-то момент широко распространилось представление,

согласно которому наука есть «социальный продукт» в буквальном смысле слова, т.е. деятельность, полностью обусловленная динамикой власти, управляющей обществом и производящая то содержание знания и те его приложения, которые нужны различным властям независимо от какого-либо критерия объективной значимости.

[1, с. 45]

Безусловно, последний период уже камня на камне не оставил от исходных постулатов логических позитивистов, впрочем, безо всяких попыток ответить на те вопросы, которые они поставили.

Первый период развития анализа феномена науки, выявления специфики научного

познания связан с работой Венского кружка во главе с Морисом Шликом. Трудно переоценить все сделанное логическими позитивистами. Резко отказавшись от традиционной философской постановки вопроса о том, что представляет собой «чистый разум», способный достигать истин высшего порядка, они поставили вопросы на «земную почву». В центре их модели научного познания – теория, которая понималась (в конечном счете) как совокупность высказываний, связанных отношениями вывода. Они, бесспорно, развили весьма тонкую логическую программу «прояснения» научного языка для того, чтобы ясно указать те нормы, которые необходимо соблюдать ученому, занятому производством научного (позитивного) знания.

Модель науки, которую они предложили, проста и убедительна: теория возникает путем индуктивного обобщения и должна быть подвергнута проверке эмпирическим опытом. Как это сделать? Теория должна работать, т.е. делать предсказания, разрешимые в наблюдении. Если выводы из теоретических расчетов совпадают с данными экспериментальной проверки, то теория «истинна». Таков знаменитый тезис о верификации научных высказываний. То, что не верифицируется в принципе, – ненаучно. Поэтому, отбросив всякие сомнения, такие высказывания (гипотезы или утверждения) необходимо удалить из системы научных знаний. Критерий верификации, как говорится, строг, но справедлив.

Можно утверждать, что концепт науки логических позитивистов заложил фундамент всего последующего движения и навсегда сохранит свое значение в качестве «стартового периода». Идея верификация была, бесспорно, нормативной и в этом смысле – методологической. Причем, речь не шла о том, чтобы решить какую-то конкретные научные проблемы, где ученый нуждался бы в «подсказке» философа. Речь шла, скорее, о методологии науки в целом. Иначе говоря, каким бы путем ни шел ученый в своем поиске, в конечном счете, он должен добиться того, чтобы выводы из его теоретических расчетов совпадали бы с данными экспериментального наблюдения.

Тем не менее, почти сразу идея верификации и соответствующий ей образ науки был жестко раскритикован Карлом Поппером еще в 1934 г. Ключевая его идея, как известно, (можно сказать – контр идея) состояла в том, что основным признаком научности следует считать не подтверждение теории, а саму возможность ее опровержения (фальсификацию). Именно в беспощадной проверке теории экспериментальными данными возможно ее опровержение и выдвижение новой теории, которая стремится избежать обнаруженной ошибки. Это был совершенно новый концепт науки, ее принципиально новый образ.

Именно по этой причине можно считать, что именно Поппер открыл тот период, который получил общее название – «постпозитивизм». Но этот термин только историко-философский «маркер», а не формулировка новой программы исследований.

Второй период неоднороден, в нем быстро обозначились два «крыла». Главным действующим лицом был, конечно, Поппер, который переехал в Великобританию после Второй мировой войны, получив должность для работы в Лондонской школе экономики и социальных наук. Он создал свое направление – «критический рационализм». Это была уже программа действий, согласно с которой его сторонники с энтузиазмом принялась за разработку новых проблем. Самыми видными фигурами этого направления были Имре Лакатос, Пол Фейерабенд, Джозеф Агасси. Исходная идея Поппера – фальсификационизм как точка роста научного знания – была разработана на материале истории математики («Доказательства и опровержения» Лакатоса), истории физики и астрономии (Фейерабенд), в ряде работ Агасси, который подчеркнул, что основной предмет изучения новой методологии науки, отличный от концепции логического позитивизма, – наука в движении («*Science in Flux*»).

Самым драматичным моментом в развитии постпозитивизма была, конечно, поле-

мика попперианцев с концепцией «нормальной науки» Томаса Куна. Симпозиум в Лондоне (1965 г.) был проведен благодаря активности Лакатоса и привел к ряду существенных результатов. Это свидетельствовало о том, что правильно организованная дискуссия всегда приводит к «росту знания», даже если речь идет о довольно разнородной совокупности философско-методологических исследований¹. Результатами можно считать в первую очередь появление «методологии научно-исследовательских программ» Лакатоса, который, в пику Куну, выдвинул новую концепцию, существенно модифицируя исходный «наивный фальсификационизм Поппера, а также выдвижение нового методологического «принципа пролиферации» Фейерабенда. Критический анализ слишком многозначного понятия парадигмы со стороны Маргарет Мастерман привела Куна к отказу от этого понятия: взамен «парадигмы» появилась «дисциплинарная матрица». Кун объяснил мотивы своего «отступления» в весьма содержательном «Дополнении 1969 года». Отныне «Дополнение» обязательно сопровождает любые публикации «Структуры».

Вероятно, с того же момента возникла осознанная необходимость различать так называемые *Hard* и *Soft Methodology*. Строгость методологических предписаний – исходящая от программы логических позитивистов или от попперианцев – начала смягчаться. Лакатос в своей «методологии научно-исследовательских программ» утверждает, что даже если можно обоснованно зафиксировать, что исследовательская программа находится в состоянии стагнации, что в ней не происходит прогрессивного сдвига проблем, ведущего к увеличению эмпирического роста, методолог все же не должен быть жестким в своих рекомендациях. Он неоднократно упоминает необходимость «методологической терпимости», которая отрицает догматическую строгость как приверженца «верификации», так и «фальсификациониста» [5, с. 410].

Довершил разрушение строгости методологических правил как пути к успеху, конечно, Фейерабенд, который задиристо утверждал:

Становится очевидным, что идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах человеческого развития, – допустимо все.

[10, с. 158–159]

Как бы провокационно это ни звучало, история науки фактически подтверждает такую радикальную оценку.

Другое «крыло» постпозитивизма, которое за неимением лучшего назвали «историко-социологическим» направлением и крупнейшими представителями которого были Кун и Майкл Полани, не соглашались с «критическим рационализмом» даже в таком ослабленном варианте. Для них главный вопрос стоял совсем иначе. Суть дела в том, что необходимо развить не нормативный, а дескриптивный подход к анализу самой науки и ее истории. И это – совершенно иная исходная установка.

Необычный и до сих пор не полностью освоенный удар по «критической» методологии науки нанес Полани с его концепцией «неявного знания» (*tacit knowledge*). Эта концепция возникала вне всяких влияний со стороны Куна и независимо от него. Позднее в «Структуре научных революций» Кун несколько раз будет ссылаться на «неявное знание» как на важный фактор единства членов того или иного научного сообщества.

¹ Материалы этого симпозиума были опубликованы спустя 5 лет – вероятно, по причине того, что Лакатос, будучи ответственным редактором данной книги, срочно дорабатывал новую (собственную) концепцию науки (см. [12]).

Главное, что удалось показать Полани с мощной убедительностью, – то, что знание, в том числе научное, отнюдь не сводится к системе высказываний, не может считаться чисто семиотическим объектом. Подлинная тайна всякого профессионального мастерства, в том числе научного познания, – «неявное знание», то, которое невозможно выразить в словах, формулировках, системе строгих «предложений». Нет ничего удивительного в том, что медик и химик, каким был Полани, смог зафиксировать такие особенности своей профессии. Он писал:

Однако то большое количество учебного времени, которое студенты химии, биологи и медики посвящают практическим занятиям, свидетельствует о важной роли, которую в этих дисциплинах играет передача практических знаний и умений от учителя к ученику. Из сказанного можно сделать вывод, что в самом сердце науки существуют области практического знания, которые через формулировки передать невозможно.

[8, с. 89]

Любые формулировки и определения лишь сдвигают область *tacit knowledge*, но никогда не отменяют ее.

Итак, знание обладает экстралингвистическими характеристиками. А это фактически убивало претензии всей логико-аналитической традиции на то, чтобы ответить на основной вопрос – *что есть знание?* «Высказывание» предстает как бы вершиной айсберга, большая, подводная часть которого скрыта в сфере «неявного».

Что касается работ Томаса Куна, то модель «смены парадигм» оказалась в центре такой оглушительной критики, что достаточно долго современники фактически даже не приступали к анализу тех результатов, которые были им достигнуты.

В 1997 г. в Институте философии РАН состоялось заседание круглого стола, посвященного памяти Томаса Куна, обсуждению его философского наследия. Хотелось бы обратить внимание на выступление М.А. Розова. По его словам, Кун, как это хорошо видно с дистанции времени, действительно может считаться человеком, совершившим «коперниканский переворот» в изучении науки. До Куна философия и методология науки были, по сути, неразличимы. Задача исследования (описания) механизмов развития науки не отличалась от задач формулировки тех методологических правил, которые могли бы способствовать развитию науки. «Переворот» Куна состоял в том, что *от модальности долженствования*, которая характерна для формулировки норм и правил, философы науки перешли к *модальности существования*, т.е. сменили понимание своей исследовательской позиции и комплекса задач, вытекающих из такого понимания¹.

На различие «нормативного» и «дескриптивного» в эпистемологии обратил внимание Агацци:

Переходя теперь к эпистемологии (понимаемой как общая теория познания), надо отметить, что она всегда включала два аспекта, которые можно назвать дескриптивным и нормативным. Нормативный аспект является предварительным, поскольку он состоит, во-первых, в каком-либо определении понятия знания, т.е. достаточным уточнении того, что такое знание, а это, во-вторых, определяет также, каким требованиям должно удовлетворять то, что мы хотели бы квалифицировать как знание.

Дескриптивный аспект состоит в выяснении того, как добывается знание, какими шагами, при каких условиях и согласно каким критериям можно убедиться в его получении, и это применительно к различным предметам, которые мы хотели бы знать. Конечно, эти два аспекта различимы только аналитически, а конкретно они взаимозависимы.

[2, с. 64]

Полностью разделяя высказанное мнение, все же не могу согласиться со следую-

¹ Изложение выступления Розова см. [11, с. 41–42].

щим тезисом Агацци (вернее, считаю следующее его утверждение существенно неточным):

Историю эпистемологии можно рассматривать как непрерывное углубление и расширение ее дескриптивного аспекта, в ходе которых функции, инструменты, критерии, возможности приобретения знания обнаруживались и оценивались с точки зрения их здравости (нормативного аспекта).

[2, с. 64]

Почему приведенная выше оценка соотношения дескриптивного и нормативного кажется мне некорректной? Модель научных парадигм Куна попперианцы расценили как защиту нетворчески работающего ученого. «Утешением для специалиста» назвал куновскую «парадигму» Фейерабенд¹; «нормальная наука», конечно, существует, но она опасна – мнение Поппера [9, с. 545–538]; Лакатос назвал концепцию Куна иррациональной [12].

Открытие дескриптивной позиции в философии науки вызывало искренне недоумение у методологов (нормативистов). Исходные позиции порождают различные «очки», сквозь которые рассматривается историко-научный материал, призванный доказать правоту выбранного подхода. Важно было осознать само различие «нормативного» и «дескриптивного», не пытаясь совместить одно с другим.

Следует признать, что самые модные и многообещающие ныне концепции (Бруно Латтура с его акторно-сетевой теорией или Стивена Фуллера с его проектом социальной эпистемологии) являются порождением дескриптивной установки. И сами авторы неоднократно указывали на это. Философия науки после Куна – это реализация многомерных поисков в рамках «дескрипций», а не «проскрипций». Дескриптивная (познавательная) установка завоевала прочные позиции, в этом состоит главный тренд современной философии науки, вполне состоявшейся как особая философская дисциплина. Ждет ли ее «отпочкование» от материнского тела? – покажет время. В каком-то смысле Виндельбанд оказался неплохим провидцем.

Литература

1. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. №1.
2. Агацци Э. Эпистемология и социальное: петля обратной связи // Вопросы философии. 2010. № 7.
3. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995.
4. Зубов В.П. У истоков механики // Григорьян А.Т., Зубов В.П. Очерки развития механики. М., 1962.
5. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М., 2008.
6. Майер Э. История химии. СПб., 1988.
7. Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998.
8. Полани М. Личностное знание. М., 1985.
9. Поппер К. «Нормальная наука и опасности, связанные с ней» // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
10. Фейерабенд П. Утешение для специалиста // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
11. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
12. Философия естествознания XX века: итоги и перспективы. Материалы к Первому Всероссийскому Философскому Конгрессу «Человек–Философия–Гуманизм». М., 1997.
13. Criticism and the Growth of Knowledge / Ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970.

¹ Частичный перевод статьи «Утешение для специалиста»: [10, с. 109–124].

Два источника современной философии науки

Ф.Н. Блюхер, С. Л. Гурко (Москва)

Несмотря на видимые различия теоретических подходов, и неокантианство и эмпириокритицизм являются попытками приспособления исходных антропологических и эпистемологических положений Нового Времени к меняющейся ситуации в науке и обществе. Сохраняющаяся необходимость в подобных усилиях позволяет считать оба течения концептуальной основой современной философии науки.

Ключевые слова: неокантианство, эмпириокритицизм, наука, человек, современность.

Вопрос о соотношении философии и науки все еще современен, во всяком случае, в той мере, в которой мы все еще признаем себя живущими в мире «современности» безо всяких уточняющих приставок. Хотя такие авторы, как Валерий Подорога и пытаются нам последние 40 лет внушить, что «современность» – это то, что издано в течение последних 50 лет во Франции, мы будем придерживаться иного взгляда и считать «современным» в философии то, что еще не опровергнуто самой философией. Ведь если философия – это, по форме, рациональная мысль, то и смена периодов в философии должна происходить в виде доказательств и опровержений этих доказательств, а не в результате «перемены мод». Например, онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского являлось философским результатом до его опровержения Иммануилом Кантом, т.е. в течение 700 лет.

В этом смысле, например, и неокантианство и эмпириокритицизм философии современные, потому что, в отличие от первого и третьего позитивизма, эмпириокритицизм так и не был подвергнут «внутрифилософской» критике (труд В.И. Ленина не в счет, так как он не был не только естествоиспытателем, но и философом). Напомним, что первый позитивизм не смог создать единой классификации наук и столкнулся с невозможностью программы изложения и обобщения «результатов позитивной науки», то, над чем в настоящее время бьется коллектив ФАНО. А третий позитивизм не справился с заявленной программой «радикального эмпиризма» и верификации научных фактов. А раз данные философии современные, то остается ввести понятие «современная философия». С нашей точки зрения, она начинается в XVII в. со спора рационализма и эмпиризма. В этом плане, Ф. Бекон (со своей индуктивной логикой), Декарт, Паскаль, Спиноза, Гоббс, Локк, Ньютон, Лейбниц – наши современники, по крайней мере, наши споры до сих пор протекают при помощи тех понятий, которые ввели эти философы. Чем же отличается философия Нового времени от предшествующей ей философии? Отличается и одновременно объединяется, потому, что это одна философия. Объединяется по объекту. Объект у философии один – «человек», а различается по методу, а соответственно и по предмету. Этим методом становится наука, а если точнее науки, понятно, что эмпирические и теоретические исследования, как показал Степин порождают и разные типы наук. Но объединяет их одно, с Нового времени среди ученых людей, философов не рассматриваются другие критерии истины кроме добытой посредством научного познания. Соответственно и человек начинает рассматриваться не как «образ и подобие Божие», или как «заключивший с Богом договор», а либо как вступившие в «конкурентную борьбу эмоции» (Гоббс), либо как тело с шишковидной железой (Декарт), либо просто как машина (Ламетри), т.е. человек определяется через тот научный метод, которым руководствуется философ.

При этом мы исходим из того, что дать какое-то одно определение «современности» невозможно. Хотя бы в силу того, что так как современность не закончена, то

и определение будет заведомо ошибочным. Впрочем, размышлять о конце современности вполне современно, а по некоторым прикидкам и своевременно. Произойдет ли это через пересмотр роли «человека», как полагают сторонники трансгуманизма, или «науки», как надеются сторонники реставрации донаучных форм культурной деятельности – в высшей степени занимательный вопрос, к которому мы, впрочем, сейчас всерьез приступать не намерены. Можно лишь отметить, что начиналась современность с весьма оптимистического взгляда и на человека, которому предсказывался головокружительный рост могущества, при условии, что он будет проявлять собственную сущность, то есть будет заниматься наукой, и на науку, которой суждено было раскрыть все тайны мироздания, коль скоро этим будет заниматься все большее число людей, осознавших сущностное предназначение человека. Ближе к концу XIX в., впрочем, этот оптимизм оказался подорван и исследованиями социального и психического, заставившими усомниться в разумности и свободе субъекта познания, и научными кризисами, превратившими величественное строительство единого дворца знания в сомнительный проект, вроде Вавилонской башни. Именно на таком фоне и можно соотносить друг с другом неокантианскую и эмпириокритицистскую программы. Каждая была симптоматичной попыткой спасти «современность» как единство «человека» и «науки». Таким образом, не посягая на выход за пределы «современности», можно попытаться описать ее внутреннюю динамику. Мы можем обозначить рамки, в которых изменяется «современность» и противоречия, через которые такие изменения осуществляются. Одно из них – необходимое уточнение, того что мы называем «наукой», т.е. того критерия «истины», который мы применяем при исследовании нашего предмета, другое – вынужденное уточнение того, что мы считаем или чему отказываем в праве считаться «человеческим». Оба эти понятия изменяются в течение современной эпохи, но изменение этих понятий и составляет собственно духовную историю современного Человека.

Сравнение двух философий должно предваряться работой по выбору критериев сравнения. Ведь если эти критерии не обговорить, то и сравнивать, возможно, будет нечего. Разумеется, при должном интерпретативном усилии удастся и сравнивать буддизм с феноменологией, и пестовать химерические гибриды вроде феноменологического марксизма, но мы этого делать не станем, а постараемся четко оговорить критерии сравнения. К сожалению, для этого придется потревожить весь историко-философский процесс. Прежде всего, потому, что и неокантианство, и эмпириокритицизм являются в вышеуказанном смысле «современными» философиями. То есть это, на наш взгляд, неоконченный спор в благородном семействе наследников критической философии Канта по поводу тройки категорий, объединённых Кантом в подгруппу «отношение». Но, если неокантианцы, двигаясь от философии к науке, «очеловечивают» последнюю, например, относя категорию субстанции на счет конструктивной деятельности человеческого разума, то эмпириокритицисты двигаются во встречном направлении, то есть от науки в сторону философии, но также обнаруживают человеческое в самом основании науки, например в описании неустрашимого субъект-объектного единства элементов опыта.

Несмотря на различие происхождения этих философских течений, и, как следствие, на различие исходных пристрастий, к логическим формам и эмпирическим данным, соответственно, они сходятся в стремлении упростить теоретическую сложность унаследованной от критической философии категориальной системы и сохранить то единство человека и науки, которое мы выше использовали в качестве характеристической черты современности. И даже если в нынешних спорах философов науки имена представителей этих двух школ почти не всплывают, концептуальная рамка, созданная их разнонаправленными усилиями на рубеже XX в., по-прежнему остается актуальной для всех попыток сохранить образ человеечно-научного мира, то есть «современности».

Может ли теория науки все еще быть философской?

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург)

В статье ставится вопрос о возможности такого осмысления науки философией, которое не диктовалось бы полностью эмансипировавшимися от философии позитивными науками. Этот вопрос является, в конечном итоге, вопросом о возможности философии науки сегодня. В качестве исторического же примера подобного подхода к проблеме в статье проанализировано различие познания, исходящего из предпосылок, и познания, восходящего к беспредпосылочному началу, из VI книги диалога Платона «Государство». Феноменологический подход в деле философского осмысления науки, концентрирующийся на теории конституирования научного знания, трактуется здесь как продолжение платоновской традиции. В данном случае, феноменологическая философия спрашивает о далее невозводимом к другому началу начале, учреждающем смысл научности как таковой. В этом качестве феноменология противопоставляет позитивистскому подходу в философии науки, воплощенному в образе логического позитивизма, постпозитивизма и позитивной истории науки.

Ключевые слова: соотношение философии и науки, философия как наука, начало, предпосылка, непозитивистская философия науки.

Сегодня кажется уже чем-то само собой разумеющимся, будто минувшие полтора-два столетия настолько изменили ландшафт человеческой мысли, что тем самым радикально – и теперь уже безвозвратно – поменялось и традиционное соотношение науки и философии. Прежние притязания последней на то, чтобы быть царицей наук представляются теперь наивными и даже смехотворными. Хорошо известно, что теперь, с точки зрения позитивных ученых, «философы всегда топчутся около нас, они мельтешат на обочинах науки, то и дело порываясь сообщить нам что-то». [3, с. 24] Произошло это благодаря тому, что можно было бы назвать эмансипацией позитивных наук от философии. Благодаря таковой эти науки, которые прежде мыслились как члены единого органического целого, составляющего философию, либо же управляемого собственно философией, понятой как *philosophia prima*, осознали себя как самостоятельную и самодостаточную инстанцию истины. С позиции этой инстанции единственно можно и должно выноситься суждение об истинности и значимости других способов человеческого отношения к сущему – религии, искусства, здравого смысла и бытовой смекалки и, не в последнюю очередь, философии.

Пожалуй, в последнем случае ситуация оказалась наиболее острой, так как, с одной стороны, позитивные науки, эмансипировавшись, стали, явно или тайно, претендовать на наследство своей родительницы-философии, которое она и по сей день не может им уступить без скандала. А с другой стороны, не вполне понятным оставалось и остается, за кем же после произошедшего останется право носить родовое имя, которое некогда было общим для них – имя науки. Ведь именно наука, эпистеме – это тот род, которому, как долгое время казалось, принадлежали и философия, и нынешние позитивные знания.

Но ход интеллектуальной истории неумолим. Позитивные науки стали последней инстанцией истины – и говорится это без какой-либо иронии. Если уже теперь и можно открыть и опознать что-то в том, что и как оно есть, то сделать это можно исключительно научно. Философия же оказалась свергнутой со своего царского трона. С высоты инстанции истины, занятой получившими свободу отпрысками философии, из-за этого начинает казаться, что все, что происходило до этого, – это только долгий и мучительный путь к тому, чтобы позитивные науки могли бы высвободиться от опеки

философии и получить возможность открывать истину, не спрашивая на то разрешения у своей родительницы. Сама же философия из этой перспективы начинает казаться – всегда в ретроспективе – некоторой недонаукой или – в очень узком смысле слова – преднаукой, которая долгое время пыталась самостоятельно справиться с открытием истины как таковой, но так и не смогла достичь искомого ею. При этом кажется, что суждения философии ни по форме, ни по статусу, ни по трансцендентальным условиям их формулировки ни чем не отличаются, да и принципиально не могут отличаться от суждений позитивных наук. Оттого мы сейчас несказанно радуемся, когда в приписываемом Анаксимандру учении о происхождении человека из рыбы видим уже первые зачатки будущей дарвиновской теории эволюции; а в романтической натурфилософии Шеллинга – спекулятивное предвосхищение открытия электромагнетизма. Правда, такая радость всегда несколько омрачается указанием на то, что философам прежних времен не хватало советующего научного аппарата, чтобы полноценно развить их гениальные интуиции в строгую и точную позитивно-научную теорию.

Впрочем, понимаемая как такого рода преднаука философия для науки как подлинной инстанции истины может представлять не более чем архивный интерес. И все же святое место не бывает пустым. *Metaphysica naturalis* как конститутивная черта всякого конечного ума, если таковой, конечно, является умом, как и, шире, всякой конечной экзистенции, вынуждает нас, в том числе и представителей эмансипировавшихся от философии наук, желать философии, этой, по словам Аристотеля, «вожделенной науки». Поэтому в каком-то смысле ей все же пытаются предоставить место – в самих науках или наряду с ними. Во всяком случае, дело тут, пожалуй, не только в элементарной вежливости получивших свободу отпрысков по отношению к своему предку. Для этого науки, завоевавшие себе свободу с таким великим трудом, слишком прагматичны.

Вместе с тем для позитивных наук очевидно и то, что философия уже ни при каких условиях не может претендовать на статус самостоятельной инстанции истины. Для этого она научно слишком несовершенна. Да и признание философии в таком качестве отняло бы у позитивных наук завоеванный ими титул. Поэтому возвращение философии в науку или, скажем так, в поле зрения наук, которого с силу *metaphysica naturalis* избежать невозможно, происходит контрабандными путями. Философия возрождается как своего рода техника, осуществляющаяся в поле, очерченном теми же аксиомами, которыми уже очерчена деятельность той или иной позитивной науки; а в самом широком плане – аксиоматичностью позитивной научности вообще. Так, философия критикует и правит язык, – но язык уже существующих наук. Философия разрабатывает или проверяет на пригодность метод, – но метод уже существующих наук. Философия строит схемы исторического развития научного знания и интерпретирует их, – но и здесь она уже заранее имеет в распоряжении готовый материал фактической истории действительного существования позитивных наук. И здесь не может не возникнуть вопрос: Являются ли все эти способы отношения философии к позитивным наукам философскими? Соответственно, действительно ли в каждом из названных случаев, как и во многих других, речь идет о философской теории науки? Далее, может ли такое отношение к наукам быть радикально критическим (а не только критикующим науку в тех или иных ее положениях и выводах), каким должно быть подлинно философское отношение к какому бы то ни было предмету? Не затмевает ли фактическая позитивно-научная аксиоматика всякий раз глаза того или иного философского исследования науки? Не оказывается ли само выражение «философия науки» в таком случае расплывчатым и метафорическим, подразумевая скорее рефлексии самих позитивных наук в свои позитивные же открытия или разработку научного мировоззрения более, чем собственно философское вопрошание о науке?

Чтобы обнажить ту трудность, которая провоцирует возникновение этих и прочих похожих вопросов, пусть будет здесь позволено обратиться к философскому авторитету. Но цель этого обращения должна при этом состоять отнюдь не в том, чтобы упрекать современное научное и философское сознание в деградации по сравнению с легендарными временами прошлого. Цель этого упоминания состоит, скорее, в том, чтобы, обращаясь к классической экспозиции проблемы, попытаться спросить, а не является ли возможным увидеть в современном состоянии соотношения науки – как мы ее теперь понимаем – и философии случай, все еще укорененный в том, что описывал наш авторитет из истории философии. Нельзя ли, соответственно, уже в другой перспективе произвести новое наведение нашей, теперешней, мысли на проблему соотношения философии и (позитивной) науки – уже в реалиях современного состояния знания, исходя из некогда опознанного соотношения философии и науки.

Итак, речь идет о Платоне. В VI книге «Государства» этот философ говорит о двух разделах умопостигаемого, т.е. того, что – в отличие от чувственно воспринимаемого – способно становиться предметом научного знания по преимуществу. Но такой преимущественный предмет научного знания не является, по мысли Платона, в себе однородным – он может быть дифференцирован далее. Этой дифференциации соответствует и разделение видов науки. Так, в «Государстве» говорится:

Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

[2, с. 292]

Итак, Платон выделяет два типа научного знания. Во-первых, это знание, которое удовлетворяет следующим условиям:

- 1) оно исходит из уже предположенных положений;
- 2) оно может и даже вынуждено использовать чувственно воспринимаемые образы для познания того, что само по себе не является чувственно воспринимаемым;
- 3) движение такого знания является движением к завершению, то есть «вперед» от того, что предположено им в качестве начала. (Что, впрочем, отнюдь не означает, что оно и есть начало само по себе.)

Во-вторых же, это знание, которое удовлетворяет следующим условиям:

- 1) оно не исходит из какого бы то ни было начала, но всякий раз из того, что уже каким-либо образом начато, из предпосылки;
- 2) оно не может и не должно пользоваться чувственно воспринимаемыми образами для того, чтобы познать то, что само по себе чувственно воспринимаемым не является, оно постигает умом то, что постигается только умом;
- 3) движение такого знания является движением вспять, назад, от предпосылки к тому ее предельному источнику или началу, из которого она только и может быть умственно постигнута, но которое, в свою очередь, уже не может быть помыслено как имеющее какое-то иное начало.

Важно, наверное, еще раз напомнить, что оба пути – это пути исследования умопостигаемого, т.е. оба они являются путями науки, а не мнения. И все же, с точки зрения Платона, первый из названных путей до некоторой степени причастен тому, что называется мнением. И потому первый путь – это путь того, что, как правило, принимается за науки и даже может служить образцом научности, но что, как полагает философ, только называется науками-умениями (*technai kaloumanai*). Как это в особенности становится ясно из изложения в VII книге «Государства», ими окажутся науки математические, прежде всего, счет и геометрия (физика, трактуя об изменяющихся предметах,

в этом смысле более относится к сфере мнения, т.е. предположения и веры). Второй же путь – это путь диалектической науки (*tau dialegesthai episteme*), т.е. – для Платона – собственно философии. Поэтому-то в платоновском диалоге и утверждается, что

<...> бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений.

[2, с. 294]

И в этом смысле для Платона – как и для долгой последующей традиции – философия окажется преимущественной наукой, способной по истине познавать истинное бытие, тогда как математическим знаниям, которые мы сейчас считаем образцом знания научного, хотя они и «есть познание вечного бытия» [2, с. 310].

<...> всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незбылемыми и не отдавать себе в них отчета.

[2, с. 317]

Какой, впрочем, урок для осмысления сегодняшнего соотношения наук и философии можно извлечь из этих достаточно известных мест из платонова «Государства»? Ведь кажется, что как раз именно описываемая Платоном диспозиция научного знания давно уже преодолена – и как раз той самой эмансипацией позитивных наук от философии, которая была описана выше. Ведь что сейчас может выглядеть фантастичней, чем объявление ограничивающейся только эйдетическим познанием философии наиболее строгой из наук, наукой более всего – больше математических дисциплин – соответствующей тем требованиям, которые предъявляются научному познанию? Как и совершенной уж архаикой выглядит принципиальное (из начал) разведение физики – как мнения о становящемся и математики – как знания о неизменном бытии, пусть это знание и вынуждено пользоваться образами становящегося. А уж предположение некоего начала, выше которого нельзя возвести все позитивные предпосылки, вообще представляется полной мистификацией.

И все же определенные урок платоновское рассуждение преподносит и сегодня. Более того, именно оно способно мотивировать обращение к тому вопросу о соотношении наук и философии, о котором говорилось выше. Вопрос этот коротко можно было бы сформулировать следующим образом. Действительно ли и сейчас возможно прогрессивное движение познания эмансипированных позитивных наук без возвратного движения философии к тем началам, из которых их предпосылки только и могут быть понятными? Есть ли вообще такие начала? Где их искать?

Если же попытаться его эксплицировать, то речь здесь должна пойти вот о чем. В случае, когда научность ограничена только позитивной научностью, а за философией как таковой статус самостоятельной науки отрицается по принципиальным соображениям, что предполагает необоснованность допущения того начала, к которому философия могла бы возвести принимаемое за начала позитивными науками, то не занимают ли место и не заимствуют ли функцию эти предпосылочные начала у псевдоначала, уже не имеющего предпосылку? Достаточно ли указания на эмансипированность и развитость современной науки по сравнению с наукой платоновских времен, для того чтобы обосновать невозводимость начал этих наук к некоторому другому далее уже невозводимому началу?

Собственно, базовая установка философского позитивизма – при всей вариативности его реализации – и состоит в том, что он обращает начала; говоря точнее, начало и то, что есть из начала. Утверждая позитивно-научную непознаваемость начала в философском смысле, он ставит то, что производно от начала на место самого этого начала. Тем самым обнаруживается и то, что в беспредпосылочном начале позитивных наук

и известного в них вообще нет никакой надобности, и присутствие его не должно даже допускаться.

О таком обращении можно говорить по отношению к конкретным аксиомам (здесь это слово берется в самом широком значении) определенных наук. Но можно также – и это в текущем контексте важнее – поставить вопрос о том, действительно ли научность позитивных наук самодостаточна и является началом в себе самой. Или же у нее есть свое начало, которое она не хотела бы замечать, но которое, тем не менее, продолжает ею править?

Пожалуй, именно от исходного ответа на этот вопрос зависит различие принципов современных установок философского осмысления науки. Известный немецкий феноменолог Э.В. Орт выделяет три ключевых программы в современной философии, которые претендуют на соответствующее осмысление науки. К сожалению, не все они сейчас известны достаточным образом. А именно, он говорит о трех типах теории науки:

- 1) трансцендентально-критической теории неокантианства;
- 2) современной логико-аналитической, соответственно, логико-эмпирической теории;
- 3) интенционально-аналитической теории науки в феноменологии (ср.: [4, с. 8]).

Пожалуй, именно вторая из перечисленных установок получила сегодня повсеместное распространение и всеобщее признание. Две другие рассматриваются, как правило, в качестве философской экзотики минувших дней. Но, возможно, такая ситуация сложилась именно благодаря отказу этой второй установки от возвратного движения из результатов наук к самому предельному началу научности, что позволяло видеть позитивную науку исключительно в позитивно-научной же оптике. В этом смысле такая установка полностью отвечает описанному выше как обращение начала и того, что из начала, позитивизму. Можно даже усилить эту мысль, сказав, что в контексте таким образом понимаемого позитивизма нет никакого существенного различия между позитивизмом в узком смысле слова и т.н. постпозитивизмом.

Напротив, первая и третья из перечисленных установок в интеллектуальных условиях последних столетий – каждая на свой лад – пытается возродить вопрос о науке, проистекающий из платоновского разделения видов научного знания. В случае неокантианства, правда, также говорят о следовании и подчинении авторитету позитивных наук, прежде всего, математического естествознания. Хотя, если приглядеться, то и здесь не все так просто. Так, можно, например, указать на слова Э. Кассирера (ссылающегося на Г. Когена), говорящего о специфическом (сформированном благодаря Канту) трансцендентальном методе философии следующее:

Он [т.е. Коген – А.П.] видел сущностное трансцендентального метода в том, что этот метод начинается с факта; однако эту всеобщую дефиницию – начинать с факта, чтобы затем спросить о возможности этого факта – он вновь сузил тем, что всегда выдвигал как собственно проблематичное лишь математическое естествознание.

[с. 143]

Таким образом, уже в рамках неокантианства, у того же Кассирера можно встретить принципиальное несогласие с ограничением философии фактом математического естествознания как факта, от которого как от предпосылки нужно восходить к началу. Но у феноменологии, третьей из названных установок, даже там, где она не носит трансцендентального характера, не пиетета перед позитивным знанием. Это, впрочем, не означает и того, что данное направление современной философии стремится опровергнуть данные позитивных наук, якобы пытаюсь создать некую свою, антинаучную, мистическую картину мира. Дело в том, что из всех перечисленных установок, пожалуй, именно феноменология ближе всего подходит к проблеме, идущей от очерченного выше платонова разделения видов умопостигаемого и знания о нем. И именно поэтому в феноменологии от ее начала все еще сохранялась платонова претензия на понимание

философии как строгой науки, науки о началах – началах предельных, по сравнению с которой, возможно, все прочие науки – это «*technai kaloutenai*», которые только грезят о бытии.

Отличие от Платона здесь состоит, скорее, в том, как видится конкретное движение и, собственно говоря, само начало знаемого в науке и науки как таковой. Глядя феноменологически – при всех разночтениях – этим далее уже невозводимым началом является конституирующая субъективность, в том числе и в виде хайдеггеровского *Dasein*, являющегося началом объяснения экзистенциального генезиса науки у этого философа. Именно характер конституирования самого смысла научности, который не может быть раскрыт изнутри самих позитивных наук, потому что в самих их началах уже ими предположен, определяет не только особенность феноменологического подхода к философии, но и его возможную актуальность.

Таким образом, отвечая на вынесенный в заглавие данной статьи вопрос, можно сказать, что независимая теория науки для того, чтобы быть собственно философской, должна быть теорией конституирования, а стало быть, и теорией конституирующей научное отношение к сущему инстанции как того начала, выше которого мысль о науке вообще не может быть возведена. Только в таком случае характерное позитивистское обращение начала и того, что из начала, не будет допущено.

Литература

1. Кассирер Э., Хайдеггер М. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001.
2. Платон. Государство // Платон собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994.
3. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 2. Пространство, время, движение. М., 1965.
4. Orth E.W. Einleitung. Die Phänomenologie und die Wissenschaften // Phänomenologische Forschungen. Vol. II: Die Phänomenologie und die Wissenschaften / Ed. by E.W. Orth. Freiburg: Karl Alber Verlag, 1976.

Новоевропейская наука и ее самописание: философия науки *versus* эпистемология

В.И. Пржигинский (Москва)

В статье анализируется дисциплинарный статус философии науки с точки зрения ее отношения к эпистемологии, рассматриваются аргументы сторонников включения философии науки в эпистемологию в качестве неотъемлемой части. Подвергается критике идея рассмотрения философии науки и эпистемологии как близких в методологическом и предметном отношении дисциплин, между которыми нет и не может быть существенных различий. Аргументируется позиция, согласно которой философия науки возникает на определенном этапе развития науки и выступает как историко-критическая альтернатива эпистемологическому проектированию научного развития.

Ключевые слова: философия науки, эпистемология, проектирование, реконструкция, критицизм, методология науки.

Эпистемология и философия науки – смежные дисциплины, сосуществующие в пространстве философского знания? Или же это конкурирующие исследовательские программы, альтернативные точки зрения на науку, принципиально различные философские учения о науке? И, наконец, могут ли учения превращаться в науки, а отдельные науки рассматриваться как концепции? Конечно же, могут. Так уже не раз бывало

в истории. Огюст Конт создавал новую науку, хотел заменить совокупность более или менее достоверных исторических сведений позитивной наукой, выявляющей законы и прогнозирующей будущее. И хотя нынешняя социология существенно отличается от замысла великого французского теоретика, она превратилась в отрасль знания, обзавелась предметом и методом. Схожим был и проект Карла Маркса – его исторический материализм должен был стать интегральной наукой, способной прийти на смену философии, праву, истории, экономике и другим наукам о человеке и обществе. Однако этого не случилось. Учение, основанное на материалистическом понимании истории, так и не стало отдельной наукой, хотя и побывало в этом статусе в целом ряде стран в период нахождения у власти его убежденных последователей. Но не в свое дело. И концепция Конта, и концепция Маркса рассматриваются сегодня как два научных учения, внесших огромный вклад в развитие социологической мысли, и оказавшие влияние на множество других наук о человеке и обществе. Похожих примеров достаточно. Рискну предположить, что подобная судьба ждет и две такие дисциплины как эпистемология и философия науки.

Споры о дисциплинарном статусе философии науки и о ее отношении к таким областям философского знания, как теория познания, история, логика и методология науки, не сходят со страниц специальных журналов. Одни предлагают считать философию науки историческим и содержательным конкурентом эпистемологии и методологии, другие не видят между ними существенной разницы, третьи включают философию науки в эпистемологию или наоборот, строят сложные иерархические системы и разграничивают области компетенции. Мне близка первая точка зрения, согласно которой философия науки возникла в итоге неспособности теории познания ответить на важные вопросы, вставшие перед научным сообществом в конце XIX в. И в дальнейшем философия науки и теория познания шли каждая своим путем, оказывая друг на друга немалое влияние, но ставя и решая весьма разные задачи. Главным различием между ними в том, что эпистемология выступает как теоретическим видом знания, тогда как философия науки – пост-теоретическая дисциплина. Эпистемология – это теория, это проект познания, это дисциплина, то есть набор запретов и предписаний. Философия науки представляет собой изучение научного поиска как состоявшегося реального события, а также экспертную оценку результатов. Не случайно она рождается как результат развития истории науки и фактически является закономерным его этапом. Философия науки предполагает критическое и рефлексивное сравнение проекта и результата, тогда как теория познания совершенствует нормативы и регулятивы познавательной активности. В этом смысле теория познания вполне нормативна и апологетична, в противовес критицизму философии науки. Вот почему там, где теория познания создает метод и сама опирается на метод, философия науки обходится историко-критической рефлексией, логико-грамматическим анализом, поиском культурных или социальных детерминант.

Вопрос о том, чем отличается эпистемология от философии науки, на первый взгляд представляется достаточно простым. Эпистемология – это теория знания или теория познания, то есть теория, пусть и философская. Она занимается проблемами познания в целом, тогда как философия науки, это исследование отдельных наук, ориентированное на философское осмысление отдельных эпизодов научного поиска, рефлексия над основаниями данной науки и т.п. В крайнем случае, это обобщения неких новых явлений, не отмечавшихся прежде, но сегодня изменяющие образ науки, позволяющие наметить общие тенденции и даже спрогнозировать дальнейшее развитие науки. Все отличие так понимаемой философии науки от науковедения в характере методов и средств, применяемых ее представителями. Эти методы и средства относятся к философским – рефлексия, герменевтика, логико-философский анализ языка, декон-

струкция и т.п. «Учитывая профессиональный интерес философов науки к проблеме метода, удивительно, что они мало внимания уделяют методам самой философии науки», – пишет Ф.Р. Анкерсмит [1, с. 270]. Но без определения собственного метода и собственного предметного поля невозможно говорить о состоятельности философии науки как особой дисциплины.

Если же сравнивать философию науки и эпистемологию в контексте их телоса, то есть их целеполагания, то и здесь картина будет той же. Эпистемология также должна обобщать данные различных наук, но с совершенно иной целью. Эпистемология, гносеология или теория познания – это область философского знания, рожденная в определенную историческую и интеллектуальную эпоху, сегодня ищет себе новое место, новую роль и новый статус, находясь под угрозой полного изгнания и забвения. Для обретения новой роли необходима способность выполнять новые функции или убедить общественность в актуальности прежних, не смотря на смену контекста.

Сегодня многие убеждены в том, что философию науки нужно включить в состав эпистемологии или соединить их неразрывной связью, а археологические и генеалогические изыскания философов науки перевести из жанра разоблачения в более конструктивное русло. Е.А. Мамчур пишет:

Только в рамках эпистемологии учитывается тот аспект научной деятельности (поиск истины), который делает науку наукой <...> без анализа того, что является научным знанием, а не только считается таковым, и каковы используемые в науке критерии обоснования знания, никакой анализ науки не будет не только полным, он вообще не будет выражать сути науки.

[3, с. 39]

Но какие еще аспекты научной деятельности можно исследовать за рамками эпистемологии? И стоит ли их исследовать, если они не выражают сути науки?

Таким образом, философия науки не просто представляет собой еще одну область знания, еще одну «философскую науку» о науке и научном познании, а новый способ познания науки, причем существенно отличающийся от эпистемологического и даже вступающий в конкуренцию с последним.

Философия науки возникла как реакция на неудовлетворенность теорией науки. Уже у Канта можно обнаружить эту неудовлетворенность, выразившуюся в самой идее критики, в кантовском виде критицизма. Но Канту же принадлежит честь считаться главным создателем теории науки, его гносеология возвышается даже над учением о методе Декарта и эпистемологией Юма, не говоря о менее значительных инициативах в этой сфере философствования. Радикальным отличием философии науки, возникшей как особая область знания в конце XIX в., явился ее нетеоретический, внетеоретический, надтеоретический или даже пост-теоретический характер.

Для философии науки с самого начала были характерны историзм и критицизм, естественные при сравнении проекта с действительностью, то есть замысла со смыслом, то есть с результатом. Еще одним интересным обстоятельством можно считать генетическую связь философии науки с научно-популярной литературой и различными книгами размышлений, воспоминаний и рассуждений, написанных известными учеными, совершившими собственные научные открытия. Зачастую именно в них рисовалась картина реальной науки, создававшая массу вопросов при сопоставлении с «теорией науки».

Теория познания также учитывает расхождения проекта и действительности, но ее адепты видят в этом факте лишь повод для дальнейшего совершенствования теоретических конструкций. При этом забывается, что эпистемология с самого начала выступала как философский проект, то есть проект, имевший философские предпосылки, а также философские импликации. Даже описание, обоснование и аргументация были проведе-

ны средствами и методами традиционной философии, о чем довольно скоро забыли представители «позитивных наук». Разумеется, само математическое естествознание не может быть отнесено исключительно к пространству философской мысли, но философская составляющая в нем была и этой составляющей являлась та самая теория познания, придававшая теоретическую легитимность математической механике и всем остальным наукам Нового времени.

Куда же делась вера научного сообщества в то, что эпистемология способна руководить познанием, направлять исследовательскую и творческую активность? Почему у исследователей оказалась поколеблена уверенность в том, что их деятельность должна подчиняться особым законам и регулироваться специальной теорией? Одни лишь методы еще имеют значение, но и их происхождение не кажется более связанным ни с поисками эпистемологов, ни с их декларациями. Так считают сегодня многие, причем среди тех, кто скептически относится к эпистемологии можно встретить ученых, считающих, что наука сама себе философия.

Как показывает жизнь, они могут обойтись без столь сложных дискуссий и верить в свою способность находить истину интуитивно. Согласно распространенным представлениям, философия науки способна давать знание, не только отличное от эпистемологического, но и дающее совершенно иной образ науки, нежели тот, который рисуют эпистемологи. Эти представления уходят своими корнями в работы Т. Куна и П. Фейерабенда, которые впервые отметили о том, что несоответствие реальной науки ее философскому (эпистемологическому) проекту достигло критической величины. Нет смысла продолжать проектную активность, совершенствовать набор предписаний ученым и уточнять модель науки, если происходящее в научной жизни не имеет к этому прямого отношения.

Что дало науке это «открытие», какие породило следствия? Самые разнообразные. Многие ученые поспешили заявить, что они больше не нуждаются в философии, в каких бы то ни было основаниях, даваемых науке извне. Так, лауреат нобелевской премии по физике С. Вайнберг пишет, что физики скорее имеют сходство с собаками, чем с орлами:

Мы носимся, вынюхивая все вокруг в поисках следов красоты, которую надеемся обнаружить в законах природы, но вряд ли мы сумели увидеть путь к истине с вершин философии.

[2, с. 131–132]

Далее он, правда, проявляет некоторую снисходительность к философам, видимо, желая подсластить пилюлю:

Все сказанное совсем не означает отрицания ценности философии, основная часть которой не имеет никакого отношения к науке. Более того, я не собираюсь отрицать и ценность философии науки, которая в лучших своих образцах представляется мне приятным комментарием к истории научных открытий. Но не следует ожидать, что философия науки может дать в руки современных ученых какое-то полезное руководство на тему о том, как надо работать или что желательно было бы обнаружить.

[2, с. 132]

Нужна ли науке своя собственная теория, пусть даже и философская? Если да, то кто может возвыситься над наукой, чтобы задать для нее теорию? Кто может предписывать науке, не являясь при этом наукой? Или наука рождает не только множество обычных теорий, таких как теория твердого тела, теория государства и права или теория грамматики, но и одну необычную теорию – теорию себя самой? Не возникает ли при этом эффект автореференции, столь долго мучивший логиков и языковедов? Отвечая на этот вопрос, необходимо вернуться к проблеме оснований или к поиску независимой экспертизы. Но что может решить эту задачу так, чтобы с этим согласились сами

ученые? В позиции Вайнберга проявляется недоверие к любым основаниям, которые находились бы за пределами самой науки. Но эта позиция является крайне слабой.

Разумеется, что бы ни говорили о многообразии видов познания, теория познания – это, прежде всего, теория научного познания, то есть теория науки. И хотя она включает в себя разделы, проясняющие специфику философского (спекулятивного, интуитивного или рефлексивного), художественно-эстетического, религиозно-мистического, морально-практического или обыденно-повседневного познания, объяснение этой специфики подчинено диктату научного разума. Наука стала настолько всеобъемлющей, настолько мощной и самодостаточной, что ее законодатели (эпистемологи) и философы науки (идеологи) допустили существование ненаучных познавательных практик, не объявив их сразу же ложными и антинаучными. Подобно тому, как в рамках единого государства допускаются культурные и даже административные автономии, не подрывающие сколько-нибудь заметно позиции властного центра, а наоборот, делающие всю систему управления более устойчивой.

Но каковы бы ни были новые образы и новые основания неклассической теории познания, она остается теорией в философском смысле этого слова. Ее остов состоит из категорий, она построена, то есть, сконструирована как очередная дедуктивно-аксиоматическая система, служащая для создания методологического реквизита и дисциплинарных ограничений научной деятельности. Так, авторы предисловия к сборнику «Оксфордских исследований по эпистемологии» отмечают, что

наряду с традиционными проблемами эпистемологии, такими как природа верования, объяснения и знания, а также статуса скептицизма, источника априорных знаний, обретают гражданство такие как феминистская, социальная и экспериментальная эпистемологии.

[4, p. v]

Все эти виды традиционных (классических) и нетрадиционных (неклассических) вопросов эпистемологии характеризуют предметное поле исследований, направленных на то, как эффективнее управлять поиском в отдельных науках

Современное теоретическое мышление нуждается в унификации своих средств и содержания. Так как по своей природе оно продолжает оставаться разнородным и многослойным. Историко-генетическая реконструкция позволяет понять концептуальные истоки и во многом утраченный смысл многих схем и норм, являющихся неотъемлемым элементом теоретизирования. В эволюции представлений о познании произошла вторая концептуальная революция, значение и смысл которой осознаны еще не в полной мере. Если первая концептуальная революция (от классического к новому) осуществила переход от логики к теории познания, то вторая (от нового к новейшему) означает замену теории познания философией науки.

Философия науки или историко-научная герменевтика, критика и социология науки дают познавательные средства, позволяющие увидеть за теоретическими схемами и концептуальными построениями дотеоретические и практические последовательности действий, возникшие «в другом месте» и «по другому поводу», но эффективно работающие в науке и составляющие содержание научной жизни. Декарт, Локк и даже Кант имели дело скорее с проектом науки, тогда как современные философы способны оценить этот проект с точки зрения его реализации на протяжении нескольких столетий. В результате проектные работы продолжаются, а параллельно происходит всесторонняя оценка того, что сделано.

Современное научное мышление, будь то гуманитарные, естественные или технические науки или философия, объединяется вокруг одной общей цели – технологизации и операционализации смысла. Сфера смысла обрела статус пространства манипулирования и экспериментирования благодаря самым разным новациям и интуициям. Такие

непохожие направления как феноменология, аналитическая философия, прагматизм, философия науки стремились уйти от омертвевших схем, задающих отношения бытия и сознания, вещей и идей, истины и заблуждения, сущности и явления, чувств и разума, материи и мысли. И все они выбрали сферу смысла как способ привести разнородные сущности к единому знаменателю, как возможность взглянуть со стороны на те теоретические конструкции, которые достались им в наследство от картезианской парадигмы. Может быть теперь, когда о смысле решили позаботиться философы, когда смысл превратился в проблему, благодаря такой «заботе» смысл превратится в средство, станет объектом освоения и использования. До сей поры он жил своей жизнью, скрепляя сферу того, что было недоступно человеку, что царствовало над ним, что ограничивало его волю. Теперь же, вслед за исследователями пойдут технологи, которые смогут «взять здесь» и «приспособить там», превратить смысл из цели в средство. До этого времени языковые игры были результатом спонтанно или естественно сложившихся форм жизни. Теперь же можно задавать новые правила, рождать новые языковые игры, создавать новые формы жизни.

Исследование смысла в XX в. проводится с размахом и очень напоминает все предыдущие «рождения рационализма». Вторжение в сферу смысла сегодня – это вторжение в сферу сакрального для его последующего использования. Историческое мышление заменяет метод или, вернее, становится его неотъемлемой частью. Таким образом, в философии науки историческая и критическая рефлексия по отношению к знанию заменяет методологическое конструирование.

Не меньшее значение имеет тот факт, что изменились отношения теории познания и других наук о человеке и обществе. Речь идет о социокультурной детерминированности научного знания, а также о взаимосвязи науки и ценностей. Но, хотя эта тема весьма хорошо разработана в отечественной и мировой философской литературе, ряд важных моментов остается «за кадром». Прежде всего, это вопрос о том, что стало с нашим отношением к науке после появления философии науки. Принесла ли философия науки нечто значимое для когнитивного статуса эпистемологии как одной из сфер философского знания, описывающей науку «извне»? И если да, то не является ли философия науки антиподом эпистемологии? Как известно, зачастую для создания теории науки привлекались философские средства, совершенно недопустимые в иных научных теориях, физических, биологических, социальных или гуманитарных.

Можно сказать, что из двух вечных вопросов эпистемология отвечает на вопрос «Что делать?», тогда как философия науки отвечает на вопрос «Кто виноват?» Разумеется, философия науки не является ни антиподом, ни конкурентом эпистемологии. Их взаимодействие необходимо в той же степени, в какой необходимо дальнейшее взаимодействие истории науки и философии науки. Более того, эпистемология по-прежнему сохраняет свои основные функции: методологическую, дисциплинарную, эвристическую и т.п. А философия науки должна сохранить свой критически потенциал для того, чтобы иметь возможность влиять на развитие эпистемологической мысли и делать возможными такие же радикальные революции как переход от классической эпистемологии к неклассической.

Литература

1. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
2. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории Физика в поисках фундаментальных законов природы. М., 2008.
3. Философия науки: проблемы и перспективы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2006. № 10.
4. Gendler T.S., Hawthorne J. Editor preface // Oxford Studies in Epistemology. Vol. 1. 2005.

Методология науки как форма рефлексии

Г.А. Антипов (Новосибирск)

Предпринята попытка эксплицировать особенности методологии науки в качестве одного из выявлений научной рациональности. Показано, что по своему типу методологическое мышление есть аналитика базисных смысловых структур научного познания.

Ключевые слова: философия, методология, наука, рефлексия, феноменология, суперпозиция.

Несмотря на то, что методологию науки во всех рассуждениях о её предмете, так или иначе, связывают с философией, считая, допустим, разделом гносеологии, тем не менее, вопрос об особенностях продуцируемого ею знания чаще всего не акцентируется. Данная неопределённость приводит к двум отнюдь, по существу, не совпадающим дефинициям её предмета. В первом варианте методологию науки отождествляют с философией науки. Так, в следующем примере список основных вопросов, относимый к компетенции философии науки, вполне можно зачислить и по разряду методологии науки:

Философия науки пытается ответить на следующие основные вопросы: что такое научное знание, как оно устроено, каковы принципы его организации и функционирования, что собой представляет наука как производство знаний, каковы закономерности формирования и развития научных дисциплин, чем они отличаются друг от друга и как взаимодействуют?

[5, с. 4]

Второй вариант идентификации методологии науки трактует её как научную дисциплину, которая изучает методы научно-познавательной деятельности или даже конструирует их.

Но если методология науки представляет собой собственно научную дисциплину, продуцируемое ею знание должно соответствовать известным критериям: верификационному, фальсификационному, парадигмальному, должно представлять собой решение общезначимых проблем и т.п. Не нужно, однако, особенно вглядываться в тексты, получившие и получающие гриф «методология», чтобы убедиться в отсутствии там чего-то подобного. Вместе с тем, сказанное вполне можно переадресовать в контекст философствования, имея в виду демаркационную проблематику. Предъявление этого счёта означает вывод философствования за границы научной рациональности. Тогда вопрос – что же специфицирует философское знание, в чём его сущностная характеристика?

В сознании, мышлении, в человеческой жизнедеятельности вообще, возможны две, существенно разные позиции, занимаемые мыслящим субъектом. Одна из них заключается в том, что мыслящий субъект полагает предмет мышления как нечто внешнее по отношению к собственному Я, и в этом смысле как не-Я, что понятийно выражается словами «вещь», «тело», «природа» и т.п. Способность человека занимать данную позицию объективно обусловлена физической, телесной выделенностью его из окружающего мира. Этой морфологической выделенностью органических систем, а значит, и необходимостью их адаптации к внешнему миру обусловлено возникновение и существование психики вообще, начиная с простейших её видов, например, элементарной сенсорной психики.

Но человеческая психика, мышление характеризуются ещё только им присущей способностью полагать в качестве предмета мысли самоё мысль, мыслящее Я. Это – рефлексия, а, соответственно, позиция, выражающая данную направленность мышле-

ния, может быть квалифицирована как суперпозиция. Как полагал К. Ясперс, формирование способности к самосознанию, составило содержание «осевого времени» (800–200 гг. до н.э.). «Новое, возникшее в эту эпоху <...>, – писал он, – сводится к тому, что человек осознаёт бытие в целом, самого себя и свои границы<...>. Всё это происходило посредством рефлексии. Сознание, мышление делало своим объектом мышление» [7, с. 33].

Категориальная идентификация двух указанных позиций сложившаяся в философской традиции выглядит как различие материализма и идеализма. «Материализм» – это выражение ориентации мышления вовне относительно мыслящего Я, «идеализм» предполагает «обернутость» сознания на самого себя. Понятно, что к отношению подобного рода неприменимы никакие вещественно-энергетические характеристики. Тем же путями возникает представление о душе, духе как о феноменах иной, чем тело, природы. В подобных представлениях находит выражение рефлексивное восприятие проявлений своей собственной психической деятельности мыслящим Я. Соответственно, «материализм» есть исходная мировоззренческая установка, предельное основание науки, «идеализм» же – философии.

Философия в собственном смысле представляет собой ставшую традицией аналитику идеальной реальности. «Идеальное» не существует, конечно, вне социокультурного контекста. Поэтому совершенно бессмысленно искать феномен идеального, скажем, в психике животных. Но феномен идеального не существует и «сам по себе». Общественно-практическая природа мышления ещё не делает его чем-то таким, что можно охарактеризовать понятием «идеальное». Свойство быть «идеальными», равно как и объективными, культурные формы (к примеру, те же формы мышления) приобретают лишь относительно рефлексии. Поэтому для внешнего наблюдателя ни культура, ни индивидуальная психика не содержат ни грана идеального. Напротив, их «идеальность» обнаруживается лишь постольку, поскольку культурные формы попадают в измерение рефлексии. Тогда сразу же обнаруживается, что они, хотя и существуют, но существуют как-то иначе, нежели «объективная реальность, данная нам в ощущениях». И мышление не находит иных способов для предъявления обнаруженного эффекта, как прибегнуть к выражениям типа: «сверхчувственное», «эйдос», «мировой разум» «третий мир» и т. п. Первый, кто осознал трудности и парадоксы данного контекста, был Парменид, с его «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Поэтому справедливо ставить именно элеатов у истоков философии в строгом смысле слова, а не, скажем милетцев.

Итак, общей предпосылкой для различий между философией и наукой служит несовпадение арефлексивной (наука) и собственно рефлексивной позиций мышления (философия). Наука представляет мир в форме объекта, как он существует «сам по себе», независимо от субъекта, философия видит мир в его человеко-соразмерности, через его отношение к субъекту. Философия есть рефлексивная экспликация оснований человеческой жизнедеятельности. Эти основания включает в себе мир смыслов. Смыслы не являются элементами телесного мира, их существование и свойства открываются не научным познанием как таковым, а рефлексией. Реальность смыслов имеет сверхчувственный характер. Психолог мог бы сказать, что «особость» данной реальности заключается в невозможности её прямого наблюдения. То же самое содержание вполне адекватно может быть представлено суждением, что невозможно лингвистическое определение понятие «смысл», либо что оно находится за границами лингвистического пространства. Иными словами, смыслы стационарованы во внутреннем опыте, в отличие от внешнего, основанного на практически-чувственном отношении к миру. Философская же рефлексия есть непосредственная экспликация смыслов и их «свойств».

Рефлексивный анализ смыслов как некоторой первичной данности, рассматриваемой в её соотношении с данностью предметов, стал основным, определяющим аспектом феноменологии – одного из главных направлений философской мысли XX в. Создатель феноменологии Э. Гуссерль разрабатывал особый метод исследования смысловых структур в их первичной подлинности, «очищенной» от всякого рода идеологических, обыденных, научных привнесений и схем. Гуссерль называл это феноменологической редукцией, определял феноменологию в целом как «дескриптивный метод», применение которого способно «обеспечить единственно надёжную основу», на которой может быть построена строгая эмпирическая психология [1, с. 12]. Однако использование Гуссерлем терминов «феноменологическая психология», «эмпирическая наука» не означает отождествления феноменологии с науками в собственном смысле, налицо, скорее аналогия, «симметрия» между нерефлексивным познанием и собственно рефлексивной аналитикой. С этой точки зрения вполне правомерно утверждать, что «феноменология <...> есть момент всякой философии» [2, с. 100].

Предлагаемая трактовка рефлексии отличается от той, которая имеет хождение в современном философском дискурсе. Выглядеть она может так:

Рефлексия – понятие философского дискурса, характеризующее форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и её оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном итоге есть осознание практики, мира культуры и её модусов – науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а философия – рефлексия разума. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии <...> Рефлексия имеет два смысла – размышления, объективирующегося в языке и произведениях культуры, и собственно рефлексии, размышляющей об актах и содержании чувств, представлений и мысли.

[3, с. 445]

Бросается в глаза явное сущностное разнообразие характеристик рефлексии и хаотичность их соединения в рамках общей картины, которую являет приведённое определение. Анализируя приведённое ходячее определение рефлексии, и указывая на его «нескладность», М.А. Розов предъясняет и обосновывает свою концепцию рефлексии, ключевым пунктом которой выступает представление о системах с рефлексией.

Под системами с рефлексией, – писал он, – мы будем понимать такие социальные образования, которые, осуществляя определённое поведение, способны это поведение описывать в виде последовательности целенаправленных действий и использовать полученные описания для дальнейшего воспроизводства этих действий.

[4, с. 180]

Применительно к науке акция рефлексии выглядит так:

Учёный ставит эксперимент и его описывает, чтобы другие члены научного сообщества могли его повторить. Это и есть рефлексия.

[4, с. 180]

Понятно, что к модальности методологии науки подобная трактовка имеет косвенное отношение, заключающееся лишь в том, что рефлексия выступает необходимым элементом функционирования науки, обеспечивающим коммуникативные процессы в научном сообществе. Непосредственным же её адресатом выступает другой контекст «внешней», по отношению к системе с рефлексии, «надрефлексивной» позиции. Но подобное – уже не компетенция философии, а компетенция науки в собственном смысле. Как говорил Розов, «позиция надрефлексивная – это, прежде всего, позиция учёного, который, фиксируя феноменологию поведения, пытается её объяснить на базе выявления каких-то социальных механизмов» [4, с. 191]. Соответственно, теперь уже в науч-

ной (не философской) аналитике самого Розова конструировались концепты «социальных эстафет» и «социальных куматоидов».

Подобные концепты Т. Кун называл «метафизическими частями» дисциплинарной матрицы (парадигмы), поэтому в рассматриваемом случае следующим шагом должна была быть разработка способов адаптации стандартных эмпирических, социологических по статусу, процедур исследования феномена научного знания. К сожалению, намечавшаяся Розовым линия анализа механизмов научного познания прервалась.

Если взглянуть на выше затронутые аспекты, акцентирующие понятие рефлексии с точки зрения развивавшегося Г.П. Щедровицким теоретико-деятельностного подхода, получим существенно иную картину. Непосредственно на практику у него ориентирована выработка методических положений, необходимых для конструирования новых процедур деятельности. А для этого индивид выходит за границы структур и позиций своей деятельности, становясь по отношению к ним в «рефлексивное отношение». Рефлексия вовсе не трактуется как «осознание практики». Она есть мысленная позиция, позволяющая управлять процессами практической деятельности. И в этом смысле может рассматриваться в качестве функциональной характеристики «методологической деятельности» [6, с. 214].

Методологическая деятельность по Щедровицкому рисуется глобальной ментальной структурой, обеспечивающей решение практических задач, своего рода блоком управления практической адаптацией человека к миру, имеющим на выходе выработку методических положений. Его подразделениями выступают:

- 1) научное исследование, продуцирующее знания типа – «изменения объекта А подчиняются закону F»;
- 2) исторические описания меняющихся норм деятельности;
- 3) деятельность по выработке собственно методических предписаний.

«Верхним этажом» всей конструкции должна стать специальная методологическая дисциплина – наука о деятельности. Характерна оговорка Щедровицкого по поводу гносеологического статуса этой науки:

Эта наука во многом отличается от естественных наук, хотя, как они, должна устанавливать внутренние законы жизни своего объекта; но это будут уже не столько «вечные» и неизменные инварианты деятельности, сколько законы и механизмы её исторического развития.

[6, с. 218]

Возьму на себя риск понимать это таким образом, что концепт «наука» фигурирует здесь в том же контексте, что и у Гуссерля, с его «феноменологической редукцией». Можно рассуждать, кстати, не покидая общей направленности аргументации Щедровицкого, следующим образом.

Спросим, к примеру, каковы механизмы, приводящие к тому, что позиция материализма оказывается органически присущей науке? Говоря в общем, это связано со спецификой науки как способа освоения человеком мира, со свойственным ей подходом к действительности и характером связей между познанием и деятельностью, знанием и практикой. Известно, что любой акт производственной деятельности есть всегда превращение некоторого исходного материала в продукты. При этом в продукте находит воплощение цель, то есть некоторая совокупность ожиданий человека. Иногда, однако, реальный результат деятельности оказывается совсем не таким, каким предполагается. Возникает разрыв между ожиданиями и результатами. Почему это происходит? По многим причинам, но в первую очередь потому, что материал имеет свою собственную «жизнь», которая и ставит границы нашей деятельности. Кстати, сопротивление этой «внутренней природы» материала, границы, которые она ставит деятельности человека, и служит основой наивного, стихийного материализма. Очевидно, это и почва, из кото-

рой произрастает наука. Так, традиционной и основной формой выделения науки в системе культуры общества является ее интерпретация как формы познания законов действительности. Утверждается, что открытие законов составляет главную задачу или цель всякой науки.

Но научные законы в своей основе имеют обнаруживаемые в практике и эксперименте постоянно воспроизводимые явления, инвариантные относительно возможных преобразований изучаемого материала. Анализ вопроса в генетическом аспекте показывает, что формированию научных дисциплин обычно предшествовало обнаружение в процессах практической деятельности некоторых повторяющихся моментов, проявлявшихся при оперировании с целыми классами объектов. Например, подброшенное тело всегда падает на землю, некоторые признаки растений и животных всегда наследуются при скрещивании и т.п. Конечно, чаще всего человек обращал внимание на эти «инварианты» тогда, когда в практической деятельности возникали ситуации разрыва. И именно в таких ситуациях требуется выход в суперпозицию, позицию рефлексии, которую лишь аллегорически можно воспринимать как позицию «внешнего» наблюдателя, свойственную науке в собственном смысле.

Итак, для решения адекватных науке задач познающий субъект «вынужден», порой, заниматься не свойственным для него в обычных условиях делом – анализировать смысл используемых фундаментальных понятий, из мира, допустим, физической (материальной) реальности он окунается в мир идеального, что, конечно, требует и овладения неспецифическими для физиков навыками. К такому выводу приводит как раз ситуация в физике XX в., и та роль, которую в ней играли, например, Эйнштейн и Бор. Революция в естествознании, формирование новой картины мира породили пристальный интерес к основаниям науки, к анализу всей системы «гносеологических отношений», в которые включен ученый, решающий свои познавательные задачи. Наблюдается целый всплеск философских дискуссий и обсуждений с активным участием самих творцов нового естествознания, прежде всего новой физики. При этом в центре внимания оказываются не только традиционные проблемы научной рациональности, но и вообще познавательный статус исследователя, его место и роль. В этом и заключалось существо рефлексивного анализа сложившейся в науке (физике) ситуации.

И вот тут-то создавались условия для следующего шага, шага аналогичного тому, который обозначил Гуссерль для своей психологии. Речь идёт о возможности описать в теоретических моделях связи и отношения, присущие контекстам производства и роста научного знания, как они открываются в рефлексии. Прецеденты реализации подобной интенции мы находим в логико-методологической концепции Поппера, концепции научных революций Куна, эволюционной модели развития науки Тулмина и т.п.

Для всех этих доктрин характерна явная или неявная трактовка научного знания в качестве обитателя некоего объективного по своему статусу мира. «Третьего мира» – непосредственно у Поппера. Но очевидно, подразумевается отнюдь не тот статус, который придаётся законам природы в их интерпретациях физиком, химиком и т.д. Поппер ведь отличает «Третий мир» от двух других: мира физических объектов и мира ментальных состояний. Объективность «Третьего мира» в том, что он возникает и развивается независимо от двух других миров, независимо от воли и сознания познающего субъекта. Таким образом, мир науки в определённых отношениях тоже может восприниматься как «объективная реальность», однако следует отдавать себе отчёт в том, что это не «объективность» в смысле, вкладываемом в понятие материи, это статус существования культурной формы, «объективного духа», как он проявляет себя относительно индивидуального сознания.

Литература

1. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. №1.
2. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990.
3. Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001.
4. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск, 2006.
5. Философия науки и техники: Учеб. пособие. / В.С. Степин, В.Г. Горохов, М.А. Розов. М., 1995.
6. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Об относительной самостоятельности методологических регулятивов в составе методологического отношения

А.В. Чусов (Москва)

В представленных тезисах затрагиваются некоторые методологические структуры а) исторически и содержательно характерные как для философии, так и для науки, б) «служебные» с некой «всеобщей» точки зрения. На основе неклассической проблематизации «треугольника» субъект-объект-предметных отношений рассматриваются общие аспекты отношения метода и предметной области.

1. О критически рассматриваемых предпосылках метода

Методологическая сфера деятельности человека существует относительно самостоятельно, что постоянно подтверждается попытками как переноса методов из одной предметной области в другую, так и создания универсальных методов и подходов. Методология как феномен актуальный, связанный с результатами мысли и действия (в частности, получение знания), по мнению автора, необходимо реализует некий актуальный синтез, по меньшей мере, таких имеющих существенное философское содержание дисциплин как онтология, гносеология, эпистемология, семиотика и логика.

Ныне, с одной стороны, наблюдается инфляция (т.е. и обесценивание, и непомерное раздувание) классических ожиданий как от философии, так и от науки, с другой же – в обеих этих сферах деятельности отсутствует концептуальное единство. Классические ожидания связаны с идеалом единого и единственного истинного знания. При этом неявно предполагается, что оно достижимо имеющимися у человека средствами. За этим, в свою очередь, стоит естественное представление о том, что человек есть некое действительное в том или ином смысле существо.

Но знание не дано человеку изначально, оно должно появиться (или хотя бы проявиться путем припоминания). А поскольку для наличия знания нужны специальные действия, то оно получает черты искусственно произведенного (неестественного) и потому непрочного. В этой ситуации естественны попытки обращения к прочному знанию как мистические, так и религиозные, и магические – все они, на наш взгляд, непосредственно апеллируют к сверхъестественному, хотя их осуществление невозможно без соответствующих практик.

Можно констатировать, что:

- 1) исторически основные попытки обретения прочной естественной основы для знания были связаны с утверждением некой «истинной» методологии (описывающей, указывающей, определяющей или создающей истинный путь к истинному знанию);
- 2) все подобные рассуждения проводятся в предположении (чаще – неявном) существования некоего мира.

Рассматривая связанные с существованием мира предпосылки существования ме-

тодов, примем рабочие определения:

- метод – система регулятивов преобразований данных и знаний в перспективе типичного результата¹;
- философия – поиск, установление и исследование (рассматриваемые когнитивно и семиотически, эти действия являются представлением и моделированием) предельных оснований некой предметной области;
- наука – поиск, установление и исследование неявных объектов в некой предметной области, на базе выделения типичных интересубъективных специфических феноменов и последующего их объяснения структурами этой же предметной области;
- объект – частично самостоятельный фрагмент мира;
- субъект – частный (и интереснейший) случай объекта;
- предмет – данность объекта субъекту;
- существование – актуальное наличие/присутствие в некотором мире;
- мир – взаимодействие объектов.

Особенность предлагаемого подхода заключается в изначальной констатации существования субъекта не просто в отношении к некоторому миру или связи с таковым. Мы утверждаем не только невозможность существования субъекта вне некоторого мира, но также и реальность существования субъекта и в объектном, и в объективном мире (притом что производимые субъектом собственные субъективные миры становятся частями его локального субъектного мира). Первичным здесь является воспроизводство объектных миров, в котором субъектные отношения являются частными, локальными. Но субъектные отношения становятся относительно необходимыми после а) появления субъекта и б) начала воспроизводства субъекта в мире.

Необходимыми предпосылками существования метода являются как субъект, так и некий мир (фрагмент мира), к познанию которого определяется субъект. Конкретное методологическое отношение субъекта к некому миру являет собой и объектную, и предметную проблему. Обычно предмет и объект трактуются как производные от существования субъекта. Однако абсолютизация любого типа сущего (его существования) приводит к отделению этого сущего от мира. На наш взгляд, избавиться от порочного круга вроде «сначала рассмотрим нечто, как существующее и полностью определенное независимо от мира, а затем будем пытаться установить его связь с чем-то, принадлежащим миру», можно на пути признания «относительной абсолютности» всякого сущего в мире. При этом возникает необходимость в неклассических онтологиях, в которых существование предшествует бытию (но также и ничто) и является локально актуальным, самостоятельным, множественным, миро-определенным (наиболее интересными представляются концепции А.Н. Уайтхеда, Ж. Делеза, К. Мейясу, Б. Латура и Ж.-Л. Нанси).

Настоящий доклад касается проблематики отношения метода к такой форме существования предметов как «предметная область». Последнее выражение широко употребляемо и выглядит самопонятным. Однако, на наш взгляд, до сих пор недостаточно прояснена принципиальная структура предметной области². Затронем проблематику самостоятельности: опредмечивания, результатов деятельности субъекта и регулятивов его действий во взаимодействии субъекта, объекта и предмета.

¹ К миру относятся и данные, и знания, и результаты, и человек.

² В докладе «Наука и осмысление» (1953) Хайдеггер различает три уровня развития предметных определенностей: собственно предмет (*Gegenstand*) – предметность (*Gegenständigkeit*) – предметная область (*Gegenstandsgebiet*). Однако его анализ, на наш взгляд, принципиально недостаточен, поскольку самостоятельность существования производимых человеком объектов рассматривается лишь негативно.

2. Проблема определения метода и экскурс в историю методологической проблематики

Методологию рассматривают как «тип рационально-рефлексивного сознания» [12, с. 553], как способ организации действий и как «учение об организации деятельности» [8, с. 20].

Метод в толковых словарях русского языка рассматривается как способ исследования, осуществления, действия, причем обычно в неявном предположении достижения какой-либо цели [9]. Более философское определение состоит в том, что это «сознательный способ достижения какого-либо результата» [12, с. 551].

Можно констатировать, что «Первоначально методология мыслится как учение о методах мышления и входит в качестве составной части в логику» [12, с. 555]. И ныне широко распространено классическое для Средних веков [16] формальное понимание логики как общего метода науки или же научных методов как чисто логических структур. Эта линия продолжалась и в Новое и новейшее время в связи с развитием формальных математических и семиотических представлений (напр., «универсальная характеристика» Лейбница). Однако такая позиция очевидным образом связана с неразвитостью наук. А развитие наук в XIX–XXI вв. показывает отсутствие общего метода по меньшей мере для типологически разных предметных областей.

Тем не менее, логический взгляд на методологическую проблематику преобладал далеко не всегда. Классические филологи и историки культуры и науки уверенно говорят о наличии методов у Гомера или Сапфо [22, с. 43, 92] (см. также [16; 17; 18]). На наш взгляд, не может однозначно быть отнесен к только лишь логике рассуждений «ход» (ὁδός) и у Гераклита, и у Парменида [14, S. 228–236].

Можно утверждать, что Платон был первым, кто заговорил не о «ходе» мысли, а о «пути», используя слово μέθοδος. Однако лишь Аристотель специально выразил отношение к базисным определенностям метода во многих работах.

Фактически вплоть до Нового времени метод понимается как нечто очевидное, образцом чего служит либо «геометрический метод» Евклида, либо схоластическая интерпретация метода(ов) Аристотеля. А методологические новации связаны с фиксацией специальных отличий или признаков в составе рассуждения (например, методы «разрешения и композиции», «согласия», «различия», «фальсификации» [20, р. 26–38]).

Обратим внимание на классические (и не очень) определения метода, связанные с развитием новоевропейской науки.

Бэкон с огромной силой утверждает и постоянно акцентирует то обстоятельство, что наука с необходимостью предполагает два принципиально разнонаправленных пути: «всякая основательная и плодотворная естественная философия использует два противоположных метода: один – восходящий от опыта к общим аксиомам, другой – ведущий от общих аксиом к новым открытиям» [1, I, с. 217]. Он рассматривает метод в связи с исследованием природы и получением знаний в науках и говорит, что метод – это «архитектура науки» [1, I, с. 347], считая современное здание научного знания и исследования плохо построенным и нуждающимся в коренной перестройке. Он говорит также, что «путь наук еще не пройден, ибо они вовсе сбились с дороги, решительно оставив и покинув опыт или путаясь и блуждая в нем, как в лабиринте» [1, II, с. 46–47]. Целям изменения этого прискорбного положения и призваны служить афоризмы Бэкона.

Декарт под методом понимал «достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» [3, с. 86].

В лекциях по логике Кант связывал метод с полным познанием предмета: метод есть «вид и способ (*Art und Weise*), каким может быть полностью познан некий известный объект, для познания которого он может применяться» [5, с. 275]. В «Критике чистого разума» он многократно говорит о полноте познания, например: «полное единство рассудочного познания, благодаря которому таковое познание составляет не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему» [4, с. 827]. Кроме того, Кант рассматривал учение о методе как «определение формальных условий для полной системы чистого разума» [4, с. 899].

В XIX в. вариант формального логического подхода к методологии науки развивал Д.С. Милль, психологический подход – Х. Зигварт, натурфилософский – Г. Спенсер.

Кроме этих стратегий в XIX в. получил развитие и близкий автору методологический подход К. Маркса, который в частности можно охарактеризовать как анализ преращения действительно реализуемых в объекте форм содержательных связей.

В XX в. число методологических направлений значительно выросло, прежде всего в связи с попытками определить методы, отвечающие специфике предметных областей конкретных наук. В то же время существовали и попытки создания универсальных методов и подходов (системный, модельный, синергетический и т.п.).

Хайдеггер говорил о научном методе как о «виде устанавливающе-обеспечивающего продвижения» (*die Art des nachstellend-sicherstellenden Vorgehens*) [15, S. 51]¹. На наш взгляд, метод интересовал его как предмет выявления экзистенциальных характеристик, а не как нечто относительно самостоятельное, имеющее собственные определенности.

В итоге, на материале XX в. А.П. Огурцов констатирует: «В послевоенный период происходит окончательное выделение методологии из логики и философии науки» [12, с. 557].

Приведенные общие смысловые характеристики метода оставляют без прояснения вопросы собственно метода как специфического типа сущего, так и действительного существования сетей теоретических и практических взаимодействий, в которых собственно и существуют реальные методы.

3. Проблема отношения метода и предмета

Исторически выделяются две дополняющие друг друга линии развития методологических представлений. Первая, можно сказать, «субъектная», наиболее теоретизированная, выдвигает на первый план самостоятельность субъекта и идеальную зависимость его результатов от плана или цели. Вторая, можно сказать, «объектная», более эмпирически ориентированная, отмечает сравнительно большую независимость исследуемого объекта от желаний субъекта.

В обоих обязательно наличие активности субъекта, который обладает неким методом или пользуется им. Однако источники знания в познании радикально различаются, равно как и перспективы познания. Для их корректного сопоставления необходимо рассматривать не линейные отношения действий субъекта на объект и ответной реакции объекта. В первом приближении взаимодействие субъекта и объекта происходит также и на уровне столкновения представлений о типах отношений между сущими.

У Бэкона речь идет о методическом подчинении природе в процессе познания, а не о «необузданном ее попирании» [1, I, с. 60]. Но внутренний нерв этой позиции состоит в том, что и человек, и его познание являются частью природы. Научное познание призвано снять ограничения позиции человека в сфере того, что он знает и может: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг

¹ В переводе Бибихина: «характер прослеживающе-устанавливающего подхода» [10, с. 340].

в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» [1, II, с. 12].

Классическая рационалистическая позиция в понимании метода представляла объект в познавательном отношении как преобразуемую, пассивную сущность, которая не может действовать на познание (а лишь на данные, которые обрабатывает познание). Так, Декарт определял предметом своего метода отношения между вещами [3, с. 261–262, 265]. И докритический Кант утверждает невозможность действия субстанций друг на друга, что в критический период стало тезисом о непознаваемости вещи-в-себе.

Последователи Канта часто доходили до утверждений о полном определении (или подчинении) предмета методом. Так, Гегель писал, что «Метод должен быть ... признан неограниченно всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силой, которой никакой объект, поскольку он представлен как внешний объект, отдаленный от разума и независимый от него, не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к методу и не быть проникнут им» [2, с. 290–291]. Неокантианцы воспроизводили сходную позицию уже в отношении к разным предметным областям.

Но в дальнейшем по этому вопросу фактически не обнаружилось новых позиций.

4. Основной тезис

В вопросах отношения к методологии существуют традиции, восходящие к Марксу. В них можно выделять разнообразные регулятивы, в том числе классическую формулировку одного из решений проблемы разумности и действительности: разум – это «та универсальная независимость мысли, которая относится ко всякой вещи так, как этого требует сущность самой вещи» [7, с. 7]¹. Другой аспект этого отношения видится в контекстуальном определении: «хотя наиболее развитые языки имеют законы и определения, общие с наименее развитыми, все же именно отличие от этого всеобщего и есть то, что составляет их развитие» [6, с. 21].

Учитывая методологические замечания Маркса, наш основной тезис в связи с самостоятельностью предмета и предметной области можно сформулировать так: развитие предметной области происходит в тесной взаимосвязи объектных и субъектных структур, в условиях, когда результаты локальных взаимодействий субъекта и объекта частично воспроизводятся. Что то же, в методологическом отношении развиваются (или по меньшей мере изменяются) и субъект, и объект, и предмет. Новые формы существования как объекта, так и предмета, и субъекта получают относительную самостоятельность в ходе объективации (т.е. возникновения объекта в мире), принимающей формы «вещей», выражающих процессы в соответствующей обособляемой и обособляющейся относительно самостоятельной сфере существования:

- a) собственно объективации – в объектной сфере существования,
- b) субъективации как особой формы объективации – в субъектной сфере существования,
- c) опредмечивания как производной формы объективации – в предметной области.

Литература

1. Бэкон Ф. Сочинения в 2-х тт. / Пер. Н.А. Федорова, Я.М. Боровского / Сост., общая ред., вступ. ст. Л.Л. Субботина. Т. 1. М., 1971. Т. 2. М., 1972.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972.
3. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1989.

¹ Можно полагать, что принятый в переводе вариант – «независимость мысли» – можно было бы заменить на «свобода» или даже «свободность», учитывая немецкий текст: “*die Vernunft, jene universelle Liberalität, die sich zu jeder Natur nach ihrem wesentlichen Charakter verhält*” [21, S. 7]. Но смысл этого контекстуального определения остается достаточно инвариантным.

4. *Кант И.* Критика чистого разума. Немецко-русское издание // И. Кант; Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2(1). М., 2006.
5. *Кант И.* Логика // *Кант И.* Сочинения в 8 тт. Т. 8. М., 1994.
6. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала») Ч. I. М., 1980.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения в 40 тт. Т. 1. М., 1955.
8. *Новиков А.М., Новиков Д.А.* Методология. М., 2007.
9. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1992.
10. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., комм., указ. *В.В. Бибикина.* СПб., 2007.
11. *Чусов А.В.* О перспективах развития методологии науки: моделирование, объективация, общая структура метода // Вопросы философии. 2012. № 1.
12. *Швырев В.С.* Метод // Новая философская энциклопедия в 4-х тт. / Научно-ред. совет: предс. *В.С. Степин*, заместители предс: *А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин*, уч. секр. *А.П. Огурцов.* [Справочное издание.] Т. 2. М., 2010.
13. *Швырев В.С., Розин В.М., Огурцов А. П.* Методология // Новая философская энциклопедия в 4-х тт. / Научно-ред. совет: предс. *В.С. Степин*, заместители предс: *А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин*, уч. секр. *А.П. Огурцов.* [Справочное издание.] Т. 2. М., 2010.
14. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker / Neunte Aufl. / Hrsg. von *W. Kranz.* Berlin – Neuköln, 1960.
15. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Abt. 1. Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 7. / Vorträge und Aufsätze *V. Klostermann.* Frankfurt am Mein, 2000.
16. *Laudan L.* Theories of Scientific Method from Plato to Mach. A bibliographical review // History of Science. 1968. Vol. 7.
17. *Lloyd G. E. R.* In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination. Oxford: Oxford University Press, 2003.
18. *Lloyd G. E. R.* Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
19. *Lloyd G. E. R.* The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science. Berkeley: University of California Press, 1995.
20. *Losee J.* A Historical Introduction to the Philosophy of Science. Oxford, 2001 (1972).
21. *Marx K., Engels F.* Werke in 39 Bände. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
22. *Snell B.* The Discovery of mind // The Greek Origins of European Thought / Transl. by *T.G. Rosenmeyer.* Oxford, Basil Blackwell, MCMLIII.

Проект университета как объект философского анализа¹

В. М. Карелин (Москва)

Статья посвящена рассмотрению ключевых аспектов анализа университета как социального феномена с точки зрения современной философии. В работе раскрыта специфика изучения университета под углом философско-антропологической аналитики. Продемонстрирована возможность анализа университета с точки зрения его субъектности в свете практик его самоидентификации и самоописания. Возможность критической функции университета вместе с особенностью диссенсусной коммуникации становятся основанием проблематизации современного кризиса легитимности университетского проекта.

1. Не «философия университета», но и не «философия образования»

Одна из известных причин неприязненного восприятия философии общественным мнением – порой просто неукротимая всеядность этой дисциплины. Мы знаем, что есть множество проблемных областей, наименования которых демонстрируют «универ-

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ (проект № 16-36-00026).

сальную применимость» философских наук: «философия того-то» (*philosophy of...*), где в качестве дополнения может выступить, в принципе, любое существительное (временами появляется даже «философия нефти»). На мой взгляд, несколько надуманным является и возможность «философии образования»; многообразие значений слова «образование» говорит о довольно условной применимости философского осмысления к отдельным аспектам образовательных феноменов: скажем, практики организации образовательного процесса, составляющие в настоящее время основную часть образовательных реалий вряд ли будут интересны для философии (разве что для какой-нибудь «философии бюрократии»). В свете подобного рассуждения приближение к конкретике в формулировках в тоже время отдаляет от возможности философской концептуализации, и университет может становиться героем каких угодно сюжетов, только не философских. Действительно, университет в настоящее время немыслим без своего экономического и управленческого содержания, изъять которое значит уничтожить университет со всеми прилегающими к нему высокими концептуализациями. Впрочем, подобное направление размышлений будет верным только в том случае, если понятие «университет» будет видеться подчиненным понятию «образование», а соответственно – и возможное понятие «философия университета» будет требовать рассмотрения в рамках проблематик «философия образования».

Однако я исхожу из того, что философская концептуализация университета должна находиться за пределами понятия «философия образования» (поэтому от содержательного понятия «философия университета» я отказываюсь или использую его только в условном значении).

Двадцатый век вывел уверенно эпистемологию за пределы индивида, и многие познавательные концепции дали знанию внешний, социальный, смысл. Философская аналитика образования оказалась чем-то большим, чем «философия образования»; сейчас игнорировать это становится невозможным, по крайней мере, в силу наличия проблемы власти-знания как целостного комплекса, разрабатывавшейся во французской социально-философской мысли, прежде всего, в трудах Мишеля Фуко. Знание не абсолютно и не объективно, оно конструируемо и постоянно производимо:

Существуют различные действия истины, которые общество вроде нашего западного, а сегодня можно сказать – мирового общества, производит в каждое мгновение. Истину производят. Подобные производства истин нельзя отделить от власти и механизмов власти, как потому, что эти механизмы власти делают возможными и продуцируют эти производства истин, так и потому, что эти производства истин сами оказывают властные воздействия, которые нас связывают и сковывают.

[10, с. 268]

Можно найти немало других философских проблем рядом с «философией университета», заметная доля которых будет затрагивать весьма объемные и общие вопросы вроде вопросов об аксиологии знания. Рассуждение об университете как проекте сохранения и созидания ценностей неизбежно будет философским; затрагивать его здесь нет особенного смысла, т.к. оно не вполне специфическое в отношении философской проблематизации университета.

2. Философская антропология педагогики

Хотя проекты трансформаций университета, появляющиеся после инноваций Вильгельма фон Гумбольдта, существенно различаются, каждый из них рано или поздно обращается к проблематикам образования, как специфически человеческой реальности. И если в построениях немецких идеалистов антропологическое содержание часто опиралось на нормативную репрезентацию человеческого состояния, раскрываемого, прежде всего, со стороны его предикатов, то XX в. с его антропологическим поворотом переориентируется уже на субъектную и сущностную сторону феномена человека.

В дополнение к классическим проблемам педагогики («педагогической антропологии») в перспективе формирования личности с точки зрения идеалов, норм и ценностей появилось широкое поле проблем открытости миру человека, а значит, и специального статуса личности в таком открытом мире, а следовательно, далее – осмысления субъектности. Модус рассмотрения педагогического субъекта после работ Макса Шелера уже невозможно рассматривать в платоновской предзаданности, где горизонт антропологического проекта исходно уже завершен, он изначально закрыт преджизненным идеальным содержанием, которое и составляет полное потенциальное содержание всякого развития и познания: «Те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать», – устами Сократа говорит Платон в «Федоне» [6, с. 40]. В антропологии после Шелера человеческая духовность может быть обнаружена вне связи и с идеальным миром, и с материальным, человек предстает существом, которое «...больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и <...> “открыто миру”. У такого существа есть “мир”» [12, с. 153], и этому миру человек может быть открыт в безграничной мере [12, с. 155].

3. Рефлексия университета – индикатор его субъектности

Важнейшим аспектом сущностного описания человека в философской антропологии прошлого столетия является возможность автореферентного описания субъекта, способность опредмечивать себя, свои функции и состояния. И хотя этот случай говорит о субъектности человека, подобную характеристику имманентной субъектности можно транслировать и на университет как социальный институт.

Оставаясь в русле логики «философии образования», можно продолжать представлять университет как общественный институт и, в конечном счете, реифицированную (в понимании П. Бергера и Т. Лукмана [3]) сущность. Однако современные тренды университетской жизни говорят о том, что реальность университета активно сопротивляется отчуждающему объективированию, и, напротив он выступает как действенно-ориентированный субъект. Такое содержание субъектности раскрывается не только наличие действующего внутреннего центра, но и в ауторефлексивной позиции, конструирующей отдельное направление духовной деятельности университета, направленное на самоидентифицирующее познание. В этом смысле моментом рождения университета как квазиантропологического институционального субъекта оказывается время его наиболее фундаментального размышления о себе – во времена становления Берлинского университета как «неоклассического проекта» [9, с. 67–81].

Рефлексия функционирует не только как индикатор идентичности, но и как инструмент становления идентичности. Как и в случае антропологического субъекта, в разных ситуациях здесь идет двойная работа выстраивания суверенитета: конституирование сущностью самой себя (то, чем является) и проведение отделяющих границ (то, чем не является) с их дальнейшей защитой. При этом стратегий негативной идентичности в целостном виде встречается немного (а тезисы в духе «университет не...», например, «университет не рынок» относительно редки), однако имеют место устойчивые стратегии дезидентификации отдельных компонентов и функций («студент не клиент», «образование не товар» и т.п.).

4. Рефлексия как инструмент идентичности: самописание

Если есть рефлексия, то, помимо рефлексирующего субъекта и объекта рефлексии (который «в антропологическом случае» может – а в определенные моменты обязан – совпадать с субъектом) необходим и язык описания, позволяющий ее осуществлять. Если говорить об исторической преемственности фундаментальных идей и соответствующих им языковых структур, то Билл Ридингс выделял следующие:

«...существовало три идеи Университета эпохи модерна, а именно кантовская концепция разума, гумбольдтовская идея культуры и сегодняшнее технбюрократическое понятие совершенства» [7, с. 30–31].

Ридингс отмечает, что в разное время «в спорах об Университете участвуют разнонаправленные и одновременные дискурсы, даже если в определенные периоды один из них доминирует над остальными» [7, с. 31]. Эти бесчисленные споры служат важнейшей функции формирования идентичности университета: говорить об университете – значит, признавать университет, его проблемы, его ценности – какими бы они ни были: в силу многочисленных разговоров становится понятно, что они существуют и значимы.

После гумбольдтовского проекта рассуждение об университете перестает быть только лишь доминантой мысли, но переходит в область саморефлексии университета, к тому же, реализуемую в практических действиях. Следовательно, другая функция самоописания университета – самоконституирование. Она проявляется не только в претензиях на институциональную суверенность, но и в обязательности мессианских и телеологических установок в проекте университета.

Идею университета Гумбольдта можно проинтерпретировать как желание институционализировать науку и сам дух немецкой нации. Университет должен был стать воплощением духа нации, продуцирующим не столько общекультурные, сколько национальные духовные ценности и формирующим не просто интеллектуала, а гражданина. В этом, по мнению Гумбольдта, заключалась высокая миссия и цель неоклассического университета.

[9, 71].

«Мессианство университета» предполагает обращение к трансцендентным целям, в осмыслении которых методически организованные научно-дисциплинарные средства могут быть представлены преимущественно как философские.

5. Функция критики

Другие языки, не связанные непосредственно с самоописанием университета и направленные вовне, могут быть различными и также иметь различные функции. Наиболее значимая в свете современного университета – функция критики.

Наличие позиции критической рефлексии по отношению к обществу, которая может быть заявлена в любой момент, – современная характеристика университета. После событий 1968 г. в этом невозможно сомневаться: была пройдена точка невозвращения, после которой во Франции и вне ее университеты оказались потенциальными центрами политического протеста [14, р. 1]. Не вдаваясь в критику ни содержания таковой протестности, ни истеричности «требований невозможного», следует заметить, что, действительно, университеты в целом оказались центрами практической критики общества.

Интересно, что функция критики университета пока еще представлена внешним языком, а не языком самоописания; как критика к себе она еще не сформировалась, так как выглядит угрозой. Зачастую, появляясь в таком виде, она трансформируется в функцию самозащиты, особенно если речь идет о гуманитарном образовании – например, см. известную статью Терри Иглтона «Медленная смерть университета» [13] или публикации Марты Нуссбаум, в которых она, фактически, отказывает в критичности негуманитарным дисциплинам [5]. К слову, пример Нуссбаум связан не только с критичностью гуманитарного знания, сколько с духом критики, который должен обязательно культивироваться в университетских стенах.

6. Диссенсуальная коммуникация

Функция критики редко выступает в качестве функции языка самоописания, так как несет угрозу университетской идентичности и стабильности университета как проекта. Однако нужна ли университету эта стабильность? Безусловно, необходим хотя бы оп-

ределенный минимум стабильности, который позволит системе не оказаться уничтоженной под действием своих же собственных процессов.

Однако эффективность коммуникативных взаимодействий в университете сопряжена не только с консенсусом коммуникантов, но и с коммуникативным диссенсусом. По мнению ряда авторов, включая Ридингса, конструктивное существование университета возможно лишь в рамках диссенсуса. И диссенсусные расхождения представляют собой не что иное, как опору для вариативности поля языковых игр; таким образом, понятие диссенсуса, воспринимаемое в процессуальном плане, оказывается расширенной динамической альтернативой статичного понятия плюралистичности. Следствие этого нормативно описано Рональдом Барнеттом как подвижность границ. Определяя нашу современность как эпоху сверхсложности, он утверждает, что «в университете не должно существовать четко фиксированных границ <...> Университетская жизнь должна стать “кочевой”, где понятия идентичности, адекватности и строгих целей вытеснены в маргинальную область» [2, с. 52], и все возможные формы академической идентичности могут расцениваться исключительно как несоизмеримые и неиерархические. Возможность свободной коммуникации непременно должна сделать университет беспокойным и шумным местом, «но никто и не считает тишину и спокойствие главными добродетелями современной университетской жизни» [2, с. 52].

7. Кризис легитимности

Много вопросов – как чисто философских, так и пограничных – оставлю за пределами настоящего обзора и позволю себе подойти к суммативному концепту легитимности, задающему контур анализа философской проблематики университета.

Аристотелевским тезисом «из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы» [1, с. 68], казалось бы, пронизано отношение ко всякому знанию – будь оно фундаментальным или прикладным; а значит, любые сопровождающие его дискурсы – не что иное как посягательство на глубинную суверенность знания «самого по себе». Однако если говорить об институализированном в университете знании, то оно всегда сопровождается дополнительными дискурсами, которые одной стороной прижимают к знанию, другой – к университетским практикам; в этом посредническом действии они выступают средством легитимации университета, снабжающим университет стержневыми доминантами. Такие средства обнаруживаются (иногда имплицитно) в языке самоописания университета и зачастую являются моделями больших нарративов. К числу таких легитимирующих нарративов можно отнести, например, перечисленные выше Ридингсом исторические идеи университета (разум, культура, совершенство). Жан-Франсуа Лиотар представляет такие нарративы в виде «больших повествований» и представляющих их фундаментальных категорий [4]. Вместе с тем, в проблематике языка (само)описания университета есть крайне любопытный момент – наличие пустых понятий, которые, однако декларируются в качестве фундаментально значимых. Ридингс называет такой процесс дереференциализацией:

ключевой особенностью таких терминов, как «культура» и «совершенство» (и порой даже «Университет»), является отсутствие у них специфических референтов; они больше не отсылают к какому-либо ряду явлений или идей.

[7, с. 34–35]

Даже такое фундаментальное понятие, как университет мирового уровня», разрабатываемое при прямом участии Всемирного банка, при всем многообразии его объяснений остается по содержанию чем-то крайне неясным; по выражению крупного специалиста в области управления высшим образованием Филиппа Альтбаха, «все хотят создать такой университет, однако никто не знает, что это такое и никто не знает, как его получить» (цит. по: [8, с. 15]).

Проблема легитимации университета может быть оценена как универсальная по отношению к перечисленным выше проблемам (по крайней мере, их можно внести под ее знаменатель). Сейчас мы являемся свидетелями делегитимационных процессов, связанных с разрушением больших нарративов, в науке к ним следует отнести развитие междисциплинарности, порождающее новое отношение к знанию:

отношение пользователей концептуального аппарата и сложного материала к получателям результатов. Они не располагают ни метаязыком, ни метарассказом для того чтобы сформулировать конечную цель знания и правильное использование. Но они владеют brain storming, чтобы увеличить его результативность.

[4, с. 127]

Открытым стоит пока что оставить вопрос о завершении легитимации в связи с делегитимационными тенденциями. Легитимировать или делегитимировать знание – значит занимать определенное властное отношение к нему. Фуко утверждает:

<...> надо признать, что власть производит знание <...>; что власть и знание непосредственно предполагают друг друга <...> Следует исходить из того, что познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения «власть-знание» и их исторических трансформаций. Словом, полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью – знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания.

[11, с. 37]

В свете этого размышления стоит понимать, что делегитимационные процедуры могут опираться только лишь на иные формы легитимации. И хотя современный университет переключается на оптику междисциплинарности, а в дальнейшем еще больше переключится на трансдисциплинарность, оба этих конструкта могут выступить в виде новых легитимностных императивов, заменяющих императивы нарративной легитимности в силу большей объяснительной мощности соответствующих им эпистемологий.

Литература

1. *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1976.*
2. *Барнетт Р. Осмысление университета // Alma mater. Вестник высшей школы. 2008. № 6.*
3. *Бергер Т., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.*
4. *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. – СПб., 1998.*
5. *Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки / Пер. с англ. М. Бендет. М., 2014.*
6. *Платон. Федон // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб., 2007.*
7. *Ридингс Б. Университет в руинах / Пер. с англ. А.М. Корбута. М., 2010.*
8. *Салми Дж. Создание университетов мирового класса. М., 2009.*
9. *Строгецкая Е.В. Идея и миссия современного университета // Вопросы образования. 2009. № 4.*
10. *Фуко М. Власть и знание // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса. М., 2002.*
11. *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 2015.*
12. *Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова / Под ред. А.В. Денежкина. М., 1994.*
13. *Eagleton T. The Slow Death of the University // The Chronicle of Higher Education / [Электронный ресурс] URL: <http://www.chronicle.com/article/The-Slow-Death-of-the/228991/> (дата обращения: 06.04.2015).*

14. Klimke N., Scharloth J. 1968 in Europe. An Introduction // 1968 in Europe. A History of Protest and Activism, 1956–1977 / Ed. by Martin Klimke and Joachim Scharloth. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Откуда исходит угроза философскому исследованию науки в современности¹

Л.В. Шиповалова (Санкт-Петербург)

В статье осуществляется введение в проблему достаточной обоснованности философского исследования науки. Несмотря на то, что философская рефлексия оснований науки имеет давнюю историю и несколько классических образцов, современное положение дел в эпистемологии оказывается почвой для возможного сомнения в значении этой философской работы. Ответ на эти сомнения должен дополнительным образом определить содержание и формы философского исследования науки.

Философское исследование феномена науки актуально со времени возникновения науки и связано с ее проблематизацией. Проблемой следует называть такое положение дел, когда возникает необходимость обращения внимания на основания какой-либо деятельности [3]. Такое рефлексивное действие, производимое, в том числе, в отношении оснований науки, отличается от действий, принятых в ситуации «нормальности» (Т. Кун), которые осуществляются на некоторых основаниях, предпосылках и строятся как решение задач.² Философское исследование оснований науки представляет собой определенным образом понятую, не единственную, но все же значимую задачу философии науки. В самом общем виде можно назвать исследование этих оснований их обоснованием, то есть приведением аргументов о том, почему и в каком смысле те или иные основания должны пониматься в качестве таковых. Однако конкретное определение такого исследования далеко не однозначно. Можно выделять несколько базовых контекстов, в которых могут быть обнаружены различия его смыслов.

Во-первых, можно различать *виды обоснования*, которые зависят от различного понимания задачи философии в отношении к науке в контексте проблемы обоснования. Принято выделять с одной стороны, философию науки как отдельное направление, исследующее основные характеристики научной деятельности и, в этом смысле, наука и проблемы ее обоснования являются единственным предметом философии. С другой стороны, можно говорить о философии науки как разделе философии, поскольку она наряду с рассмотрением иных сущностных вопросов, обращается к исследованию феномена науки [4, с. 335–336]. Такое формальное деление представляется легитимным, поскольку в любом случае наука выступает определенным предметом философской обосновывающей деятельности, различие состоит в том, единственный это предмет или один из многих.

Во-вторых, можно проводить различие в *предмете обоснования*, то есть в том, что конкретно оказывается проблематизированным в философско-научном исследовании. Таковыми могут оказаться, например, базовые научные понятия, определяющие существо научной деятельности [9], сложность и трансформация предметов научных исследований [12], логика и методология научного познания.

В-третьих, могут различаться *способы обоснования*. Это может быть трансцендентальный анализ условий возможности научного мышления и познания, эмпирический

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Проблема эффективности научных исследований: философский и исторический контексты» Проект № 15-03-00572.

² Об отличие проблемы от задачи см., например, [1].

анализ элементов научной деятельности, описание истории научных концептов и предметности, выявление социальных и культурных контекстов функционирования самой научной деятельности и т.п.

Безусловно, здесь приведена далеко не полная аналитика философского исследования науки. Следует, однако, обратить внимание на то, что эта деятельность в современности встречается с некоторыми достаточно серьезными вызовами, которые ставят под вопрос не только ее однозначность, но и саму ее действительность. Речь идет о возникновении вопроса о том, должна ли работа обоснования науки быть собственно философской или ее можно осуществлять в рамках различного рода не философских исследований. То есть вопрос стоит о субъекте исследования оснований научной деятельности или, если угодно, о его дисциплинарной определенности. Философия науки сталкивается с необходимостью обоснования права ее исследовательской работы.

Кто является субъектом, ставящим это право философии науки под сомнение? Прежде, чем ответить на этот вопрос, следует сделать несколько важных замечаний. Во-первых, под субъектом здесь понимается не конкретный человек, но функция ответственности за определенную активность. В этом смысле один и тот же человек может, как осуществлять какую-либо деятельность, так и сомневаться в достаточной обоснованности собственного права на ее осуществление, тем самым выступать в качестве различных субъектов. Во-вторых, вызов философскому исследованию оснований науки в современности может звучать с нескольких позиций. Ниже будут обозначены только эпистемические или эпистемологические вызовы, то есть те, которые в том или ином смысле полагают себя исследовательскими. Нельзя не отметить также актуальности такого социального вызова, который звучит от иных, не связанных непосредственно с задачей познания общественных субъектов, в том числе от управляющих наукой структур. Это так называемые аутсайдеры, для которых любая общественная деятельность, в том числе философствование о науке, должна быть обоснована в своей эффективности, в своей способности играть роль в системе общественного разделения труда. Эти два рода вызовов (или угроз) – назовем их социальный и эпистемический – дополняют друг друга, однако различны как по их последствиям, так и по способам ответа на них. Первый ставит под вопрос легитимацию самих процедур обоснования научной деятельности. Второй – конкретного субъекта их осуществления. Второй вызов предполагает, что исследование оснований научной деятельности, причем возможно более эффективным и конструктивным, может заниматься и не философия. Понятно, что в случае ответа особенно на второй вызов, уточняется существо философской работы. В-третьих, речь пойдет о «внешних» по отношению к философии эпистемических вызовах, то есть «внутренний» вызов, связанный с неопределенностью самого философского исследования, признается значимым, но не попадает в фокус данной работы.¹

Итак, каковы некоторые основные эпистемические вызовы, звучащие в отношении философского исследования науки сегодня?

Во-первых, сохраняется присутствующий с XIX в. позитивистский вызов, который предполагает, что проблематизация оснований научной деятельности, а также их последующее обоснование может быть делом самой науки, но не философии. Наука существует в двух необходимых модусах – формирования знания и открытия неизвестного [6, с. 52]. Во втором модусе стремления к неизвестному она проблематизирует свои предпосылки, расширяет свои познавательные возможности. Дело философии при этом может оказаться избыточным. Такого рода сомнение звучит, например, в следующем известном высказывании А. Эйнштейна:

Часто и, конечно, не без основания говорят, что естествоиспытатели – плохие

¹ Об этой неопределенности в связи с задачами философии науки см., например, [2, с.104].

философы. Не казалось ли бы тогда естественным, чтобы физик предоставил заботы о философствовании философу? Так на самом деле и надо было поступать в те времена, когда физик верил, что он располагает прочной системой законов и основных понятий, установленных настолько твердо, что волны сомнений не могли их касаться. Но это уже перестало быть справедливым в такую эпоху, как наша, когда проблематичными стали даже самые основы физики. В настоящее время, следовательно, когда эксперимент заставляет нас искать новый и более солидный фундамент, физик уже не может просто уступить философу право критического рассмотрения теоретических основ; он, безусловно, лучше знает и чувствует, в чем слабые стороны этой основы. В поисках нового фундамента он должен стараться полностью понять, до какого предела используемые им понятия обоснованы и необходимы.

[7, с. 200]

Во-вторых, вызов звучит со стороны эмпирических социологических исследований, которые в контексте сильной программы социологии научного знания претендуют на возможность раскрытия не только внешних (привходящих) условий функционирования научной деятельности, но и обоснования его внутренних (содержательных) характеристик [8]. Может ли философия противостоять такой претензии социологических исследований, базирующихся на знании фактичности научной работы?

В-третьих, вызов звучит со стороны исторических исследований науки, которые в отличие от философии науки, с ее все еще сохраняющимся эссенциализмом, обращены на изменчивость научных объектов и концептов, обладают методологическим инструментарием описания исторических трансформаций [10]. Историю науки в современности не всегда устраивает важная, но подчиненная роль, приписываемая ей в знаменитой фразе И. Лакатоса¹ и принимаемая на вооружение многими современными философами науки.²

Последний вызов звучит со стороны теологии [5], стремящейся выступать основанием научного познания, условием его междисциплинарности, обоснованием его социальной значимости, прояснением его базовых концептов. Этот вызов как нельзя более актуален в отечественном настоящем, исторически связанном с неслучайным союзом науки и религии в русской философии, а также с переживанием в современности признания теологии необходимым элементом научной и образовательной деятельности.

Что может ответить и как может отвечать философия на эти вызовы? Раскрытию этих возможностей и будет непосредственно посвящен доклад.

Литература

1. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982.
2. Загидуллин Ж.К., Кузнецова Н.И. Контуры эмпирической эпистемологии на базе теории социальных эстафет // Ежегодник «Философия науки». Вып. 19. 2014.
3. Касавин И.Т. Проблема как форма знания // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XXII. № 4.
4. Касавин И.Т., Пружинин Б.И. Философия науки // Современная западная философия: Словарь / Сост. В.С. Малахов, В.П. Филатов. М., 1991.
5. Копейкин К. Нужен диалог // Троицкий Вариант. № 197 / [Электронный ресурс] URL: <http://trv-science.ru/2016/02/09/nuzhen-dialog/print> (дата обращения 24.10.2016).

¹ Можно возразить, что в высказывании И. Лакатоса о слепоте истории науки и пустоте философии науки, лишенных взаимодействия, звучит равная взаимная необходимость этих двух видов исследований. Однако если мы вспомним, что данное высказывание отсылает напрямую к кантовскому различию способностей чувственности и рассудка, то сомнения в том, что философия науки, представляя позицию рассудка, играет ведущую роль, исчезнут.

² О сложности современных дисциплинарных взаимодействий истории, социологии и философии науки, а также о том, что в таком взаимодействии социологи и историки в отличие от философов часто считают себя самодостаточными, см., например, [11].

6. Кузнецова Н.И., Розов М.А., Шрейдер Ю.А. Объект исследования – наука. М., 2012.
7. Эйнштейн А. Физика и реальность // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4-х тт. М., 1967. Т. IV.
8. Bloor D. Knowledge and Social Imagery. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
9. Daston L., Galison P. Objectivity / L. Daston, P. Galison. New York: Zone Books, 2007.
10. Kuukkanen J.-M. Historicism and the failure of HPS // Studies in History and Philosophy of Science № 55 (2016).
11. Riesch H. Philosophy, history and sociology of science: Interdisciplinary // Studies in History and Philosophy of Science № 48 (2014).
12. Rheinberger H.J. Towards a History of Epistemic Things. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Философия как автономная и самореферентная культурная практика (к критике квантифицирующей научно-административной оптики)

О.В. Кильдюшов (Москва)

В статье выдвигается тезис о нефункциональности применения к философии нефилософских систем оценки и обоснования, поскольку она как древнейшая автономная сфера семантического производства обладает собственной критериальной базой. Критикуются тенденции к экспансии квантифицирующих способов оценки эффективности философской мысли.

Ключевые слова: философия, культурная практика, критериальная база, экономизация.

*Философия – не теория, а деятельность.
Людвиг Витгенштейн.*

Для решения задачи адекватного соотношения философии и научного знания в узком, техническом смысле может быть полезным подход к философской традиции как самодостаточной и самоценной сфере духа, обладающей собственной системой оценки продуктов мышления.

История философии как особой культурной практики и уникальной формы знания человечества о самом себе есть одновременно история институционализированной борьбы интеллектуалов за признание в качестве операторов всеобщего. Причем, этот перманентный интеллектуальный агон за семантическую гегемонию на протяжении уже более двух с половиной тысячелетий (в идеале) осуществляется на основе своей собственной, имманентно-философской критериальной базы и (в принципе) не нуждается ни в какой внешней легитимации, использующей нефилософские способы аргументации. Философское и, шире, гуманитарное знание артикулирует имплицитные формы социального, делая их эксплицитными – в надежде на последующие попытки также соперничающих политических предпринимателей сделать их более эффективными и морально приемлемыми в рамках той или иной традиции ценностной или целевой рациональности. Философия как институционализированная рефлексия существующих форм и норм социальных практик обеспечивает аргументативные основания для их рационального признания и выявляет мотивы для их «сознательного» изменения. Таким образом, бесконечный философский спор о сущем (знаменитая платоновская *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*¹ [2, 246a]) есть необходимое условие развития человеческого общежития в соответствии с представлением о том, что является разумным,

¹ Битва гигантов за бытие (др.-греч.).

желаемым и возможным в тот или иной момент культурной и политической истории. Социальный функционал философии всегда один и тот же – аналитическое уточнение семантики и прагматики базовых понятий социальной практики на предмет их соответствия критериям разумности и моральности.

Конечно, предпосылкой успешности всего философского предприятия является осознание самих форм этой эксплицитной артикуляции, ее имманентных норм и критериев, которые также становятся предметом бесконечной рефлексии и критики, порождая проблематичный для неподготовленного наблюдателя жанр «философии философии». Однако именно подобная двойная рефлексивность философского инструментария, принципиально открытого и прозрачного для любого заинтересованного разума, позволяет систематическому мышлению тематизировать любые классы объектов.

Можно вспомнить в этой связи, что уже в античности возникла проблема определения семи главных мудрецов (οἱ ἑπτὰ σοφοί) и их отделения от остальных любителей мудрости («любомудров») [1, I 12]. Таким образом, различные версии списка наимудрейших являются первым свидетельством принципиальной агональности теоретического мышления, ориентированного на создание конкурирующих картин и способов интерпретации мира. Как бы ни относиться к историчности фигурантов данного перечня наиболее почитаемых носителей политической и практической мудрости греческого мира – уже здесь очевидна связь статуса определенного мыслителя с так или иначе организованной рецепцией его интеллектуальной продукции сообществами, релевантными с точки зрения внутри- и межполисной конкуренции. Попытки древних греков анализировать и систематизировать собственный интеллектуальный ландшафт посредством институционализации статуса самых выдающихся мыслителей позволяют нам предполагать о тех компетенциях, что считались наиболее значимыми в античном мире и ассоциировались с мудростью. Подобные представления эллинов о теоретической рефлексии как социально престижной и конкурентной сфере человеческой активности дают возможность взглянуть глазами современного науковедческого анализа на последующую эволюцию форм институционализированной конкуренции в области духовной жизни.

В этом смысле нынешние жаркие дебаты российской научной общественности об индексе Хирша и «Скопусе» являются новой версией традиционной для эвристики социологии и антропологии знания темы и продолжают философски абсолютно релевантный дискурс о статусе мысли и ее производителя, о формах борьбы среди интеллектуалов и т.д. Конечно, наукометрия в узком смысле – это, скорее, техническая проблема, особенно понятная тем, кто непосредственно затронут процессами «оптимизации» отечественной науки и образования. При этом для самих «потерпевших» очевидно, что нынешняя неравная борьба гуманитарных дисциплин в целом и философии в частности за социально-институциональное и дисциплинарное признание ведется в рамках «извращенной» административной оптики, исходящей из типично сциентистского понимания философии как науки, точнее, из определенного понимания науки как квантификации объектов. Стоит ли говорить, что подобная когнитивная рамка начальственного взгляда на реальную философскую и социально-теоретическую практику в российских университетах позволяет «реформаторам» успешно игнорировать фактически существующие механизмы функционирования и трансляции гуманитарного знания в России.

Таким образом, не слишком философическую проблему деконструкции административного взгляда на теоретическую рефлексивность как культурную практику можно поместить в широкой историко- и социолого-философский контекст, связанный с тем, что мысль, институционализированная в виде академической философии, неизбежно порождает феномены «борьбы за признание» (Гегель) в специфическом поле интеллекту-

ального производства. Да и самих мыслителей, претендовавших на влияние, всегда так или иначе интересовал их статус, поскольку с этим связан социальный ресурс для реализации собственных идей. В этом смысле вполне понятно желание менеджеров от академии «посчитать эффективность затрат» на деятельности философов и других производителей гуманитарного знания.

Проблема в том, что избранные для этого средства наукометрии в нынешнем изводе предстают как вторжение императивов квантификации в пространство смысловых содержаний, обладающее в силу дисциплинарной специфики исключительно квалификационными характеристиками. Валидизация философского знания как научного результата и особенно как социальной практики посредством основанных на калькуляции оценок разрушает автономное поле борьбы за признание с имманентными ему механизмами присвоения и поддержания статусов.

Вряд ли кто-либо из философов станет всерьез возражать против, того чтобы в свои руки получить адекватный механизм мониторинга процессов интеллектуального производства, позволяющий осуществлять своеобразное картографирование отечественного социогуманитарного ландшафта. Проблема здесь именно в критериальной базе, все больше применяемой к продуктам философского творчества: ни их экономический успех (объемы продажи книг), ни популярность (индекс цитирования), ни статусность (публикация в престижных изданиях, включенных в международные библиографические базы) в принципе не могут являться основанием для признания той или иной философской идеи в качестве «хорошей», то есть интересной, оригинальной и эвристически продуктивной. Конечно, верно и обратное: фиксируемый наукометрией успех той или иной работы ученого-гуманитария не делает высказываемые в ней мысли ложными и банальными с содержательной точки зрения. Однако квантификация системы оценки философской практики как форма экономизации академической жизни вносит в сферу теоретического мышления чуждые ему функциональные принципы.

Джордж Ритцер в этой связи даже говорит о «макдональдизации» научного управления [3], когда целерациональные принципы, на которых основывается ресторанный бизнес знаменитой сети фастфуда, становятся методологической основой организации всей современной социальной жизни, включая университет. При этом он опирается на теорию рационализации великого немецкого социолога Макса Вебера, у которого образом неизбежного будущего выступала именно «железная клетка» рационализированной организации жизни. Таким образом, всеобщая квантификация предстает как продолжение веберовской рационализации: если классик имел в виду формирование формальной рациональности в сфере управления – прежде всего государственного аппарата, бюрократии, то сегодня этот процесс охватил такие, казалось бы, принципиально нерациональные сферы, как досуг, спорт, искусство или научное творчество. Университетские рейтинги и личные индексы ученых относятся к тому же спектру социальных феноменов, которые, говоря языком Юргена Хабермаса, возникли в результате «колонизации системой жизненного мира людей». В этом смысле индекс Хирша академического философа структурно ничем не отличается от определенного количества баллов (вплоть до тысячных), выставляемых за артистизм на соревнованиях по художественной гимнастике.

При этом несомненно, что принципы формальной рациональности, лежащие в основе процессов квантификации академической жизни, обеспечивают гораздо большую эффективность, просчитываемость, предсказуемость и контроль во всех функциональных сферах современного массового университета. Однако не менее очевидны проблемы и даже опасности, которые подобная инструментальная рационализация представляет для таких дискурсивных практик, как философия, традиция которой основана на принципиально неформализуемых, в любом случае, не просчитываемых ценностных

регулятивах. Уже Макс Вебер подчеркивал, что современная рационально-бюрократическая организация жизни имеет не только ряд достоинств, но и множество серьезных недостатков. В этом смысле ориентированные на односторонне понимаемую целерациональность интервенции научной и образовательной бюрократии вызывают иррациональные эффекты, превращая тот же университет в дегуманизированное пространство преимущественно формализованных и квантифицированных социальных отношений. Стоит ли говорить, что это противоречит, прежде всего, самим заявленным целям оптимизации отечественной высшей школы – созданию более человеческой и более гуманной среды для преподавательского труда и научного творчества.

Сам Вебер считал практически невозможным остановить процесс инструментальной рационализации и тем более развернуть движение в обратную сторону. В случае с «оптимизируемым» гуманитарным знанием также сложно представить однозначно оптимистический сценарий, при котором разрешаться все системные противоречия современной российской академии. Однако этот пессимизм понимания вовсе не должен помешать представителям философского сообщества разрабатывать концепты регуманизации и регуманитаризации «макдональдизированного» университета. Дело в том, что философия как интеллектуальный жанр и культурная практика может выполнять свои прямые функции, то есть конструировать, интерпретировать, конкретизировать, а в случае социального запроса и корректировать семантику и прагматику базовых понятий социальной реальности только в рамках собственного поля символического производства и внутренних процедур конкуренции и валидации продуктов интеллектуального производства.

Пьер Бурдьё говорил о том, что интеллектуалы – это специалисты по обращению с символическими формами. Конечно, внутри собственного гуманитарно-научного пространства интеллектуалы, производящие семантические инновации, ведут борьбу против других не только за истину, но и за свой статус, то есть за укрепление собственных социальных позиций. Именно в этом функциональном пространстве возникают те рефлексивные продукты, которые позволяют антиципировать, интерпретировать и легитимировать альтернативное социальное – экономическое, научное или политическое – будущее, то есть осуществлять самореферентное открытие новых перспектив и целей коллективного действия. В этом смысле борьба философских идей за иное, «более лучшее» будущее является частью процесса модернизации и тесно связана с политическим противостоянием, в котором решается вопрос о типе и способах организации общества. Таким образом, здесь культурное пространство плавно переходит в пространство политическое, и уже поэтому конкуренция интеллектуалов за семантическую гегемонию в рамках философского дискурса должна представлять не только теоретический интерес.

Понятно, что философия и родственные ей отрасли гуманитарного знания не способны раз и навсегда дать окончательный ответ на острые общественные проблемы и вызовы. Тем не менее, именно данные дисциплины позволяют нам распрощаться с наивно-нерефлексивным, квазиестественным отношением к существующим формам и нормам социальных практик. Что же может предложить философия, чего не могут другие, более строгие научные дисциплины? Своими дескриптивными и аналитическими методами она позволяет корректировать нормативные описания современного общества, выступая в качестве важнейшей культурной практики, связанной с рефлексией нормативной и понятийной сферы. Таким образом, философская оптика является уникальным инструментом для деконструкции и последующей коррекции культурных смыслов в эпоху позднего Модерна.

Миссия защитников философии перед лицом угрозы вторжения в ее функциональное поле радикально нефилософских, например – квантифицирующих способов обос-

нования состоит в том, чтобы убедить ее критиков в том, что осуществляемая ею систематическая рефлексия социокультурных практик представляет собой не только обширное поле исследований норм и понятий в узкотехническом смысле накопления и трансляции «научного» знания, но и сама в качестве важнейшего элемента европейской культурной традиции и уникальной современной культурной практики является ценностью *suigeneris*. Но, в первую очередь, в том, что специфика семантического производства в области гуманитарного знания, прежде всего, его самореферентность, не допускает никаких гетерогенных способов обоснования, заимствованных из сфер с принципиально иным типом рациональности – вроде той же экономики. Философский дискурс выступает в качестве аналитической метаинстанции, обладающей необходимыми компетенциями для экспликации логик и рациональностей, которые имманентны современным социокультурным процессам и практикам. Однако он сам не может оцениваться вне рамок специфических для него процедур верификации, которые также являются частью философской традиции критики и борьбы за признание.

Литература

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
2. Платон. Сочинения в 4-х тт. СПб., 2007. Т. 2.
3. Ритцер Дж. Макдональдизация общества 5 / Пер. с англ. А.В. Лазарева / Вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М., 2011.

Как возможна научная философия

А.М. Анисов (Москва)

В статье обосновывается возможность научной философии и критикуется имитация научности.

Ключевые слова: философия, наука, логика, доказательство, знание.

Обсуждение вопроса о том, как возможна научная философия, неизбежно предполагает хотя бы краткое пояснение терминов «наука» и «философия». **Философия** – это исследование наиболее общих проблем. Такие проблемы ещё называют мировоззренческими. Они могут касаться как фундаментальных характеристик всего универсума, так и универсальных сторон отдельных его областей (космоса, живой природы, общества, человеческой деятельности, культурных ценностей, научного познания и т.п.). Науке, напротив, свойственна специализация проблематики – типичные задачи науки требуют знаний в весьма узкой сфере, что затрудняет понимание между специалистами даже смежных дисциплин. Однако универсализм философии и специализированность науки не предрешают ответ на вопрос, могут ли пересекаться философия и наука. Ведь современная философия иногда требует специальных знаний, а в науке время от времени вспыхивают чисто философские дискуссии. Не может ли случиться так, что хотя бы некоторые философские проблемы могут находить решение на основе научных знаний?

В основе концепции научной философии выдающегося отечественного логика В.А. Смирнова лежит идея применения точных методов к анализу философских проблем ([1], [2], [10], [15]). Если попытаться дать наиболее краткое определение того, что такое научная философия, то оно выглядит следующим образом: научная философия основывается на использовании методов науки. Но каковы могли бы быть эти методы? Очевидно, что по самой природе философии речь не может идти о преобладании таких исследовательских процедур, как наблюдение каких-либо находящихся в пространстве и времени объектов, экспериментирование с ними и т.д. Поэтому по преимуществу ме-

тоды научной философии должны носить теоретический, абстрактный характер.

Но будут ли такие методы научными? Как ни странно, однозначного ответа нет. Существует несколько взаимоисключающих представлений о том, что такое наука. Согласно известному аргентинскому философу М. Бунге [7, с. 255], при всех разногласиях имеющиеся определения науки сводятся к трем типам, причём тип определения зависит от языка.

В результате, мы имеем три определения науки:

- (А) Наука – это система серьезных и обстоятельных рассуждений (в странах, говорящих на немецком языке);
- (В) Наука – это верифицируемое знание (в континентальных странах Западной Европы, говорящих не на немецком языке);
- (С) Наука – это знание, требующее эмпирического подтверждения (в странах английского языка).

Как же быть в нашем случае, когда повсеместно используемое слово “наука” имеет по крайней мере три различных значения? Ведь могут быть ситуации, в которых одно значение исключает другое. Зададим вопрос: математика – наука или нет? Отрицательный ответ дает физик с мировым именем, лауреат Нобелевской премии Р. Фейнман.

Математика, с нашей точки зрения, не наука – в том смысле, что она не относится к естественным наукам. Ведь мерило ее справедливости отнюдь не опыт. Кстати, не все то, что не наука, уж обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и все.

[12, с. 56]

Согласно тезису М. Бунге получается, что Фейнман, для которого родной язык – английский, просто обязан без размышлений придерживаться третьего определения термина «наука». А говорящие на других европейских языках столь же обязаны безусловно отнести математику к науке (возможно, даже употребив при этом превосходные степени).

Думается, считать естественный язык ответственным за понимание такого неестественного дела, как наука – ошибочно (уже хотя бы потому, что язык самой науки неестественный!). Разгадка отлучения математики от науки не в языке, а в возобладавшем типе философии. Начиная с Нового времени в англо-саксонской традиции доминировал эмпиризм, со свойственным ему подозрительным отношением к любому знанию, не вытекающему из чувственного опыта. В отличие от островной, в континентальной европейской философии преобладал рационализм, признававший два самостоятельных и не сводимых друг к другу источника знания: чувственный опыт и разум. Эмпиризм же признаёт таким источником только чувственный опыт. Отсюда под влиянием эмпиризма математика оказывается за бортом науки как дисциплина, явно не опирающаяся в поисках истины на чувственный опыт.

То же самое относится и к первому определению науки (А). Немецкий язык здесь не причём. Говорящие на русском языке тоже нередко отдают предпочтение определению (А). Иначе бы не ставился вопрос о причислении теологии к науке. А большинство философских, культурологических и политологических работ не наделялись бы не свойственным им статусом научности. Только причина этих явлений, в отличие от предыдущей ситуации, скорее не в философии, а в идеологии. Десятки лет внушали, что идеология может быть научной, что якобы реализовалось в учении марксизма-ленинизма, включая сюда так называемый «научный коммунизм». Сейчас научный коммунизм уже не пользуется поддержкой государства (хотя в Китае или, скажем, на Кубе это не так – кстати, вновь получается, что ни китайский, ни испанский языки не причём), но его с успехом заменила политология, а на подходе ещё и теология!

Из последних примеров видно, что принятие (явное или неявное) неудачного определения науки чревато негативными общественными последствиями, когда людям под видом науки навязываются учения и доктрины, прямо ей противостоящие. Но дело не только в негативных последствиях. Не менее важен вопрос о креативном, творческом воздействии на общество предлагаемого той или иной традицией понимания сути науки. Эти обстоятельства вынуждают внимательнее отнестись к выбору определения науки. Разумеется, неизбежным остаётся принцип свободного выбора. Наукой, по определению, можно назвать всё, что кому-то угодно. С помощью операции определения любому слову можно присвоить любое значение. Определить-то можно. Вопрос в другом: что могут дать подобные определения, кроме демонстрации упомянутой свободы выбора? Если иметь в виду, что определения могут быть пустышками, а могут указывать на интересные и важные области проблем, то свободу выбора определяющей части приходится ограничивать.

Именно поэтому мы отвергаем все три определения науки (А), (В), (С). Первое заведомо слишком широкое, как уже было показано. Второе не очень ясное и тоже слишком широкое. Скажем, знание устройства автомобиля и отдельных его узлов моментально верифицируется при практическом осуществлении ремонта. Но разве это научные знания? Логичнее считать их знаниями техническими. Легко бывает верифицировать и обыденные знания (вы спросили дорогу, вам рассказали, а правильно или нет – выяснится быстро). Третье определение слишком узкое, так как несёт на себе следы прямого влияния односторонней доктрины эмпиризма, неадекватность которой в настоящее время мало кем из философов оспаривается.

В рамках логико-семиотического подхода, которого мы придерживаемся, невозможно предлагать какие-либо альтернативные определения науки. По сути, имеется лишь одно определение, хотя допустимы сохраняющие эту суть вариации. Есть всего лишь два ключевых понятия, которые, будучи соединёнными, дадут искомое определение. Во-первых, понятие знания. Во-вторых, понятие доказательства. Таким образом, получаем следующее определение.

(D) Наука – это доказательное знание.

Доказательства редко существуют изолированно. Построение доказательств осуществляется средствами той или иной *теории*, образующей систему доказательств. Однако было бы лингвистически неверно определять науку как теоретическое знание, поскольку термин «теоретический» противостоит по значению термину «эмпирический». Но как теоретические, так и эмпирические понятия могут вместе присутствовать в одной и той же теории. На практике в философской и даже научной литературе термин «теория» используется настолько произвольно, что зачастую совершенно неясно, как тот или иной автор его понимает. Поэтому прагматически более эффективно для подтверждения принадлежности к науке требовать не уточнения того, что понимается под теорией, а настаивать на предъявлении доказательств. В противном случае вам могут в качестве теорий предложить чуть ли не любые системы идей – от бытовых обобщений до философских и теологических трактатов. Но ни первое, ни, как правило, второе, ни третьи теориями не являются.

Определение понятия наука – не итог, а начало рассмотрения феномена науки. Необходимо иметь теорию доказательств (как метатеорию теорий) и концепцию знания. Без них наше определение не имеет особого значения. И лишь в рамках такой теории и концепции можно давать ответы на конкретные вопросы по поводу науки. Например, если пользуются противоречивой теорией *T*, то в принимаемой метатеории доказательств в *T* можно доказать любое утверждение, которое можно сформулировать на языке теории *T*. Это обстоятельство обесценивает доказательства в *T* – они приобретают тривиальный характер, так как бессмысленно заниматься их поиском.

Кроме того, противоречивая теория не является знанием. Это вытекает из нашей концепции знания, в соответствии с которой онтологическое устройство объективной реальности таково, что не может существовать ситуаций, которые бы требовали принятия как некоторого утверждения A , так и его отрицания $\neg A$. Между тем, иногда учёные полагают, что сложность реальности требует именно противоречивых описаний. Как говорил Н. Бор, нетривиальная истина – это такое утверждение, отрицание которого также является глубокой истиной. Подобные рассуждения, при всей их внешней привлекательности, грубо ошибочны, но вскрыть ошибку применительно к конкретным обсуждаемым в науке ситуациям – не такое простое дело.

Осталось применить выбранное определение науки к философии. Есть ли в философии доказательства? Да, иногда доказательства встречаются в философских исследованиях. Подобно тому, как для физики оказались плодотворными методы из математического анализа, теории функций и других математических теорий, в ряде областей философии нашли применение современные формальные логические методы. Оказалось, что с их помощью возможно нетривиальное доказательное исследование самых разнообразных вопросов, относящихся к сфере компетенции философского познания. Центральное место логических методов в научной философии не исключает использования в необходимых пределах любых других приемов и способов исследования. Главное, чтобы это были методы науки.

Философия стала использовать научные методы только в XX в. Пионерами тут были неопозитивисты. Нынешние критики этого направления умело создают впечатление, что работы неопозитивистов сплошь состоят из сомнительных и даже ошибочных рассуждений и выводов и потому не является значимыми для современных читателей. Нам представляется, что, несмотря на заблуждения и ошибки, эти работы весьма интересны и значимы. Основное их достоинство заключается в фальсифицируемости. Сделанные там утверждения можно проверить – вот в чём суть. Для философии это было беспрецедентным явлением. Здесь мы имеем дело с зарождением научной философии, а заблуждения и ошибки (заметим, нетривиальные) неизбежны в столь сложном предприятии.

Большинство критиков неопозитивизма вместе с водой выплеснули и ребёнка, вернув философию на *дологическую* стадию. Опора на историю, интуицию, словесные изыски, бесконечное цитирование, нагромождение мнений – всё это отбросило философию далеко назад по сравнению с уровнем дискурса, достигнутого логическим позитивизмом. И это не только наша оценка сложившейся в философии ситуации. Как утверждают Винсент Ф. Хендрикс и Джон Симонс во введении к книге [16], обсуждение общей методологии философии находится в довольно бедном состоянии. Одной из существенных причин этого является отказ признавать центральное место формальных методов в современной философии. Банальные рассказы о неудачах логического позитивизма сопровождаются снижением роли формальных методов в философии, заменяемых опорой на интуицию, которая не гарантирует истину и вообще не является особенно полезной. Тем не менее, формальная философия процветает без любого рекламирования, демонстрацией чего служит книга [16], составленная в виде ответов на вопросы известных современных философов, использующих формальные методы в своих философских исследованиях¹. Несмотря на ряд проблем, формальная философия развивается и в нашей стране (см., напр.: [5; 8; 9; 10; 13; 14]).

Разумеется, формальные логические методы не являются панацеей от всех проблем. Как показывают результаты философских работ, они применимы не везде, а если

¹ Задававшие вопросы Хендрикс и Симонс сами являются формальными философами. Так, Хендрикс автор книги [15].

и применимы, то с разной степенью успешности. Более того, иногда эти методы оказываются лишь имитацией науки. В качестве показательного примера рассмотрим работу [6] в переводе Т.А. Шияна. В этой работе авторы пытаются формализовать знаменитую «Этику» Б. Спинозы [11]. Данная книга интересна тем, что она имитирует строение и стиль математических работ. Начинается «Этика» с принятия ряда определений и аксиом, далее даются пронумерованные формулировки теорем и приводятся их доказательства (нередко завершаемые сакраментальным выражением «что и требовалось доказать»), сопровождаемые схолиями (пояснениями) и короллариями (королларий – это побочная теорема, найденная как бы невзначай в процессе доказательства основного положения). В результате по видимости перед нами происходит дедуктивное развёртывание теории. Но это по видимости. А по существу? Ограничимся одним примером: «доказательством» теоремы 1.

Теорема 1. Субстанция по природе первее своих состояний.

Доказательство. Это ясно из определений 3 и 5.

Приведём эти определения:

3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

Эти «определения», мягко говоря, не отличаются ясностью. Но всё равно, поскольку в силу определения 5 состояние субстанции называется *модусом*, логичнее было бы принять формулировку «Субстанция по природе первее своих *модусов*». Далее, что означает «по природе»? Упоминание о «природе» впервые встречается в тексте именно в формулировке теоремы 1 и представляется не столь важным. Выбросим это слово для упрощения ситуации. Останется «Субстанция *первее* своих модусов». Ясно, что термин *первее* – ключевой. Без него теорема рассыплется. Однако, что он означает? Это остаётся загадкой. Ведь нигде ранее в обсуждаемом тексте этот термин не встречается. Также вряд ли ему можно приписать какую-то интуитивную очевидность (x первее y – x важнее y ?, x раньше y ?, x причина y или что ещё?). В результате уже с самых первых шагов получается настолько запутанная картина, что не остаётся никаких сомнений – перед нами не теорема, не доказательство и, вообще, не выводное знание.

Поэтому Алекс Блум и Стенли Малинович вынуждены вводить пять отсутствующих у Спинозы аксиом, названных авторами постулатами, в том числе постулат о понятии «первее». Венчает эту работу теорема XI, в которой доказывается существование Бога.

Теорема XI. $\forall x(Gx \supset Nx)$. («Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует».)

$\forall x(Gx \supset (Sx \wedge Nx))$	O6;
$Gx \supset (Sx \wedge Nx)$	1, И \forall ;
$Gx \supset Sx$	2, O \supset , Дист., И \wedge , O \supset ;
$\forall x(Sx \supset Nx)$	T7;
$Sx \supset Nx$	4, И \forall ;
$Gx \supset Nx$	3, 5, Транз \supset ;
$\forall x(Gx \supset Nx)$	6, B \forall .

Здесь \wedge и \supset означают $\&$ и \rightarrow , Gx – Бог x , Sx – субстанция x , Nx – абсолютно беско-

нечен x , Nx – необходимо существует x . Первый шаг содержит определение 6 (Об). Теорема 7 (“Природе субстанции присуще существование”), на которую есть ссылка на шаге 4, сама доказывается за 11 шагов. Таким образом, всё доказательство имеет длину 18.

Это доказательство имеет (если вообще имеет) весьма отдалённое отношение к философии Б. Спинозы. Ну, не пользовался он правилами введения (В) и исключения (И) связок и кванторов, законами дистрибутивности и т.п. Поэтому переключимся на другой вопрос: насколько научна сама рассматриваемая формальная теория? Если теория противоречива, то она ошибочна, как уже было сказано. Если же эта теория непротиворечива, то она имеет теоретико-множественную *модель*. Тогда Бог в этой модели – некоторое конкретное множество. Спрашивается, что такого интересного или просто специфического в таком множестве? Да ничего. Ничего существенно важного в этом множестве нет. Слишком «тощая» получилась теория.

Да и зачем настолько нагромождать термины, если целью является доказательство существования Бога? Рассмотрим следующую теорию в языке, содержащем единственное сингулярное свойство $\text{Бог}(x)$ (« x является Богом») и единственное имя *Бог*. Единственная аксиома теории выглядит совершенно безупречной.

Акс. $\text{Бог}(\text{Бог})$

Иными словами, принимается утверждение, что *Бог*, вне всяких сомнений, имеет свойство «быть Богом». С содержательной точки зрения было бы нелепо утверждать (хотя чисто формально это возможно), что *Бог* Богом не является.

Докажем теорему о существовании Бога, воспользовавшись системой натурального вывода из [3].

- | | |
|-------------------------------------|------------------|
| 1. $\text{Бог}(\text{Бог})$ | Акс. |
| 2. $\exists x \text{Бог}(x)$ | 1, \exists в. |
| 3. $\vdash \exists x \text{Бог}(x)$ | 1-2, \vdash в. |

Итак, доказана теорема «Существует такое x , что x является Богом». Зачем понадобилось это пародийное доказательство? Затем, чтобы показать всю нелепость игры словами. Если *Бог* – всего лишь формальный объект, то, что непротиворечивого и нетривиального можно сказать о таком объекте? Да ничего. Вся суть в том, что *Бог* ни в каком разумном смысле не является не только формальным объектом (тем же множеством, например), но и вообще объектом. Для религиозных людей это *ценность*, к тому же величайшая. А ценности и знания – знаки принципиально разных типов.

В отличие от знаний, ценности по своей природе от фактов *не зависят* (пусть в армии одни трусы, но воин *должен* быть храбрым; пусть в мире царит зло, но всемогущий *Бог должен* быть добрым и т.д.). Рассуждения о *Боге* относятся к сфере аксиологических суждений, которые не основываются на фактах и не относятся к выводному знанию, то есть не образуют теорий. Если же аксиологические суждения подменяются теориями, в которых место ценностей занимают вербальные игры, то такие теории не имеют отношения не только к ценностям, но и к науке. Ведь никаких знаков объективной реальности, то есть *знаний*, в них нет. Из этого видно, что наличие доказательств как таковых ещё не решает вопрос о научности этих доказательств. Мало иметь доказательства. Необходимо ещё, чтобы эти доказательства оперировали знаниями. В противном случае они не имеют отношения к науке, являются лишь её более или менее удачной имитацией.

Литература

1. *Анисов А.М.* Концепция научной философии В.А. Смирнова // Философия науки. Вып. 2. Гносеологические и логико-методологические проблемы. М., 1996.
2. *Анисов А.М.* Основные положения концепции научной философии В.А. Смирнова // Логические исследования. Вып. 4. М., 1997.

3. *Анисов А.М.* Современная логика. М., 2002.
4. *Анисов А.М.* Что такое наука? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2011, № 3.
5. *Анисов А.М.* Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012.
6. *Блюм А., Малинович С.* Формализация фрагмента первой части «Этики» Спинозы / Пер. *Т.А. Шиян* // Vox. Философский журнал / [Электронный ресурс] URL: <http://theo.ru/library/texts/spinethic/spinethic.pdf> (дата обращения: 04.10.2016).
7. *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.
8. *Павленко А.Н.* Принцип наблюдаемости, «стадия эмпирической невесомости теории» (SEWT) и «конструктивный эмпиризм» (CE) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2011, № 3.
9. *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.
10. *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987.
11. *Спиноза Б.* Этика // Избранные произведения. В 2-х тт. М., 1957. Т. 1.
12. *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. ТТ. 1–2. М., 1976.
13. *Шиян Т.А.* История логики и Этика Спинозы // Vox. Философский журнал. Вып. 10 (июнь 2011) / [Электронный ресурс] URL: <http://vox-journal.org/html/issues/145/162> (дата обращения: 04.10.2016).
14. *Шиян Т.А.* О системе BMS А. Блюма и С. Малиновича // Vox. Философский журнал. Вып. 10 (июнь 2011) / [Электронный ресурс] URL: <http://vox-journal.org/html/issues/145/164> (дата обращения: 04.10.2016).
15. *Anisov A.M.* Basic Principles of Smirnov's Conception of Scientific Philosophy and Logic // Modern Logic, vol. 7, nos.3/4, 1997.
16. *Hendricks V. F. and Symons J.* (eds.) Formal Philosophy. New York: Automatic Press / VIP, 2005.
17. *Hendricks V. F.* Mainstream and Formal Epistemology. New York: Cambridge University Press, 2006.

Раздел II

ПРОБЛЕМЫ

ФИЛОСОФИИ И МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

Экспериментальная философия 2.0: новое вино в старых мехах?

Д.Н. Дроздова (Москва)

В данной работе проводится сопоставление двух исторических феноменов: экспериментальной философии XVII в. и современного течения, имеющего то же самое название. Хотя они и носят одинаковое название и отражают одинаковый протест против излишне спекулятивной философской мысли, но все же имеют разную природу: если экспериментальная философия XVII в. разрабатывала свои собственные подходы к исследованию реальности и развилась в итоге в современное естествознание, то современная «экспериментальная философия» использует уже существующие методы других дисциплин, в первую очередь психологии и социологии, применяя их к изучению философских мнений и их культурных вариаций, становясь, по сути, эмпирическим изучением «народной философии». Все говорит о том, что оно вскоре перестанет быть философией, а превратится в психологию и социологию идей и мировоззрений.

Ключевые слова: экспериментальная философия XVII века, экспериментальная философия XXI века, метод в философии.

1. Введение

Словосочетание «экспериментальная философия» выглядит парадоксальным: разве философия не является упражнением чистого разума, разве не стремится она оперировать абстрактными концептами и выстраивать рациональные аргументы, а вовсе не опираться на эксперименты и другие эмпирические методы? Тем не менее, как минимум дважды в истории философской мысли возникало движение, обозначавшее себя «экспериментальная философия». Одно из них возникло на заре Нового времени и связано с экспериментальным, эмпирическим исследованием причин природных явлений. Другое возникло в самом нач. XXI в. и занимается изучением «философских интуиций» обыденного сознания при помощи методов социологии и психологии. Данная работа посвящена описанию и сопоставлению этих двух ответвлений философской мысли. Вопрос, который стоит в центре нашего внимания, таков: в чем сходство, а в чем различие этих двух проявлений экспериментальной философии? Является ли самонаименование, которое они используют, примером чистой омонимии – или же за этим скрывается общность целей или методов?

2. Экспериментальная и спекулятивная философия раннего Нового времени

Экспериментальная философия раннего Нового времени – направление философской мысли, которое возникает в Англии во второй половине XVII в. Как указывает И.А. Боганцев, это было протонаучное движение, нацеленное на построение новой системы взглядов на цели и методы исследований природных процессов и их причин:

Английская экспериментальная философия являлась, наряду с галилеанской фило-

софией и картезианством, одной из конкурирующих методологических парадигм, зародившихся в первой половине XVII в. и претендовавших на право сменить быстро устаревавшую эпистемологию Аристотеля.

[1]

Однако было бы неправомерным анахронизмом считать экспериментальную философию «наукой», как порой делает вышеупомянутый автор – хотя английская экспериментальная философия несомненно содержит в зародыше многие элементы позднейших естественно-научных концепций и теорий, она, тем не менее, в представлении современников все еще является «натуральной философией», то есть частью философии, которая занимается систематическим исследованием сути и причин природных явлений.

Современные дискуссии об историографических подходах к классификации ранне-новоевропейской философской мысли придают экспериментальной философии того времени особую значимость. С 90-х гг. XX в. некоторые историки философии – в особенности группа философов, связанная с Университетом Отаго в Новой Зеландии (П. Энстей, К. Уолш, А. Ванцо и др.) – предлагают отказаться от традиционного разделения философов XVII–XVIII вв. на «рационалистов» и «эмпиристов», а использовать при анализе философского пейзажа того времени свойственное ему самому разделение на «экспериментальную философию» и «спекулятивную философию». По мнению главного экспонента этой позиции, австралийского историка философии Питера Энстея, деление философии природы на спекулятивную и экспериментальную задает основную методологическую рамку философских дискуссий второй половины XVII в. и является важнейшим способом самоопределения натуральной философии того времени [2].

Описание европейской философии XVII–XVIII вв. в терминах эмпиризма и рационализма является позднейшей реконструкцией и не позволяет увидеть некоторые важные особенности методологической рефлексии того времени. Хотя кажется, что противопоставление спекулятивная / экспериментальная философия полностью соответствует терминологической паре рационализм / эмпиризм, тем не менее, эти различия не являются эквивалентными. Разделение спекулятивная / экспериментальная философия базируется на противопоставлении методов исследования и объяснения природных процессов и явлений. К области спекулятивной натуральной философии относится разработка объяснений природных явлений без предварительного обращения к наблюдениям или опытам, на основании гипотез и метафизических предположений. Тогда как сторонники экспериментальной натуральной философии считали, что познание природных явлений невозможно без обращения к систематическим наблюдениям, опытам и экспериментам. Как указывает Кирстен Уолш, такое методологическое различие отличается от эпистемологического противопоставления рационализма и эмпиризма, где главным критерием является то, что полагается источником достоверности наших знаний [5]. Как подчеркивает Уолш, если история философии строится вокруг противопоставления эмпиризма и рационализма, то главными фигурами этой истории становятся канонические Декарт, Лейбниц, Спиноза, Локк, Беркли, Юм и Кант. Если же история рассказывается с точки зрения дискуссии вокруг экспериментальной и спекулятивной философии, то нельзя обойти вниманием Бэкона, Бойля, Гука и Ньютона – именно они становятся главными героями этой истории.

В вопросе о преимуществе того или иного историографического подхода к классификации важнейших мыслителей XVII в. важным является пример Роберта Бойля (1627–1691). Бойль несомненно является центральным представителем английской экспериментальной философии. Он был не только активным естествоиспытателем, но и одним из учредителей Лондонского королевского общества, целью которого было раз-

витие и продвижение идеалов экспериментального исследования природы. Если отношение Бойля к подвижникам экспериментальной философии не вызывает вопросов, то его место среди приверженцев эмпиризма не столь несомненно, поскольку он допускал существование врожденных идей, а источником достоверных знаний считал разум наравне с опытом [5; 3, с. 99]. С другой стороны, аналогичные сложности возникают при попытке совместить эмпиризм с экспериментальной философией. Если классические фигуры эмпиризма Локк и Юм несомненно связаны с экспериментальной философией, то третий канонический представитель эмпиризма, Беркли, с трудом может быть связан с этим движением [3, с. 99].

Экспериментальная философия XVII в. является, таким образом, особым методологическим подходом к описанию и объяснению природных явлений в рамках натуральной философии раннего Нового времени. Натуральная философия (или физика) не отделилась тогда еще от философии. Наоборот, в той мере, в какой она была нацелена на исследование причин явлений, она по праву считалась философией – поиск лишь внешних закономерностей природных процессов, пусть даже выраженных в точных математических формах, с трудом пробивал себе место среди философских дисциплин. Однако исследования природы, основанные на опытах и наблюдениях, постепенно развивали свой язык и свои методы и приобретали независимость от умозрительных построений спекулятивной философии. Экспериментальная философия разбилась на многочисленные направления, давшие начала разным естественнонаучным дисциплинам. Поиск причин постепенно сменился поиском наиболее эффективных способов описания и систематизации опыта. И хотя в английском языке имя «экспериментальная философия» еще долго удерживалось за этой исследовательской практикой, для нас привычнее называть ее наукой или естествознанием – то, что родилось как метод философии, стало в итоге независимой исследовательской программой, во многом философии противостоящей.

3. Экспериментальная философия XXI в.

Хотя прежняя «экспериментальная философия» уже давно отделилась от философии и стала естествознанием, в начале XXI в. в философии возникло новое движение, взявшее себе то же самое имя. Современная экспериментальная философия (*x-phi*) – это философское движение, которое использует методы экспериментальной психологии и социологии для того, чтобы исследовать мнения обычных людей по поводу важных философских категорий (так называемые интуиции обыденного сознания) и изучить влияние этих неотрефлексированных мнений на профессиональных философов.

Считается, что родоначальниками этого движения стали Джонатан Вайнберг, Шон Николс и Стивен Стич, которые в статье 2001 г. «Нормативность и эпистемическая интуиция» предложили проанализировать культурные различия в понимании таких эпистемических категорий как «знание», «убежденность», «рациональность» при помощи прямого тестирования некоторой выборки испытуемых, составленной из студентов университета им. Рутгерса в Нью-Джерси. Студентам предлагались разные задания, в которых он предлагалось высказать свое мнение о том, обладает ли герой той или иной истории истинным знанием (*he knows*) или он только верит в истинность своих убеждений (*he believes*). Например, в одной из историй герой получает такие повреждения мозга, которые позволяют ему безошибочно определять температуру окружающей среды, однако сам механизм этого определения остается для героя неясен. Можно ли в этом случае сказать, что герой истории знает температуру воздуха в комнате или же он только верит, что температура такова, каковой ему кажется? Авторы исследования показывают, что между американскими студентами и азиатскими существует значимая статистическая разница при ответе на этот вопрос – азиатские студенты в большей степени склонны отрицать наличие знания в этой ситуации [6, с. 439–440]. Еще более зна-

чимые отличия показал разбор задач, отсылающих к проблеме Геттиера. Студентам предлагалась следующая история: «У Боба есть друг, Джил, у которого много лет был Бьюик. Соответственно, Боб думает, что Джил водит американский автомобиль. Однако он не знает, что несколько месяцев назад Бьюик сломался и Джил был вынужден купить Понтиак – тоже американскую машину. Знает ли Боб, что Джил водит американскую машину, или он только верит в это?». В этом случае около 75% американских студентов ответили, что Боб не обладает знанием в этой ситуации. Однако примерно 65% азиатских студентов ответили, что Боб на самом деле знает [6, с. 443]. Таким образом, исследователи показали, что интуиция применения базовых эпистемологических категорий может значительно отличаться у представителей разных культурных и этнических групп.

В дальнейшем подобный подход стали применять для исследования самого широкого спектра «обыденных философских интуиций», от понимания «идентичности» до решения различных моральных дилемм. Целью такого статистического анализа «обыденного сознания» не является поиск ответа на философские дискуссии, но прояснение того, насколько «очевидными» и «интуитивно ясными» являются те аргументы, которые философы зачастую используют в своих рассуждениях. Если, к примеру, обратиться к исходному аргументу Геттиера, то его значимость во многом опиралась на то, что определение Боба «знающим» в ситуации, когда его убежденность в том, что Джил водит американский автомобиль, основывается на ложных посылах, является контринтуитивным. Однако мы видели на примере исследования Вайнберга и других, что «интуитивность» здесь зависит от многих параметров – в частности, от культуры. Поэтому философский аргумент, опирающийся на то, что нечто выглядит «интуитивно очевидным», не является достаточным.

Как и в предыдущем случае, экспериментальная философия XXI в. – это не просто метод обращения с текущими философскими дискуссиями, но движение, которое имеет явно обозначенного противника. Если в XVII в. экспериментальная философия противопоставляла себя спекулятивной, то в настоящее время экспериментальные философы также декларируют свою оппозицию философии кабинетной – в буквальном смысле, той, которая делается в кресле (*armchair philosophy*). По мнению современных экспериментальных философов, кабинетные философы слишком полагаются на свои собственные интуиции и очень мало представляют себе, что же на самом деле творится у людей в головах. Поэтому их аргументы и мысленные эксперименты мало помогают нам получить ответ на вопрос, какое содержание должно быть у тех или иных философских концептов или какими рациональными принципами мы должны руководствоваться в своих действиях – содержание концептов и критерии рациональности, как утверждают экспериментальные философы, являются крайне вариативным. Поэтому современная философия зачастую превращается в битву убеждений, где нет никакого другого оружия, кроме догматической веры в общезначимость собственных доводов.

4. Новое – это хорошо забытое старое?

Как мы видим, многие черты роднят экспериментальную философию XVII в. с аналогичным движением современности. Сейчас, как и прежде, «новые философы» обрушиваются с критикой на оторванные от реальности спекуляции своих собратьев и призывают не стесняться использовать в философских дискуссиях данные, полученные опытным и экспериментальным путем. При этом экспериментальные философы полагают, что философия не просто должна *использовать* данные, полученные другими исследователями, но что проведение экспериментов должно стать частью – зачастую важнейшей – собственно философской работы. Здесь отличие философии от других интеллектуальных и исследовательских практик делается *по тину вопроса* и *по предмету* исследования, а не по используемому методу. В XVII в. принадлежность исследо-

вания к философии определялась тем, что оно было направлено на разрешение вопроса о *причинах*. В XXI в. философское измерение исследования задается тем, что оно нацелено на прояснение таких понятий как 'идентичность', 'знание', 'моральное должествование' или 'сознание / самосознание' – или других, которые традиционно относятся к «философским». При этом принципиальным является то, что исключительно априорное или концептуальное рассмотрение тех вопросов, к которым обращается исследователь, считается невозможным или недопустимым.

Если есть что-то, что действительно роднит две инстанции экспериментальной философии, можно ли говорить и о возможных аналогиях в их историческом развитии? Можем ли мы ожидать, что появление в XXI в. новой «экспериментальной философии» знаменует новую революцию в философском дисциплинарном поле? Стоит ли нам ждать нового разделения внутри философии и появления нового типа исследования сознания или моральных дилемм, которое вырастет из современной «экспериментальной философии»?

Я осмелюсь предположить, что такие ожидания будут правомерными и неправомерными одновременно. Основанием для этого является изменение в статусе экспериментального знания, которые произошли за последние несколько столетий. В XVII в. философия была достаточно всеобъемлющим комплексом знаний, экспериментальное и математическое естествознание еще не выделилось в систему отдельных дисциплин, поэтому вопрос экспериментального метода рождался в недрах самой философии – во многом на фоне появления новых знаний о мире в результате новых географических открытий, реформаторских движений в медицине и в ремеслах, а также под влиянием дискуссий о роли опыта в рамках аристотелевской философии. Экспериментальная философия XVII в. действительно является протонаукой, но лишь потому, что на тот момент никакой другой «науки о природе» просто не было. Появление экспериментальной философии позволило впервые проявиться той границе, которая сейчас столь привычным для нас образом отделяет науку от философии.

Современная ситуация несколько отлична. Новая экспериментальная философия границу не устанавливает, а размывает. Она не создает новые методы, но использует те, которые уже сложились и были апробированы в других дисциплинах, в первую очередь, в социологии и в психологии. По сути, исследования, которые проводят новые экспериментальные философы – это применение статистической обработки данных, собранных при помощи анкетирования некоторой выборки. При этом предметом изучения служат мнения людей о различных вопросах, представляющих философский интерес. То, что таким образом вскрывается – это мировоззрение. Именно мировоззрение прекрасно может быть носителем тех различий в «интуициях», на которые указывают сторонники экспериментальной философии. Получаемые результаты действительно могут помочь философам развить их собственную аргументацию. Но указание на то, что тот или иной субъект мыслит так или иначе, еще ничего не говорит о логическом и философском качестве этого мышления – непоследовательность или ошибки в рассуждениях свойственны многим, но это не делает такое мышление менее непоследовательным или ошибочным.

Если оставить за новой экспериментальной философией функцию изучения мировоззрений при помощи методов социологии и психологии, то становится видно, что мы не вправе ожидать от этого движения радикальной реформы философии. Скорее, речь идет о новой форме антропологии или исследований культурной психологии – именно такой дисциплинарной эволюции этого движения мы можем ожидать в скором времени. Эти исследования важны и интересны – и, как и многие другие исследования, они должны учитываться философами в их работе. Но будет чрезвычайно опрометчиво приписывать им роль новой «протонауки» или даже «метафилософии», способной –

по аналогии с экспериментальной философией XVII в. – радикально изменить исследовательское поле философии.

Литература

1. *Боганцев И. А.* Социально-политическое измерение экспериментальной философии // Новое литературное обозрение. 2011, № 107 / [Электронный ресурс] URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2488> (дата обращения: 20.10.2016).
2. *Anstey P. R.* Experimental Versus Speculative Natural Philosophy // The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy / Ed. by P.R. Anstey, J. Schuster. Dordrecht: Springer, 2005.
3. *Anstey P.R., Vanzo A.* Early Modern Experimental Philosophy // A Companion to Experimental Philosophy / Ed. by J. Sytsma, W. Buckwalter. Malden, MA: Blackwell, 2016.
4. Early Modern Experimental Philosophy. A project of the Early Modern Thought Research Theme at the University of Otago / [Электронный ресурс] URL: <https://blogs.otago.ac.nz/emxphi/> (дата обращения: 20.10.2016)
5. *Walsh K.* A Problem-Based Approach to Teaching Early Modern Philosophy // The Mod Squad. A Group Blog in Modern Philosophy / [Электронный ресурс] URL: <https://philosophymodsquad.wordpress.com/2016/03/17/a-problem-based-approach-to-teaching-early-modern-philosophy> (дата обращения: 20.10.2016)
6. *Weinberg J.M., Nichols S., Stich S.* Normativity and epistemic intuitions // Philosophical Topics. 2001. Vol. 29 (1–2).

Интуитивистский подход к проблеме мысленных экспериментов

С.В. Балданов (Москва)

В статье рассматривается проблематика эпистемической действительности мысленного эксперимента. Выделяются основные положения, защита которых приводит к доказательству эпистемической силы мысленного эксперимента. Проводится анализ работ Джеймса Брауна и Тамар Гендлер с точки зрения их аргументации отдельных положений и выявления слабых мест их позиций.

Ключевые слова: мысленный эксперимент, интуитивистский подход к мысленным экспериментам, Джеймс Браун, Тамар Гендлер.

Мысленные эксперименты являются важной частью инструментария современного исследователя. С их помощью появляется возможность не только подготовиться к реальному эксперименту, но и проверить теорию в том случае, когда проведение реального эксперимента затруднено или невозможно. Особенно часто такая возможность используется в философии сознания, экономических науках и при рассмотрении вопросов моральной философии.

Несмотря на такие возможности, с использованием мысленных экспериментов связан целый ряд проблем, касающихся, прежде всего, применимости результатов такого рода экспериментов. Точкой отсчета проблематизации мысленного эксперимента можно считать работу Томаса Куна, где он отмечает:

Если мы имеем дело с настоящим мысленным экспериментом, то эмпирические данные, на которых мы его основываем, должны быть хорошо поняты и общеприняты еще до его проведения. Однако, как тогда, опираясь на хорошо знакомые данные, мысленный эксперимент может дать нам новое знание или новое понимание природы.

[4, с. 241]

Другим вопросом является проблема проверки выводов мысленных экспериментов. К примеру, Н. Мискевич сформулировал её так:

Если рассуждение в мысленном эксперименте имеет индуктивный характер

в широком смысле, то как в таком случае мы можем избавиться от альтернативных выводов и за счет какой силы можем утвердить свое заключение так быстро и без особых усилий.

[5, с. 219]

В целом, теория мысленного эксперимента должна давать ответ на вопросы: как мы можем получить новое знание из мысленного эксперимента и как мы можем доверять полученным выводам. Существуют различные теории, отвечающие на эти вопросы, начиная от элиминативных (например, точка зрения Дж. Нортон, считающего, что мысленный эксперимент сводится к набору дедуктивных аргументов) до радикальных (например, Николас Решер [8, с. 31–42], для которого всякая гипотеза считается мысленным экспериментом до тех пор, пока не будет давать однозначный результат).

В данной статье, мы рассмотрим промежуточную позицию, где с одной стороны сохраняется сам мысленный эксперимент и подтверждается его эпистемологическая сила, и с другой стороны – очерчиваются его рамки. Этот подход называется интуитивистским, поскольку его представители включают понятие интуиции или интуитивного схватывания как компонент своих теорий. В его рамках мы рассмотрим двух сторонников данного подхода: Т. Гендлер, как представительницу натуралистического подхода, и Дж. Брауна, как представителя платонического подхода.

Начнем с позиции Брауна и постараемся рассмотреть его теорию в свете вышеназванных проблем. Прежде чем перейти к этому, объясним, почему его теория называется платонической. С точки зрения Брауна, наше знание включает в себя схватывание неких общих паттернов.

Основания для подобного платонизма он находит в таком рассуждении:

1. Есть абстрактные объекты, существующие вне времени и пространства.
2. Способ существования этих объектов таков, что делает наши математические суждения истинными или ложными.
3. Разум может схватить или же интуитивно уловить их.
4. Наше математическое знание априорно, не связано с физическим опытом. Но, тем не менее, при его использовании возможны ошибки, поэтому не всякий мысленный эксперимент может быть верен [1, с. 122].

Такую способность разума интуитивно уловить абстракции Браун называет смысловым, или платоновским восприятием. Несмотря на отсылки Брауна к диалогу «Менон», его платонистическое восприятие не ограничивается математическими абстракциями. Связано это с тем, что у него мысленный эксперимент соотносится с априорными законами природы, которые являются отношением между объективно существующими абстрактными сущностями, в отличие от математической априорности Гёделя и Пенроуза. Приведем для сравнения высказывание Пенроуза:

всякий раз, когда ум воспринимает математическую идею, она создает контакт с Платоновским миром математических понятий <...> Когда некто «видит» математическую истину, то его сознание прорывается в этот мир идей, и создает непосредственный контакт с ним.

[7, с. 428]

Таким образом, достоверность вывода мысленного эксперимента, зависит от заложённых предпосылок, являются ли они естественным законом или нет. В той мере, в какой мы посредством интуитивного схватывания приближаемся к формулированию в предпосылках естественного закона, в той мере, мы можем не сомневаться в выводах поставленного мысленного эксперимента.

Рассматривая проблему естественного закона, Браун приводит точку зрения эмпириков и говорит о том, что они превратили регулярность в закон. Но это не всегда так, не всегда то, что регулярно и повторяемо, является законом природы. Более того, про-

блема здесь оказывается и в том, что есть место для различных интерпретаций таких регулярностей, а соответственно возникает ситуация, когда для разных людей оказываются верны разные законы.

В противовес этому он предлагает точку зрения, что законы отделены от людей и существуют сами по себе. Отношение между универсалиями включает в себя квантифицированные предложения, которые представляют регулярность, но не включают её. Это чисто метафизическое представление, которое Браун, тем не менее, называет реализмом.

Что касается эпистемологического аспекта этой метафизики: в некоторых мысленных экспериментах мы находим не регулярные законы, а отражение таких метафизических законов, универсальных самих по себе.

Примером такого рода мысленных экспериментов Браун считает эксперимент Галилея со связанными камнями. Здесь мы наблюдаем с одной стороны ситуацию, когда для эксперимента не используются новые данные, но, тем не менее, мы можем фиксировать прирост знания. Браун для этого использует историческое сравнение, соотнося теории Галилея и Аристотеля таким образом, что: $0 < r < r' < 1$, где r — теория Аристотеля, а r' — теория Галилея, и здесь очевидно, что нам открылось что-то новое, и мы стали ближе к истине [1, с. 126].

Ответ Брауна на вопрос, каким образом посредством мысленного эксперимента нам удастся получить новое знание, заключается в том, что если нам удалось получить верное представление о феномене, то нам не составит труда совершить интуитивный скачок к теории. Он должен обеспечиваться за счет правильного применения естественных законов, а не вследствие выводов, полученных на основании конечного числа эмпирических попыток [2, с. 13].

Подобный подход Брауна находит большое число критиков. Сомнению подвергается как наличие самого мира Платонических законов, так и способность «видения» посредством мысленных экспериментов, здесь имеется в виду момент, как мы можем понять, универсальны ли предпосылки в эксперименте или они все же только «обобщение конечного числа эмпирических данных». Так же сомнение у критиков вызывает возможность совершения скачка к теории, какой механизм должен существовать в эксперименте, что бы появилась возможность отличить верный результат от альтернатив.

Наш второй автор, Т. Гендлер, предлагает иной подход к мысленным экспериментам. Её идея заключается в том, чтобы рассмотреть мысленные эксперименты как особый способ выявления ошибок в наших концептуальных схемах, который позволяет не только выявить их, но так же указать пути для их исправления. Посредством мысленного эксперимента исследователю удастся выделить основополагающее понятие оспариваемой теории и показать наличие «концептуального пространства», другими словами, возможность для иной интерпретации данного понятия. Здесь же Гендлер предлагает разделить мысленные эксперименты на плохие и хорошие. Хорошим будет являться тот, с помощью которого можно показать не только неувязки рассматриваемой теории, но и удастся наметить новый подход для решения возникшей трудности. Плохим экспериментом будет тот, который только указывает на наличие проблемы, или, как пишет Нортон в своей критике, тот, который указывает на неверный путь её решения [6, с. 1148].

В защиту того, что с помощью мысленного эксперимента можно получать новое знание, Гендлер приводит два довода. Первый можно назвать субъективным, здесь она говорит о том, что субъект, выдвигая мысленный эксперимент, так или иначе приходит к тому, что формирует свое новое убеждение о рассматриваемом феномене. То есть, эксперимент с её точки зрения это всегда нечто новое, некий переворот в устоявшейся позиции, средство для поиска неучтенного. И в этом проявляется уже эпистемологиче-

ский характер мысленного эксперимента, «он прибавляет нам знание, говоря о том, что мы чего-то не знаем» [3, с. 411].

С целью показать, каким образом мы можем доверять выводу мысленного эксперимента, Гендлер обращается к методологии применяемой в лингвистике, где исследователь, проводящий лингвистическое исследование, всякий раз спрашивает себя «Что бы я сказал / решил / ожидал, если бы столкнулся с обстоятельствами XYZ?» Явным образом мы следуем этому методу, когда рассматриваем эксперименты в области морали, сравнивая свое представления с вариантами, предлагаемыми в рамках мысленного эксперимента. С точки зрения Гендлер, то же самое происходит и в остальных мысленных экспериментах, где мы судим об условиях эксперимента, как если бы сами участвовали в нем. Таким образом, в качестве проверки выступает сам исследователь. Каждое положение эксперимента соотносится с имеющимися у экспериментатора знаниями.

Однако, в этом случае возникает вопрос, за счет чего мы можем доверять знанию экспериментатора или своему собственному. Гендлер отвечает на него, ссылаясь на концепцию «неясного и неанализируемого» знания, которую использовал Э. Мах, и на работы Р. Соренсена [9, с. 15–44]. Он так же следовал идеям Маха и развивал эволюционистскую теорию мысленного эксперимента, предполагающую наличие у нас внутреннего не пропозиционального знания, с помощью которого мы можем проверять положения, касающиеся окружающего нас мира. Но Гендлер здесь отмечает, что данная концепция неартикулируемого знания требует значительной доработки, а также прояснения эволюционной составляющей фонового знания [3, с. 415].

* * *

Несмотря на то, что мысленные эксперименты являются достаточно распространенным инструментарием современного ученого, и у нас имеются доказательства их успешного применения, тем не менее, остро стоит вопрос об объяснении их эпистемологических свойств. Главными вопросами здесь являются то, каким образом мы можем получать новое знание из мысленного эксперимента, а так же, почему мы можем доверять полученным результатам. Попытки ответа на эти вопросы в некоторых случаях приводят к тому, что элиминируется сам мысленный эксперимент, а на его месте остается только логическая аргументация. Несомненным плюсом рассмотренных теорий является попытка создать теорию мысленного эксперимента: очертить его функции в научном исследовании, объяснить встроенную в него методологию, а так же оправдать его в качестве достоверного исследовательского инструмента. К сожалению, как это мы могли видеть, в данных теориях присутствуют слабые места. Больше всего вопросов вызывает достоверность выводов мысленного эксперимента. Тем не менее, это оставляет место для новых поисков удовлетворяющего ответа.

Литература

1. *Brown J.* Thought experiment: a platonic account // Thought experiments in science and philosophy. Savage (Maryland), 1991.
2. *Brown J.* Thought experiments since the Scientific Revolution // International Studies in the Philosophy of Science. 1986. №1. (1).
3. *Gendler T.* Galileo and the Indispensibility of Scientific Thought Experiment // The British Journal for the Philosophy of Science. 1998. 49(3).
4. *Khun T.* A Function for Thought Experiments. The Essential Tension. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
5. *Miscevic N.* Mental models and thought experiments // International Studies in the Philosophy of Science. 1992. 6:3.
6. *Norton J.* On Thought Experiments: Is There More to the Argument? // Philosophy of Science, Vol. 71. 2004. №5.
7. *Penrose R.* The emperors of new mind. Oxford, 1989.
8. *Rescher N.* Thought Experimentation in Presocratic Philosophy // Thought Experiments in Science

and Philosophy / Ed. by T. Horowitz, G. Massey. Savage (Maryland), 1991.

9. Sorensen R. Thought Experiments and the Epistemology of Laws // Canadian Journal of Philosophy. Vol. 22. 1992. №1.

Мысленный эксперимент с точки зрения эпистемической нормативности

М.А. Беляев (Воронеж)

В статье обоснован тезис о том, что мысленный эксперимент, от которого мы ожидаем получить новое метафизическое знание, должен соответствовать некоторым эпистемическим требованиям. Во-первых, его результаты должны быть воспроизводимы каждым исследователем. Во-вторых, он должен базироваться на различии двух типов возможности – логической и метафизической. В-третьих, он должен соответствовать принципу всеобщей связи тех объектов, которыми, согласно избранной теории, «населен» универсум. Смысл нормировки мысленного эксперимента состоит в обеспечении условий, при которых полученное знание будет максимально обоснованным и доступным для трансляции в исследовательском сообществе.

Ключевые слова: метафизика, возможность, эпистемические нормы, мысленный эксперимент, Чалмерс.

1. Введение. Постановка проблемы

Взаимодействие философии и науки может осуществляться как в социокультурном или институциональном, так и в эпистемическом измерении. Последнее предполагает, что между этими двумя областями рациональной деятельности возможен перенос неких понятий, стандартов и установок эпистемического характера. Философия и наука могут помочь друг другу в осмыслении некоторых важных эпистемологических проблем. В этом тексте я буду говорить о мысленном эксперименте в метафизике, обсуждая применение к философским экспериментам стандартов, аналогичных тем, которым должны соответствовать эксперименты в естествознании. Я постараюсь ответить также на вопрос о том, каким может быть минимальный набор подобного рода эпистемических требований.

В дальнейших рассуждениях термин «метафизика» будет использоваться в его стандартном значении, идущем непосредственно от Аристотеля. Понятие «наилучшее получение нового знания» не имеет строгого определения, оно может быть описано лишь приблизительно. Мысленный эксперимент пригоден для получения нового метафизического знания, если результат его применения отражается на метафизике скорее конструктивно, а не деструктивно, не заставляет нас радикально пересматривать основы философского представления о мире, связывает сущности, бывшие ранее обособленными, упрощает то, что отличалось высокой степенью сложности. Безусловно, успешность мысленного эксперимента есть градуированная величина, однако, данные критерии в совокупности позволяют получить о ней примерное представление.

Что же касается актуальности темы, она очевидна: сегодня философский дискурс, особенно западный, буквально переполнен всевозможными мысленными экспериментами, при помощи которых обосновываются совершенно разные по тематике и глубине суждения: о нашем сознании и его происхождении, смысле модальности, содержании феноменального опыта и пр. При этом нельзя сказать, что все случаи такого обоснования одинаково прозрачны для понимания. Некоторые мысленные эксперименты кажутся весьма некорректно поставленными, другие – почти невозпроизводимыми. В исследовательском сообществе сложился консенсус о полезности мысленного эксперимента [8, р. 35–36], но при этом нет общего и явно сформулированного перечня требований, которым должен соответствовать этот метод, дабы давать корректные результаты. Цель

моей работы состоит в том, чтобы определить некоторые из указанных требований.

Эпистемическая нормативность

Поскольку цель работы состоит в том, чтобы отыскать базовые эпистемические требования к мысленным экспериментам в метафизике, уместно будет пояснить, что подразумевается под эпистемической нормативностью. Это выражение пока не слишком прижилось в отечественных исследованиях, однако в мире оно весьма популярно [5, р. 179–205]. Речь идет о следующем. Всякий раз, когда мы оцениваем наши убеждения с точки зрения обоснованности, проверяем гипотезы на истинность, стремимся фальсифицировать научную теорию (как предлагает это делать К. Поппер) или совершаем иные аналогичные действия, мы исходим из определенных познавательных идеалов: следует иметь только обоснованные убеждения, принимать в качестве истинных только те гипотезы, которые прошли проверку, пользоваться только той теорией, которая потенциально может быть опровергнута. Перечисленные идеалы, если их сформулировать в виде предшествующих исследованию требований, превратятся в эпистемические нормы. Эти нормы могут принимать вид категорического суждения («делай А») или гипотетического («если имеет место условие f , делай А»). Здесь не было бы уместным воспроизводить всю полемику об эпистемической нормативности, имеющую место в философской литературе, важно другое: регуляция познавательной деятельности всегда играет позитивную роль, отражаясь в итоге на результатах этой деятельности. Есть все основания предполагать, что сама идея метода в новоевропейской науке может быть понята исключительно в нормативном, а не дескриптивном ключе (что хорошо выразили Бэкон и Декарт). Другими словами, чем более тщательно исследователь соблюдает определенные требования, тем выше у него шансы на получение достоверного знания. Эта закономерность имеет место и в науке, и в философии и не зависит от объекта исследования, а тем более – от иных, «привходящих» обстоятельств. В то же время нарушение эпистемических требований затрудняет получение нового знания, что косвенно доказывает их несомненную полезность.

Система эпистемических норм является, безусловно, многоуровневой. В ее основе лежат те требования, рациональность которых наиболее универсальна. К таковым можно отнести, например, выходящее далеко за рамки науки предписание субъекту придерживаться только обоснованных убеждений. Если учесть, что критерием обоснованности убеждения может служить не только факт, аксиома или другое обоснованное убеждение, но и интуитивная очевидность, то становится понятно, что данную норму соблюдают не только в ходе познания, но и в процессах принятия решений. Менее общими являются нормы, затрагивающие только науку, а что касается норм, действующих в метафизике, то они, конечно же, наименее универсальны и не могут быть распространены даже в отношении философского знания иного сорта, к примеру, этики.

В истории европейской мысли сложилась парадоксальная ситуация. Хорошо известны и кодифицированы правила применения тех или иных научных методов, в том числе и физического эксперимента, в то время как мысленный эксперимент с точки зрения теории познания отрефлексирован весьма слабо и фрагментарно. Особенно удивительным это обстоятельство предстает в свете того факта, что в истории именно мысленный эксперимент возник первым. Так, его уже применяют представители элейской школы античной философии – Парменид для доказательства несуществования небытия, а Зенон – для доказательства невозможности рационально мыслить движение. Конечно, можно считать, что отсутствие внимания к этому методу объясняется его изначальной простотой и экономичностью. Занятия философией почти не требуют материальных расходов, в то время как физические опыты чрезвычайно дорогостоящи, и их обеспечение, как в случае с Большим адронным коллайдером, может потребовать синхронных усилий множества людей и колоссальных инвестиций. В этом случае и ошиб-

ки будут стоить довольно дорого. Но с другой стороны, мысленный эксперимент не может не подвергаться тщательному эпистемическому нормированию – хотя бы потому, что он, в общем-то, является малонадежным методом. Действительно, если эксперимент в физике нацелен на подтверждение определенной гипотезы, то это не означает, что он лишен несомненных оснований. В их качестве выступают уже известные и проверенные суждения о закономерностях природы. В случае мысленного эксперимента ситуация сложнее: все его основания предположительны, а если он оканчивается неудачей, которую, кстати сказать, трудно распознать, то неочевидной представляется дальнейшая стратегия исследователя. В физике мы обычно проверяем связи явлений между собой. Найдена связь, следовательно, найдена закономерность, нет связи – закономерность следует искать в другом месте, используя иной набор явлений. В философии нас интересуют не связи между явлениями, а концептуальная выводимость одних положений из других. Отсутствие такой выводимости не может свидетельствовать о том, что искомая связь существует в каком-либо ином месте. Есть и иные аргументы, которые я не буду здесь приводить, остановившись на итоговом тезисе: мысленный эксперимент в философии требует к себе повышенного эпистемологического внимания и должен быть нормирован не в меньшей, а в большей степени по сравнению с экспериментом в естествознании.

2. Метафизический мысленный эксперимент: некоторые особенности

Осознание того, какие правила должны регулировать получение нового метафизического знания, невозможно без представления о механизме мысленного эксперимента. Рассмотрим этот вопрос на примере современной дискуссии о природе сознания, имеющей место между материалистами и дуалистами [3, с. 125–220]. Здесь предлагается помыслить (представить) некое положение дел, от которого необходимо перейти к утверждению о возможности этого положения дел, а затем – к утверждению о том, что нечто существует так-то и так-то. Окончательный вывод касается истинности или ложности той или иной концепции. Таким образом, мысленный эксперимент составляют связанные между собой утверждения трех типов:

- a) эпистемические («нечто мыслимо»);
- b) модальные («нечто возможно»);
- c) метафизические («нечто существует именно таким образом»).

Различных аргументов такого вида известно множество: аргумент Декарта о мыслимости бестелесного сознания, аргумент Д. Чалмерса о мыслимости зомби, аргумент от инвертированного спектра, аргумент от отсутствующих квалиа [2, с. 38]. Схема рассуждений выглядит всегда одинаково:

- 1) если некая ситуация (например, существование зомби) мыслима, то она возможна;
- 2) если некая ситуация возможна, то соответствующая онтологическая гипотеза (например, функционализм) ложна;
- 3) данная ситуация (существование зомби) мыслима;
- 4) эта ситуация, следовательно, возможна;
- 5) соответствующая онтологическая гипотеза (функционализм) ложна.

Такой способ приращения философского знания кажется весьма привлекательным, ибо позволяет как опровергать весьма солидные концепции (в приведенном примере это материализм), так и выдвигать им на замену целое множество альтернатив. Связь трех указанных утверждений при первичном знакомстве возражений не вызывает. Вместе с тем, статус каждого из них не является чем-то общепризнанным. Далее я хотел бы предложить несколько простейших эпистемических норм, адресованных указанным утверждениям и направленных на повышение нашей уверенности в том, что данные утверждения уместны для философского доказательства.

3. Какие условия следует включать в мысленный эксперимент?

Как было показано выше, любой мысленный эксперимент мы начинаем с эпистемических суждений о представимости или мыслимости определенного положения дел. В связи с этим возникает закономерный вопрос о тех границах, в пределах которых мы позволяем своему воображению действовать. К примеру, гипотеза о существовании зомби тогда и только тогда служит аргументом против редуктивного материализма, когда предлагается вообразить существо, идентичное нам и в физическом, и в функциональном смысле. Но если физическое тождество еще можно себе представить, то, как справиться с тождеством функциональным, если оно подразумевает не только аналогичное поведение (учитывая мы его, мы были бы бихевиористами, а не материалистами), но и одинаковый набор состояний организма (человеческого и нечеловеческого)? Насколько реалистически утверждать, что мы представляем себе тождество второго типа, если мы даже приблизительно не можем перечислить все эти состояния?

Другими словами, в отношении условий мысленного эксперимента мы можем быть либо атомистами, либо холистами. В первом случае мы принимаем эпистемическое суждение с любым содержанием, если только это суждение корректно составлено. При этом мы не сопоставляем его содержание с наличным запасом знаний о той или иной предметной области, позволяя себе игнорировать многочисленные связи внутри этой области, даже те, которые хорошо известны или должны быть известны некоторому кругу исследователей. Во втором случае мы принимаем эпистемическое суждение только тогда, когда его содержание не противоречит знанию о данной предметной области (совокупности истинных обоснованных суждений), исходя из того, что ни одно суждение не может быть механически извлечено из того контекста, в котором существует. Атомист скорее расположен принимать любое предположение, не вдаваясь в тонкости его содержания, холист в обязательном порядке прибегает к рациональной рефлексии. Таким образом, предположение о физическом и функциональном тождестве человека и зомби для атомистического подхода является абсолютно приемлемым, для холистического – весьма подозрительным (если степень обоснованности исходного предположения невысока) или недопустимым (если высока степень обоснованности суждения, противоречащего исходному).

В связи с вышесказанным, я сформулирую первое эпистемическое правило: в мысленном эксперименте, подтверждающем некий метафизический тезис, при подборе ображаемых ситуаций всегда следует придерживаться холистической установки. Основание правила очень простое: поскольку сама метафизика включает в себя принцип всеобщей связи сущего, мысленные эксперименты, не соответствующие этому принципу, должны скорее отвергаться, нежели приниматься.

4. Должны ли мы дифференцировать возможность, открываемую в ходе мысленного эксперимента?

Как говорилось выше, неотъемлемым компонентом мысленного эксперимента являются модальные суждения о том, что нечто возможно. Не акцентируя внимание на том, влечет ли мыслимость ситуации ее возможность (по этому поводу существует масса дискуссий), я бы хотел остановиться на неоднородности самого понятия «возможность».

Мысленный эксперимент, как и всякий иной метод, ограничен определенными рамками. Если для исследований в области естествознания такими рамками являются физические законы, то для метафизики аналогичную роль играют законы логики. Положение дел, противоречащее законам физики, не может быть обнаружено с помощью каких-либо исследовательских приемов, аналогичная картина имеет место и в философии. Однако было бы неосмотрительно принимать в виде результата всякую возможность, которая нами обнаруживается. Если наш метод ограничен законами логики, то

в множество ожидаемых результатов будут входить суждения, отражающие только логическую возможность. Именно ее имеет в виду Л. Витгенштейн, когда говорит, что все мыслимое возможно [1, с. 55]. Логически возможным является любое положение дел, если его описание дано корректно с точки зрения формальных правил языка и мысли. Но тогда используемый нами инструментарий дает столь широкий спектр результатов, что они становятся нерелевантными исходной цели. Действительно, мы же стремились отыскать новое метафизическое знание, а вместо этого обнаружили лишь многочисленные правильно составленные высказывания, предметная интерпретация которых совершенно не ясна.

Развивая эту мысль, я сформулирую еще одно эпистемическое требование: в результатах мысленных экспериментов следует различать логическую и метафизическую возможности, отдавая предпочтение второй. Ясно, что она входит в первую, но обладает и видовым отличием. Логически возможно то, что не противоречит законам логики, а метафизически возможно то, что логически возможно и, в дополнение к этому, не противоречит определенным метафизическим аксиомам, предварительное осмысление и принятие которых является онтологическим обязательством экспериментатора. К примеру, мысленный эксперимент с планетой-двойником Земли, который приводит Патнэм [7, р. 429–440], опирается на метафизический постулат о возможных мирах (разработанный в трудах С. Крипке, Д. Льюиса и др.). Соответственно, принятие этого постулата позволяет осуществить первичную селекцию результатов деятельности воображения, определив среди них наиболее осмысленные.

5. От чего зависит приемлемость результатов мысленного эксперимента?

Эпистемологический спор о том, нужно ли нам иметь доступ к процессу формирования убеждения, чтобы принимать его как обоснованное, распространяет свое действие и на тот случай, когда речь идет о суждениях с метафизическим содержанием, полученных в результате мысленного эксперимента. В этом смысле показательной является полемика о зомби, возникшая между Чалмерсом и Маркусом вследствие того, что последний счел неприемлемым делать вывод об отсутствии у зомби феноменального опыта на основании того, что мы себе это можем представить. Аргумент Маркуса весьма прост: в действительности, вообразив физическое и функциональное тождество этого странного существа и нас, мы приостановили свое воображение, ничего не сказав о феноменальном опыте зомби, так что налицо отсутствие представимости, но никак не представимость отсутствия [6, р. 477–490]. В свою очередь Чалмерс возражает в том духе, что мы довольно часто представляем себе некое положение дел, в котором нет объектов определенного рода, например, мир, лишенный ангелов [4]. Это возражение кажется поверхностным, хотя речь идет о другом. Если результат мысленного эксперимента воспроизводится лишь у некоторых субъектов, не обладая универсальной значимостью, насколько правомерным будет его принять?

В связи со сказанным я предлагаю различать интерналистскую и экстерналистскую позицию в отношении результатов мысленного эксперимента. Первая установка предполагает, что я могу считать предлагаемый кем-либо эксперимент обоснованным только в том случае, если самостоятельно могу его воспроизвести. Вторая установка данное условие не рассматривает в качестве обязательного. В отношении метафизического знания я полагаю допустимым сформулировать следующее требование: мысленный эксперимент должен быть воспроизводимым мной, чтобы считаться приемлемым. Если он не может быть воспроизведен без предварительной рациональной подготовки, его автор должен дать недвусмысленные указания о том, какие именно способности и в каком порядке мне стоит развить и усовершенствовать, дабы этот эксперимент стал возможным лично для меня. Невозможность повторения мысленного эксперимента мною ни при каких условиях делает его результаты абсолютно неприемлемыми.

6. Заключение

Итак, мысленный эксперимент в метафизике должен отвечать некоторым условиям. В частности, его результаты должны быть воспроизводимы, он должен базироваться на различии двух типов возможности и соответствовать самому духу метафизики, ее принципу всеобщей связи тех объектов, которыми, согласно избранной теории, «населен» универсум. Таким образом, я постарался показать, что минимальные эпистемические требования, предъявляемые к методу получения нового метафизического знания, вытекают из структуры этого метода. Каждому из трех типов суждений, образующих экспериментальную ситуацию, соответствует одна эпистемическая норма. Очевидно, что связь этих суждений тоже подчиняется правилам, но их анализ не входил в предмет моего исследования. Смысл нормировки мысленного эксперимента, как я старался продемонстрировать в данном тексте, состоит в обеспечении условий, при которых полученное знание будет максимально обоснованным и доступным для трансляции от одного исследователя к другому. В какой-то мере это означает рационализацию метафизики, хотя и не предполагает, что к ней могут применяться те же стандарты, что и в естествознании.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. М., 2005.
2. *Иванов Д.В.* Феноменальная природа сознания (проблема натуралистического объяснения сознания): дисс. на соискание уч. степени д. филос. наук. М., 2015.
3. *Чалмерс Д.* Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. М., 2013.
4. *Chalmers D.J.* The two-dimensional argument against materialism / [Электронный ресурс] URL: <http://consc.net/papers/2dargument.html> (дата обращения – 19.10.16).
5. *Engel P.* Belief and normativity // *Disputatio*, vol. 23. 2007.
6. *Marcus E.* Why zombie are inconceivable // *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 82. 2004. № 3.
7. *Putham H.* Mind, language and reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
8. *Ylikoski P.* Thought Experiments in Science Studies // *Philosophica*, vol. 72. 2003.

Трансгрессия и воображение в воспроизводстве научного знания

Т.А. Вархотов (Москва)

Статья посвящена определению границ предметности научного знания. Утверждается, что с момента возникновения новоевропейской научной традиции в XVII в. и до настоящего времени наука, с одной стороны, постоянно стремилась выйти за границы не только наличного знания, но и наличной эпистемологии, изыскивая способы исследования объектов, выходящих за пределы опытно-экспериментального исследования и возможностей наглядной репрезентации. В свою очередь, имевшие место в истории науки «эпистемологические войны» (например, знаменитая дискуссия об интерпретациях квантовой механики) представляют собой споры о трансгрессии воображаемого и не могут быть решены исключительно в поле науки, без обращения к метафизическому вопросу о том, в какой мере понимание зависит от воображения и насколько далеко мы можем уйти от границ представления, не теряя при этом предметность (осмысленность) исследования.

Ключевые слова: Эпистемология, воображение, критерии демаркации, эксперимент

...И если взглядишься в необходимость материи и порядок действующих причин, заметишь, что ничто не происходит без причины, убедительной для воображения, или вопреки математическим законам механизма...

Г.В. Лейбниц

В науках о науке еще, по крайней мере, с середины XX в. общепринятым стало считать, что на рубеже XIX–XX в. в европейской интеллектуальной культуре произошел принципиальный тектонический сдвиг, обыкновенно обозначаемый в различной профессиональной литературе как переход от «классической» к «неклассической» «картине мира», науке, философии и т.д. Применительно к естествознанию для историографического удобства это событие условно связывают с рубежным, 1900-м г., проводя границу между «классикой» и «неклассикой» по появлению «постоянной Планка» для физики и переоткрытию в том же году Х. де Фризом «законов Менделя» для биологии. С первым из указанных открытий принято связывать рождение квантовой механики, а со вторым – генетики, играющих роль ядерных, системообразующих разделов для, соответственно, физики и биологии XX в., хотя вызвавшие «научные революции» рубежа веков процессы начались существенно раньше¹.

Обыкновенно переход к «неклассической» науке, которую для удобства мы далее будем называть просто «современной», описывается как принципиальное изменение организации знания (включая внутридисциплинарные основания в конкретных науках), затрагивающее все «этажи», от эпистемологических оснований и языка до конкретных результатов. В частности, Н. Бор прямо обозначает квантовую механику как «новую эпоху в физических науках» [2, с. 140]. Для биологии переход не выглядит столь же резким, однако и здесь появление генетики рассматривается как отправная точка для формирования современной версии эволюционной теории², являющейся базой для научной биологии и далеко отстоящей от классического дарвинизма.

Ярчайшей и давно ставшей классической иллюстрацией перехода от классической к современной науке является полемика А. Эйнштейна с представителями так называемой копенгагенской интерпретации квантовой механики (в первую очередь – с Бором и В. Гейзенбергом). Пример является общеизвестным, поэтому, не вдаваясь в реконструкцию полемики, подчеркнем лишь базовые эпистемологические тезисы сторон, поскольку именно они чаще всего используются для маркировки «классической» и «неклассической» позиций – «предполагается, что Бор и Эйнштейн исповедовали разные метатеоретические основания, говорящие о принадлежности Эйнштейна к представителям классической науки, а Бора к неклассической» [10, с. 218].

Суть противостояния – с ясным пониманием глубины расхождений, – весьма лаконично и точно сформулировал один из ключевых участников дискуссии – В. Гейзенберг:

Все оппоненты квантовой теории едины, однако, в одном пункте. Было бы желательно, по их мнению, возвратиться к представлению о реальности, свойственному классической физике, или, говоря на более общем философском языке, к онтологии материализма, то есть к представлению об объективном, реальном мире, мельчайшие части которого существуют столь же объективным образом, что и камни, и деревья, независимо от того, наблюдаем мы их или нет.

Но как разъяснено в одной из предыдущих глав, это невозможно или, во всяком случае, вследствие природы атомных явлений, возможно не полностью. Нашей задачей не может являться высказывание пожеланий относительно того, какими должны

¹ См., например, [7, с. 15–17] с прекрасным резюме «третьей методологической революции» в физике и [14, с. 118–140] несколько более пространно для биологии.

² Так называемая «синтетическая теория эволюции», – термин, который чаще всего используют для указания на современный эволюционизм, – является, скорее, научно-исследовательской программой, нежели теорией, поскольку, де факто, синтезирует не только дарвинизм и генетику, но также и несколько десятков весьма различных и недружных между собой вариаций этого синтеза, по-разному оценивающих роль различных эволюционных механизмов и методов исследования, равно как и смысл самого термина «эволюция». См., например, [14, с. 141–182].

быть, собственно говоря, атомные явления. Нашей задачей может быть только понимание их.

[4, с. 78]

Итак, «воле к реализму» сторонников классической интерпретации В. Гейзенберг противопоставляет «честное признание» несоразмерности природы и возможностей человеческой чувственности и несводимость фундаментальных физических процессов к языку опыта и наглядности [3; ср.: 11, с. 238–243].

Разрыв между реализмом «классики» и неклассическими эпистемологическими стратегиями часто кажется непреодолимым, а ассоциация с ролью «последнего защитника» классической точки зрения Эйнштейна и констатация его «сокрушительного поражения» в споре с Бором (см. интересное обсуждение этой стандартной интерпретации в [10]) позволяет подать переход к современной науке как научную революцию.

Такая оценка, на первый взгляд, подтверждается и фундаментальным скепсисом в отношении не только реализма, но и классической эпистемологии в целом, расцветающим в философии науки, где констатируется фрагментация знания, девальвация идеи объективности и центральных для эпистемологии Нового времени идей единой реальности и универсального метода и т.д.¹

Однако более спокойный и внимательный взгляд, не отрицая существенных отличий, легко обнаружит наличие преемственности и даже принципиального эпистемологического единства между представляющимися столь различными «классической» и современной наукой. Это единство просматривается как на уровне установок и ценностей ученых, глубоко убежденных в том, что истина существует и, сколь бы странные модели и концепции им ни приходилось строить, конечная цель у них одна и нисколько не изменилась², так и на уровне эпистемологических оснований³.

Для физики это принципиальное единство весьма просто и лаконично показал

¹ См., например, очень внимательную реконструкцию и критику классической эпистемологии в связи с проблемой научных методов у Дж. Лоу, в особенности обсуждение пяти классических «тезисов о реальности» [8, с. 54–59].

² В этом отношении между, с одной стороны, «наукой о науке» и, в особенности, философией науки, и, с другой стороны, самой наукой существует принципиальный разрыв: в философии науки вера в истину в настоящее время рассматривается как профессиональная наивность и «вчерашний день», а в науке вера в истину остается принципиальной познавательной установкой. Яркий пример см. [9, с. 21–34]. Весьма показательно, что и в споре Эйнштейна и Гейзенберга (равно как и первого с Н. Бором) обе стороны настаивают на том, что именно на их стороне высказывается природа, что их позиция отвечает реальности, а Гейзенберг, защищаясь от критики Эйнштейна, весьма остроумно показывает, что те же аргументы, которые используют против копенгагенской интерпретации, ранее использовались против теории относительности [4, с. 81–82].

³ В качестве примера можно привести чрезвычайно интересную версию модельного подхода к анализу науки, предложенную А.И. Липкиным, по оценке которого «неклассические» теории оперируют теми же базовыми моделями, что и классические (собственно, их всего две – точечное тело в пустоте и сплошная среда), и все обособленные разделы физики все же составляют единую науку, будучи объединены общностью исходной задачи и вырастающей из нее базовой предметности, описываемой общими понятиями и принципами, инвариантными для различных разделов [7, с. 175–182]. Другим характерным примером, представляющим совершенно иной взгляд на науку, является позиция нобелевского лауреата Р. Пенроуза, по мнению которого «необходимо вполне серьезно рассматривать возможность того, что квантовая механика просто неверна, когда ее применяют к макроскопическим телам», и «решение загадок квантовой теории должно лежать в построении усовершенствованной теории» [11, с. 242, 243]; под последней контекстуально понимается более универсальная, единая физическая теория. Для биологии пример явной уверенности в преемственности классической (дарвиновской) и современной науки см. [9].

Эйнштейн, выделивший три положения, описывающие «существенные особенности научного мышления, которые сохранились со времен Галилея»:

*Исходным пунктом всех исследований служит чувственное восприятие <...>
<...> Все элементарные понятия допускают сведение к пространственно-временным понятиям. <...> Истинность закона природы, по предположению, неограниченна <...>
<...> Пространственно-временные законы полны. <...> В каузальной системе явлений природы нет нефизических элементов.*

[13, с. 29]

Итак, две формы науки (классическая и современная) оказываются кардинально различными, но в то же время принципиально едиными, причем в обоих случаях эта оценка затрагивает, как представляется, самый глубокий уровень организации знания – эпистемологию, теоретический каркас, представляющий собой базовые допущения о предмете и режимах доступа к нему.

Картина представляется довольно противоречивой. Ведь, если «классический» взгляд на мир является неверным или (более слабый тезис) неполным, то альтернативный взгляд (например, квантовая механика) противопоставляется классическому. И характерной чертой современной науки оказывается стремительное умножение сущностей, которые необходимы с логической точки зрения (выводимы из «хороших» теорий как строгие предсказания, т.е. значимые возможности), но лежат за пределами классического представления, т.е. возможности полного перевода на язык классической физики, «с помощью которого мы описываем наши опыты и результаты» [3, с. 19]. Таковые принципиально ненаблюдаемые черные дыры, темная материя, гравитоны, преоны и т.д. Все эти и многие другие объекты современной научной картины мира объединяет чрезвычайная сложность (или невозможность) экспериментального предъяснения и практически полная лишенность какой-либо наглядности – этим объектам *невозможно* сопоставить какую-либо чувственную репрезентацию. И на классический вопрос дилетанта «как они выглядят» (подставьте по вкусу: преоны, вимпы, виспы и т.д.) самый точный ответ будет «они не выглядят».

Примечательно, что именно спор о представлении и представимости разделил позиции ряда основателей квантовой механики. Гейзенберг настаивал на том, что наблюдаемую экспериментально (фрагментированную) картину не следуют достраивать на уровне наглядной репрезентации (физической модели) и необходимо математически моделировать «то, что есть», т.е. дано в эксперименте, пусть по классическим стандартам картина и характеризуется принципиальной неполнотой. Для Бора классический стандарт имел принципиальное значение, и наблюдаемая картина оказывалась принципиально недостаточной, хотя достраивать ее он также не считал возможным. А для Эйнштейна более важным оказалось эпистемологическое допущение о полноте реальности, и его попытка переложить неполную экспериментальную картину на реальность как таковую не устроила в принципе.

Если отвлечься от конкретных проблем интерпретации квантовой механики, и взглянуть на проблему чуть шире, перед нами оказывается превосходный пример конфликта двух фундаментальных эпистемологических требований – *наглядности* и *разумности*. Оба они тщательно проанализированы Лейбницем под именами воображения и непротиворечивости, которые составляют у него необходимые основания знания [6]. Воображение, которое Лейбниц называет «внутренним чувством, где соединяются восприятия <...> различных внешних чувств» [6, с. 373], является основанием математики и конкретных наук, поскольку их предмет принадлежит опыту (ср. выше тезис №1 Эйнштейна).

Однако «существуют и предметы иной природы, которые вовсе не заключаются

в том, что мы наблюдаем в предметах чувств, в частном и в общем, и которые, следовательно, отнюдь не являются предметами воображения. Итак, сверх *чувственного* и *воображаемого* существует и то, что только *умопостигаемо*, как составляющее *предмет одного лишь ума*» [6, с. 373]. Эти метафизические основания знания в конечном счете сводятся к логике и центральному для нее, по версии Лейбница, закону непротиворечивости. При этом показательно, что, хотя воображение и непротиворечивость представляют собой два *совершенно разных* (а, значит, независимых) основания познания, они полностью не синтезируются и отвечают де-факто за знание разного уровня, т.е. основанные на них формы знания различны по предмету и статусу: «существует три уровня понятий: только чувственные — составляющие предмет каждого отдельного чувства, чувственные и умопостигаемые одновременно — принадлежащие общему чувству и только умопостигаемые — свойственные собственно уму. Первые и вторые вместе доступны воображению, третьи же выше воображения» [6, с. 374].

Итак, воображение и разум являются двумя разными основаниями познания и разными способностями человека. Воображение ограничено чувственностью, однако не сводится к опыту, поскольку способно «пересобирать» опыт, свободно комбинируя чувственным материалом (Лейбниц указывает на системность и непротиворечивость результата как критерий оценки работы воображения). Разум не ограничен воображением и какими-либо формами чувственности, однако в той мере, в какой предметом исследования является опытный мир, чистого разума недостаточно и необходима работа воображения, обеспечивающего наглядность и возможность предметностей.

Примечательно, что воображение здесь играет роль средства производства конечной границы познаваемого мира, поскольку возможность и наглядность оказываются двумя сторонами одной медали: воображение оперирует возможным опытом и с необходимостью наглядно, поскольку использует чувственный материал.

Непосредственным результатом работы воображения в науке являются модели — мысленные (по крайней мере, исходно они существуют в форме представления, хотя далее могут материализоваться в экспериментальной практике) образы, связывающие абстрактные законы и математические конструкции (которые тоже часто называют моделями, но которые принципиально отличаются отсутствием образности) с исходной опытной реальностью. Это редуцированные репрезентации, позволяющие увидеть существенное [1, с. 27–40], или посредники, связывающие «мир» и «теорию», и производящие локальные предметности [17], — по выражению Н. Картрайт, «чертежи номологических машин», производящих законы [15, с. S292].

С этой точки зрения современная «неклассическая» наука оказывается порождением трансгрессивного движения, стремящегося вырваться за пределы «классического» ограничения возможностями воображения. Развитие математических методов, породившее веру в специфическую универсальность математики как языка «книги природы» и ее надпредметный, не требующий адаптации к предметным полям различных наук характер, инициировало попытки преодолеть экспериментальные предметности конкретных наук, сведя фундаментальное исследование к математическому моделированию — поиску и решению уравнений, что особенно ярко просматривается в физике и экономической теории. Однако получающийся результат оказывается проблематичным с точки зрения содержательности и, что, возможно, даже более существенно, понимания: для того, чтобы понимать, необходимо представлять, — т.е. задействовать воображение. И все дискуссии об интерпретации чего бы то ни было быстро выявляют сложности с представимостью, если таковые присутствуют.

Об остроте проблемы свидетельствует, в частности, изобилие чувственных метафор в современной научной терминологии, обозначающей абстрактные, не предъявляемые объекты — напр., имена кварков («странный», «очаровательный», «прекрасный» и др.).

По замечанию И.П. Фарман, «чувственный образ иногда проявляется в наименовании столь сильно, что логики склонны считать такие наименования знаками представлений» [12, с. 143–144]. Авторы имен кварков как будто пытаются лингвистическими средствами придать необходимую воображению для работы понимания наглядность тому, что ею принципиально не обладает (еще более ярким примером на эту тему может послужить термин «спин», описывающий ненаглядную характеристику с помощью наглядно-образной метафоры).

Возвращаясь к Лейбницу, можно сказать, что вопрос о возможности понимания решается разумом (т.е. здесь работает критерий непротиворечивости), но такая возможность остается пустой и бессодержательной, пока нет ответа на вопрос «как понимать», за ответ на который отвечает воображение.

Диалектика аналитической (логико-математической) трансгрессии и воображения, выражающаяся в постоянном поиске средств расширить возможности представления, – например, за счет перехода от простых субстанциональных к структурным реляционным репрезентациям, от представления вещей к представлению систем с акцентом на взаимодействия, процессы, текучести, отношения¹, – является главной линией эпистемологического напряжения в современной науке. И воображение остается как продуктивным инструментом поиска возможностей [12, с. 162–171], так и естественным ограничителем эпистемологических вариаций интеллектуальной культуры, – по крайней мере, пока она остается человеческой.

Литература

1. *Вартовский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988.
2. *Бор Н.* Квантовая физика и философия // *Н. Бор.* Атомная физики и человеческое познание. М., 1961.
3. *Гейзенберг В.* Копенгагенская интерпретация квантовой теории // *В. Гейзенберг.* Физика и философия: часть и целое. М., 1989.
4. *Гейзенберг В.* Критика и контрпредложения в отношении копенгагенской интерпретации квантовой теории // *В. Гейзенберг.* Физика и философия: часть и целое. М., 1989.
5. *Лейбниц Г.В.* Замечания к общей части Декартовых «Начал» // *Собрание сочинений:* в 4-х тт. Т. 3.
6. *Лейбниц Г.В.* Переписка с королевой Пруссии Софией-Шарлоттой и курфюрстиной Софией // *Собрание сочинений:* в 4-х тт. Т. 3.
7. *Липкин А.И.* Основания физики. Взгляд из теоретической физики. М., 2014.
8. *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука. М., 2015.
9. *Марков А.В.* Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы. М., 2010.
10. *Мирошников Ю.И.* А. Эйнштейн и Н. Бор: два романтика в поисках утерянного единства физического знания // *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук.* 2011. Вып. 11.
11. *Пенроуз Р.* Новый ум короля. М., 2003.
12. *Фарман И.П.* Воображение в структуре познания. М., 1994.
13. *Эйнштейн А.* Физики, философия и научный прогресс // *А. Эйнштейн.* Эволюция физики. М., 2001.
14. *Юнкер Т., Хоссфельд У.* Открытие эволюции. СПб., 2007.
15. *Cartwright N.* Models: The Blueprints for Laws. *Philosophy of Science*, Vol. 64, Supplement. *Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association.* Part II:

¹ Великолепный пример дает концепт сборки (assemblage), предложенный И. Стенгерс и предполагающий построение репрезентации в форме «объект-репрезентация-практика», т.е. онто-социо-технической структуры, каждый из компонентов которой является необходимым и все вместе рассматривается как динамическое целое [18, с. 204]. Ср. с идеей «метода-сборки» у Дж. Ло [8].

Symposia Papers (Dec., 1997).

16. Dupré J. The Inseparability of Science and Values // Dupré J. Processes of Life. Essays in Philosophy of Biology. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
17. Morgan M., Morrison M. Models as Mediators. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
18. Stengers I. Power and Invasion. Situating Science. London: University of Minnesota Press, 1997.

«Междисциплинаризация»: проблемы дисциплинарности и междисциплинарности науки

О.П. Маврин (Москва)

Статья посвящена проблемам дисциплинарности и междисциплинарности науки. В статье анализируется феномен дисциплинарности в рамках теории сетевых взаимодействий Рэндалла Коллинза, которая выявляет значение научного сообщества в формировании дисциплинарности. Указывается влияние немецкой идеалистической традиции на университетскую реформу Гумбольдта и дифференциацию наук. Приводятся примеры междисциплинарных исследований, рассматривается типология междисциплинарности Яна Шмидта.

Ключевые слова: дисциплинарность, Томас Кун, научное сообщество, Рэндалл Коллинз, междисциплинарность, типология междисциплинарности, Ян Шмидт.

Дискуссии на тему междисциплинарности ведутся более сорока лет, и за это время ученые, по крайней мере, в России, не решили, что понимать под междисциплинарностью.

С одной стороны, проводятся конференции, пишутся статьи и монографии на тему междисциплинарности. Относительно недавно издательство Оксфорда выпустило увесистый том [18], посвященный различным аспектам междисциплинарности. С другой, иногда даже специалисты и профессионалы не отдают себе отчет в словоупотреблении, подразумевая под междисциплинарностью что-то другое, или употребляя термин в личных целях и скорее декларативно, «для привлечения внимания к своим исследованиям, для лучшего прохождения заявок на гранты» [3, с. 193].

Мы, движимые конфуцианской установкой «исправления имен»¹, хотим разобраться с терминологической путаницей во избежание «дилетантизма и псевдонаучности» [8, с. 10]. Для этого необходимо выявить различия в употреблении термина «междисциплинарность» и обрисовать ее типологию. Кроме того, мы проанализируем проблемы дисциплинарности и междисциплинарности в рамках политической оптики.

Одна из главных проблем междисциплинарности связана с понятием «дисциплины» и отраслевого деления науки. Ответы следует искать во времена начала дифференциации наук, а именно во втор. пол. XVIII – нач. XIX вв., когда формировались ее исторические предпосылки.

Ответ на вопрос «Каковы истоки дисциплинарности?» может скрываться в области исследования феномена научного сообщества. В дополнении 1969 г. к «Структуре научных революций» Кун указывает, что нужно пересмотреть роль научного сообщества в становлении парадигмы:

¹ «Исправление имен» (*чжэнь мин*) – социально-гносеологическая концепция, подразумевающая установление адекватности реального номинальному. Была разработана в логико-семантическом русле представителями «школы имен» (*мин цзя*), в частности, философом Гунсунь Луном. «Исправление имен» очень точно выражается следующей цитатой: «Когда имена неправильны, суждения несоответственны: когда суждения несоответственны, дела не исполняются» (Лунь Юй, XIII, 3). Подробнее см.: словарная ст. «Чжэнь мин» [2, с. 598–599], словарная ст. «Гунсунь Лун» [2, с. 210–211].

Научные сообщества могут и должны быть выделены как объект без обращения к парадигме; последняя может быть обнаружена затем путем тщательного изучения поведения членов данного сообщества.

[5, с. 229–230]

Примером влияния научного сообщества на становление дисциплины можно считать становление химии в Германии и появление одного из первых дисциплинарных сообществ в конце XVIII в. (подробнее см. [13]).

Предыстория химической дисциплины начинается в начале XVIII в. с группой Георга Эрнста Штала (1659–1734), основателя теории флогистона. Группа стремилась сепарировать химию от алхимии, подчеркивая наличие собственного исследовательского потенциала и делая акцент на прикладном характере исследований. Шталь вместе с последователями Хенкелем и Нойманом поднимали социальный статус новой науки посредством массивной пропаганды [7, с. 205]. Появляется «Химический журнал» Лоренца Креля, служивший коммуникационной площадкой. Изучение сетей цитирования в этом журнале позволяет сделать следующий вывод: в конце XVIII в. немецкие химики четко осознавали свое дисциплинарное единство [7, с. 205].

Немецкий социолог Рудольф Штихвей рассматривает феномен дисциплины в качестве формы социальной институционализации и выделяет «пять аспектов когнитивного дифференцирования науки» [17, s. 17; 7, с. 197], в некоторой степени коррелирующие с компонентами науки Куна:

- коммуникационная взаимосвязь исследователей – «*scientific community*»;
- корпус научного знания;
- множество актуальных вопросов;
- набор исследовательских методов и прагматических решений проблем;
- специфическая для дисциплины структура карьеры и институционализированный процесс социализации.

Процесс дифференциации науки исторически совпадает с периодом университетских реформ в Германии. Обновленный университет способствовал дифференциации наук, выполняя институционализирующую функцию для новых дисциплин. В рамках академической структуры университета Гумбольдта, в условиях свободы исследования и преподавания и свободы от главенства ортодоксальной теологии было легче убедить государство в создании новых факультетов и кафедр. Этому способствовала и общая политическая ситуация в Германии начала XIX в.

Американский социолог Рэндалл Коллинз, исследуя философские течения в рамках модели интеллектуальных сетей, подтверждает эту точку зрения [4]. Важнейшую роль в процессе реформирования университета Коллинз отводит немецким идеалистам во главе с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем:

По мнению Коллинза, немецкий идеализм явился одной из величайших вершин идеалистического мышления во всей мировой истории [4, с. 838]. На основании положений немецкого идеализма стало возможно выводить общие эмпирические и исторические законы из принципов, выявленных в Абсолюте.

Идеализм был идеологической рамкой реформирования немецкого университета, и выделяет четыре группы аргументов, сообразуясь со своей теорией интеллектуальных сетей:

- 1) Кант, Гумбольдт, Фихте, Гегель – основные апологеты университетской реформы;
- 2) философское содержание идеалистических направлений оправдывало реформу, последовательность идеалистических позиций соответствовала перспективам реформаторского движения, а академизация способствовала становлению технически отточенной философии идеализма;

- 3) Французская революция привела к появлению идеалистической идеологии духовной свободы только в Германии, где она совпала с интересами университетских реформаторов. В Англии и Франции идеологии не были ни идеалистическими, ни ориентированными на университет;
- 4) где бы ни проводилась университетская реформа по образцу немецкой, везде появлялось поколение идеалистических философов в местной, оригинальной форме [4, с. 838–839].

Функцию объединяющего агента в структуре немецкого университета стал исполнять философский факультет. «Интеллектуал общего назначения» как нельзя лучше играл роль идеолога университетских реформ, целью которых был отказ от профессионального образования (пример высших школ во Франции) в пользу общего. Философии становилась в позицию критика по отношению к другим формам знания. Фихте пишет «Речи к немецкой нации» (1808), где декларируется возрождение могущества немецкой нации благодаря *духовной* мощи¹ [Курсив мой – О. М.].

Гумбольдт берет за основу программу Фихте для реализации университетской реформы. Университет в Берлине организуется в качестве автономной и привилегированной институции, где соблюдается свобода исследования и преподавания. Этот фактор стимулировал инновации, необходимые немецкому государству, и способствовал дифференциации наук. Главными индикаторами успеха университетской реформы становились академизация деятельности ученых и формирование научных сообществ новых дисциплин. К середине XIX в. мы можем наблюдать расцвет университетов в Германии, который хорошо коррелирует с интенсификацией дисциплинаризации.

Немецкий социолог Рудольф Штихвей полагает, к началу XX в. наука превращается в «операционально замкнутую автопоэтическую систему» [7, с. 202], где основную коммуникативную функцию выполняет научная публикация. Штихвей рассматривает дисциплинарную науку сквозь призму сетевого цитирования научных публикаций. Этот подход не является полным. Целесообразно дополнить его теорией сетевых взаимодействий Рэндалла Коллинза, которая учитывает влияние на дисциплинаризацию науки сетей личных контактов [4, с. 810].

Результаты анализа феномена дисциплинарности позволяют нам сделать выводы о сетевой структуре научной дисциплины и всей науки, о пересмотре роли научного сообщества в сторону повышения его значимости. Изменение исследовательского подхода классической рациональности в сторону изучения сложных сетевых взаимодействий и теории самоорганизации, характерных для постнеклассической рациональности позволит выйти на новый качественный уровень научного исследования, недостижимый в рамках узкодисциплинарной схемы.

Сетевая организация науки подразумевает переход к междисциплинарному подходу. Пионерами этого подхода можно назвать Г. Хакена (синергетика), И. Пригожина и И. Стенгерс (самоорганизация в химических средах), У. Матурану и Ф. Варелу (аутопоэзис биологических систем), Н. Винера, Дж. фон Неймана, Х. фон Фёрстера (кибернетика).

Эдгар Морен, философ науки и один из апологетов междисциплинарности, считает, главным условием должно стать «сложное мышление». «Подлинного научного исследователя» убедили, что «отныне невозможно построить единое видение человека и общества» [6, с. 37]. Проблема заключается в том, что «подлинный научный исследователь» занимается лишь накоплением знаний, которые впоследствии будут использо-

¹ См. «Восьмая речь. Что такое народ в высшем значении слова и что такое любовь к Отечеству» [11, с. 188–211]. Ср. концепцию «духовного ведения» М. Хайдеггера в работе «Самоутверждение немецкого университета» [12].

ваться анонимным образом, а не соединением и осмыслением этого знания.

Проблема организующего принципа познания напрямую связана с проблемой междисциплинарности. Чтобы решить сложные проблемы, необходимо выйти за пределы парадигмы (по Куну), ведь в пределах конкретной парадигмы решается лишь ограниченный ряд задач. Нужно трансцендировать в неизведанное и попытаться там закрепиться. Проблема междисциплинарности – во многом политическая. В чем же заключается ее политический характер?

Основная идея междисциплинарности – идея объединения/интеграции науки. Развитие науки идет по пути значительного увеличения числа дисциплин. Отечественный философ науки В.С. Степин приводит такие данные: к концу XX в. насчитывается 15 тысяч научных дисциплин [9, с. 151]. В системах с большим количеством элементов в определенный момент обнаруживаются эффекты, которые не присущи простым системам (вертикальным, иерархическим), но характеризуют системы сложные самоорганизующиеся (горизонтальные, сетевые). Дискуссии о междисциплинарности связаны с обнаружением таких эффектов. Сложность происходящих в науке процессов, ввиду их взаимосвязанности с другими участниками социокультурного процесса (бизнес, общественные и государственные структуры и др.) требует от исследователя другой оптики. Политическая оптика позволяет подойти к феномену с прагматистских позиций. С помощью нее можно обратиться к целому ряду проблем, рассматриваемых в контексте «управления знанием» (*Policy of Knowledge*). Проблема таксономии дисциплин вызывает проблемы организации знания, институционализации, образования и управления образованием (*Policy of Education*), методологии преподавания, обращает внимание на проблемы финансирования науки. Это требует новых эпистемологических стратегий, применимых к междисциплинарности.

Идея одной из них впервые была озвучена историком физики Питером Галисоном [1]. Заимствуя антропологический подход, он предлагает использовать для описания социального и интеллектуального поля понятие «зона обмена», применяя его в отношении трех субкультур физиков, специализирующихся на теории, эксперименте и инструментари. Каждая субкультура приписывает различную эпистемологическую ценность обмениваемым «товарам» (статистическим и экспериментальным данным, идеям, гипотезам, теориям и пр.), но все они посредством обмена получают ценную для них информацию, приходят к соглашениям в рамках заданного контекста и обогащают общее дисциплинарное знание. В процессе обмена даже вырабатываются свои упрощенные языки – пиджины. При этом, замечает Галисон, именно «разобщенность науки, переплетение различных типов аргументации придают ей силу и внутреннюю согласованность» [1, с. 91]. Зоны обмена могут быть как формальными (конференции, журналы), так и неформальными.

Канадский философ Пол Тагард развивает метафору «торговых зон» Галисона и использует ее в области когнитивных наук [10]. К большому междисциплинарному комплексу когнитивных наук Тагард относит психологию, исследования искусственного интеллекта (ИИ), философию, нейронауку, лингвистику и антропологию. Часто к ним добавляют исследования образования, а в скором времени могут быть добавлены другие развивающиеся дисциплины (например, молекулярная биология).

Важное условие междисциплинарного взаимодействия в когнитивных науках – наличие концептуального ядра, конституированного пересечением участвующих культур и дисциплин. Наличие общих идей не всегда означает согласие по поводу их интерпретации и эпистемологической ценности. Но именно они являются центром междисциплинарных дискуссий. Концептуальное ядро когнитивистики состоит из связки понятий ментальной репрезентации, вычислительных процедур и метафоры мозга как устройства, которое осуществляет вычислительные преобразования репрезентаций [10, с. 48–49].

Другой компонент когнитивных наук – общие методы междисциплинарного характера. Тагард выделяет два основных – компьютерное моделирование и нейровизуализацию. Первый метод заимствован из информатики, но знание того, что и как моделировать во многом зависит от работы специалистов из других областей. Результаты, полученные посредством второго метода, позволяют философам и лингвистам развивать собственные дисциплины.

Другим примером является так называемые конвергентные технологии, включающие в себя нано-, био-, инфотехнологии и когнитивную науку (сокр. НБИК). Немецкий философ науки Ян Шмидт, анализируя феномен НБИК, попутно проводит типологию междисциплинарности, которая релевантна современному состоянию междисциплинарности. Исследователь выделяет четыре типа, каждый из которых имеет некоторое преобладание над другими, хотя все они и взаимосвязаны.

Первый тип – **онтологический**, или объектно-ориентированный. Шмидт относит НБИК к этому типу междисциплинарности. Движение НБИК связывают с докладом, представленным в 2002 г. М. Роко и У. Бэйнбриджем в Национальном научном фонде США [14]. Они строят модель, основанную на традиционном метафизическом допущении о единстве природы. Они не определяют «единство природы», но несколько раз упоминают о «единстве причинно-следственного принципа физического мира» [15, р. 5]. Единство природы подразумевает объединение науки, объединение науки приводит к конвергенции технологий [14, р. x]. В соответствии с этой схемой, заключает Шмидт, работает так называемый «принцип порабощения». Термин «конвергентные технологии» может означать, что одна технология порабощает другие. И нанотехнологии могут стать центром конвергенции. Любой объект может быть переведен в маленький и абстрактный мир нанокосмоса:

Конвергенция – это главный стимулятор единства; единство – финальная точка. Финальная точка – точка тотального контроля, точка опоры Архимеда. Так, главным образом, единство на уровне объектов – это техноонтологическое единство в отношении нанообъектов.

Цит по: [16, р. 49]

Следующий тип междисциплинарности – **эпистемологический**, или теоретически ориентированный, цель которого – когнитивная интеграция и теоретический синтез знания. Яркими примерами являются теории сложных систем такие, как теория самоорганизации, диссипативных систем, теория хаоса, фрактальная геометрия и др. Карл фон Вайцзеккер отмечает, главная особенность этих наук в том, что они «изучают свои объекты независимо от дисциплинарного происхождения и в отдалении от дисциплинарного разделения» (цит. по: [15, р. 7]).

Методологический тип отвечает на вопрос: посредством применения каких правил и методов мы можем получать знания? Здесь происходит заимствование методов и методологических подходов из разных дисциплин. Отличными примерами являются бионика/биомимикрия, эконофизика.

Последний тип – **проблемно-ориентированный**. Этот тип считается наиболее рефлексивным. Основными инициаторами постановки и решения проблем является общество во всем своем многообразии (научные, политические, бизнес-структуры, активисты и т.д.). В качестве примера можно назвать проект «Конвергентные технологии для Европейского общества знаний»¹, который является реальной альтернативой НБИК-проекту.

В заключение следует отметить, что необходимо создание общей теории междисциплинарности, которая может быть представлена как игра с ненулевой суммой,

¹ Англ. STEKS – Converging Technologies for the European Knowledge Society.

где выигрывает каждый участник.

Литература

1. *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // ВИЕТ. 2004. № 1.
2. *Духовная культура Китая: энциклопедия.* В 5 тт. Т. 1. Философия / ред. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов.* М., 2006.
3. *Князева Е.Н.* Трансдисциплинарные стратегии исследований // Вестник Томского гос. педагог. ун-та. 2011. № 10.
4. *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуальных изменений. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
5. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
6. *Морен Э.* Метод. Природа природы / Перевод и вступ. ст. *Е.Н. Князевой.* М., 2013.
7. *Москалев И.Е.* Сети научных коммуникаций: междисциплинарный подход // Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. М., 2005.
8. *Порус В.Н.* «Междисциплинарность» как тема философии науки // Эпистемология и философия науки. 2013. № 4.
9. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / *В.С. Степин.* М., 2006.
10. *Тагард П.* Междисциплинарность: торговые зоны в когнитивной науке // Логос. 2014. №1 [97].
11. *Фихте И.Г.* Речи к немецкой нации. СПб., 2009.
12. *Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета / Пер. с нем. *В. Бибихина* / Примеч. *Ф. Феды.* Историко-философский ежегодник. 1994. М., 1995.
13. *Hufbauer K.* The Formation of the German Chemical Community (1720–1795). Berkeley: University of California Press, 1982.
14. *Roco M.C., Bainbridge W.* Converging technologies for improving human performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. Arlington (Virginia): National Science Foundation, 2002.
15. *Schmidt J. C.* NBIC – Interdisciplinarity? A Framework for a Critical Reflection on Inter- and Transdisciplinarity of the NBIC-scenario (Working Paper #26) // School of Public Policy, Georgia Institute of Technology. Working Paper Series. April, 2007.
16. *Schmidt J. C.* Tracing interdisciplinarity of converging technologies at the nanoscale: A critical analysis of recent nanotechnosciences // Technology Analysis & Strategic Management. Vol. 20. 2008. #1.
17. *Stichweh R.* Wissenschaft, Universität, Professionen: soziologische Analysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
18. The Oxford Handbook of Interdisciplinarity / Ed. by *R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Методология естественных и социальных наук: проблема соотношения

А.З. Фахрутдинова (Новосибирск)

В статье рассмотрен методологический статус концепций постпозитивизма. Обосновывается вывод об их антиметодологической направленности в отношении естественных наук и возможности использования программы постпозитивизма в качестве методологии социальных наук. Представлена попытка фрагментарной реализации этой программы при решении проблемы соотношения социальной традиции и новации. Проанализированы факторы и механизмы стабилизации ряда традиций в сфере изобразительного и театрального искусства, использования кириллического алфавита. Различаются институциональные и когнитивные механизмы стабилизации традиции.

Ключевые слова: методология естественных и социальных наук, традиция и новация, факторы стабилизации, институциональные и когнитивные механизмы отбора новаций.

1. Постпозитивизм: методологический статус

Достаточно часто концепции постпозитивизма, представленные в работах Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда, Ст. Тулмина и др., понимают как философско-методологические теории, придают им статус методологии естественных наук.

Так, в статье В.Н. Поруса в «Новой Философской энциклопедии» постпозитивизм определен как «совокупность концепций в философии и методологии науки, возникших как критическая реакция на программу эмпирического обоснования науки, выдвинутой логическим эмпиризмом (неопозитивизмом), а с распадом этой программы пришедших ей на смену» [13].

В энциклопедическом словаре «Современная западная философия» Л.А. Никифоров дает следующее определение:

<...> постпозитивизм – общее название, используемое в философии науки для обозначения совокупности философско-методологических концепций, пришедших на смену тем, которые были разработаны в рамках неопозитивизма.

[11, с. 56]

Однако в какой мере эти работы являются (или могут стать при определенном развитии) методологией, если понимать под методологией тип рационально-рефлексивного сознания, направленный на выявление, совершенствование и конструирование принципов, стандартов и методов в различных сферах духовной и практической деятельности?

Действительно, теории постпозитивистов появились как критический ответ на работы представителей «Венского кружка» и К. Поппера, рассматривающих «классические» методологические вопросы: обоснования методов и принципов научного познания, критериев демаркации философии и науки и т.п.

Кун до конца жизни пытался ответить на обвинения оппонентов в релятивизме, антиметодологизме и разрушении представлений о рациональности науки. Так, он корректирует свое понимание научных революций, дополняя его эволюционной моделью, «смягчает» тезис о несоизмеримости парадигм. Все эти шаги свидетельствуют о внутреннем тяготении Куна к методологической позиции.

В целом в работах постпозитивистов прослеживается связь с «идеологией» своих предшественников. В наибольшей степени это относится к работам Лакатоса. Неслучайно его основная работа носит название «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ». Так, по мнению Лакатоса, исследовательская программа развивается прогрессивно в том случае, когда ее теоретический рост предвосхищает эмпирический рост. Если же наблюдается обратное, то она регрессирует. Данный вывод имплицитно содержит определенный стандарт научного исследования, позволяет сформулировать критерий демаркации прогрессирующего и регрессирующего научного знания.

Вместе с тем многие исследователи фиксируют антиметодологическую интенцию выводов постпозитивистов. Характеризуя ситуацию в философско-методологических исследованиях в 60-х гг. прошлого столетия, С.В. Илларионов отмечает, что «большое распространение получают концепции социокультурной детерминации науки, для которых весьма характерна антиметодологическая направленность (Т. Кун, М. Хесс и др.). Это обстоятельство отрицательно сказалось на развитии методологии естественных наук, с начала 1980-х гг. интенсивность методологических исследований существенно снизилась» [6]. Действительно, исторический подход, развивавшийся постпозитивистами, показал изменчивость «классических» методологических принципов естествознания. «Поток истории размыл методологические схемы, правила, стандарты», – пишет, например, Никифоров [12, с. 32].

Наиболее четко эта интенция проявилась в концепции «методологического анар-

хизма» Фейерабенда. Он убедительно показал на исторических примерах, что в науке постоянно происходили нарушения всех методологических принципов и стандартов. Философия науки вообще не должна стремиться к установлению каких бы то ни было правил заключает он.

Парадоксально, но антиметодологически нагруженные концепции постпозитивистов могут стать, на мой взгляд, основой другой методологии – методологии социальных наук¹. Интересно, что сам Кун характеризует свою первоначальную позицию как историческую философию науки. «Целое поколение назад, – пишет он, – я впервые включился в движение, которое ныне часто называют исторической философией науки» [9, с. 133]. Отметим, что этот термин не имеет коннотаций в русскоязычной философской литературе. Видимо, нужно иметь в виду философию истории науки. Представляется, что в работах постпозитивистов вообще и в теории научных революций Куна в частности была создана определенная модель развития науки как социального предприятия, модель, которой может быть придан статус картины социального мира. Встает вопрос: является ли эта картина социального бытия методологической основой изучения только науки как социального или культурного феномена или же она имеет потенциал в качестве методологического основания программ анализа более широкого круга социальных феноменов?

2. Проблема соотношения традиции и новации: основные вопросы и возможности моделей постпозитивизма в их решении

Попытаюсь обосновать последнюю позицию, показав эвристичность некоторых моделей, сформированных в рамках постпозитивизма, для исследования социальных феноменов. Прежде всего, речь идет об исследовании соотношения традиций и новаций не только в науке, но и в социуме в целом.

Перечислю важнейшие, как мне представляется, для этого анализа вопросы. В их числе следующие: что является «нормальным», базовым для жизни социума: изменчивость или стабильность; каковы механизмы поддержания того и другого состояний; каковы факторы и механизмы формирования принципиальной новации?

Что касается первого вопроса, то ряд мыслителей считают именно традицию, следование норме исходным, базовым состоянием онто- и филогенеза. Представление о норме, социальном образце как основе существования социума составляет суть теории социальных эстафет М.А. Розова. «Воспроизведение человеческой деятельности или поведения по непосредственным образцам я и называю социальными эстафетами» – пишет он [14, с. 85]. Э. Гидденс в своей теории структуриации рассматривает социальную деятельность как постоянно воспроизводящиеся, постоянно повторяющиеся практики. «Предметом социальных наук, в соответствии с теорией структуриации, является не опыт индивидуального актора и не существование какой-либо формы социентальной тотальности, а социальные практики, упорядоченные в пространстве и времени» [4, с. 41]. Близкой концепту социальным практикам является и понятие *habitus* П. Бурдьё – структур, «сформированных нашими прошлыми практиками, отобранных временем и типичными жизненными ситуациями, результатами прошлых взаимодействий, выкристаллизовавшихся в нормы» [3, с. 18].

Вместе с тем, ряд мыслителей акцентируют свое внимание на моменте социальной изменчивости, рассматривая именно ее в качестве основы социальной жизни. Можно вспомнить, хотя бы представления К. Маркса о постоянном росте производительных сил как основании смены общественно-экономических формаций и социального про-

¹ Правда, речь идет о методологии в несколько ином смысле, чем в приведенном выше определении, а именно о методологической роли картины мира, которая может быть положена в основание программ научного исследования.

гресса. Концепции «информационного общества», « сетевого социума», постмодерна – все они описывают инновационность как атрибутивное свойство современного общества. Появляются теории, абсолютизирующие изменчивость общества в эпоху постмодерна. В качестве примера можно привести работу З. Баумана «Текущая современность» [2].

Интересно, что упомянутые авторы нормативных теорий в ходе развития своих идей также приходят к признанию постоянной изменчивости самих норм, стандартов и социальных практик. Так, преемственность практик, по Гидденсу, предполагает рефлексивность, рефлексивность же, в конечном счете, порождает трансформацию социальных практик. Аналогичным образом развитие теории социальных эстафет приводит ее автора к выводу о появлении инноваций при воспроизводстве образцов. «Эстафета сама по себе неустойчива, она постоянно мутирует, если нет дополнительных механизмов её стабилизации», – признает М.А. Розов [14, с. 103].

Представляется, однако, что такой теоретический поворот приводит к другой проблеме: размыванию границ между традицией и новацией, признанию всеобщей изменчивости, нестабильности, подвижности социума, его абсолютной «текучести» (Бауман). Вместе с тем, социальная практика и здравый смысл свидетельствуют о том, что стабильность все-таки существует, а традиция и новация принципиально различаются как на онтологическом, так и на рефлексивном уровнях.

Для решения данной коллизии вполне адекватны, на мой взгляд, модели, разработанные в рамках постпозитивизма. В частности, вполне перспективным является эволюционный подход, представляющий процесс стабилизации общественных практик как действие механизмов социального отбора. В качестве условий отбора могут быть рассмотрены когнитивные и институциональные факторы.

Данный подход – описание развития науки в терминах эволюционизма – был намечен и частично реализован в работах Тулмина. В качестве условий отбора он представляет ряд факторов. К классу когнитивных можно отнести такие выявленные им факторы, как большая релевантность, точность, объяснительная сила сравниваемых концепций; неформальные стандарты и идеалы данной науки; эвристическая сила побочных последствий теорий; исторический опыт развития дисциплины. К классу институциональных факторов – наличие и действие профессиональных форумов: научных школ, научной периодики и наград, институтов научной коммуникации; согласие профессионального сообщества относительно критериев отбора [15, с. 223–242].

3. Механизмы стабилизации социальных традиций: институциональный отбор

Существует ли институциональный отбор для других социальных и культурных новаций? Очевидно, что да, ведь сама сущность социального института предполагает поддержание устойчивости социальных явлений, сохранение норм, принципов и культурных образцов. Действительно, профессиональные форумы, на стабилизирующее действие которых ссылается Тулмин, существуют не только в науке, но и в искусстве, политике, религии.

Характерная ситуация сложилась, скажем, во Франции в середине XIX в. Как известно, работы импрессионистов не принимались критикой и публикой в течение почти 20-ти лет и получили признание во Франции только после успеха в Бостоне и других городах Северо-Американских Соединенных Штатов. Существенным фактором неприятия нового направления было действие так называемого Салона – выставок, патронируемых государством и осуществляющих отбор картин. «Старые академии искусств, являющиеся хранителями классических устоев, стали центральными арбитрами в вопросах художественных тяготений» [7]. Огюст Ренуар в одном из писем к Дюран-Рюэлю так отзывается о сложившейся ситуации в искусстве: «Во всем Париже едва ли отыщется пятнадцать почитателей, способных признать художника без помощи Сало-

на, и тысяч восемьдесят человек, которые не приобретут даже квадратного сантиметра холста, если художник не принят в Салон» (цит. по: [7]). В Америке же не было развитых институтов, защищающих академическую традицию, в силу чего публика и критики смогли взглянуть непредвзято на новаторские работы и по достоинству оценить талант их создателей.

Можно также выделить следующие институциональные факторы отбора в науке: формы организации научного знания (система дисциплинарных публикаций, изданий учебников, библиотечных каталогов), формы организации научного исследования (система должностей, институтов). Стабилизирующее действие оказывают и методологические запреты, предотвращающие появление новаций через механизм «блокировки» взаимопроникновения и синтеза некоторых традиций исследования. Такое действие, скажем, имели средневековые запреты применения математических методов к объяснению физических явлений и соединения теоретического физического знания (представленного в аристотелевской физике) и знания технического.

По-видимому, прямые аналоги данных запретов в других сферах социальной жизни возможны только в отношении их интеллектуального сопровождения. Однако можно говорить о неких коммуникационных барьерах, играющих ту же роль – стабилизации традиций за счет предотвращения их взаимопроникновения. Здесь можно вспомнить разрывы в коммуникации между «западниками» и «славянофилами» в дореволюционной России, между «либералами» и «государственниками» – в современной.

Описанные факторы отбора можно условно обозначить как «внутренние», то есть действующие в рамках одной духовной или социальной сферы (в искусстве, религии, языковой или политической практике и пр.). Уместно говорить и о «внешних» институциональных факторах и механизмах. В этом случае институт, осуществляющий отбор и стабилизирующий традицию, принадлежит к иной сфере. Классические и общеизвестные примеры действия таких институтов касаются роли церкви в отношении научных новаций (например, относительно идей гелиоцентризма) и воздействия политической идеологии на развитие искусства, общественных наук, общественных практик и пр. в тоталитарном обществе. Однако, несмотря на общеизвестность этих примеров, суть действия такого рода институциональных механизмов полностью не раскрыта ни в философии, ни в социальной теории. Действительно, церковь является одним из наиболее консервативных социальных институтов. Однако её «запретительная» деятельность активизируется отнюдь не всегда и применительно отнюдь не ко всем новациям и сферам духовной жизни. Одна из гипотез, безусловно нуждающаяся в дальнейшем развитии и детализации, предполагает, что условием критической активности институтов одной социальной сферы по отношению к новациям в другой является их конкуренция в духовном или социальном пространстве.

Такого рода неоднозначная ситуация сложилась сейчас в России во взаимоотношении церкви и российского театра. С одной стороны, современная РПЦ *занимает по отношению к театру вполне лояльную позицию*. В «*Основах социальной концепции Русской православной церкви*» культура понимается как переходная область бытия человеческой души, ведущая ее от мира в храм. С другой стороны, реальные отношения театра, с одной стороны, и верующих и представителей РПЦ – с другой, не столь гармоничны. Можно вспомнить скандальные акции православных активистов, связанные со спектаклями Московского Художественного театра и выставках в московском «Манеже»; конфликт Новосибирской Митрополии РПЦ и Оперного театра Новосибирска, закончившийся сменой руководства и снятием оперы «Тангейзер» из репертуара театра.

По-видимому, основа этого конфликта – «конкуренция» в пространстве ценностей.

Театр иногда называют религией современного человека. Эта характеристика связана

в значительной степени с генезисом русского театра, его «происхождением». Отпечаток религиозности, несмотря на произошедшую эмансипацию театра, обнаруживается в его жизни достаточно часто.

[16, с. 132–133]

4. Механизмы стабилизации социальных традиций: когнитивный отбор

Однако, несмотря на большое значение институционального сопровождения для поддержания стабильности традиции, не этот фактор является, на мой взгляд, главным. Представляется, что решающее значение имеют когнитивные факторы, в частности, системность и взаимосвязанность составных частей традиции друг с другом и (или) с элементами другой социальной традиции¹. Внутренняя и внешняя системность традиции является фактором, отсекающим новации, не способные вписаться в существующую систему или стать элементом новой.

Механизм, связанный с действием этого фактора, работает как в науке, так и применительно к социальным традициям в широком смысле слова. Например, системность аристотелевской традиции не позволила «проникнуть» в её «тело» таким новациям, как утверждение о возможности пустоты, концептам бесконечно большого тела и актуальной бесконечности. В качестве примера социальной традиции, отторгающей новации в одних ситуациях и, наоборот, легитимизирующей их – в других, можно рассмотреть одну из наиболее стабильных российских традиций – традицию употребления кириллицы в качестве письма. Начиная с 860–870-х гг. – времени появления кириллицы – постоянно предпринимались попытки внедрения в русское письмо латиницы. Однако большинство из них терпят неудачу. Почему? Существенно, что здесь действует фактор включённости кириллицы в систему российской культуры, прослеживается генетическая и структурная связь с её религиозной компонентой – православием.

Характеризуя историю возникновения кириллицы, М.В Арапов пишет: «Кириллица, возникшая на периферии христианского мира, оказалась побочным результатом церковного раскола и орудием определенной идеологии. Внешне имитируя греческий текст и символизируя православность, то есть непоколебимую верность постановлениям семи первых вселенских соборов, кириллица стала средством сопротивления богатой и сложной византийской культуры «глобализму» и нивелирующему влиянию Рима, способом сохранения единого поля православной культуры» [1].

Именно за счет «плотности» и монолитности этой структуры большинство попыток латинизации алфавита рассматривались как аномальные новации и отвергались. Так, не получило развитие и поддержку полномасштабное наступление на кириллицу, принятое в период правления Николая I [10]. В 1833 г. вышло анонимное произведение «Опыт усовершенствовании литеры для русского алфавита», в котором предлагалось «всемерное приближение варварского русского письма к европейскому: смесь латиницы с кириллицей на основе преобладания латиницы дает «красивые шрифты», при введении которых «иностранцы не будут смотреть на наши буквы как на полуазиатские» (цит. по: [10]). Николай Засядько в своей книге «О русском алфавите» [5] также предлагает сформировать некоторую «смесь» из кириллицы и латиницы. «Повторяем решительно: мы не можем остаться при нашей нынешней печати <...>, – пишет он. – Не скроем, что алфавит наш, как мы предлагаем его изменить, будет иметь, в очертаниях литер, большое сходство с латинским» [5, с. 1–3]. К.М. Кодинский в своей брошюре «Упрощение русской грамматики» предложил полную замену кириллицы латиницей, обосновав это «некрасивостью, неудобством русского шрифта» (цит. по: [10]).

¹ Когнитивными их можно назвать потому, что взаимосвязанность и противоречивость этих составных частей фиксируются в сознании. Например, противоречивость диагностируется в психологии как «когнитивный диссонанс».

Аргументы от «системности», препятствующей принятию этих предложений, приводил в этот период времени И.Г. Кулжинский: «От алфавита можно прийти до образования языка, до форм гражданского существования и даже до богослужения, отправляемого западными славянами на латинском языке» [8, с. 14–15].

Включенность традиции кириллического письма в систему российской самоидентификации играет для первой стабилизирующую и охранительную роль. Подтверждением этой идеи является то, что немногочисленные реформы письма и некоторые (иногда временные) «движения» в сторону латиницы приходились в России на периоды вестернизации. Первая из этих реформ была проведена Петром I и состояла во введении, в дополнение к церковнославянской кириллице, упрощенного кириллического алфавита, призванного обслуживать гражданскую словесность. Изображение букв в этом алфавите стало несколько напоминать латиницу.

Другая попытка латинизации (частично осуществленная) приходится на послереволюционное время. Ее инициатором, при поддержке В.И. Ленина, был нарком просвещения А.В. Луначарский. Он предлагал латинизацию языков всех народов, проживающих в России, включая русский. В части языков национальных меньшинств эта идея была реализована. А с 1928 г. начала действовать комиссия по латинизации уже и русского алфавита. То, что реформа пришлась именно на послереволюционное время, вполне закономерно. С одной стороны, была разрушена связь гражданской жизни с православием (его место постепенно заняла новая «религия» – коммунистическая идеология), с другой – руководство страны жило в ожидании мировой революции, победы Интернационала.

Характерно, что контрреформа – прекращение разработки вопроса о латинизации русского языка и перевод языков малых народов обратно на кириллицу – приходится на 30-е гг. В это время надежды на победу мировой революции и плодотворность глобализации не оправдались, и страна под руководством И.В. Сталина взяла курс на изоляцию от Запада.

Другой период активных попыток реформы алфавита – 90-е гг. прошлого столетия. Это также период прозападной политики государства и общих мировоззренческих устремлений.

Программа исследования, сформированная при анализе истории науки, содержит серьезный эвристический потенциал для решения ряда смежных с вопросами стабильности традиции проблем, прежде всего проблемы формирования новых форм социальной жизни и общественных практик. Формат данной статьи не позволяет показать этот потенциал в полной мере. Замечу только, что здесь фактор системности также играет решающую роль. В целом, в случае успеха реализации данной программы можно будет более уверенно говорить о возможностях ее интерпретации как методологии социальных наук.

Литература

1. *Аранов М.В.* Латиница и кириллица. Информация и фасцинация // ПОЛИТ.РУ [2003] / [Электронный ресурс] URL: <http://polit.ru/article/2003/09/23/625530> (дата обращения – 18.10.2016).
2. *Бауман З.* Текущая современность. СПб., 2008.
3. *Бурдье П.* Структуры, *Habitus*, Практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995.
4. *Гидденс Э.* Элементы теории структуризации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995.
5. *Засядько Н.* О русском алфавите. М.: Типография В. Готье, 1871.
6. *Илларионов С.В.* Методология естественных наук // Новая Философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН / [Электронный ресурс] URL: <http://iphlib.ru/greystone3/library/collection/newphilenc/page/about>. (дата обращения –

- 18.10.2016).
7. История возникновения импрессионизма // Энциклопедия импрессионизма. [Электронный ресурс] URL: <http://www.impressi.org> (дата обращения – 18.10.2016).
 8. Кулжинский И.Г. Значение России в семействе европейских народов. М., 1840.
 9. Кун Т. После «Структуры научных революций» / Пер. с англ. А.Л.Никифорова. М., 2014.
 10. Моторин А.В. Борьбы кириллицы с латиницей или об иконичности письма. // Православие и мир / [Электронный ресурс] URL: <http://prodrom.cerkov.ru/index.php/2014/05/25/borba-kirillicy-i-latinicy-ili-ob-ikonichnosti-pisma> (дата обращения – 18.10.2016).
 11. Никифоров А.Л. Постпозитивизм // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова. М., 2009.
 12. Никифоров А.Л. Философия и история науки. М., 2008.
 13. Порус В.Н. Постпозитивизм // Новая Философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН / [Электронный ресурс] URL: <http://iphlib.ru/greystone3/library/collection/newphilenc/page/about>. (дата обращения – 18.10.2016).
 14. Розов М.А. Философия науки в новом видении. М., 2012.
 15. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984.
 16. Фахрутдинова А.З. Современный российский театр в борьбе за духовное лидерство: тенденции и конфликты // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Политология. Культурология». Т. 1 (67). 2015. № 2.

Жизненный мир и наука: иерархия очевидностей или иерархия проблем?

М.А. Белоусов (Москва)

В статье рассматривается проблема соотношения философии и науки в контексте гуссерлевской концепции жизненного мира. Автор раскрывает двусмысленность понятия жизненного мира как имплицитной предпосылки (в эмпирических науках) и проблемы (в феноменологии). На этом основании автором предпринята попытка показать, что эвристическое значение гуссерлевского тезиса о приоритете жизненного мира по отношению к объектам эмпирических наук заключается не столько в переворачивании иерархии очевидностей, сколько в указании на иерархию проблем.

Ключевые слова: Жизненный мир, наука, феноменология, Гуссерль, очевидность

1. Введение

Обращение к феномену жизненного мира в поздней феноменологии Гуссерля ставит под вопрос традиционное представление об иерархии научных и ненаучных истин: донаучная «докса» (очевидности жизненного мира) получает приоритет перед научной «эпистемой» (математическим естествознанием) и рассматривается как ее фундамент [2, с. 210; 3, с. 158]. Этот «антикоперниканский» поворот в феноменологии, на первый взгляд, превращает апелляцию к очевидностям жизненного мира в единственно возможную форму обоснования научных утверждений, в том числе (поскольку классическая феноменология позиционирует себя как «строгая наука») и феноменологических. Если очевидность – это «принцип всех принципов» феноменологии¹, а жизненный мир есть «царство изначальных очевидностей» [2, с. 175; 3, с. 130], то претензия науки и философии на выявление фундамента донаучного опыта оказывается лишь источником иллюзий постольку, поскольку более фундаментальных очевидностей, нежели очевидности донаучной жизни, не существует. В таком случае обречены на провал и

¹ «Принцип всех принципов» вводится Гуссерлем как принцип полного соответствия высказываний данностям созерцания, т.е. совпадения мыслимого и данного, которое и является очевидностью [1, с. 80; 4, с. 51].

трансцендентальные притязания феноменологии на выход за пределы естественного опыта и его обоснование посредством ссылки на принципиально недоступные в рамках жизненного мира всеобщие структуры «чистого сознания».

Этот вывод неизбежен, если приоритет жизненного мира по отношению к науке рассматривается только в свете иерархии очевидностей. Цель статьи – обосновать альтернативную перспективу интерпретации отношения между жизненным миром и наукой в трансцендентальной феноменологии. Я попытаюсь показать, что эвристическое значение гуссерлевского тезиса о приоритете жизненного мира перед «объективным миром» (предметом эмпирических наук) заключается не столько в переворачивании иерархии очевидностей, сколько в указании на иерархию проблем.

2. Жизненный мир и объективный мир

Смысл «жизненного мира» как термина задается его противопоставлением «объективно-истинному» миру, то есть миру, независимому от какой-либо субъективности и предположительно описываемому естественными науками [2, с. 174–177; 3, 130–132]. Конститутивные черты жизненного мира поэтому прямо противоположны определениям объективно-истинного мира: жизненный мир является донаучным и соотнесенным с субъектом [2, с. 40; 3, с. 20–21]. Соотнесенность с субъектом предстает в двояком облике культурно-исторического горизонта определенного сообщества и относительного характера данности вещей в простом чувственном опыте (вещи даны в смене перспектив различных «субъектов» и характеризуются лишь приблизительной, но не абсолютной интересубъективной идентичностью) [2, с. 42; 3, с. 22]. Различие жизненного и «объективно-истинного» мира в известной степени является модификацией различия между естественным миром и идеальными мирами, проведенного еще в «Идеях» [1, с. 92–94; 4, с. 58–60]. Если доступ к естественному миру не требует принятия какой-либо искусственной теоретической установки (мы просто «живем» в нем), то идеальный мир (например, мир математических объектов), напротив, доступен только в установке такого рода [1, с. 93; 4, с. 59] (например, в жизненном мире принципиально, а не только фактически недоступна прямая в геометрическом смысле: его изначальной данностью является более или менее прямое, или, точнее, достаточно или недостаточно прямое, где «достаточность/недостаточность», соотв. интересубъективная идентичность прямизны определяются относительно некоторого практического интереса) [2, с. 42–43; 3, 22–23]. Но «объективно-истинный» мир в естественнонаучном смысле как раз и возникает в результате «вторжения» идеального мира математических предметностей (которым присуща «объективность» в смысле абсолютной интересубъективной идентичности) в мир естественный, когда вследствие математизации природы последний истолковывается как эпифеномен объективной реальности, описываемой математически [2, с. 47–54; 3, с. 26–32]. Отсылка к жизненному миру первоначально служит здесь напоминанием о том, что объективно-истинный мир в естественнонаучном смысле – это всего лишь идеализация, чей смысловой фундамент, с одной стороны, и источник последнего обоснования, с другой, представляет собой мир донаучного опыта [2, с. 74–81; 3, с. 48–54]. В качестве фундамента жизненный мир содержит в себе мотивацию и условие смыслового генезиса «естественнонаучной» и, шире, любой теоретической установки, обеспечивающей доступ к идеальным мирам (так, математические идеализации вроде «прямой» возникают, в соответствии с гуссерлевскими описаниями, в подвижной смене «прагматических» перспектив данности «достаточно прямого» в жизненном мире, когда «достаточно прямое» для удовлетворения одного интереса оказывается «недостаточно прямым» для удовлетворения другого, и конституируется инвариантный предел этого подвижного многообразия в виде идеальной прямой) [2, с. 42–43; 3, с. 22–23]. Причем, принимая теоретическую установку, я не перестаю и не могу перестать быть человеком, живущим в жизненном мире, тогда как для пребывания в жизненном

мире я не нуждаюсь в теоретической установке. В качестве же источника последнего обоснования естественнонаучных утверждений очевидности жизненного мира – это (в контексте поздней феноменологии Гуссерля), в первую очередь, очевидности простого (донаучного) чувственного опыта, за которыми остается «последнее слово» в подтверждении или опровержении гипотез [2, с. 172–173; 3, с. 128–129]. Однако важнейшим моментом является то, что поскольку «внутренняя сущность» непосредственно данного мира истолковывается математически, как таковая она становится принципиально недоступной в его пределах (ведь математические идеализации и, коррелятивно, математизированная природа – это своего рода идеальные миры соответствующих установок, априори недоступные в естественной жизни и, следовательно, очевидностях донаучного чувственного опыта) [2, с. 174; 3, с. 130]. Итак, простые эмпирические очевидности жизненного мира являются последними основаниями естественнонаучных утверждений, и в то же время то, что в этих утверждениях выдается за сущность жизненного мира, в указанных очевидностях принципиально не может быть дано. Объективно-истинный мир оказывается доступен только косвенно, через очевидности жизненного мира, поскольку они интерпретируются определенным образом. Тем самым принципиально недоступный в опыте объективный мир «подкладывается» под непосредственно данный жизненный мир, то есть является лишь «логической субструкцией» [2, с. 174; 3, с. 130], создаваемой в определенных жизненных целях.

Таким образом, обращение к жизненному миру прежде всего призвано показать вторичность естественнонаучной объективности по отношению к «субъективно-релятивной» реальности донаучного опыта. В математическом естествознании натурализуется, как это ни парадоксально, природа, поскольку ей приписывается существование по точным законам, и тем самым упускается из виду непосредственная и изначальная действительность природы в донаучном смысле. При этом довольно причудливым образом натурализация здесь совпадает с идеализацией. Апелляция к очевидностям жизненного мира служит поэтому в феноменологии Гуссерля инструментом «расколдовывания» естественнонаучной объективности.

3. Жизненный мир и феноменологическое эпохе

Двусмысленность понятия жизненного мира обнаруживает вопрос, применима ли в контексте рассуждений Гуссерля аргументация, которую он использует против абсолютизации «объективно-истинного мира», к самой феноменологии. На первый взгляд, она должна быть применима к работе феноменолога, поскольку доступ к структурам трансцендентальной субъективности принципиально невозможен в естественной «жизни мира» [2, с. 117; 3, с. 83–84] и требует принятия противоестественной исследовательской установки, основанной на процедурах эпохе и редукции. Не создает ли феноменология, критикуя «объективно-логическую» субструкцию мира «самого по себе», параллельную ей «трансцендентально-субъективную» субструкцию чистого сознания? Несмотря на очевидную аналогию, ответ должен быть отрицательным. Тезис о том, что жизненный мир является смысловым фундаментом науки, оказывается безоговорочно справедливым только для объективных наук (к числу которых относится и психология). Объективные науки – это науки об объектах мира, для которых сам мир всегда уже является самопонятной предпосылкой [2, с. 235–236; 3, с. 179]. Но феноменология – это и не одна из объективных наук, и не универсальная объективная наука, лежащая в основе частных объективных наук:

Быть может, научность, которой требует этот жизненный мир как таковой, в его универсальности, это научность своеобразная, как раз не объективно-логическая, но – поскольку дает последние обоснования – не низшая, а по своей ценности более высокая научность.

[2, с. 170–171; 3, с. 127]

Феноменология является наукой в ином смысле, чья задача не исследование тех или иных объектов *на почве* «предданного» мира, но тематизация самого мира со всем многообразием принадлежащих ему очевидностей и объектов *как почвы* в его смысловом генезисе [2, с. 199–201; 3, с. 150–151]. Таким образом феноменология должна стать единственной наукой, не *предполагающей* очевидности жизненного мира и этот мир в целом в качестве горизонта и развертывающей свои исследования на основе этой нетематической предпосылки, но проблематизирующей сам жизненный мир, то есть исследующей формирование самой «предпосылочности» естественного опыта мира [2, с. 200–201; 3, с. 151]. Исследование этого генезиса имеет форму анализа корреляции между миром и подвижным многообразием перспектив или субъективных способов его данности, в смене которых осуществляется формирование смыслового единства мира и его объектов [2, с. 195–198; 3, с. 146–149]. Подобная проблематизация мира требует поэтому совершения эпохе не просто в отношении объективных наук (чтобы увидеть жизненный мир в его «чистоте») но (прежде всего) в отношении жизненного мира:

Мы замечаем, что того ближайшего шага, который поначалу, казалось, помог нам, того эпохе, благодаря которому мы должны были оторваться от всех объективных наук как от почвы значимости, еще никоим образом не достаточно. Осуществляя это эпохе мы, по-видимому, все еще стоим на почве мира <...> Каким же образом предданность жизненного мира может стать собственной и универсальной темой? Очевидно, только через тотальное изменение естественной установки, изменение, при котором мы уже не живем по-прежнему, как люди естественного вот-бытия, постоянно осуществляя значимость предданного мира, а напротив, постоянно воздерживаемся от этого осуществления

[2, с. 199–201; 3, с. 150–151]¹

Тем самым гуссерлевская критика естественнонаучного «объективизма» неожиданно приобретает смысл, почти противоположный ее исходному пункту. Если в начале «Кризиса» Гуссерль критикует физикалистский объективизм за отрыв «объективно-истинного» мира от почвы жизненного мира, то в дальнейшем выясняется, что превосходство феноменологии над объективными науками заключается как раз в ее способности *оторваться* от почвы жизненного мира и сделать ее темой исследования (в объективных науках эта способность, напротив, остается лишь мнимой, поскольку они *предполагают* очевидности жизненного мира, даже претендуя на выход за их пределы). Привилегия феноменологии, благодаря которой трансцендентальная субъективность, в отличие от математизированной природы, не становится мысленной субструкцией, состоит именно в том, что феноменолог не пользуется очевидностями жизненного мира, совершая эпохе. То есть в соответствии с гуссерлевским замыслом, феноменология действительно реализует то, что в объективных науках является лишь претензией. Она обладает *собственной*, имманентной очевидностью, не фундированной в очевидностях жизненного мира, и вырастает из интереса, который уже не является одним из интересов мира². Внезапно выясняется, что недостаточность научности объективных наук заключается в том, что разрыв с почвой жизненного мира в них является недостаточно радикальным! Жизненный мир оказывается двусмысленным в качестве предпосылки (в объективных науках и естественной жизни) и проблемы (в феноменологии).

Однако ясно, что цель разрыва – не что иное как возвращение к жизненному миру с его очевидностями, поскольку только посредством этого разрыва жизненный мир впервые тематизируется как предпосылка. Здесь раскрывается не только иерархия оче-

¹ Перевод уточнен.

² Здесь нужны оговорки, не отменяющие сказанного: в частности, переход к феноменологической установке невозможен без «проживания» естественной жизни [2, с. 236–238; 3, с. 179–180].

видностей, но и (в первую очередь) иерархия проблем и иерархия конституирования. Дело не столько в том, что очевидности жизненного мира фундируют научные (в смысле объективной науки) очевидности, сколько в том, что *поскольку* очевидности жизненного мира фундируют очевидности научного познания, *проблема* жизненного мира изначально *проблема* научного познания, или, другими словами, конституирование жизненного мира есть условие возможности конституирования объективно-истинного мира:

В последних рассмотрениях нам стало в перспективе понятно величие проблемы жизненного мира, ее универсальное и самостоятельное значение. Напротив, проблема «объективно истинного» мира и соответственно объективно-логической науки, сколь бы настойчиво и сколь бы правомерно она вновь и вновь ни выдвигалась, представляется теперь проблемой вторичного и более специального интереса.

[2, с. 182; 3, с. 136]

Таким образом, обращение к жизненному миру – это просто иной, альтернативный картезианскому, путь к редукции, то есть к обоснованию «сильного» трансцендентализма [2, с. 207–209; 3, с. 156–158]. На этом пути должно быть продемонстрировано, что проблема жизненного мира не может быть решена объективно-научными методами, поскольку такое решение содержало бы в себе порочный круг – научные очевидности фундированы в очевидностях жизненного мира – и, следовательно, требует иной, не объективно-научной, а феноменологической установки. Понимание (а не просто использование) последних требует известного разрыва указанной фундирующей связи – очевидности науки нового стиля (необъективной) о жизненном мире должны лежать вне горизонта мира. Трансцендентальная феноменология поэтому должна впервые позволить увидеть бытие мира как мира, раскрывая корреляцию мира и субъективности, лежащей вне мирового горизонта.

Сказанное позволяет предположить, что не столько в перевертывании иерархии очевидностей, сколько в переосмыслении иерархии проблем заключается эвристическая ценность гуссерлевского поворота от научных конструкций к жизненному миру. Безусловно, иерархия проблем исходно обосновывается через иерархию очевидностей. Но иерархия проблем оказывает обратное воздействие на иерархию очевидностей: *изначальная очевидность* становится *главной проблемой*, и, следовательно, теряет характер предпосылки.

4. Перспективы и предпосылки

Предпосылкой перехода от жизненного мира к трансцендентальной позиции у Гуссерля является все же известная объективация мира. Мир хотя и противопоставляется *научно* истолкованной объективности, предстает все же лишь в облике «универсума предметных полюсов» [2, с. 241; 3, с. 183], то есть горизонта объективности в феноменологическом смысле. Программа преодоления субъективизма посредством еще более радикального субъективизма имеет, фактически, свою параллель в попытке преодоления объективизма посредством еще более радикального объективизма, при котором *сам мир* отождествляется с объективным полюсом интенциональности, сущностно коррелирующим с ее субъективным полюсом:

Ведь, помещая нас в установку над субъектно-объектной корреляцией, так же принадлежащей к миру, и тем самым в установку на трансцендентальную субъектно-объектную корреляцию, эпохе ведет нас к самоосмыслению и к познанию того, что мир, который есть для нас, по своему бытию и так-бытию есть наш мир, что он целиком и полностью черпает свой бытийный смысл из нашей интенциональной жизни <...>

[2, с. 243; 3, с. 184]

Одной из проблемных мотивировок введения трансцендентальной позиции «по ту

сторону» мира является то, что смысловой генезис мира не может выступить в *готовом* мире в качестве темы. Феноменология в гуссерлевской перспективе исключает всякую заранее готовую почву само собой разумеющегося (каковой и является мир) и потому должна начинаться вовсе без всякой почвы [2, с. 243; 3, с. 185]. Но она может создать себе почву собственными силами, то есть феноменология не движется в изначально данном горизонте, а впервые формирует свой собственный горизонт [2, с. 243; 3, с. 185]. И все же речь при этом идет не об абсолютном разрыве с горизонтом мира (иначе была бы невозможной связь этих горизонтов), а о своеобразном смысловом смещении, то есть не о разрушении почвы, но лишь о ее расшатывании. Но не содержит ли уже *исторический* характер мира возможность расшатывания его «предданности» без занятия абсолютной позиции «над» миром? Мир как окружающий мир определенной «жизни», а не как объективный (в том числе и в феноменологическом смысле) и потому «статический» *имплицитно* обладает своеобразной исторической «интенциональностью», то есть *сам* выходит за свои пределы. Здесь работает та же интуиция, что и по отношению к сознанию: подобно тому, как нам не нужно занимать позицию стороннего наблюдателя по отношению к сознанию, сравнивая сознание с чем-то внешним, а лишь описать то, как само сознание выходит за свои пределы, так нам не нужно занимать позицию над миром, чтобы выйти за пределы готового мира, поскольку этот мир как исторический заключает в себе внутреннюю возможность выхода за пределы собственной предданности, отсылку к своему смысловому генезису. Наша «локализованность» в традиции является в этом случае условием возможности актуализации этих отсылок и намечает еще один, «исторический» путь к редукции. Преданный горизонт тем самым не столько трансцендируется извне, с позиции безучастного наблюдателя, сколько трансцендирует себя изнутри, открывая перспективу исторического трансцендентализма. Это предполагало бы окончательную десубстантивацию мира, при которой мир бы уже выступал не совокупностью вещей, а лишь подвижным смысловым контекстом исторической жизни, чья подвижность не сводилась бы к вариативности в рамках инвариантных границ.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.
3. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
4. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bch. 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hbd. 1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Содержательная логика в работах Э. Гуссерля 1887–1891 гг.¹

Ю.Ю. Чернокутов (Санкт-Петербург)

Рассматриваются логические работы Гуссерля в период до 1891 г., основное внимание уделяется уточнению смысла термина «содержание» (Inhalt). Доказывается, что под содержательной логикой Гуссерль имел в виду, как правило, не интенциональный подход и не противопоставление формальному как беспредметному, но делал акцент на содержании в смысле, близком к семантическому.

Ключевые слова: Гуссерль, логика, содержание.

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант №14-03-00650а.

В дискуссиях, связанных с оценкой роли содержательного компонента в логике конца XIX в. часто упускают из вида, что термин «содержание» (*Inhalt*) мог использоваться в трёх разных смыслах. Во-первых, в смысле «неформального», во-вторых, в смысле интенционального, в-третьих, в семантическом смысле, то есть как содержание имени или акта мышления.

В 1887 г., во введении к своей диссертации «О понятии числа», Гуссерль кратко характеризует своё понимание логики: «Новая логика, в отличие от старой, понимает себя как практическую дисциплину (искусство правильного суждения) и стремится к общей теории методов науки как к одной из своих главных целей»¹ [1, S. 4]. Такое понимание предмета и целей логики характерно для школы Brentano и Австрийской логико-философской традиции в целом. Этот подход вполне мог показаться новым для Гуссерля, воспитанного несколько в другой традиции, но в Австрии подобные взгляды были известны и пользовались влиянием ещё со времён Больцано. В работах, специально посвящённых логике, опубликованных в 1891 г., которые мы будем здесь рассматривать, Гуссерль уже не использует понятие «новой логики» в подобном смысле; кроме того, это рассуждение удалено из опубликованной в том же 1891 г. работы «Философия арифметики», которая представляла собой значительно расширенный текст диссертации. Тем не менее, можно заметить, что он по-прежнему придерживается такого понимания предмета и задач логики, но уже подразумевает под этим не «новую», а собственно логику.

В «Философии арифметики» не уделяется отдельного внимания рассуждениям о природе и задачах логики. Тем не менее, на основе многочисленных замечаний, особенно в последних, 12 и 13 главах, нетрудно сделать вывод, что Гуссерль по-прежнему склонен понимать под логикой общую теорию научного метода. Так, методы образования и обозначения чисел, могут в разной степени соответствовать «логическим требованиям» [2, S. 127]; построенная на их основе символическая числовая система может обладать «логической завершенностью» (*Vollkommenheit*) [2, S. 268] и этой завершенностью обладает индийская система символизации чисел [2, S. 286]; критерием же логического совершенства может выступать только способность той или иной символизации достигать поставленной цели [2, S. 291]; выбор основного числа влияет на «логический характер системы» [2, S. 266]; вынесение суждения, предназначенного для познания, есть чисто логическая задача [2, S. 265]; К логике относится и тот факт, что вывод имен из имен даёт правильный ответ и для понятий, замещённых соответствующими именами [2, S. 270]; средства обозначения могут быть более ли менее логически совершенными (*vollkommener*) в зависимости от того, соответствуют ли они поставленным целям [2, S. 276]. Вообще, Гуссерль готов включить в сферу логического всё, что способствует практике овладения (*kunstmässige Beherrschung*) некой областью познания [2, S. 275]. Как следствие, традиционное требование, что логика должна оперировать именно с понятиями, оказывается для него непринципиальным. Принципы корректной работы с чувственными знаками, поскольку эта работа является эффективным методом познания, тоже входит в компетенцию логики. Более того, что касается арифметики, здесь знаковые методы более всеохватны и эффективны, чем понятийные. Понятийный подход к арифметике он оценивает как «детский» и «ненаучный», а мнение, что научный метод должен оперировать с понятиями, оценивает как «привычный предрассудок» [2, S. 292]. Причём большая эффективность знаковых методов проявляет себя при решении не только отдельных задач, она именно универсальна: нет ничего, решаемого с помощью понятий, то не решалось бы с помощью знаков. Поэтому Гуссерль решительно заключает, что понятийные методы стали излишними, в то время как «метод чувственных знаков

¹ Перевод приводимых здесь цитат выполнен автором статьи.

чувственных знаков является логическим методом арифметики» [2, S. 292].

Процесс работы со знаками, находящийся в сфере ответственности логики, включает три этапа: замена понятий знаками – совершение необходимых вычислительных действий со знаками – обратная интерпретация, то есть перевод результата символических вычислений в понятия. Так, в «Философии арифметики» говорится:

<...> решение может быть получено чисто механически, путём замены понятий именами, затем, в наличной систематике имён исключительно внешними процедурами произвести имена из имен, и получить в результате конечное имя, понятийное толкование (begriffliche deutung) которого с необходимостью даст искомый результат.

[2, S. 270]

В рецензии этот процесс описывается в более общем виде:

Все высокоразвитые дедуктивные дисциплины используют для производства истин символические методы, они вычисляют в соответствии с многообразными алгоритмами. <...> Вычисление есть слепое манипулирование символами по механически воспроизводимым правилам преобразования <...> конечный шаг символически устроенной дедукции – интерпретация полученной окончательной формулы.

[3, S. 7]

Более того, именно такой взгляд на логику он отстаивает позднее и в первом томе «Логических исследований», где обозначает своё понимание как «учение о науке» (*Wissenschaftslehre*), теперь уже с явной отсылкой к Больцано. Взгляды Гуссерля на природу и задачи логики не претерпели существенных изменений между 1887 и 1901 гг., они только углублялись и находили для своего выражения иную терминологию. Он пытается отделить таким образом понимаемую «собственно» логику от её алгебраической трактовки.

После защиты диссертации Гуссерль обращается в том числе и к логике, причём к алгебраической разработке, результатом чего стали, по крайней мере, две работы. Так, в 1891 г., наряду с «Философией арифметики», Гуссерль опубликовал две довольно объёмные работы по логике: «Рецензия на “Лекции по алгебре логики” Э. Шрёдера» и статья «Исчисление выводов и логика содержаний». Судя по тому, что в этих работах имеются ссылки друг на друга, писались они одновременно.

Отметим два момента исторического характера. Во-первых, в этих двух работах совершенно не упоминается об усилиях Brentano в направлении реформирования логики. Хотя в статье приводится, среди прочих, Brentановская форма представления суждения [4, S. 174], её автор по имени не упоминается. Во-вторых, в «Философии арифметики» автор уделяет довольно много внимания анализу математических взглядов Готтлоба Фреге, изложенных в работе последнего «Основания арифметики», особенно его определению понятия числа. Вместе с тем, в своих логических работах 1891 г. он ни разу не упомянул о Фрегевской работе «*Begriffsschrift*», опубликованной ещё в 1879 г. Причины этого нам неизвестны, мы только можем сказать, что это выглядит странно. Например, в «Философии арифметики» он разбирает одну из теорий Б. Керри, изложенную в статье, где последний подробно анализирует эту работу Фреге. Если даже Гуссерль не держал в руках экземпляра этой работы Фреге, невозможно представить, чтобы он читал статью Керри настолько выборочно, что заметил только его теорию числа и не заметил довольно подробный анализ логической теории Фреге¹. Словом, допущение, что Гуссерль совсем не знал об этой работе Фреге, кажется почти невероятным. Тем не менее, в работах, посвящённых тщательному разбору достижений «исчисляющей» логики, логическое исчисление Фреге не упоминается вовсе.

¹ Достоверно известно лишь, что в начале 1891 г. Гуссерль инициировал переписку с Фреге. Последний в ответ отправил ему, в числе других работ, экземпляр своего «*Begriffsschrift*», и Гуссерль обсуждал эту работу в письме к Фреге от 18.07.1891.

В этих работах Гуссерль демонстрирует основательное знакомство с достижениями алгебры логики. Он не только упоминает, но и выносит содержательные критические замечания, иногда довольно пространные, о работах Буля, Девонса, Гамильтона, Макколла, Венна, Пирса. В рецензии на работу Шрёдера он показывает знакомство не только с рецензируемой работой, но и с более ранней «Область операций логического исчисления». Отдавая должное техническим достижениям логических алгебраистов, он, вместе с тем не скрывает своего скепсиса по поводу познавательной ценности алгебраического представления логики. Подобный скепсис наблюдался у логиков-традиционалистов и раньше, от Гамильтона и Тренделенбурга до Лотце и Brentano. Но молодой Гуссерль не только осуществляет критику этих подходов, но пытается установить точки соприкосновения логических исчислений с «правильной логикой», а во второй из упомянутых работ даже предпринимает попытку так переинтерпретировать исчисление Шрёдера, чтобы оно органически вписывалось в то, что он считает «собственно» логикой.

В рецензии Гуссерль не формулирует, что представляет из себя эта «естественная» логика. Насколько можно судить, он имеет в виду некий изначальный мыслительный процесс, существо которого должна раскрыть подлинно научная логика. В статье он обозначает это как «естественное мышление» [4, S. 177–178] или «изначальное мышление» [4, S. 176] и пытается представить адекватную ему логику. В любом случае, логические исчисления страшно далеки от решения этой задачи. Они подменяют описание самого умозаключающего мышления созданием вычислительных механизмов. Основные техники, используемые логическими исчислениями – это перестановки, равносильные преобразования, «замена равных», интерпретация полученных результатов – не являются умозаключением. Поэтому, комментируя утверждение Шрёдера, что разрабатываемая им «дедуктивная или формальная логика занимается законами умозаключающего мышления», Гуссерль замечает, что «едва ли возможно более заблуждаться насчёт собственной цели, чем это делает здесь автор» [3, S. 5]; что «между действительной и ошибочно полагаемой целью – пропасть» [3, S. 7].

Переходя к исчислительному описанию собственно умозаключающего мышления, логики-алгебраисты теряют сам предмет, подменяя прямое описание действий мышления созданием внешних по отношению к нему вычислительных механизмов. В результате вычисления, производимые в рамках логических исчислений, отличаются слепотой по отношению к тому, теорией чего они, казалось бы, должны являться. Поэтому «вычисление есть не вывод, но внешний суррогат вывода» [3, S. 8]. Гуссерль обращает внимание на тот факт, что в рамках алгебраического развития логики создано уже много «алгоритмических методов» решения одних и тех же задач, причём ни один из них не может претендовать на роль единственно правильного. Это служит для него дополнительным аргументом в пользу того, что логические исчисления не могут рассматриваться как «канон умозаключающей познавательной деятельности» [3, S. 8]. При этом Гуссерль не прочь отдавать должное технической изощрённости и математическим талантам ряда сторонников исчисляющей логики. В этом отношении Шрёдер, например, по его мнению – «мастер» и «выдающийся математик» [3, S. 23], но эта изощрённость и утонченность проявляется не более чем в создании принципов механических манипуляций со знаками, она ни на шаг не приближает нас к раскрытию законов дедуцирующей деятельности духа. То, что это принципиально различные области деятельности, он подчёркивает афористичным заявлением: «Этим объясняется и примечательный факт, который можно констатировать и в области логики, и в области математики: можно быть превосходным логиком-техником и очень посредственным философом логики; превосходным математиком и посредственным философом математики (Буль – пример и того, и другого)» [3, S. 9]. Очевидно, что Гуссерль считал законным приме-

ром, иллюстрирующим это наблюдение, не только Буля, но и едва ли не любого видного представителя алгебры логики.

Как уже отмечалось выше, в диссертации, написанной в 1887 г., видит задачу логики в том, чтобы она могла служить общей теорией науки. В работах 1891 года он не воспроизводит этого тезиса, но как несложно заметить из общей ткани повествования, он, по крайней мере, считает, что логика должна быть теорией дедуктивных наук. В дедуктивных науках производятся не только умозаключения, но и такие действия, как сложение и вычитание, геометрическое построение, словом, они «оперируют, конструируют и вычисляют» [3, S. 6]. Более того, исчисляющая техника, используемая в логических исчислениях, сама является частным случаем дедуктивной знаковой техники. Поэтому она по природе своей не может быть теорией дедукции, ровно наоборот, она является таким же объектом теоретического обоснования, как и остальные дедуктивные науки; она сама нуждается в логике, которая описывает и вскрывает принципы функционирования этих исчислений.

В философии арифметики Гуссерль пришёл к выводу о решающей роли символических представлений в математике. Поэтому встал вопрос о теории символических представлений, об их логике и содержании. Они должны были стать одной из главных тем второго тома этой работы. Можно предположить, что эти соображения, которые должны были быть подробно изложены в ненаписанном втором томе, подразумеваются и в работах по логике 1890-91-го гг. Наиболее явно эти мнения выражены в работе «К теории знаков (семиотика)», которая осталась не опубликованной при жизни автора.

В этой работе он открыто говорит, что нужна «логика символических представлений и суждений» [5, S. 365], перед которой он видит «две цели: она должна найти корень функции символических представлений и суждений в деятельности *теоретического* суждения, и, превыше всего, обеспечить *логическую* прояснение тех алгоритмических модусов операций, которые в столь широкой степени стали орудием прогресса в точных науках». Методы всеобщей арифметики несметное количество раз показывали свою эффективность, но вера в их правомерность и состоятельность не основана ни на чём, кроме бесчисленных успешных опытов их применения.

Кроме того, Гуссерль впервые (учитывая, что статья Фреге, где это различие специально анализировалось, не была опубликована), проводит чёткое разграничение между языком и исчислением. Действительно, в ходе предшествующего развития математической логики эти понятия не отделялись друг от друга. Сам факт перехода к использованию символов для обозначения терминов и операций над ними, как правило, уже рассматривался как создание исчисления. Когда Гуссерль говорит, что, по мнению Шрёдера и его сторонников, «Эмансипация от естественного языка путём создания искусственного... вызывает логический прогресс и превращает логику в исчисление» [3, S. 21], он описывает ситуацию довольно точно. Причём корни этого заблуждения Гуссерль небезосновательно усматривает у Декарта и Гоббса. Но язык, по его мнению, это только средство выражения и коммуникации, а также «опора для внутреннего мыслительного процесса» [3, S. 21]. В этом отношении различие между естественными и искусственными языками не принципиально. Искусственные языки выполняют эти функции более точно и однозначно, но они не выполняют тем самым новых, дополнительных функций. Правилам языка подчинено выражение суждений в рамках заданной грамматики. Основания же для вынесения суждений, а тем более принципы перехода от одних суждений к другим, даже если при этом используются символизированные приёмы, выходят за границы языка. Последнее входит в компетенцию исчисления, которое, в свою очередь, не может быть средством выражения и систематического обозначения. «Собственный продукт исчисления состоит в том, чтобы быть методом символического умозаключения для определенной сферы знания; то есть искусство заменять – с помо-

шью подходящей сигнификации мыслей – действительные умозаключения вычислениями»).

Можно сделать вывод, что в «Философии арифметики» и особенно в рецензии на «Лекции...» Шрёдера Гуссерль имел в виду логическое содержание в третьем, семантическом смысле. Вместе с тем, в статье, посвящённой исчислениям выводов, он переходит к содержанию во втором, интенциональном смысле.

Литература

1. *Husserl E. Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen.* [Habilitationsschrift.] Halle an der Saale: Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), 1887.
2. *Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Bd. I. Psychologische und logische Untersuchungen.* Halle-Saale: C.E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891.
3. *Husserl E. Besprechung: Schröder, Ernst, Vorlesungen über die Algebra der Logik. (Exakte Logik.) Bd. I.* Leipzig: B.G. Teubner, 1890 // *Edmund Husserl. Gesammelte Werke.* Bd. XXII. Hague, 1979. (Первая публикация: *Göttingische gelehrte Anzeigen.* Göttingen. 1891).
4. *Husserl E. Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik // Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.* Leipzig. 15 (1891).
5. *Husserl E. Zur Logik der Zeichen (Semiotik) // Edmund Husserl. Gesammelte Werke,* Bd. XII. Hague, 1979.

Однозначность понятия в классической онтологии и игровая динамика значения во вневременном сознании (К вопросу о феноменологических основаниях преодоления интеллектуальных стратегий Просвещения)

Шемонаев Т.И. (Екатеринбург)

В статье анализируется проблема соотношения понятия и его значения в традиции классической европейской онтологии и в де-онтологическом дискурсе софистической и даосской философии. Рассматривается классическая корреляция устойчивости и однозначности значения в его соотношении с сущностью понятия и де-онтологическая игровая динамика границы значения в случае изменчивой или отсутствующей сущности. Выявляются феноменологические основания альтернативных традиций, проявляющиеся в соотношении сознания и времени, а также возможность связи этих традиций с различными научными парадигмами.

Ключевые слова: значение, понятие, референция, денотат, классическая онтология, сознание времени, вневременное сознание, де-онтология, положение вещей, ход вещей, сами вещи, софистика, даосизм, феноменология времени, идеальная научная модель.

В самом начале традиции европейской метафизики сначала Парменид, а позже Аристотель задали два направления решения проблемы соотношения сущности и значения понятия. Различие этих направлений заключается в степени необходимости существования денотата значения. В поэме «О природе» Парменид представляет бытие как необходимое условие существования денотата любого понятия, поскольку последнее может вообще быть. Согласно Пармениду, невозможно высказать истинное суждение о том, что не существует. Эта невозможность обусловлена тождеством бытия и существования, ведь помыслить и высказать можно лишь то, что есть, «ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать» [9, с. 290]. Высказывание о том, что не существует, будет ложью. Парменидова линия решения проблемы соотношения значения и референции прослеживается и у Платона, временно прерываясьна Аристотеле. В этом смысле очень показательным является анализ этой проблемы в работе Барбары Кассен «Эффект софистики», где описывается аристотелево открытие

значения без денотата, когда он опровергает софистическую редукцию «бытия» до эффекта (в смысле – порождения) языка в поэме Горгия «О небытии, или о природе».

*Дело в том, что у Аристотеля допускается говорить о вещах, которые не существуют – о козлоопенях, например, – не подвергая онтологию опасности: можно говорить то, чего нет, потому что можно говорить то, чего нет, потому что в языке допускается возможность обозначения без денотата. <...> Так из аристотелевской онтологии вытекает возможность одной из посылок логологии: говорить о вещах, которые не имеют существования, ни, следовательно, сущности, ни определения; отказаться от интереса к их физическому и феноменальному денотату – вот где открывается возможность выдвинуть на первый план чистый смысл, смысл сам по себе. Точно также, как парменидовская онтология превратилась в софистическую логологию, логология превратится в литературу: предельный случай, узаконенный интерпретацией *legeinti* как *semaineinti*.*

[5, с. 38–39]

Legeinti как *semaineinti* – говорить нечто как означать нечто. Нечто, что имеет место или наличествует, но не существует, как положения вещей у А. Райнаха в его «теории негативного суждения», и что выражается в понятии с отсутствующей референцией. «Пустая референция. Теория пропозиции» [10] – работа Алена де Либера, в которой он прослеживает линию парменидо-платоновской онтологии в средневековом реализме и реалистской феноменологии Райнаха, у которого «положения вещей» (*Sachverhalte*) имеют то же значение, что и понятие «статус» (*status*) Абельяра, являющегося, однако, основателем направления концептуализма, в котором характер онтологического статуса положений вещей аналогичен тому, что будет у Гуссерля.

Таким образом, в истории философии прослеживаются две линии онтологии: от Парменида и Платона через средневековый реализм к феноменологии мюнхенской школы (А. Райнах, А. Пфендер, Д. фон Гильдебрандт и др.) и от Аристотеля через средневековый концептуализм к феноменологии Гуссерля.

В первой линии априорный онтологический статус сущностей (Платон) или положений вещей (Райнах) обусловлен¹ онтологизацией того, что означает понятие «время». Во второй, особенно начиная с Петра Абельяра и, тем более, у Гуссерля, онтологический статус положений вещей имеет концептуалистский характер и обусловлен непосредственным опытом сознания, в качестве метафоры которого и тематизируется понятие времени.

Однако в обоих направлениях время каким-либо образом мыслится и тематизируется, что и порождает различие сущего и сущностей, даже если последние, в случае Аристотеля, Абельяра и Гуссерля, неотделимы от сущего. И в этом смысле обе эти линии объединяются в единый сущностно-онтологический дискурс, которому Кассен противопоставляет софистический в качестве альтернативного.

*На этом маршруте не придется отказывать себе в праве задержаться где-то на перепутье дороги времени, чтобы собирать тексты, а иногда и фразы, принадлежащие к иной ветви генеалогического древа, чем та, что идёт от Парменида, Платона, Аристотеля к Хайдеггеру, Перельману и Хабермасу. <...> Я предлагаю называть «софистической историей философии» такую историю, которая соотносит позиции не с единственностью истины <...>, но с мгновениями, которые даёт нам *kairos*, случай, возможность.*

[5, с. 14]

Софистический дискурс можно назвать дискурсом де-онтологии не только в связи с характерным для него антропологическим пафосом, но и в связи с буквально де-онтологическим дискурсом текстов, таких как, например, трактат Горгия «О небытии,

¹ Более подробный анализ данной обусловленности будет приведён ниже.

или о природе», в котором значение понятия «бытие» представляется как эффект определённого использования языка или как смысл, порождаемый специальным использованием речи, то есть логология. Впрочем, логологический характер парменидовой онтологии не есть, как это может показаться, результат языковой игры в смысле Витгенштейна, но есть результат игры Горгия с самим языком онтологического дискурса. Игра заключается не в опровержении онтологической логики, а в буквальном следовании и максимально внимательном отношении к языку этого дискурса при подстановке противоположных, основным понятиям «бытие» и «познаваемо», понятий – «небытие», «непознаваемо» и пр.

*Элейский гость, – вместо того, чтобы отказаться проводить различие между разными значениями того *pollakhos legomenon*, каким, по диагнозу Аристотеля, является бытие, – вместо всего этого он доказывает, что исключение, двусмысленность, одним словом, софизм, – суть чужая вина, что они напрямую зависят от «есть» и от обращения с ним по-онтологически. Как на свой лад снова выразит Бенвенист, скорее тождественность бытия самому себе порождает игру слов и, во всяком случае, игру языка, чем наоборот.*

[5, с. 31]

Игра языка втягивает и подчиняет своим правилам даже серьёзный онтологический дискурс, когда он порождается серьёзными намерениями, как, например, опровержение Аристотелем горгиева опровержения онтологии Парменида. Если тематизация семантической природы дискурса в известной степени исключает непосредственность отношения между логосом и бытием, связь слова с и вещи, тогда значение слова не может зависеть от её сущности, так как чтобы обладать сущностью, вещь, должна просто существовать. «При невыполнении этого условия мы имеем в чистейшем виде противоречие между семантическим открытием и антисофистической стратегией» [4, с. 37].

Софистический дискурс в сущности своей есть обоюдная игра логики и языка, которую софисты всего лишь принимают. Даже в обучении ученики софистов использовали возможности языковой и логической игры, не говоря уже о трактатах подобных горгиевому, где в полной мере используются игровые ресурсы языка, порождаемые «тождественностью бытия самому себе». Софисты следуют правилам игры, выбирая ту же интеллектуальную стратегию противопоставления правила закону, что описывает в «Соблазне» Ж. Бодрийяр. «Закону противостоит не беззаконие, а Правило. Правило играет на имманентной взаимосвязи произвольных знаков. Закон опирается на трансцендентную взаимосвязь необходимых знаков» [1, с. 230]. То есть на план сущностей, которые полагаются в качестве высшей инстанции, образца проявляющегося в логосе онтологии. «Правило есть циклическая возобновляемость набора условных процедур, Закон – инстанция, основанная на необратимости» [1, с. 230].

Игровая основа софистического дискурса обусловила возможность ситуативной динамики значения понятия. Софисты определяли значение в соответствии с естественной изменчивостью вещей и их положений. В соответствии ходу вещей – их естественному пути. В соответствии или, как выражается Франсуа Жюльен в работе «О времени. Элементы философии “жить”», «кстати» – *apropos* – в соответствии моменту как элементу процесса, а не моменту времени, которому можно противопоставить вневременную сущность. Жюльеновское *vivre apropos* – «жить кстати» – коррелирует с понятиями «на месте» или «с ходу» – переводами греческого *parakhrema*, используемого Кассен в её анализе известного выражения Протагора о мере всех вещей. В этой же связи о софистическом дискурсе пишет и А. Секацкий.

Софисты предложили отточенную технику философствования в режиме реального времени. <...> Для расслабленных мудрецов-книжечеев такая степень мобилизации непосильна, они демонстрируют ум с большой отсрочкой, поскольку умны они не здесь и сейчас, а в своих и чужих книгах, стоящих на полках с закладками, с опозданием, задним

умом, при условии ангельского терпения и бесконечной снисходительности вопрошающих. Неудивительно, что софистика оказалась злейшим врагом кабинетной философии; традиционной мудростью (софией и философией) были брошены все силы на восстановление права первородства – и в результате победа была одержана.

[7, с. 46]

Такое игровое (и игривое) обращение с логосом обусловлено отсутствием тематизации времени в софистическом дискурсе и, как следствие, онтологии сущностей. Проблематику бытия, понятого не как накопление и собирание, но как расход и потребление, Кассен называет самой оригинальной концепцией в софистическом дискурсе. Софисты, придав значению временной и ситуационный характер, используют образ времени не как объект тематизации, а как инструмент.

Софистика разыгрывает карту времени против пространства: <...> расход против накопления, одна интерпретация логоса против другой: logos дискурсирует, logos распространяет; выбор предпочтения – логоса перед бытием (бытие мыслится в терминах логоса) или бытия перед логосом (логос мыслится в терминах бытия); наконец, выбор модели времени: курс дискурса в противовес настоянию настоящего, которое, в конце концов, превращает экзистента в пастуха бытия.

[5, с. 108]

Расход, рассеяние – это стратегия, соответствующая адекватному отношению к наличию множества существующих сингулярностей, в принципе объединяемых в едином логосе, требующем неизменного значения понятий для сохранения собранной структуры. Но расход и рассеяние – это способы нахождения значений, соответствующих ходу вещей и их меняющимся положениям. И эти же способы составляют стратегию, позволяющую оставлять сингулярности в их бытии самих по себе, не собранными и не стянутыми логосом в единую структуру. А, соответственно, имеющих возможность не подчиняться закону, но взаимодействовать, играть по определённым правилам.

Феноменология подобного же опыта де-онтологии, опыта не закона, а правила, представлена в другой работе Франсуа Жюльена «Великий образ не имеет формы. Опыт де-онтологии». Это анализ опыта совершенно вневременного сознания¹. Здесь Жюльен, обращаясь к традиции даосской мысли и, одновременно, китайской живописи, анализирует оппозицию понятий присутствия и отсутствия, характерную для европейского мышления и не столь значимую для китайского.

В при- «сущности» слышится «существование», бытие. Присутствует то, что «есть», «суть» («при-сущее»: prae(s)-ens), а отсутствует, то, что отделилось за пределы «вот-бытия» сущего. С разделения «присутствия» и «отсутствия», отступающего в стороны от рассеянного и разбросанного потока вещей, с разделения, которое само, по сути своей, отсылает к разделению «бытия» и «не-бытия», с этого различия-расхождения, начался – в самом начале – подъём нашей метафизики.

[3, с. 21]

Для китайского мышления, вещи в ходе вещей полностью не присутствуют и не отсутствуют, а точнее, это различие для него незначимо, что всегда было обусловлено отсутствием самого понятия времени в китайском языке.

Очевидно, что в Греции именно понятие «бытия» обеспечило себе статус вечного в противоположность «становлению» (einaí / gignesthai); вечное – это то, что есть всегда или, скорее, просто «есть» (Плотин). Чтобы определить вечное, достаточно сказать, что оно есть. Но ведь известно, что в классическом китайском языке нет глагола «быть», а только соединительные частицы со значениями «находится (где-то)» или «имеется» (е, цюнь, ю): поскольку китайская мысль не извлекла «бытие» из становления, не абстрагировала тождественную сущность разных вещей и, как следствие, в

¹ Подробный анализ этого понятия будут приведён ниже.

отношении времени не представляла ни «над», ни «вне», – постольку она не знала и вне-временного в противоположность времени. Поэтому – если верно, что мысль «складывается» и выковывается только через оппозиции, – то у нее не было необходимости мыслить «время».

[4, с. 45]

В начале истории европейской философии только софисты смогли в той же мере, что и даосы, подойти к проблематике хода вещей, но не в силу полного отсутствия понятия времени в греческом языке, а в силу игрового способа обращения с логосом. Традиционная же европейская мысль, имея значение понятия «время» в качестве неизбежного интенционального предмета, сопрягает нечто присутствующее с сущностями и положениями вещей. Эта традиция достигает предела в философских и научных стратегиях Просвещения. Из принципа неизбежного прогресса знания, полной наглядности и прозрачности изучаемого объекта последовала необходимость создания теорий, использующих идеальные модели, приводящие к лучшему пониманию, но уводящие всё дальше от самих вещей, что привело к «кризису европейских наук».

Для выхода из кризиса потребовалось то, что Петер Слотердаик называет «киническим импульсом» в различных научных теориях. В качестве таких кинических импульсов Слотердаик полагает теорию левого гегельянства с его экзистенциалистскими и антропологическими, а также историческими и социологическими аспектами и психоанализ.

Всё это, – если понимать правильно, – «теории» которые уже несли в себе киническую форму обращения с теориями, а именно снятие и преодоление теорий, и превратить их в «устойчивые прочные системы» можно было только ценой интеллектуальной регрессии. Такие регрессии были проведены в гигантских масштабах. Недавняя социальная история красноречиво свидетельствует о том, оглушение каких масштабов было произведено в конце XIX и на протяжении всего XX века вульгарным гегельянством, вульгарным марксизмом, вульгарным экзистенциализмом, вульгарным ницшеанством и т.д.

[8, с. 327]

Проявлениями таких кинических форм, возвращающих теории «назад к самим вещам» стали и некоторые направления в физике и математике. В своё время открытие принципов квантовой физики привело к необходимости пересмотра позиции метафизического реализма классической онтологии. Вернер Гейзенберг, описывая своё отношение к критике квантовой теории, в сущности говорил о необходимости исходить из «самых вещей» для смены парадигмы в европейской науке.

Легко видеть, что эта критика требует просто возврата к старой материалистической онтологии...Когда физика-атомника просят дать описание того, что реально происходит в его опытах, то слова «описание», «реальность» и «происходит» могут относиться только к понятиям повседневной жизни или классической физики

[2, с. 282]

В такой же степени «киничен» был и математический интуиционизм начала XX в. Интуиционизм Л.Э.Я. Брауэра, противопоставляемый им формализму Д. Гильберта, хоть и не оказался универсально эффективным методом, поскольку некоторые теоремы становились слишком громоздкими, но всё же своим принципом феноменологически интуитивной очевидности дал возможность выйти математике из кризиса начала XX в.

Математика, считает Брауэр, – это человеческая деятельность, которая начинается и протекает в разуме человека. Вне человеческого разума математика не существует. Следовательно, заключает Брауэр, математика не зависит от реального мира.

[6, с. 405]

То есть она не зависит от наших идеальных моделей реального мира, от наших

представлений о сущностях вещей, порождённых классической онтологией. В результате если классическая онтология (метафизика), стремящаяся в идеале к однозначности значения понятия и основанная на необходимости понятия «время», приводит к идеальным научным теориям, далёким от «самих вещей», то для возвращения к ним требуется переход к альтернативной парадигме сознания, не имеющего понятия «время» в качестве интенционального предмета, выраженного в языке или хотя бы не тематизирующего этого понятия.

Из двух альтернативных линий философской мысли, та, что идёт от софистики, имеет возможность придавать значениям понятий динамический игровой характер и более или менее соответствовать ходу вещей. Но в большей степени эта возможность выражена в традиции китайской, особенно даосской мысли, являющейся проявлением опыта вневременного сознания. Однако данная возможность проявляется конструктивно именно в ситуации кризиса научных и философских моделей, но не в их систематическом становлении.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.
2. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
3. Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или через живопись к не-объекту. Опыт де-онтологии. М., 2014.
4. Жюльен Ф. О времени. Элементы философии «жить». М., 2005.
5. Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000.
6. Клайн М. Математика. Утрата определённости. М., 2007.
7. Секацкий А. Прикладная метафизика. СПб., 2005.
8. Слотердаик П. Критика ценического разума. Екатеринбург, 2001.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.
10. Libera A. de. La référence vide. Théories de la proposition. Paris: Press Universitaires de France, 2002.

Зачем нужны математические модели феноменологии восприятия?

А.Ю. Вязьмин (Санкт-Петербург)

Статья повествует о возможности, способах и целях математической схематизации некоторых вопросов феноменологии. В качестве примера сравниваются работы французского философа и математика Ж. Петито и петербургского философа и математика А.Г. Чернякова, посвященные вопросам феноменологии восприятия и, в частности, конституирования пространства «как оно воспринимается». В статье в самых общих чертах показаны сходства и различия в подходах обоих философов к математическим моделям ноэматической морфологии пространства и ноэматической корреляции.

Эпистемологическое сотрудничество философии и математики, если не сказать их синтез, интригует философов. Интрига становится явной, когда такое сотрудничество напрашивается, как, например, при попытке разобраться в феноменологической дескриптивной эйдетике Гуссерля: этой интригой может быть искушение представить принцип ноэматической корреляции в виде какого-либо математического отображения – функции, функционала или оператора. Отчасти это искушение спровоцировано особенностью философствования самого Гуссерля: он был математиком, учеником Вейерштрасса, другом и собеседником Кантора и Гильберта. Яркие примеры мате-

математического мышления Гуссерля касательно вопросов ноэтико-ноэматической корреляции в связи с феноменологией восприятия можно найти в его лекциях 1907 г. «Вещь и пространство» (далее – *DR*) [10, S. 433], где «математически» изложены проблемы конституирования пространства, а в качестве основной трудности конституирования пространства с его геометрическими «свойствами» указывается проблематичность чувственного переживания пространства [10, S. 43–60, 433]. Тем не менее, Гуссерль был осторожен в вопросе эпистемологического сотрудничества философии и математики, поскольку философия для него всегда оставалась *scientia generalis*¹, а математика – одной из «подчиненных» ей дисциплин. Гуссерль, предвидя искушение конструирования ««геометрии» переживаний» в качестве онтологии при описании ноэтико-ноэматической корреляции и спрашивая, «есть ли поток сознания подлинное математическое многообразие?», в §§ 72–73 «Идей I» объясняет, почему он скептически относится к такому математическому моделированию: не все схваченные в интуировании компоненты сущностей могут быть выражены точными сущностями [2, с. 150–154, 336]. Скепсис Гуссерля понятен и обоснован. Однако введение им термина «точной» сущности („*exakte*“ *Wesen*) в этом отрывке нуждается в дополнительных пояснениях ноэматических характеристик такой сущности, а, кроме того, его скепсис распространяется на онтологическое обоснование эйдетики феноменологии с помощью эйдетики математики, а не на возможность математической интерпретации феноменологии. В связи с этим всякая попытка всё же использовать математику в проблематике феноменологической дескриптивной эйдетики представляется в высшей степени интересной.

В 1999 г. в стэнфордском сборнике «Натурализация феноменологии. Вопросы современной феноменологии и когнитивных наук» появилась статья французского философа и математика Ж. Петито «Морфологическая эйдетика феноменологии восприятия» [12, р. 330–371], посвященная проблеме артикуляции «процесса» конституирования изморфного пространства. Несколькими годами позже, в 2008, он представил читателю свою монографию «Нейрогеометрия зрения. Математические и физические модели функциональной архитектуры», в которой математическому подходу в феноменологии восприятия посвящена глава, озаглавленная «Трансцендентальная эстетика, феноменология восприятия и нейронный материализм» [13, р. 375–400].

Однако в 1997 г., то есть двумя годами ранее статьи Петито, замечательный петербургский философ и математик А.Г. Черняков² в брюссельском альманахе «Гуссерлианские исследования» опубликовал статью «Гуссерль: “генеалогия логики”, конституирование пространства и ноэтическая геометрия» [8, р. 61–85]³, в которой им также предлагалась математическая модель «процесса» ноэтико-ноэматической корреляции в феноменологии восприятия, где в качестве конституируемой ноэмы выступало «пространство как оно воспринимается».

Далее мы попытаемся вкратце описать и бегло сопоставить подходы А.Г. Чернякова и Ж. Петито, поскольку их детальное сравнение требует работы, не могущей быть темой для короткого доклада. Мы ограничимся тремя пунктами сходств и различий, стараясь, по возможности, избегать самой математики.

* * *

Можно найти много сходств между подходами Ж. Петито и А.Г. Чернякова в математизации феноменологии восприятия. Однако первое, что бросается в глаза в работах

¹ «Всеобщая наука» (лат.)

² До философского периода своего творчества А.Г. Черняков как математик непосредственно занимался теорией групп преобразований, см., например: [6, с. 93–98].

³ Русский перевод этой статьи опубликован в [5].

обоих философов, – это та тщательность, с которой они приступают к прояснению идеальности ноэматического в случае с конституированием пространства в восприятии. Петито обращается за помощью к статье Р. Берне 1991 г. «Гуссерлианское понятие ноэмы» [7, с. 79–100], где тот выделяет три уровня идеальности ноэматического: а) морфологический уровень, в котором ноэма представляет собой непосредственную данность множества оттенков; б) логический уровень, в котором категориальное содержание ноэмы структурировано синтаксически; и в) трансцендентальный уровень, в котором ноэма представляет собой синтетическое единство полюса предмета. Конституирование пространства в восприятии, согласно Петито, предполагает исключительно морфологический уровень идеальности ноэматического [12, р. 331–332]. Схожим образом рассуждает и А.Г. Черняков. Проводя различие между *res materialis*¹ и *res extensa*² и спрашивая, каким образом фантом³ – схема вещи – обнаруживает себя в качестве идеального единства профилей, он апеллирует к иерархии множества оттенков и множества профилей [5, с. 221], представленной Р. Соколовски в его книге «Гуссерлианские медитации. Как слова обнаруживают вещи» [15, р. 256].

Оба философа – и А.Г. Черняков, и Ж. Петито – подчеркивают, что вопрос аппрегензии вещи в пространстве «как оно воспринимается» – это вопрос схематической интерпретации взаимоотношения качеств вещи в морфологии множеств оттенков и профилей. В свою очередь, такая интерпретация взаимоотношения качеств вещи в вещной схеме требует обращения к понятию активного эстетического синтеза во внутреннем сознании времени, то есть такого синтеза, при котором пассивное конституирование оказывается фундаментом для активного.

* * *

Область, в которой можно найти как сходства, так и различия в подходах Ж. Петито и А.Г. Чернякова к феноменологии восприятия, – это сама математика. Следующий шаг, который предпринимают оба философа, – обоснование соотношения конституированного воспринимаемого пространства с его геометрической схематизацией (которую также необходимо выбрать из набора математических методов) для последующего математического моделирования ноэтико-ноэматической корреляции в виде отображений. Оба философа в качестве геометрической схемы пространства выбирают понятие «гладкого многообразия»⁴ из теории групп преобразований и обосновывают свой выбор косвенными аргументами, взятыми из истории развития и взаимного влияния философии и математики в XIX в. Интересно, что А.Г. Черняков и Ж. Петито предлагают разные, хотя и соотносимые реконструкции событий истории науки.

¹ «Материальная вещь» (лат.)

² «Протяженная вещь» (лат.)

³ Один из уровней конституирования предмета в регионе чувственной материи. В терминологии «Идей I» Гуссерль вместо слова «фантом» употребляет термин «схема вещи» (*Ding-schema*). Гуссерль пишет: «А именно, выясняется (все это в эйдетически-феноменологическом интуировании), что любое явление вещи необходимо таит в себе слой, который назовем вещной схемой, – это всего лишь исполненная “чувственных” качеств пространственная фигура – помимо какой бы то ни было определенности “субстанциональности” и “каузальности” (в кавычках, ибо в ноэматически модифицированном разумении)» [2, с. 324]. В «Идеях II» Гуссерль называет фантомом то, что «наполняет пространство, но невосприимчиво к причинам и не порождает следствий» [11, S. 22].

⁴ Многообразие – термин, введенный Б. Риманом в геттингенской лекции 1954 г. «О гипотезах, лежащих в основании геометрии» («*Über die Hypothesen, die der Geometrie zu Grunde liegen*») вместо термина «пространство» и означающий некую «многократно протяженную величину». См., например: [4, с. 279–293]. Гладкое многообразие (иначе дифференциальное многообразие) – многообразие, наделенное гладкой (непрерывно дифференцируемой) структурой.

Реконструкция истории взаимного влияния философии и математики согласно Петито основывается на предположении, что феноменология восприятия Гуссерля опосредованно (через К. Штумпфа¹) восходит к работам немецкого психолога И.Ф. Гербарта [1, с. 288], чьи идеи также повлияли и на разработку геометрии Римана. Петито пишет:

Не достаточно хорошо установлено, сильно ли повлияла точка зрения Гербарта на Б. Римана, когда тот разрабатывал свое ключевое понятие – Риманово многообразие. Даже если Риман и не был согласен с метафизикой Гербарта, он решительно заявлял, что являлся «гербартианцем в психологии и эпистемологии» <...> и «роль топологического пространства разрабатывалась им с известной неясностью смысла в духе Гербартовой ‘серийной формы’ (Reihenform), подкреплённой математической интуицией».
[12, с. 339]²

А.Г. Черняков в своей реконструкции исторической событийности взаимного влияния философии и математики эксплицирует следующие моменты: а) аналогию между методом «усмотрения сущности» (эйдетической вариацией) Гуссерля и методом Клейна для классификации геометрических структур³, использующим теорию групп преобразований; б) исторический факт взаимосвязи исследований по психологии и по теории восприятия пространства в работах Гельмгольца⁴ (который, скорее всего, Гуссерлю был известен) с теорией непрерывных групп преобразований С. Ли⁵.

А.Г. Черняков пишет:

*Достаточно неожиданно, что **математическая метафора** [Все выделения в цитате А.Г. Чернякова. – А.В.] групп преобразований, которая **подспудно** действует в основе Гуссерлевой теории “усмотрения сущности”, а также понятие кинестетической системы никогда не рассматривались вместе в рамках феноменологической теории восприятия. В известной мере, такое скрытое присутствие групп преобразований в феноменологии есть не что иное, как реконструкция исторических корней данной проблематики. Теория непрерывных групп преобразований, созданная Софусом Ли, появилась в тесной связи с идеями Германа фон Гельмгольца, <высказанными> во время его попыток отыскать **верифицируемые события**, которые позволяли бы совершать выбор одной из различных возможных геометрий физического пространства <...>.*

[5, с. 230]

В текстах обоих философов мы можем увидеть формальные математические модели конституирования пространства. Не имея возможности погружаться в математиче-

¹ Ученик Ф. Brentano, оказавший сильное влияние на раннего Гуссерля. Его работа, посвященная психологии восприятия пространства: [16, S. 324].

² «It is not sufficiently well known that Herbart's point of view greatly influenced Bernhard Riemann when he was elaborating his key concept of a Riemannian manifold. Even if Riemann did not agree with Herbart's metaphysics, he stoutly proclaimed that he was “a Herbartian in psychology and epistemology” <...> “the role of topological space [is] taken up in a vague sense by a Herbartian-type of ‘serial form’, backed by mathematical intuition». Текст, взятый в кавычки в этом отрывке Петито, представляет собой приведенные им цитаты из статьи Э. Шольца 1992 г. «Видение Риманом нового подхода к геометрии» [14, p. 22–34].

³ Метод общего алгебраического подхода ко всем геометрическим теориям, изложенный Ф. Клейном в докладе 1872 г. «Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований» (*Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen*) [3, с. 399–434].

⁴ Исследования 1856–1857 гг., впоследствии изложенные им в книге «Физиологическая оптика» [9, 878]. Важно, что в своих философских взглядах, определяющих направленность его психологических исследований, Гельмгольц придерживался кантовских позиций.

⁵ Группы Ли, благодаря «разрешенной» операции дифференцирования в наборе их преобразований (т.е. в их структуре), позволяют работать с непрерывными семействами симметрий (поэтому их называют гладкими многообразиями). К такому семейству симметрий относятся отображения изоморфных «свойств» пространств: например, изоморфизм Эвклидова пространства, Риманова пространства с константной кривизной (частные случаи Банахова пространства). Изоморфизмом считается взаимно-однозначный гомоморфизм отображений на группах Ли.

ский дискурс, заметим, что Ж. Петито обстоятельно подходит к группам Ли и расслоениям, предлагая различные модели феноменологии восприятия, связывая эти модели с текстом DR Гуссерля и высказывая предположения о возможном влиянии Г. Вейля (ученика Гуссерля) на создание текста DR.

А.Г. Черняков также решает вопрос конституирования пространства с помощью групп Ли: он показывает, как метод эйдетической вариации интерпретирует морфологию «ноэтической геометрии»¹ кинестез и морфологию их ноэматических содержаний, конституируя «пространство как оно воспринимается» (феноменологическое пространство), при условии, что ноэтико-ноэматическая корреляция представляет собой правило, обеспечивающее изоморфизм в преобразованиях компактно открытой группы Ли.

* * *

Важное различие в подходах Ж. Петито и А.Г. Чернякова можно увидеть, сравнив цели, которые преследуют эти философы в своем математическом моделировании. Петито признается, что математическое моделирование ноэтико-ноэматической корреляции Гуссерля необходимо ему лишь для того, чтобы обеспечить натурализацию феноменологии и обосновать её методы в естественных науках. Таким образом, кинестезы, которые у Гуссерля принадлежат «реальному» (*reell*) содержанию сознания, оказываются у Петито соотношенными с естественными процессами и «естественными субстратами (например, сетью нейронов)» [12, р. 331]. По сути дела, согласно Петито, доказать возможность математизации феноменологии – это доказать возможность её натурализации.

В противоположность этому А.Г. Черняков остается на фундаменте трансцендентальной феноменологии и рассматривает математику как метафору, помогающую ему в герменевтической работе. А.Г. Черняков так эксплицирует нам эту свою позицию: «Далее я покажу, как можно использовать математический язык, чтобы расширить дескриптивные горизонты феноменологии. Соответствующие конструкции равнозначны математической герменевтике классической (эйдетической) феноменологии. Однако мне хотелось бы добавить еще несколько слов. В критике феноменологического понятия чувственной материи я двигался от феноменологии сознания к её герменевтике» [5, с. 226].

* * *

Рассмотренные сходства и различия между подходами Ж. Петито и А.Г. Чернякова к феноменологии восприятия в самых общих чертах обрисовывают возможности математического моделирования в дескриптивной феноменологической эйдетике Гуссерля. Более детальное рассмотрение этого вопроса требует серьезного исследования. Зачем же нужны математические модели феноменологии восприятия? Если смотреть на проблему математической схематизации феноменологии (и философии) с феноменологических позиций, то ответ последовательного феноменолога зависит от цели философствования такого рода. Натурализация феноменологии – извлечение из неё только метода – противоречит самому делу феноменологии. Математическая герменевтика феноменологии – вполне приемлемая и эффективная область философских исследований. Вопрос Гуссерля «есть ли поток сознания подлинное математическое многообразие?» не случаен, он остается трудным и открытым. Наиболее вероятный ответ на сегодняшний

¹ Ноэтическая геометрия – термин, введенный А.Г. Черняковым в данной статье. А.Г. Черняков пишет, что «многообразие темпоральных фаз, которое возникает и удерживается в живом настоящем и собирается в непрерывный поток внутреннего сознания времени, занимает глубинный уровень в иерархии многообразий» [5, с. 221]. О «ноэтической геометрии» восприятия мы говорим, когда интерпретируем модифицированные ноэсисы-кинестезы и коррелирующую с ними морфологию ноэм в многообразии темпоральных фаз: в структуре протекания имманентных предметностей в абсолютном темпоральном потоке.

день – отрицательный, но, возможно, что будущие открытия в самой математике смогут повлиять на пересмотр такого ответа.

Литература

1. *Герbart И.Ф.* Психология / Предисл. *В. Куренного*. М., 2007.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
3. *Клейн Ф.* Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований // Об основаниях геометрии. Сборник классических работ по геометрии Лобачевского и развитию её идей. М., 1956.
4. *Риман Б.* Сочинения. М. – Л., 1948.
5. *Черняков А.Г.* Гуссерль: “генеалогия логики”, конституирование пространства и ноэтическая геометрия // *А.Г. Черняков*. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии / Предисл. издателя Н.А. Печерской / Предисл. к издан. *А.Ю. Вязьмина* / Перев. с англ., франц, нем. под науч. ред. *А.Ю. Вязьмина* / Лит. ред. рус. перев. *Р.Б. Рудницкого*. СПб., 2016.
6. *Черняков А.Г., Печерская Н. А.* О дифференцируемости некоторых многозначных отображений на группах Ли // Математические заметки АН СССР. 1990. Т. 48. № 2.
7. *Bernet R., Granel G.* Le concept husserlien de Noème in Phénoménologie et psychologie cognitive // *Les Etudes Philosophiques*. 1991.
8. *Chernyakov A.* Husserl’s “Genealogy of Logic”, Space Constitution, and Noetic Geometry // *Recherches husserliennes*. (Bruxelles: Centre de Recherches phénoménologiques.) 1997. Vol. 7.
9. *Helmholtz H.* Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig: Leopold Voss, 1867.
10. *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
11. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
12. *Petitot J.* Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception // *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Writing Science, 1999.
13. *Petitot J.* Neurogéométrie de la vision. Modèles mathématiques et physiques des architectures fonctionnelles. Paris: Les Éditions de l’École Polytechnique, 2008.
14. *Scholz E.* Riemann’s vision of a new approach to geometry // *L. Boi, D. Flament, J.-M. Saslanski*. A Century of Geometry. Epistemology, History and Mathematics. Berlin: Springer, 1992.
15. *Sokolowski R.* Husserlian Meditations. How Words Present Things. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
16. *Stumpf C.* Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig: Hirzel, 1873. Репринт: Amsterdam: Bonset, 1965.
17. *Toretti, R.* Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré. Dordrecht, 1978.

Раздел III

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Трансцендентализм Канта как реалистическая теория «опыта / познания» (анализ структура кантовского «коперниканского переворота»)

С.Л. Катречко (Москва)

Трансцендентальная философия И. Канта представляет собой первую теорию опыта (научного знания), связанную с решением главной [семантической] проблемы из кантовского письма к М. Герцу (21.02.1772): «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» Возможно два пути решения этой проблемы. Кант он выбирает второй из них, совершая свой «коперниканский переворот». Анализ структуры «коперниканского переворота» показывает, что в нем можно выделить два вектора: эмпирический (от вещи самой по себе) и ноуменальный (от трансцендентального единства апперцепции [трансцендентального предмета] к вещи-для-нас). Тем самым кантовская теория опыта является эмпирическим реализмом, а его трансцендентализм выступает как рефлексивная эпистемологическая надстройка. Таким образом, мы, опираясь на теорию «двух аспектов», развиваем реалистическую трактовку трансцендентализма Канта, которая созвучна современным (реалистическим) подходам А. Коллинза, Р. Абеля, К. Вестфала, Л. Эллайс и др.

Ключевые слова: трансцендентализм, трансцендентальная философия, Кант, коперниканский переворот, теория «двух аспектов», эмпирический реализм, трансцендентальный идеализм.

* * *

Как можно (следует) понимать кантовский трансцендентализм? В настоящее время есть несколько его альтернативных интерпретаций, или прочтений. Наш подход состоит в том, что трансцендентализм (прежде всего, «Критика чистого разума» Канта) представляет собой, по существу, первую теорию опыта, теорию научного [экспериментально теоретического] знания.

Кант соотносит свою [трансцендентальную] философию с «измененным методом мышления» [В XVIII]¹, или коперниканским переворотом, который связан с преодолением распространенных в его время эмпирических концепций (по)знания. Теорию познания наивного реализма можно задать следующим системой постулатов: (1) [объективно] существуют вещи (предметы), которые (2) воздействуют на нас [этим задается

¹ Указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» (далее – «Критика») [1] здесь и далее будем давать в стандартной международной пагинации: А – первое издание, В – второе издание.

вектор познания «от предметов к представлениям»), а (3) наше знание предопределяется этим воздействием, оно изоморфно вещам. Предполагаемый при этом изоморфизм отсылает к концепции репрезентационизма, которая трактует ум как набор идей [отражений] предметов (Декарт) или отпечатков их форм на восковой дощечке (Аристотель). Р. Рорти называет это метафорой «зеркала природы»¹.

С точки зрения Канта серьезным [методологическим] недостатком эмпиристских теорий познания является то, что они просто постулируют изоморфизм между предметами и представлениями и не ставят вопрос об основании такого соответствия, который тем более важен, поскольку научное знание является не описательным, а нормативным, то есть содержит в своем составе аподиктические законы для той или иной области явлений.

В своем письме к Г. Герцу от 21.02.1772 г., где впервые излагается замысел «Критики чистого разума», Кант эксплицирует семантическую проблему соответствия:

Продумывая теоретическую часть я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что я в своих долгих метафизических исследованиях <...> Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?

[2, с. 487]²

Согласно Канту, возможны две альтернативы решения данной проблемы: либо наши априорные формы чувственности и рассудка соответствуют предметам (эмпиризм), либо предметы опыта соответствуют априорным структурам нашего сознания (априоризм). При этом эмпиризм не может удовлетворительно решить проблему соответствия, т.к. опыт не может объяснить аподиктичность знания, поэтому следует изменить постулат (3) наивного реализма на 3*: предметы [опыта] подчиняются априорным формам сознания. Тем самым Кант постулирует наличие у нас априорных структур (это решает проблему аподиктичности), а направление вектора познания «от [внешнего] предмета к [внутреннему] представлению» изменяет на противоположное (это и есть коперниканский переворот), что решает проблему соответствия (подчинения) предметов нашим априорным представлениям: «все предметы опыта должны необходимо образовываться и согласовываться [с априорными правилами рассудка]» [BХVIII] и «нашей способностью к созерцанию» [BХVII], а «в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя» [BХХIII].

О «коперниканском перевороте» в «Критике» говорится дважды. Явным образом метафора «коперниканского переворота» (далее – КП) вводится при обсуждении двух возможных способов решения проблемы соответствия в Предисловии к второму изданию «Критики» [BХVI–BХIX]. В [BХVI] говорится о «первоначальной мысли Коперни-

¹ В своей работе Р. Рорти [5] соотносит метафору «зеркала природы» с декартовской концепцией ума как «ментальной сущности», при которой познание понимается как внутренняя репрезентацию внешнего предмета. При этом Рорти фиксирует различие между, например, собственно репрезентационизмом Декарта и гилеоморфизмом Аристотеля [5, с. 34–35]. Однако для нас здесь более важен сам факт изоморфизма, а не различие между Аристотелем, Декартом и другими подобными теориями, чем мы пренебрегаем.

² Заметим, что в «Критике» и «Пролегоменах» проблема соответствия трансформируется в «главный трансцендентальный вопрос» [3, с. 33–34] о возможности априорных синтетических суждений (предметом здесь выступает субъект суждения, который соотносится с априорным предикатом), разрешение которого составляет главную задачу трансцендентальной философии [3, с. 32–33]. Тем самым Кант осуществляет сдвиг проблемы: из внешне-семантической (как соотношения предмета и представления) она становится внутренне-синтаксической (как соотношение субъекта и предиката суждения).

ка» и дается описание переворота Канта, в [ВХХII прим.] говорится об «аналогичном гипотезе Коперника изменении в способе мышления», а в [ВХХIII] говорится, что «задача [Критики] <...> состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике <...> и совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей». Собственно коперниканский переворот мыслится Кантом как одна из альтернатив разрешения проблемы соотношения (соответствия) предмета и понятия в познании. В эмпирической альтернативе

понятия <...> соотносятся с предметом», но «следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотноситься с нашим познанием, – а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны <...> Я могу допустить одно из двух: либо понятия, посредством которых я осуществляю это определение, также соотносятся с предметом <...>; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, опыт, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, соотносятся с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса.

[ВХVI–ХVII]

Тем самым КП Кант соотносит с экспериментальным методом науки и характеризует его как «измененный метод мышления, [состоящий в том], что мы *a priori* познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [ВХVI–ХХII]. Однако впервые о «двух путях, на которых можно мыслить необходимое соответствие опыта с понятиями о его предметах» [В166] и своем выборе второго из них Кант говорит в трансцендентальной дедукции категорий: с него он начинает [В125–127] и им же заканчивает [В166–167] эту свою важнейшую новацию.

Следует ли отсюда, что кантовский коперниканский переворот ведет к идеализму? Опираясь на анализ КП, покажем, что это не так, хотя нередко Кант именуется своей концепцией трансцендентальным идеализмом (далее – ТИ).

Под трансцендентальным идеализмом Кант понимает «учение, утверждающее, что все явления суть только представления, а не вещи в себе и что согласно этому пространство и время суть лишь чувственные формы нашего созерцания, а не данные сами по себе определения или условия объектов как вещей в себе [А 369]. См. также дефиницию ТИ из «Пролегомен»:

необходимо различать два вида идеализма – трансцендентальный и эмпирический. Мой <...> идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм и благодаря ему всякое априорное познание, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность, которая без этой мною обоснованной идеальности пространства и времени не могла быть доказана даже самыми ревностными реалистами.

[3, с.143]

Тем самым трансцендентализм постулирует идеальный характер априорных форм познания, но не отвергает реальное существование вещей самих по себе, то есть является «эмпирическим реализмом» [А 370; 371], При этом Кант противопоставляет свою концепцию трансцендентальному реализму, то есть собственно идеализму, который «превращает <...> модификации нашей чувственности в вещи, существующие сами по себе, и потому считает представления вещами самими по себе» [В 519]. Для уяснения кантовской позиции надо также иметь в виду, что во втором издании своей «Критики» (в ответ на сближение его концепции с феноменализмом Беркли) Кант добавляет новую

главу «Опровержение идеализма» [B274–279]¹.

Прежде всего (1), обратим внимание на используемое в описании КП выражение «предмет опыта» (как в «Предисловии» [BXVIII], так и в § 14 «Переход к трансцендентальной дедукции категорий» «Критики» [B126²]). Тем самым подчиняются нашим априорным формам не внешние (реальные) предметы, то есть вещи-сами-по-себе, а внутренние предметы опыта, или вещи для нас (вещи-для-нас). Это различие смягчает парадоксальность кантовского решения (коперниканского переворота), поскольку нелепо было бы считать, что наши понятия могут каким-то образом подчиняют себе реальные предметы, поэтому Кант ограничивает сферу этого подчинения лишь предметами опыта (явлениями). Соответственно, представленную выше аксиоматику следует дополнить ключевым для трансцендентализма различием (пункт 4) вещей-самих-по-себе и вещей-для-нас, а пункт 3* уточнить так: только вещи для нас «подчиняются» нашему рассудку, его априорным формам. Вместе с тем пункты 1–2 остаются без изменения, хотя при этом их нужно минимизировать, то есть не вкладывать в них дополнительные (неявные) предпосылки о возможной природе вещей и механизме их воздействия (аффицирования) на нашу чувственность. Таким образом, в опыте нам даны лишь вещи-для-нас и поэтому все основоположения (законы) науки следует формулировать относительно них, хотя Кант допускает возможность трансцендентальных принципов рассудка, относящихся к сфере трансцендентных вещей-самих-по-себе.

При этом кантовский коперниканский переворот все же остается парадоксальным для здравого смысла, поскольку предметы опыта нам не даны (посредством восприятия, как это полагает наивный реалист), а заданы, или сконструированы нашим сознанием по его априорным лекалам: собственно, именно поэтому они (предметы) и «соответствуют» нашим представлениям.

Современные исследователи, опираясь на слова Канта: «мы *a priori* познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [BXVIII], – считают его если не родоначальником, то предшественником эпистемологического конструктивизма («мы сами конструируем реальность»), разновидностями которого являются социальный и радикальный конструктивизм [5]. Однако трансцендентализм Канта нельзя считать антиреализмом, поскольку ТИ совместим с эмпирическим реализмом. Как показывают разъяснения Канта относительно ТИ, его позиция вполне реалистична, поскольку он постулирует наличие реальных вещей-самих-по-себе, которые аффицируют нашу чувственность. Поэтому концепцию Канта точнее назвать минимальным или рудиментарным реализмом.

Вместе с тем (2), устоявшееся выражение «[кантовский] коперниканский переворот» (англ. *Copernican revolution*) является лишь метафорой, хотя это не отменяет революционного характера («измененного метода мышления») кантовской концепции. При этом в отличие от астрономической революции Коперника, который просто обращает (переворачивает) отношение [вращения] между Солнцем и Землей, – структура кантовского коперниканского переворота намного сложнее, причем в ней присутствует (сохраняется) «эмпирический» вектор «от предмета к представлению». Это и подтверждает тезис об эмпирическом реализме кантовской концепции, которую он дополняет на метауровне своим формальным [трансцендентальным] идеализмом.

¹ Заметим, что, по сути, кантовское «опровержение идеализма» уже имплицитно содержалось в первом издании «Критики» в главе «Критика четвертого паралогизма» [A375] и далее.

² Здесь Кант использует также выражение «предмет знания» [B126–7] и соотносит эти «предметы [возможного] опыта / знания» с основополагающим для трансцендентализма концептом явления.

Обратимся к анализу структуры кантовского КП, опираясь, прежде всего, на более подробное его описание в «Предисловии» ко второму изданию «Критики» и дополнительно привлекая кантовское учение о трех синтезах из первого издания «Критики».

Одним из важнейших положений кантовского трансцендентализма является его тезис о том, что в структуре нашего способа познания можно выделить «два основных ствола человеческого познания <...>, а именно чувственность и рассудок» [B29]. Каждый из них содержит свой набор априорных форм, и поэтому постулируемое коперниканским переворотом «подчинение» предметов опыта априорным формам имеет двойственный характер: чувственный и рассудочный. На первой стадии «предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью к созерцанию» [BXVII]. Это означает, что существующее «чувственное многообразие» схватывается (посредством синтеза схватывания [A99–100]) и оформляется с помощью априорных форм пространства и времени в некоторое созерцание, или пространственно-временной образ [предмета] – *Это_j*. Это подчинение имеет формальный характер: «встраивание» предмета в созерцание не предопределяет его содержательные признаки, которые зависят от эмпирической детерминации предмета опыта предметом самим по себе, но любое человеческое созерцание, в том числе и созерцание данного предмета, формально является пространственно-временным, мы не можем созерцать предмет другим способом. Это можно выразить и так: воспринимаемая нами вещь (вещь-сама-по-себе) «превращается» в являющееся нам [пространственное] тело (вещь-для-нас). Далее Кант говорит о семантическом отношении [соответствия] между представлением и предметом: «для того, чтобы [полученное] созерцание сделалось знанием <...> я должен их как представление отнести к чему-нибудь как предмету, который я должен определить посредством этих созерцаний» [A105]. С одной стороны, Кант фиксирует преобразование реального предмета [восприятия], «некоторым образом воздействующим (аффицирующим, нем. *affizieren*) на нашу душу [чувственность]» [B33], в субъективное представление, а, с другой стороны (на что хотелось бы обратить особое внимание), он постулирует необходимость для познания семантического отношения (отнесения) представления (созерцания) к предмету (а), который Кант именуется явлением [B34] – *Это_j(а)*¹. Тем самым на первой (чувственной) стадии «определения» предмета опыта ему приписываются априорные пространственно-временные характеристики, хотя в точном смысле здесь надо говорить не о собственно предмете, а о схваченном и оформленном в пространственно-временное единство пре-предмета чувственном многообразии. Далее происходит второе – рассудочное – оформление, или до-определение, пре-предмета в собственно предмет, которое «встроено» как формальный синтез в содержательный синтез узнавания в понятии [A103–110]. При этом можно условно выделить две стадии до-определения. Прежде всего (на первой стадии), мы «вносим синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцание» [A105] посредством представления о предмете вообще = *X* [A104–105]: мы начинаем созерцать не просто схваченное чувственное многообразие, а синтезированный в некоторое единство предмет. Функцию опредмечивания чувственного многообразия Кант соотносит со своим концептом трансцендентального предмета как нечувственной (интеллигибельной) причиной явлений [B522]. Далее (на второй стадии) мы завершаем до-определение «неопределенного предмет созерцания» посредством понятий рассудка. На содержательном уровне мы «узнаем»

¹ В «Критике» Кант называет подобные предметы [опыта] (как явления) чувственно воспринимаемыми объектами (объектами чувств, феноменами (лат. *phaenomena*) [B306]. Если явление [B34] – это неопределенный пре-предмет чувственного созерцания, то феномен выступает как результат до-определения пре-предмета явления категориями, то есть как уже полноценный чувственно воспринимаемый объект.

(распознаем) в образе какое-то понятие, то есть приписываем **а** некоторое имя (понятие) **А** (= синтез узнавания в понятии), при котором представленный посредством образа пре-предмет становится предметом, что можно выразить (прото)суждением типа « $\text{Этo}_j(a) - A$ » (например, «это – [красное] яблоко»), где $\text{Этo}_j(a)$ – образ предмета, а **А** – понятие. Вместе с тем, помимо приписывания **а** содержательных признаков, мы «встраиваем» **а** в то или иное, имеющее определенную форму, суждение, которая имеет, по Канту, «трансцендентальное содержание» [В105] как набор рассудочных категориальных форм (категорий), с которыми «все предметы опыта (как правилами рассудка) должны необходимо соотносываться и согласовываться» [ВXVII], вследствие чего предмет **а** получает помимо содержательной (материальной), еще категориальную (формальную) характеристику: например, в нашем случае мы категориально доопределяем $\text{Этo}_j(a)$ [предмет «яблоко»] в качестве субстанции, а предикат «красный» относим к категории акциденции.

Акт восприятия предмета (синтез схватывания и синтез узнавания в понятии), последовательное «встраивание» предмета в созерцание, а потом в суждение, и возникающее при этом двойственное подчинение предмета (опыта) априорным формам созерцания и рассудка, постулируемое коперниканским переворотом Канта, можно выразить в развернутой формуле протосуждения:

[[[$\text{Этo}_j(a)$ • Ч_Φ (пространство, время)] • $\text{P}_{\Phi 1}$ (трансцендентальный предмет)] • $\text{P}_{\Phi 2}$ (категории)] — **А**

здесь • обозначает соответствующие функции определения (оформления) чувственного созерцания $\text{Этo}_j(a)$ априорными формами чувственности Ч_Φ и рассудка $\text{P}_{\Phi 1}$, $\text{P}_{\Phi 2}$, а стрелка (\leftarrow) фиксирует направление соответствия предметов представлениям (коперниканский переворот)

В–третьих, чувственное созерцание $\text{Этo}_j(a)$ хотя и «подчиняется» априорным формам рассудка, но при этом выступает исходным пунктом, независимым предметом (субъектом суждения), на который навешиваются определяющие его [априорные] предикаты. Как замечает Кант, хотя рассудочные понятия «*a priori* определяет предмет [в качестве предметности]» [В125], но «наше представление само по себе не создает своего предмета [и его содержательных признаков. – К.С.] в смысле [его] существования [нем. *Dasein*]» [В125]. Посредством $\text{Этo}_j(a)$ как результатом аффицирования чувственности вещь-самой-по-себе **а** мы связаны с реальным миром. Без этой связи априорные понятия рассудка будут иметь лишь трансцендентальное, а не эмпирическое применение. Поэтому деятельность рассудка должна если не подчиняться, то соотносываться с чувственным созерцанием $\text{Этo}_j(a)$, точнее с явленным в нем и посредством его реальным предметом **а**, который ограничивает рассудок и придает [объективную] значимость его априорным понятиям.

а \longrightarrow «[[[$\text{Этo}_j(a)$ • Ч_Φ] • $\text{P}_{\Phi 1}$] • $\text{P}_{\Phi 2}$] – **А**»
(вещь сама по себе) (аффицирование)

В общих чертах структура КП представлена выше, но для ее уточнения обратимся к важной для понимания семантической концепции трансцендентализма гл. «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» [В298–300]. В ней Кант подчеркивает, что без предмета, даваемого посредством созерцания, понятия «не имеют никакого смысла (объективной значимости) и совершенно лишены содержания» [В298], поскольку они «суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями» [В298]¹. И потому

¹ Ср.: «слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании» [В333].

необходимо сделать чувственным всякое абстрактное понятие¹, то есть показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие <...> было бы бессмысленным, то есть лишенным значения.

[B299]

Заметим, что это рассуждение предвосхищает семантику Фреге-Гуссерля как учение о смысле и значении.

Тем самым постулируемое коперниканским поворотом Канта подчинение (соответствие) предмета представлениям не означает полного господства рассудка над чувственностью. И хотя Кант «интернализует» (*internalization*) проблему соответствия, то есть «перемещает» ее в область представлений, и изменяет отношение (порядок соответствия) между предметами и [априорными] представлениями на обратное, но он сохраняет «реалистическое» соотношение чувственности и рассудка внутри нашей познавательной способности: чувственность автономна и не подчинена рассудку.

В заключительной главе «Аналитики» «Об амфиболии», в которой Кант занимается трансцендентальной рефлексией, он пишет, что «критика чистого рассудка не позволяет нам создавать новую область предметов, кроме тех, которые могут предстать ему как явления, и запрещает уноситься [ему] в интеллигибельные миры» [B345]: это происходит, например, когда наш ум порождает фантазийный мир кентавров, русалок, и т.д.² Поэтому применение рассудка надо ограничить предметами возможного опыта, то есть эмпирическим [или имманентным], а не трансцендентальным применением [B298³; см. также B303]. А следом Кант акцентирует внимание на одном заблуждении, которое состоит в том, что «предметам, то есть возможным созерцаниям, приходится сообразовываться с понятиями, а не понятиям – с возможными созерцаниями (на которых только и покоится объективная значимость понятий)» [B345]. В этой связи следует уточнить предложенную аксиоматику и ввести дополнительный постулат (3.2) о том, что [чувственное] понятие предмета «подчиняется» созерцанию предмета, который будет выражать анти-идеалистическую специфицирующую характеристику трансцендентализма: понятия не создают предметы (хотя и «подчиняют» их себе формально), а предметы, или их созерцания, содержательно «подчиняют» себе понятия и мы должны искать такое соответствие в возможном опыте. При этом кантовское ограничение применения априорных понятий возможными предметами опыта и составляет суть кантовской трансцендентальной дедукции категорий, призванной обосновать правомочность использования в опыте чистых рассудочных понятий: «объективная значимость понятий» покоится на их соответствии, сообразовании с созерцаниями (посредством схем как «чувственных понятий» [B186]).

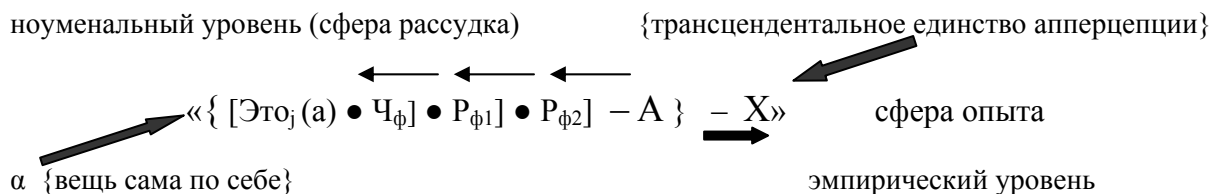
Кажется, что это замечание Канта идет вразрез с его коперниканским переворотом и представляет собой возврат к эмпирической точке зрения на проблему соответствия. В каком-то смысле это так и есть, однако внутреннего противоречия не возникает, по-

¹ В др. фрагментах «Критики» Кант менее категоричен. Например, в [A109] Кант допускает иерархию представлений, то есть возможность отсылки одного абстрактного понятия к другому менее абстрактному понятию, но в основании любой иерархии должно находиться чувственное созерцание.

² «Категории... простираются дальше чувственного созерцания, т.к. они мыслят объекты вообще» [B309]. Причем рассудок может порождать и пустые предметы типа «круглого квадрата» [B347–9].

³ «Трансцендентальное применение понятия <...> относится к вещам вообще и к вещам самим по себе, а эмпирическое – только к явлениям, то есть предметам возможного опыта» [B298].

сколько, во-первых, здесь говорится о понятиях рассудка вообще (среди которых есть не только априорные, но и чувственные), а, во-вторых, речь идет не о «внешнем» соответствии предметов и представлений, а о «внутреннем» (со)отношении созерцаний и понятий, которое, как мы отметили выше, имеет квази–эмпирический характер. На схеме это выразим введением «эмпирического» вектора от субъекта к предикату:



Подведем итог. Таким образом, кантовский коперниканский переворот не отменяет эмпирический вектор познания (соответственно, первый путь решения проблемы соответствия) «от предмета к созерцанию / понятию», представленный на схеме стрелками вправо, решающая роль [начала] в котором принадлежит вещи самой по себе (α), аффицирующей нашу чувственность. Но наряду с этим Кант предлагает второй – ноуменальный – вектор (второй путь решения проблемы) подчинения: «от понятий (созерцаний) к предмету», – представленный на схеме стрелками влево, начало которого Кант связывает с трансцендентальным единством апперцепции. При этом имеет место двойное подчинение предмета опыта (явления) $Этоj(a)$: эмпирическая детерминация явления посредством аффицирования чувственности α (вещи-самой-по-себе) и нечувственная «интеллигибельная [ноуменальная] причина явлений» [B522], каковой выступает кантовский трансцендентальный предмет.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 3. М., 1994.
2. Кант И. Избранные письма // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 8. М., 1994.
3. Кант И. Прологомены // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 4. М., 1994.
4. Лекторский В.А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. 2005. № 8.
5. Порти Р. Философия и Зеркало природы. Новосибирск, 1997.
6. Shulting B. Kant's copernican analogy: beyond the non specific reading // Studi Kantiani. XXII. 2009.

Глобальный знаниевый проект в философии Лейбница и Фихте

Н.В. Громыко (Москва)

Статья посвящена сопоставлению двух масштабных философских проектов – Лейбница и Фихте – как проектов эпистемических. Показано, что искусство нумерологической комбинаторики, разработанное Лейбницем, является предвестием деятельностного подхода к знанию, развернуто представленного в наукоучении.

Ключевые слова: знание, комбинаторика, пифагореизм, система, интересубъективность, деятельность.

1. Введение

Сегодня, в век бесконечно расширяющихся научных направлений и профессиональных специализаций, – проблема обнаружения единого методологического основания всех наук встает заново. В этом плане глобальные эпистемические проекты развития наук, осуществленные Лейбницем и Фихте совершенно по-разному, имеют неверо-

ятно актуальное значение сегодня. Обоих философов интересовала в качестве центральной проблема поиска единства знания и обнаружения универсальных принципов, исходя из которых можно было бы собрать в единый корпус все многообразие наук,

Краткое сопоставление некоторых важнейших принципов философии Лейбница и Фихте с целью выявления специфики понимания каждым из них устройства знания и роли науки заставляет сделать вывод о том, что Фихте является продолжателем не только философии Канта, но в равной мере – и философии Лейбница. Без лейбницевского учения о знании наукоучение Фихте не могло бы возникнуть.

2. Учение о знании

2.1. Фихте

На протяжении всей своей жизни Фихте пытался ответить на вопрос о том, что есть знание? Само название, которое Фихте дал своей философии – «Wissenschaftslehre» – Наукоучение, или Наукознание – подчеркивало, что речь идет о построении научного учения о знании. Фихте – первый, кто стал описывать не процесс познания, но устройство знания, осуществив тем самым переход от гносеологии к эпистемологии. Знание стало анализироваться автором наукоучения как особого типа мыслительное образование, существующее независимо от познавательной деятельности отдельного субъекта. Фихте был осуществлен выход за рамки схемы « $S - O$ » к схеме «знание – предмет».

Сама возможность развернуто отнестись к знанию как самостоятельной сущности была подготовлена кантовским трансцендентализмом: «субъект-объектное отношение плюс трансцендентальный принцип», выделенные в единую структуру, позволили проинтерпретировать эту структуру как схему знания. Субстанциализация трансцендентального принципа собственно и привела к тому, что знание было выделено в **отдельный предмет** философского исследования. В результате Фихте создал **эпистемологию** – наукознание – и доказал, что это есть самостоятельное направление развития философии, причем, по его мнению, наиболее перспективное.

В этом состоит первое, самое важное открытие Фихте: знание как таковое может стать самостоятельным предметом философского изучения.

2.2. Лейбниц

Лейбниц, в отличие Фихте, действует не как эпистемолог, но как метафизик: он ищет принципы гармонического устройства вещей. Знания же (понятия) он делает рядоположенными вещам как один род сущего другому. То есть отдельно знание как организованность мышления Лейбниц не выписывает и учения о знании как самостоятельном направлении развития философии не создает. Но все же выделяет один из типов знания – нумерологическую комбинаторику – в качестве метазнания, то есть базисного, универсального, такого, который объединяет в себе логику, математику, семиотику и антропологию (структуры сознания) одновременно. В своей «Диссертации о комбинаторном искусстве» он описывает его как алфавит, содержащий правила проведения операций над всеми знаниями и понятиями. То есть он соединяет логику, математику, семиотику и антропологию не на ставших фиксированных формах мышления, как то было у Аристотеля, но на процедурах и операциях мышления.

Создавая такое мета-знание, Лейбниц осуществляет сборку и пересборку известного трактата Раймонда Луллия (1235–1315) «*Ars magna*» («Великое искусство»). Тип работы со структурами, выделенными Луллием, носит пред-деятельностный характер.

Преддеятельностный, а не деятельностный, потому что операции как предмет специального рефлексивного описания не положены. Для этого должно было быть введено и разработано само понятие деятельности. Это – уже заслуга Шеллинга и Фихте. Но метод сведения всех сложных понятий к простым, а потом обратного выведения

из простых понятий сложных на основе знакового обозначения и замещения определенных операций, позволяющих вырабатывать знания о всех сущностях мироздания, является предвестием фихтевской деятельностной системы наукоучения.

Важнейший момент состоит в том, что додеятельностная форма знания является антропологической по своей природе. Это – то, что может удержать человеческое сознание, соотносясь с абсолютным божественным сознанием.

Обращение Лейбница к нумерологии очень поучительно. Фактически им был осуществлен выход за аристотелевскую программу и возвращение к пифагореизму. В этом контексте совершенно не случайно обращение Лейбница к древнекитайской «Книге Перемен» («И-Цзин»), а затем открытие двоичного исчисления, лежащего в основе современной всеобщей дигитальности. Как показывает синолог А.И. Кобзев [2, с. 432], в китайской мысли нумерология задушила логику субъект-предикатных отношений и исчислений («сколько предикатов у субъекта» и т.д.) В отличие от европейской философии, где, наоборот, аристотелевизм и формальная логика вытеснили на периферию пифагореизм. Очень важно, что Лейбниц, выходя за рамки аристотелевской логики, восстанавливает пифагореизм как структуру мысли.

3. Знание и деятельность

3.1. Фихте

Второе фундаментальное открытие Фихте – это то, что знание может существовать только в деятельности, в каком-то определенном ее виде. Вне деятельности знания не существует. Если знание рассматривать вне деятельности, оно оказывается тождественно материальной вещи. Тех, кто так думает, Фихте резко критиковал, называя их натуралистами, овеществляющими дух и лишаящими себя возможности выявить и постигнуть истинную природу знания.

3.2. Лейбниц

Как писал Лейбниц в своем письме герцогу Брауншвейгскому и Люнебургскому Иогану Фридриху, с помощью искусства комбинаторики

пролагается путь к тому, чтобы все сложные понятия всего мира свести к нескольким простым как к их алфавиту, а затем из этого комбинаторного алфавита со временем вновь найти все вещи, вкупе с их теоремами, и все, что в отношении их еще может быть изобретено, при помощи правильного метода. Каковое изобретение, поскольку оно, если того Бог пожелает, будет осуществлено, почитается мною за наиважнейшее как мать всех изобретений, хотя в настоящее время оно таким и не кажется. Я уже нашел с его помощью все, что должно быть исчислено, и надеюсь дать ход также и многому другому.

[7, с. 58]

Очень важно, что критерием простоты для Лейбница выступает антропологический критерий: критерий соразмерности человеку знания, соответствия знания формам организации сознания человека. Не случайно именно Лейбниц является тем, кто ввел представление о сублиминальных неосознаваемых восприятиях – *petites perception*, выделяя границу осознанности как предмет специального изучения.

Поясняя метод Лейбница, Н.А. Осминская, автор первого перевода на русский язык диссертации Лейбница «Об искусстве комбинаторики», пишет следующее:

Согласно Лейбницу, задача комбинаторного искусства заключается в том, чтобы а) разложить все сложные вещи и понятия на простые элементы, которые сами уже не поддаются дальнейшему разложению и могут быть поняты только через аналогию; найденные таким образом первопринципы и будут представлять собой «алфавит человеческих мыслей», редукция к которому позволяет достигнуть точного знания о вещах; б) выявить все возможные новые комбинации этих первопринципов, в результате чего

будут получены новые, в том числе, и производные истины.

[4, с. 153]

Вот именно эти операции «разложения» сложного на простое и затем, наоборот, новые варианты «соединения» первопринципов в сложные комбинации и составляет суть того пред-деятельностного подхода к знанию, который нашел свое существенное развитие в деятельностной системе генезиса всего универсума знания у И.Г. Фихте. Этот пред-деятельностный подход следовало бы назвать антрополого-консциентальным, связанным с осознанностями простоты и сложности. В нем уже видна возможность деятельностного хода: действительно, если выделять в процессе разложения простейший «кирпичик», который дальше не разложим, его можно затем превращать в самостоятельный предмет действия.

4. Знание и система

4.1. Фихте

Третье фундаментальное открытие Фихте, связанное со знанием, – это то, что для его описания нужна система, или систематика. Система – средство, позволяющее выйти в метауровень по отношению к любой предметной форме и создать такую форму описания знания, которая действительно позволит получить знание об устройстве знания.

*Наукоучение само есть наука <...> оно имеет некоторый предмет, а из вышесказанного ясно, что этот предмет – не иной, как **система** (выделено нами – авт.) человеческого знания вообще.*

[5, с. 35]

Наука есть система, иначе говоря, она закончена, когда далее не может быть выведено ни одно положение <...>

[5, с. 37]

4.2. Лейбниц

В отличие от Фихте, Лейбниц еще не выдвигает идеи создания единой системы знания. Но, как свидетельствует та же самая юношеская работа Лейбница, о которой мы уже говорили выше, он связывает результативность процесса познания с системностью именно на основе комбинаторики, то есть ищет возможность объяснить разумность, гармоничность, закономерность в устройстве миропорядка на основе правильной нумерации процедур комбинирования элементарных понятий для того, чтобы их можно было осуществлять в правильной последовательности. Такой подход – совершенно очевидное предвестие системы наукоучения Фихте.

Хотелось бы специально подчеркнуть, что данное толкование расходится с пониманием многих исследователей, которые связывают заход Лейбница на построение единой системы знания с принципом монады. Мы же, наоборот, видим, что именно принцип монадности не позволил Лейбницу, в отличие от Фихте, создать такую единую систему знания. Монада, лишенная деятельностного толкования, превращается в объективированную натурализованную морфологию научного предмета, оторванного от другой такой же науки-предмета.

Физика не соединима с биологией. Попытка их соединить приводит к созданию двух новых монад биофизики или физической биологии. Это показывает ограничения принципа Лейбница в системной организации знания. Без деятельностного принципа знания не соединимы в систему, они превращаются в разбегающийся мультимонадологический универсум, в котором возможно упорядочивание не знаний, но сознания человека, уподобляющегося высшему сознанию Творца.

5. Антропологичность знания

5.1. Фихте

Четвертое фундаментальное открытие Фихте: знание не только деятельностно, но оно еще и обязательно личностно, человекообразно, даже если речь идет об Абсолютном знании – высшей форме теоретического знания. Фактически, Фихте воспроизводит внутри своей системы антрополого-конциентальный принцип знания по Лейбницу. В этом смысле можно утверждать, что Фихте не только кантианец, но и последовательный лейбнианец, стремящийся превзойти учение Лейбница о знании.

Создавая разные варианты наукоучения, Фихте пытался ответить на вопрос о том, каковы те, с одной стороны, деятельностные механизмы, а с другой – антропологические структуры, которые «обеспечивают» трансляцию теоретического знания конкретному человеку. В силу этого все варианты наукоучения, независимо от времени их создания, обладают одной общей особенностью: они – антропотехничны, самостроительны. Читатель должен не просто читать и понимать текст наукоучения, но нечто постоянно проделывать с самим собой, чтобы суметь проникнуть в структуру теоретического знания. Система наукоучения – это корпус текстов, пронизанных энергией самостроительства: трансляция теоретического знания осуществляется здесь при условии, что читатель (слушатель лекций) сам открывает себя этой энергии при постижении все более и более высоких ступеней духовного развития, способом фиксации которых является философское (= теоретическое) знание.

В этом контексте Фихте дал совершенно новое толкование теоретического знания, основывающееся на принципах, изложенных выше.

Теоретическое знание в системе раннего наукоучения (1794–1800 гг.) – это закономерная последовательность определенных актов чистого мышления, сопровождаемых интеллектуальным видением (интеллектуальным созерцанием) идеальных принципов, а также понятийных и категориальных структур, определяющих форму того или иного (в конечном счете – любого возможного) типа знания.

Теоретическое знание в системе позднего наукоучения (1801–1814 гг.) – это важнейший модус существования Абсолютного знания, во много раз превосходящего познавательные возможности человека. Это закономерная последовательность определенных энергийных усилий человека, благодаря которым он может выйти к границам мыслимого и вступить в прямое общение с Богом. Мгновения такого общения сопровождаются видением Света (наукоучение 1805 г.). В эти моменты открываются границы и основания мыслимости, открываются те идеальные, сверхчувственные, энергийно-световые стороны Абсолютного Бытия, которые лежат за пределами теоретического, хотя при этом являются источниками последнего. Лишь посредством вторичной рефлексии, уже после их проживания, они могут быть переведены в теоретическую форму человеческого знания.

И в том, и в другом случае теоретическое знание у Фихте – это научное знание о знании, систематически выстроенное, опирающееся не на случайные наблюдения, но на законы деятельности разума, интеллигенции.

5.2. Лейбниц

Как мы уже указывали выше, Лейбниц еще в своей юношеской диссертации, разрабатывая нумерологическую комбинаторику, пытался выявить и выразить в числах тот алфавит структур сознания, который является базовым для понимания основных принципов устройства мира и выработки истинного знания о нем. В этом поиске Лейбниц сам выступил лишь продолжателем дела пифагорейцев, считавших число священным образованием. Священным – потому, что числа позволяют соприкоснуться с реальностью Божественного Порядка, который не является созданием человека, но через числа,

каждое из которых обладает своим смыслом, может быть явлен человеку. Как пишет Ю.В. Громько, автор многих интересных работ по семиотике, феноменологии и антропологии, «очень важно, что освоение такой области, которая полностью покрывалась числом, осуществлялось субъектом, представителем пифагорейского союза, на которого точно также распространялась идея числа. В данном случае имеется в виду идея анализа и гармонизации его собственной души, поскольку душа – это тоже число. Это уже другая область: организация того человека, который должен освоить идею числа, очиститься благодаря этому и проникнуть в устройство всех перечисленных областей» [1, с. 57–58].

Развивая искусство комбинаторики, Лейбниц так же, как и пифагорейцы, исходил из идеи божественности числа. Именно число позволяет развернуть человеческое сознание навстречу идеальному и «открыть» человеческое сознание для видения идеального.

О блаженстве же созерцания и познания Бога как наивысшей ценности, организующей человеческое стремление к знанию, Лейбниц писал во всех своих работах. На наш взгляд, Фихте, осмысляя именно лейбницевское «блаженство созерцания» как базовое состояние познающего сознания, пришел к открытию интеллектуального созерцания как универсальной деятельностной процедуры, «защитой» в устройство всякого теоретического знания. Если мы хотим постигнуть сделанное кем-то ранее теоретическое открытие мыслительно, а не информативно, мы должны вызвать интеллектуальное созерцание в себе, или, по Лейбницу, войти в состояние блаженства любви к Богу.

6. Интерсубъективность как важнейший механизм выработки знания

6.1. Фихте

В основе фихтевской эпистемологии лежит еще один принцип – принцип интерсубъективности. Знание, согласно Фихте, может возникать только в результате коммуникативного и мыслительного взаимодействия, как минимум, двух разных субъектов. «Я» стремится к познанию себя, людей, мира Природы, пространства Культуры, Бога именно потому, что получает «толчок» извне – от другого «Я» («не-Я»). Осуществляя путь восхождения к Абсолютному Знанию, «Я» на каждой ступени этого пути обнаруживает в себе присутствие Другого «Я» как призыв к действию – теоретически-мыслительному, коммуникативному, практическо-нравственному. Этим Другим может быть и другой человек, и другое сословие, и род человеческий, и сам Бог. Фихте считал, что человек именно в силу того, что он включен в интерсубъективные отношения, может заново пересоздать себя как человек через открытие в собственном мышлении всех мыслительных и духовных актов, которые приводили к созданию нового знания. Человек может вместить в себя весь этот универсум духовных деяний других и через это – обожиться.

Примечательно, что самой идеей интерсубъективности как важнейшего антропологического условия порождения новых знаний Фихте оказался обязан именно Лейбницу. К понятию интерсубъективности Фихте пришел, «переоткрыв» в своем мышлении на деятельностных, трансцендентальных основаниях идею «престабильной гармонии» Лейбница, положенную в основу его «Монадологии».

6.2. Лейбниц

Об этом пишет в своей статье «Тема престабильной гармонии в Наукоучении. Исследование, посвященное восприятию Лейбница Иоганном Готтлибом Фихте» известный итальянский исследователь Фихте Марко Ивальдо. Как справедливо указывает Ивальдо, у Лейбница, в отличие от Фихте, принцип интерсубъективности (*«die Monade ursprünglich in eine intermonadische Beziehung eingebettet ist»*) [6, с. 553]) сформулирован

метафизически, не-деятельностно, до-деятельностно, или, выражаясь языком Фихте, догматически, а не трансцендентально-критически. Лейбниц не доходит до интеллектуального созерцания, опосредующего каждый деятельностный акт в фихтевском учении о знании. По Фихте же, знание может быть произведено только в случае осуществления акта интеллектуального созерцания идеального, который, в свою очередь, «запускается» интерсубъективно. Акт интеллектуального созерцания – это акт абсолютной свободы. Созерцание идеального может происходить как в сфере теоретического разума, так и в сфере практического. В первом случае это приводит к возможности переоткрытия в мышлении каждого индивидуального «Я» всего универсума теоретического знания и его развитию, во втором случае – к созданию царства всеобщей свободы. Наукоучение – это деятельностно развернутый проект построения «предустановленной гармонии» Лейбница, которую Фихте проинтерпретировал не как уже существующее, объективно данное нам устройство мира, но именно как проект создания всеобщей свободы [6, s. 552] – реальности для всех вместе и каждого отдельно.

7. Коммуникативные интеллектуальные сети. Сетевые проекты исследовательских структур

Проблема развития науки обоими философами решалась через создание мощных коммуникативных сетей.

Проект построения наук, разработанный, с одной стороны, Лейбницем, а с другой стороны, Фихте – это квинтэссенция коммуникативных сетей как институциональной рамки развертывания интерперсональных отношений.

Согласно Р. Коллинзу, автору книги «Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения» [3, с. 1280], оба являлись организаторами и держателями мощных интеллектуальных сетей, одна из которых носила масштабный геополитический характер, замыкая Европу с Россией и Китаем, а другая позднее была оформлена в понятие «Немецкий классический идеализм».

7.1. Фихте

Мы придерживаемся того утверждения Коллинза, что именно Фихте выступил организатором мощной интеллектуальной сети, которая на рубеже XVIII–XIX вв. стала субъектом духовного возрождения немецкой нации и впоследствии была названа «немецкий классический идеализм».

Философская система Фихте была разработана как программа развития немецкого общества. Она была нацелена на то, чтобы вывести немецкую нацию в лидеры духовного развития – через создание опережающей системы развития наук (деятельностной эпистемологии – наукоучения) и соответствующей ей системы образования. В рамках этой программы Фихте осуществил новую философско-эпистемическую концептуализацию модели университетского образования. Эта модель представлена в его проектах преобразования Эрлангенского и построения Берлинского университетов. В ситуации ширящихся предметных специализаций и засилья рассудочных форм знания необходимо было найти новое универсальное основание. Фихте обнаружил его в самой деятельностной природе знания.

Создавая проект университета не только как образовательной, но и исследовательской структуры, Фихте определенно ориентировался на лейбницевскую Академию. Фихтевский проект исследовательского университета – это проект подготовки ученых нового типа для таких структур, как Берлинская Академия наук.

7.2. Лейбниц

Проект Берлинской Академии наук создавался и выстраивался Лейбницем как институциональное закрепление мощной международной интеллектуальной сети. Нахо-

дьясь в активной переписке и активном коммуникативном контакте со всеми ведущими учеными и философами Европы, Лейбниц сложил для себя такое пространство интерсубъективных отношений, которое потом в своем проекте нормировал и превратил в институционально воспроизводимую форму.

Академия наук по Лейбницу – это одновременно научно-исследовательские институты, университет и индустриальная фирма, создающая новые приборы. Инновационное единство знания, технологии и компетенций было им четко осознано. Вероятно, именно это в первую очередь заинтересовало Петра I, увидевшего в проекте Лейбница далеко идущие последствия для развития в России не только новых наук, но и практик.

8. Заключение

Фихте является продолжателем не только философии Канта, но в равной мере – и философии Лейбница. Без лейбницевского учения о знании наукоучение Фихте не могло бы возникнуть. Фихтевский проект развития наук и теоретических знаний на деятельностных основаниях – это мощное развитие философии Лейбница. Сам Лейбниц вышел к открытию некоторых преддательностных оснований в своем учении о нумерологической комбинаторике. Однако принцип монадности остался у него довлеющим. Монадология получает свою деятельностную переинтерпретацию спустя сто лет в наукоучении Фихте. К сожалению, в современных образовательных моделях, а также научно-исследовательских структурах до сих пор господствует не деятельностный, но монадный принцип организации знания. Человечество только приближается к тому пониманию философии Лейбница и тому направлению развития знаний, которое еще два века назад представил в своем учении Фихте, «прочитав» Лейбница на деятельностных основаниях.

Литература

1. Громыко Ю.В. Знак: логика и методология. М., 2010.
2. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
3. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
4. Осминская Н.А. Математика и метафизика в «Диссертации о комбинаторном искусстве» Г.В. Лейбница // Вопросы философии. 2011. № 2.
5. Фихте И.Г. О понятии наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993. Т. 1.
6. Ivaldo M. Das Thema der prästabilierten Harmonie in der Wissenschaftslehre. Untersuchung zur Leibniz-Rezeption J.G. Fichtes // Nihil sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Werken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongreß / H. Poser (cur.). Berlin, 2001.
7. Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Hrsg. von C.E. Gerhard. Bd. IV. Berlin: Weidmann, 1875–1890.

Проблема соотношения философского и научного познания мира в философии Артура Шопенгауэра

А.А. Слесарев (Кемерово)

В данной статье рассмотрена проблема соотношения философского и научного познания мира в рамках иррационалистической философии Артура Шопенгауэра. Выявлены гносеологические основания научного и философского познания. Показаны взгляды Шопенгауэра на предмет, принципы и функции науки. Раскрыта взаимосвязь научного и философского познания мира. Рассмотрены причины относительно низкой значимости научных

истин в иррационалистической системе. Сделан вывод, что Шопенгауэр не отрицает научной методологии, но резко ограничивает сферу ее применения и использования, таким образом, разделяя познание на две линии: рационалистическую и иррационалистическую. Философии же отводится особое место соединяющего звена между ними.

Ключевые слова: познание, наука, философия, Шопенгауэр, иррационализм.

Философия Артура Шопенгауэра принадлежит к иррационалистической ветви европейской философии, что предполагает особый взгляд на познание мира. Характерной чертой иррационалистических учений является разделение мира на две части, одна из которых доступна рациональному изучению, а другая закрыта для него. Роль разума в учении Шопенгауэра ограничивается, на первый план выступают иные способы познания, что неминуемо ведет к пересмотру функций и возможностей научного познания. Философскому же познанию Шопенгауэр, напротив, отводит чрезвычайно важную роль. Возникает проблема соотношения философского и научного познания в рамках иррационалистической концепции, изучения их функции и взаимосвязи. Цель настоящей работы рассмотреть, как решает эти вопросы Артур Шопенгауэр и какие теоретические трудности при этом возникают. Также мы намерены предоставить критический анализ подхода Шопенгауэра.

Прежде всего, определим, как строится система познания в учении Шопенгауэра. Опорной точкой всей философии Шопенгауэра является двойственное восприятие мира, что даже было им вынесено в заглавие своего главного труда. Мир одновременно является представлением и волей. Для того чтобы отчетливее определить понятие воли, рассмотрим, в чем ее отличие от представления, как представление мира раскрывается перед нами, когда наше познание направленно вовне. В этом суть мира как представления – он есть результат познавательной деятельности человека, и законы познания в равной степени есть законы этого мира.

Мир есть мое представление: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания, и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т.е. исключительно по отношению к другому, представляющему, каковым является сам человек <...> Итак, нет истины более несомненной <...> менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего – короче говоря, представлением.

[1, с. 18]

Мир как представление лишен в философии Шопенгауэра самостоятельной реальности, он существует только для субъекта.

То, что все познает и никем не познается, это – субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует.

[1, с. 20]

Основой познавательных способностей человека в философии Шопенгауэра является сформулированный им самим закон достаточного основания. Суть этого закона в том, что ни одно явление в мире представлений не существует само по себе, а обязательно связано с другими, и если что-то происходит, то для этого должны быть соответствующие основания. Познание по закону основания предполагает раздробление мира на отдельные вещи и явления, между которыми потом выстраиваются связи. Связь между вещами и явлениями принимает три формы, которые также есть и формы

человеческого познания. Это время, пространство и причинность. В этой части своего учения Шопенгауэр почти полностью копирует трансцендентальную эстетику Канта.

Итак, мир как представление зависим от субъекта и не является подлинной сущностью, этот чувством являющийся мир не имеет истинного бытия, а есть лишь вечное становление; он одновременно и существует, и не существует, и познание его есть не столько познание, сколько призрачная мечта. Познавая мир по закону основания, человек видит только внешнюю сторону, а его суть остается скрытой.

Мы уподобляемся человеку, который, бродя вокруг замка, тщетно ищет входа и между тем срисовывает фасад.

[1, с. 98]

Но Шопенгауэр вовсе не считает, что вход в замок для нас закрыт бесповоротно. Реальной стороной должно быть нечто от мира как представления отличное, – именно то, чем являются вещи сами по себе. Как видно из всех предшествующих рассуждений, эта реальная сторона задачи никогда не может быть разрешена путем объективного познания; когда исходной точкой берут представление, отталкиваясь от нее, никогда не получится выйти за грань мира представлений. Но ведь путь познания мира по закону основания – не единственный доступный для человека путь.

Мы – не только познающий субъект, но, с другой стороны, и сами принадлежим к познаваемым сущностям, сами суть вещь в себе, и что, следовательно, к той собственной подлинной и внутренней сущности вещей, к которой мы не можем проникнуть извне, для нас открыта дорога изнутри, словно подземный ход или потайная галерея, которая как бы предательски сразу вводит нас в крепость, совершенно недоступную для внешнего натиска.

[2, с. 161]

Если бы человек был только чистым субъектом познания, то ему роковым образом было бы суждено вечно бродить у входа загадочного замка и ограничиться срисовыванием фасада. Искомый смысл мира остался бы для него навеки скрытым. Но внимательный анализ проблемы обнаруживает, что положение совсем не так безотрадно. Существует верный и надежный ключ к разгадке всякого явления в природе. Этот ключ – сам человек или, правильнее, человеческое тело.

Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в воззрении рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в то же время оно дано и совсем иначе, именно – как то каждому непосредственно известное, что обозначается словом воля. Каждый истинный акт его воли сейчас и неминуемо является также движением его тела. Волевой акт и действие тела – не два объективно познанные различные состояния, объединенные связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия: нет, они одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, – во-первых, совсем непосредственно и, во-вторых, в воззрении для рассудка.

[1, с. 98]

Здесь налицо двойственность познавательных способностей в философии Шопенгауэра. Внешняя сторона познается рассудком, а внутренняя доступна только интуитивному познанию. Причем, как мы можем убедиться, подлинная сущность вещей познается именно интуицией.

Теперь рассмотрим, какое место занимают наука и философия в этой системе познания. Познавая мир по закону достаточного основания, человек постигает не столько сами вещи, сколько связи и отношения, в которые они включены. Эти связи и отношения имеют вовсе не хаотичный характер, по закону причинности они выстраиваются в системы, которые при определенных усилиях можно зафиксировать и изучить. Зная

закономерности функционирования этих систем, частоту повторяемости явлений, скорость изменений, можно предсказывать факты до их появления и использовать их для своих целей. Стихийно этим занимаются все люди, но когда познание связей и отношений приобретает систематический характер, это становится наукой.

В каждой категории вещей существует бесчисленное множество фактов, бесконечное множество отдельных предметов, и разнообразие их различий недостижимо для мысли. У любознательного человека при взгляде на них кружится голова, и как бы далеко ни шло его исследование, он чувствует себя обреченным на невежество. Но здесь приходит к нему на помощь наука, она разбирается в бесчисленном множестве отдельных фактов, классифицирует их по видовым понятиям, а те, в свой черед, по родовым, и этим пролагает путь к познанию общего и частного, которое обнимает в себе и бесчисленные отдельные факты, потому что оно распространяется на все, не требуя в то же время особого рассмотрения каждой частности. И этим она сулит удовольствие ищущему духу.

[2, с. 367]

Науку Шопенгауэр рассматривает как развитие естественных способностей человека, от обыденного познания ее отличают: более систематический характер, обобщение фактов, выявление закономерностей, работа с понятиями, классификация данных и проведение экспериментов. Главная задача науки (если она хочет быть наукой, а не просто знанием) это возвышение над частными фактами и выработка общей системы объяснения, с помощью которой можно дать характеристику не только имеющемуся явлениям, но и всем явлениям того же рода. Именно поэтому Шопенгауэр не считает историю наукой. Так как в истории (с его точки зрения) отсутствует «субординация познанных фактов» [2, с. 368].

Ибо она нигде не познает частного посредством общего, но должна брать частное непосредственно как таковое и, следовательно, словно бы ползти вперед на почве опыта, между тем как действительные науки над этой почвой поднимаются, ибо они вырабатывают себе такие всеобъемлющие понятия, посредством которых овладевают частностями и по крайней мере в известных границах угадывают возможные в данной области явления, так что они могут быть спокойны и по отношению к тому, что еще может когда-нибудь возникнуть в этой сфере. Науки, будучи системами понятий, всегда говорят о родах вещей, история же – об индивидуальных фактах.

[2, с. 368]

Настоящая же наука, исследуя мир по закону достаточного основания, поднимается над частностями, формируя общие законы и системы. Закон причинности здесь играет главную роль, без него установление связей и отношений было бы невозможно. Этот закон, согласно Шопенгауэру, проявляется в разных формах. Причина в узком смысле слова – это та, по которой исключительно совершаются изменения в неорганическом царстве, то есть действия, составляющие предмет механики, физики и химии. Только при этой форме каузальности степень действия всегда точно соответствует степени причины, так что по второй можно вычислить первую, и наоборот. Вторая форма причинности – это раздражение; она господствует над органической жизнью как таковой, то есть над жизнью растений и над растительным, а потому и бессознательным элементом животной жизни, который и есть жизнь растений. Ее характеризует отсутствие признаков первой формы. Таким образом, действие и противодействие здесь не равны между собою, и интенсивность действия вовсе не соответствует во всех степенях интенсивности причины: наоборот, от усиления причины действие может даже обратиться в свою противоположность. Третья форма причинности – это мотив; она царит собственно над животной жизнью, иначе говоря – над деятельностью, то есть внешними сознательными актами всех животных существ. Среда мотивов – познание, и восприимчивость к ним требует интеллекта.

Характер, цели и методология науки зависят от того, какую форму причинности познает наука. Шопенгауэр, исходя из разделения причин, предлагает свою классификацию наук. Прежде всего, науки делятся на априорные и эмпирические. Первые более точные, а вторые более практичные.

Составить себе о чем-нибудь суждение в большинстве случаев трудно потому, что мы должны идти от следствия к основанию, а этот путь всегда ненадежен; я показал даже, что именно здесь лежит источник всех заблуждений. Тем не менее во всех эмпирических науках, как и в различных обстоятельствах действительной жизни, этот путь по большей части бывает единственным. Эксперимент является уже попыткой пройти этот путь в обратном направлении; оттого он имеет решающее значение и, по крайней мере, обнаруживает, где ошибка <...> Безусловная достоверность априорных наук, т.е. логики и математики, зиждется главным образом на том, что в них для нас открыт путь от основания к следствию, путь, который всегда надежен. Это и придает им характер чисто объективных наук, т.е. таких, истины которых, если они однажды поняты, непременно вызывают у всех людей одинаковые суждения; это свойство априорных наук тем поразительнее, что как раз они опираются на субъективные формы интеллекта, между тем как науки эмпирические имеют дело только с осязаемо объективным.

[2, с. 74]

В зависимости от того, на какую форму познания опирается наука, или какую форму причинности изучает, науки делятся на:

I. Чистые науки.

- 1) Учение об основании бытия:
 - а) в пространстве: геометрия;
 - б) во времени: арифметика и алгебра.
- 2) Учение об основании познания: логика.

II. Науки эмпирические.

- 1) Учение о причинах:
 - а) Общие науки: механика, гидродинамика, физика, химия.
 - б) Частные науки: астрономия, минералогия, геология, технология, фармацевтика.
- 2) Учение о раздражениях:
 - а) Общие науки: физиология растений и животных наряду с ее вспомогательной наукой — анатомией.
 - б) Частные науки: ботаника, зоология, зоотомия, сравнительная физиология, патология, терапия.
- 3) Учение о мотивах:
 - а) Общие науки: этика, психология.
 - б) Частные науки: правоведение, история.

Таким образом, несмотря на иррационалистическую направленность философии Шопенгауэра, он отводит науке важное место в системе познания. Шопенгауэр признает достоинства и полезность научных занятий, но все же ценит их меньше, чем философию или искусство. Дело в том, что наука направлена исключительно на мир представлений, который в его системе играет исключительно вторичную роль. Мир как представление зависим от познающего субъекта, поэтому каждый (с точки зрения Шопенгауэра) может сказать: «Мир – это мое представление» [2, с. 4] и будет совершенно прав.

Это условие, которому безусловно подчиняется наличное бытие мира, налагает на него, несмотря на всю его эмпирическую реальность, печать идеальности и делает его, следовательно, простым явлением; поэтому мир, по крайней мере с одной стороны, на-

до признать родственным сновидению и даже принадлежащим к одному с ним классу вещей.

[2, с. 5]

Философии же Шопенгауэр отводит куда более значительную роль. Он намеренно исключает ее из классификации наук, так место философии не среди них, а над ними.

Затем все науки примыкают одна к другой, возвышаясь над реальным миром отдельных вещей, которые они распределяют между собой. А над всеми ними парит философия как самое общее и поэтому самое важное знание, сулящее такие откровения, для которых другие науки служат лишь подготовительной ступень.

[2, с. 367–368]

Каждый настоящий ученый – специалист, он работает в своей области, изучает связи и отношения, ищет закономерности. Философ же не обязан выбирать себе конкретную сферу, так как философия должна давать самые общие разъяснения обо всех вещах. Специализированные же науки предоставляют философии материал для работы, таким образом, главные результаты каждой отдельной науки, которые обобщают знания в конкретной области знания, уже отчасти являются философией. На философии лежит высокая миссия собрать эти разнообразные знания в единую картину мира.

<...> философ должен обозревать все области и даже, до известной степени, чувствовать себя во всех них как дома, причем, разумеется, та полнота знаний, которой можно достигнуть только изучением деталей, по необходимости исключается для него. Вот почему специалистов можно сравнить с женеvскими рабочими, из которых один выделывает исключительно часовые колесики, другой – исключительно пружины, третий – исключительно цепочки; философ же подобен часовщику, который изo всего этого только и создает нечто целое, полное движения и смысла.

[2, с. 106]

Предмет и метод философии значительно отличаются от научного. Если наука познает мир по закону достаточного основания, то философия познает сам этот закон. Тем самым философское познание пытается возвыситься не просто над частными фактами, а над самим миром вещей и представлений. А так как этот мир, в трактовке Шопенгауэра, напрямую зависит от сознания человека, то философия также является учением о сознании. Но преимущества философии над наукой, с точки зрения Шопенгауэра, этим не исчерпываются. В распоряжении философа есть метод недоступный ученому. Это интуиция. Та самая интуиция, которая позволяет в проявлениях тела видеть волю, а за индивидуальной волей мировую сущность. Благодаря этому философия может направить свой взгляд (пусть и ограниченный) на сущность мира и человека, в то время как наука изучает лишь внешние проявления.

Главное достоинство подхода Шопенгауэра в его системности. Учение о научном и философском знании опирается на фундамент онтологии и гносеологии. Благодаря этому теория Шопенгауэра выглядит прочной и основательной. Но если приглядеться, то она не лишена ряда теоретических проблем. Во-первых, она работает, только если принять закон достаточного основания, выведенный Шопенгауэром, за истину. Если усомниться в законе основания и начать рассматривать пространство и время как независимую от сознания реальность, то она становится довольно сомнительной. Во-вторых, предмет научного познания в учении Шопенгауэра определен весьма не точно. Так как мир представлений является одновременно результатом объективации мировой воли и плодом деятельности сознания человека. В-четвертых, Шопенгауэр не отрицает практической значимости научных открытий, но не придает им большого значения. Использование научных достижений в производстве, медицине, военном деле в глазах философа лишь суэта, не имеющая отношение к сущности мира. В-пятых, философия в учении Шопенгауэра преимущественно пользуется рациональной аргументацией,

но при этом опирается на иррационалистическую интуицию. Наблюдается некоторое противоречие в методах философского познания.

Перед Шопенгауэром стояла задача объяснить место и значение научного и философского познания в иррационалистической системе. Как мы могли убедиться, с данной задачей он справляется, хотя это и порождает некоторые теоретические трудности. Иррационалистическая философия Артура Шопенгауэра не отрицает научной методологии, но резко ограничивает сферу ее применения и использования, таким образом, разделяя познание на две линии: рационалистическую и иррационалистическую. Философии же отводится особое место соединяющего звена между ними.

Литература

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый // Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1. М., 1999.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Собрание сочинений в 6 тт. Т. 2. М., 2001.

Строгая наука и миросозерцательная философия

Н. Г. Помогаев (Москва)

Аннотация статьи: Предметом рассмотрения автора является концепция философии как строгой науки, изложенная Эдмундом Гуссерлем в одноименной статье. Автор также уделяет внимание связанной с этим вопросом полемике Гуссерля с философией натурализма и миросозерцательной философией Вильгельма Дильтея.

Ключевые слова: философия, наука, феноменология, миросозерцательная философия, Гуссерль, Дильтей.

Проблема строгого научного обоснования философии волновала Эдмунда Гуссерля всю его жизнь [7, с. 218]. Те слова, которые он писал в 1919 году о своем учителе Франце Brentano, могли бы быть сказаны и о нем самом: «Он обладал абсолютной внутренней уверенностью находится на правильном пути, занимаясь обоснованием единственно научной философии. Разрабатывать эту философию дальше, основываясь на первопринципах, в истинности которых он был полностью уверен – к этому он чувствовал высшее призвание» [4, с. 310]. Как можно видеть по его обширной переписке, Гуссерль без всякого преувеличения осознавал себя в этом отношении орудием божественного провидения, «функционером абсолюта» [6, с. 218]. Именно феноменология, по его убеждению, была призвана провести человечество к истинно «блаженной жизни»¹.

Таким образом, в исторической перспективе феноменология Гуссерля выглядит попыткой «обновления изначальной идеи философии как универсальной науки, ее систематического оформления в форме наиболее строгой из наук (включающей в себя все остальные науки)» [5, с. 181].

Впервые трансцендентальный характер новой науки феноменологии был представлен Гуссерлем в статье «Философия как строгая наука», опубликованной в первом выпуске журнала «Logos» за 1911 г.

Существенную основу этой статьи составляет критика так называемой натуралистической философии, получившей широкое распространение в конце XIX в. (прежде всего, в концепциях таких мыслителей как Гельмгольц, Мах, Вундт). Представители

¹ Это заимствованное у Фихте выражение (*seliges Leben*) Гуссерль нередко использовал в личной корреспонденции [5, с. 225].

натурализма ставили задачу утвердить философию на научном основании, приобщив ее к достижениям современных эмпирических наук - в первую очередь психологии и психофизики.

Гуссерль определял метод феноменологии как «анализ чистого сознания» и в процессе прояснения методологических оснований новой науки перед ним неизбежно вставал вопрос о ее соотношении с психологией: «феноменология и психология должны находиться в очень близких отношениях, поскольку обе они имеют дело с сознанием». Однако, они смотрят на сознание с принципиально разных точек зрения:

психология должна оперировать с «эмпирическим сознанием», с сознанием в его опытной установке, как с существующим в общей связи природы; напротив, феноменология должна иметь дело с «чистым» сознанием, т.е. с сознанием в феноменологической установке (Einstellung).

[1, с. 200]

Гуссерль иллюстрирует этот контраст, сравнивая строгий феноменологический метод с галилеевской математизацией законов природы и противопоставляя ему «донаучную» натуралистическую психологию, которая «живет, в главном, до галилеевской эпохи, как бы мало она ни сознавала это» [1, с. 206].

Таким образом, по мысли Гуссерля, феноменология претендует в том числе и на обоснование концептуальных оснований психологии. То есть любое эмпирическое исследование (в том числе и в области психологии) должно предваряться априорным феноменологическим очерчиванием сущностной структуры сознания [2, с. 100], только

когда психология будет строиться на систематической феноменологии, стало быть, когда сущностные образования сознания и его имманентных коррелятов, будучи чисто интуитивно исследованы и фиксированы» появится возможность «уразумения «психического».

[1, с. 219]

Понятие «миросозерцания» и «миросозерцательной философии» (*Weltanschauungsphilosophie*), активно используемое ранее в философии немецкого идеализма (прежде всего у Фихте и Шеллинга, а также у Шлейермахера) выходит в конце XIX в. из сферы академической философии в широкое ненаучное употребление. Вместо строгой дедукции понятий этот «пост-систематический» философский концепт характеризует «аспект общеупотребительности, основанной на личной интуиции» [3, с. 456]. В своем новом значении термин становится ключевым понятием нового интеллектуального дискурса. Он начинает использоваться повсеместно в широких общественных кругах, при этом неминуемо обесценивается и теряет в точности. Его успех можно объяснить своеобразным интеллектуальным климатом, сложившимся в немецкой пост-идеалистической философии в конце XIX в. В условиях падения авторитета религиозной веры, дробления и специализации отдельных естественных наук, скепсис по отношению старым философским системам, к систематизации философии вообще, берет на себя смыслообразующую функцию. В обстановке кризиса появляется необходимость в миросозерцании как «своем собственном миросозерцании», которое характеризует придерживающегося его человека как уникальную личность.

Вильгельм Дильтей, констатируя многообразие миросозерцаний, объясняет это возникновением «исторического сознания» (*geschichtlichen Bewußtseins*). Отвергая концепцию истинности актуально господствующего миросозерцания как наивную, Дильтей говорит о «расплавлении» (*zerschmolzen*) «историческим сознанием» каких-либо претензии научной метафизики на абсолютную значимость. По его мнению, остается лишь констатировать, что научные системы просто сменяют одна другую, не в силах взять верх на пути научного опровержения. Однако, следствием из этой ситуации (на этом Дильтей будет особенно настаивать в своей переписке с Гуссерлем) является не

утверждение скептицизма как абсолютно господствующего мировоззрения, но «поворот философии непосредственно к анализу мирозерцаний, в котором философия становится объектом рассмотрения для самой себя» [3, с. 457].

Не приходится сомневаться в том, что, говоря об историцизме и мирозерцательной философии, Гуссерль имеет в виду в первую очередь философию Вильгельма Дильтея. Однако, несмотря на то, что почти сразу им ставится знак логического следования между историцизмом (как характерной чертой *Weltanschauungsphilosophie*) и скептицизмом – «историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственные натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности» [1, с. 222], его позиция по этому вопросу представляется не такой однозначной.

Подход Гуссерля состоит в четкой демаркации сферы практической и строгой теоретической науки. Первая допускает различные практики интуитивного познания: «постижения», «предчувствования», «вживания» и т.д.:

если мы вживемся путем глубокопроникающей интуиции в единство духовной жизни, мы в состоянии интуитивно нащупать господствующие в ней мотивации и, благодаря этому, «постичь» также сущность и развитие любого духовного образования в его зависимости от духовных мотивов единства и развития.

[1, с. 222]

На долю практической или мирозерцательной науки остается глубокомыслие (*Tiefsinn*), которого не знает (и не должна знать) подлинная наука. «Мирозерцательная философия учит так, как учит мудрость» [1, с. 238], поэтому она нуждается в великих философах или, как Гуссерль отмечает письме к Карлу Йолю: в «великих провидцах», на долю которых выпадает «освещать путь для будущей науки» [5, с. 207]¹. В рассматриваемой статье Гуссерль более осторожен в выражениях и говорит лишь о том, что в случае мирозерцательной философии «личность обращается к личности», в то время как «наука безлична».

Мирозерцания могут меняться в зависимости от эпохи; релятивизм сущностно присущ такому мировоззрению и не умаляет его значения, когда оно остается в своих границах (делает для нас постижимым наше «духовное бытие», историческое в своеобразии его «бытия», интуитивными средствами исследует искусство, религию, нравы и т.д.). Но если бы мы распространили такой подход на всю область нашего познания – «идеи истины, теории, науки потеряли бы тогда, как и все идеи вообще, их абсолютное значение» [1, с. 223]. Идея значимости как таковая («в себе»), взятая вне своей фактичности и исторической определенности, оказалась бы упраздненной.

Именно поэтому такой подход не применим для философии как строгой науки. «Учесть ход мировой жизни не значит понять его» – приводит Гуссерль слова Лотце; поэтому необходимо произвести «разграничение естествознания и философии как науки, принципиально совсем иначе построенной» [1, с. 235].

«Только тогда, когда в сознании какого-либо времени осуществится всецелое разграничение этих двух философий, только тогда можно будет мечтать о том, что философия примет форму и язык истинной науки», продолжает Гуссерль. Между «чаяниями глубокомыслия» и «научной ясностью» «не может быть компромисса» [1, с. 237–238]. В этом месте снова отчетливо слышны мессианские мотивы: Гуссерль напоминает об ответственности чистой феноменологии «по отношению к человечеству». Никакая

¹ Можно предположить, что одним из таких «провидцев» для Гуссерля был Иоганн Фихте: «Фихте был этически-религиозным реформатором, воспитателем человечества, пророком, провидцем» [4, с. 269].

другая научная установка не в состоянии разгадать «загадочность актуальной действительности» и по этому именно на научной философии лежит такая большая ответственность.

Как следует из разбора Гуссерлем концепции Дильтея, предлагаемая последним концепция «исторического сознания» на поверку оборачивается «скептическим субъективизмом» и в результате этого

еще положительнее, чем обозрение спора систем, разрушает веру в общезначимость какой-либо из философий, которая пыталась при помощи комплекса понятий высказать обязательным образом мировую связь бытия.

[1, с. 223]

Миросозерцательная философия, будучи принципиально укорененной во времени, «трасфинитной», вглядываясь за пределы положительно обоснованного, пытаясь уразуметь духовную жизнь человечества, не способна разрешить для человечества «загадку мира и жизни» [1, с. 235]. Только научная философия, принципиально вневременная, идеальная и позитивная в подлинном смысле этого слова, способна преодолеть скептический негативизм (именующий себя позитивизмом) при помощи истинного позитивизма.

Вскоре после появления в журнале «Logos» статьи «Философия как строгая наука» Дильтей обращается в письме к Гуссерлю. В первую очередь его «законное удивление» вызвали обвинения в историцизме и скептицизме. Далее он подчеркнул, что значительную часть своей научной карьеры он потратил на построение «всеобщей науки, способной соединить все гуманитарные дисциплины на новом прочном основании». Поэтому если, согласно привычному словоупотреблению, скептик отрицает возможность познания вообще, то он, Дильтей, считает для себя «невозможным иметь к ним хоть какое-нибудь отношение». Да, он действительно придерживается невозможности существования всеохватывающей метафизической концепции, но утверждает это вслед за Вольтером, Юмом и Кантом и всей антиметафизической традицией второй половины XVIII в. Придерживаться «метафизики, которая утверждает действительное устройство мира через взаимосвязь понятий» представляется ему невозможным¹.

Сама история, по мнению Дильтея, говорит о невозможности метафизики: «противоречие систем, предшествующие неудачи метафизики свидетельствуют о провале метафизического философского мышления как исторические факты, но не как теоретическое доказательство ее невозможности» [5, с. 45]. При этом эта критика метафизики с исторических позиций не представляется ему «историцизмом», о котором говорит Гуссерль в своей статье.

В ответном письме Гуссерль признает принципиальные различия, разделяющие обоих мыслителей. «Мне кажется, – обращается он к Дильтею, – что то, с чем Вы боретесь как с метафизикой, не является тем, что я признаю таковой и чем я занимаюсь» [5, с. 50]. Далее он показывает, что является метафизикой в его понимании. Из этого развернутого определения видно, что истинная метафизика и есть та самая философия как строгая наука, которую Гуссерль вынес в название одноименной статьи:

Каждая наука о физической природе, о человеческом духе и т.д. неизбежно превращается в «метафизику» (как ее понимаю я), как только она оказывается

¹ В своей работе «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» Дильтей приводит соотношение «исторического сознания» и метафизики: «Концепция исторического сознания еще основательнее, чем вид противоборствующих философских систем, разрушает веру во всеобщую достоверность одной из них, которая пытается окончательно объяснить мироустройство, заключив его в свою понятийную систему» (цит. по: [5, с. 43]).

на уровне феноменологически-конститутивного исследования и из него черпает условие своей истинности. Выявленная таким образом последняя естественнонаучная истинность является составной частью «метафизической» истины; ее познание метафизическим познанием; то есть окончательным познанием этого вот-бытия (*letzte Daseinskenntnis*). Необходимость метафизики в этом смысле, наравне с возникшими в Новое Время естественными и гуманитарными науками, кроется в разделении (расслоении) познания на две установки. Первая, нацеленная только на бытие, данное в познании, и вторая, нацеленная на загадочные сущностные отношения (*rätselhaften Wesensbeziehungen*) бытия и сознания. Естественное познание в рамках первой установки оставляет нерешенным целый массив проблем, от удовлетворительного решения которых зависит окончательное смысловое определение бытия и окончательная оценка предположительно добытых в первой установке истин. Мне представляется, что я уверен в том, что позади полноценных, то есть затрагивающих утверждение бытия в сознании, проблем, не может быть более никаких других; что после феноменологически расширенной и фундированной [универсальной] науки о бытии не может быть более никакой другой науки; что говорить о некоем лежащем за этими границами принципиально непознаваемом бытии было бы абсурдом.

[5, с. 50]

Литература

1. Гуссерль Э. Избранные работы. / Сост. В. А. Куренной. М., 2005.
2. Friedman M. Science, History, and Transcendental Subjectivity in Husserl's Crisis // Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European sciences / Ed. by D. Hyder. Stanford: Stanford University Press, 2009.
3. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12. Basel, 2005.
4. Husserl E. Husserliana 25. Aufsätze und Vorträge. 1911–1921. Mit ergänzenden Texten. Hague: Martinus Nijhoff, 1986.
5. Husserl E. Briefwechsel. Bd. III. Teil 6. Philosophienbriefe. Hague: Kluwer Academic Publishers, 1994.
6. Husserl E. Briefwechsel. Bd. III. Teil 7. Wissenschaftlerkorrespondenz. Hague: Kluwer Academic Publishers, 1994.
7. Kern I., Bernet R., Marbach E. Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1993.

Феноменология Гуссерля и философия науки XX века

А.А. Шиян (Москва)

В статье феноменология Гуссерля рассматривается как определенный проект обоснования науки. Своеобразие феноменологического обоснования науки подчеркивается в ходе сравнения понимания науки у Гуссерля с некоторыми концепциями философии науки XX в. Выдвигается и обосновывается положение о том, что, несмотря на признание утопическим понимание науки в качестве развивающегося абсолютного знания, тезис Гуссерля об обосновании науки в жизненном мире остается и сегодня актуальным.

Ключевые слова: Феноменология, Гуссерль, наука, идеализация, сущность, опыт, жизненный мир.

В феноменологии Гуссерля проблема обоснования наук занимает важное, если не центральное место. Гуссерль начинает свой философский путь с обоснования математики и логики («Философия арифметики» и «Логические исследования») и завершает разработкой проблемы нового обоснования всей европейской науки («Кризис европей-

ский наук и трансцендентальная феноменология»). Однако профессиональные «философы науки», представители дисциплины, окончательно сформировавшейся ко второй половине XX в., рассматривают феноменологическую философию науки как побочное ответвление от общего пути развития своей дисциплины, если вообще принимают в расчет.

Цель данной статьи – описать феноменологический подход к науке в контексте философии науки XX в., рассмотрев феноменологический проект обоснования науки в соотношении с основными концепциями философии науки: теорией верификации, теорией фальсификации, концепцией Т. Куна и некоторыми подходами в отечественной методологии науки. В результате исследования будет также предложен ответ на вопрос о причинах маргинального статуса феноменологической философии науки.

Прежде всего, говоря о философии науки Гуссерля, следует отметить, что проблематика научного знания интересовала его как в теоретическом, так и в практическом аспекте. Гуссерль признает значение современной ему науки (прежде всего, естественных наук) и не предполагает, в отличие от Декарта, отбрасывать все предшествующее научное знание, чтобы строить достоверное новое. Задача Гуссерля скромнее – разработать методологию обоснования и прояснения знания, которая, безусловно, основана на определенном понимании науки. Гуссерль полагает, «что нужно подвергнуть научность всех наук серьезной и необходимой критике, не отказываясь ради этого от первого смысла их научности, неоспоримости в том, что касается равномерности их методических достижений» [4, с. 19]. Однако этот подход не относится к философии. Философия как наука, по мнению Гуссерля, еще не состоялась. И здесь он готов выступить как практик, то есть создатель «философии как строгой науки». Для реализации этой цели Гуссерль предлагает совершить (и совершает, как он считает) радикальную редукцию, то есть отбросить все философское знание и начать строить философию с нуля. Философия, как и естественные науки, должна быть построена на принципах подлинной научности, но, в отличие от них, философия обязана изначально прояснить свои основания.

Обратимся, прежде всего, к Гуссерлевскому пониманию научности, которое является фундаментом, как для критики науки, так и для создания «новой» философии. При этом Гуссерль следует традиции философствования XIX в., в русле которой началось его философское формирование. После крушения гегелевской системы научность уже не связывалась с логической доказательностью и всеобъемлющей системностью. На первый план в научных исследованиях выходит опыт. «Наука» и «опытная наука» становятся синонимами [11, S. 108]. Для Гуссерля также подлинная наука неотделима от опыта. Известный лозунг феноменологии «Назад, к самим вещам!» имеет, прежде всего, опытный¹ смысл. «Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право» [5, с. 203], – пишет Гуссерль в своей программной статье «Философия как строгая наука». Несмотря на все попытки отстраниться от истолкования опыта в естественнонаучном ключе, он не отходит от главного момента понимания опыта, характерного для его эпохи: опыт – это метод достижения и проверки знания.

Однако Гуссерля нельзя отнести к сторонникам позитивистской модели науки, согласно которой «теория возникает путем индуктивного обобщения и должна быть подвергнута проверке эмпирическим опытом» [6, с. 15]. Он убежден, что, основываясь

¹ На языке современной философии науки корректнее было бы сказать – «эмпирический», но сам Гуссерль в контексте проблемы обоснования научного знания (как и в других случаях) предпочитает говорить об «опыте» и редко использует слово «эмпирический».

только на опыте, невозможно получить научного знания. Опытное знание не несет в себе характеристик всеобщности и необходимости, которые являются основными для научной деятельности. На это Гуссерль обращает внимание, например, в раннем цикле лекций «Идея феноменологии» [3]; также о наивности принятия непосредственной данности в качестве основания он пишет и в «Философии как строгой науке» [5, с. 196–197]. Представляется очевидным, что Гуссерль разделяет один из важнейших постулатов теории познания XX в. о теоретической нагруженности опыта. Гуссерль пишет в тексте «Философия как строгая наука», критикуя психологию своего времени, ставившую во главу угла опыт и опытные данные (эмпирический уровень исследования, как сказали бы сегодня философы науки):

Способ, каким данные опыта приводятся к объективному определению, смысл, который могут иметь понятия «объективность» и «определение объективности», роль, которую может принять на себя экспериментальный метод, – все это зависит от особенного смысла этих данных, от того, скажем, смысла, который им придает согласно своей сущности соответствующий вид опытного сознания (как мышление такового, а не иного вида сущего).

[5, с. 208]

В этом контексте становится понятным, что «вещи» в программной лозунге феноменологии «Назад к самим вещам» нельзя однозначно отождествить с вещами, данным нам в опыте. В «Философии как строгой науке» Гуссерль разводит вещь и эмпирический факт, говоря о том, что нельзя «никогда придаваться радикальной беспредпосылочности» [5, с. 249].

Прежде чем обратиться к вопросу о том, как следует истолковывать «сами вещи», необходимо сделать важное замечание. Дело в том, что нельзя однозначно утверждать, что Гуссерль в полной мере избежал соблазна доверия к опытным данным. В его текстах на протяжении всего его творчества присутствует тенденция описания данности вещей в восприятии («конституирования» – на языке феноменологии), согласно которой в сферу сознания сначала попадают «чистые бесформенные ощущения» (хюле), которые затем одушевляются, то есть интерпретируются нашими актами сознания. Эти данные могут быть соотнесены с «нейтральными элементами, или ощущениями, Маха и «чистыми ощущениями» Авенариуса. Существенная же разница между феноменологией Гуссерля и эмпириокритицизмом состоит в том, что «хюле» Гуссерля не является кирпичиком, на котором строится понимание научности. Мы можем опустить этот момент, не отклоняясь от главных принципов феноменологии (более того, в полном соответствии с ними), и разрабатывать стратегии осмысления феноменологии Гуссерля, согласно которой мы исходим из данности целостной вещи, а не того, что в нашем непосредственном опыте ей предшествовало.

Гуссерлевское понимание науки, на первый взгляд, соотносимо с тезисом теории верификации, согласно которому процесс установления истинности научных утверждений происходит в результате их эмпирической проверки [1, с. 72]. Так, во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [2] Гуссерль удостоверяет на опыте основные положения наук о неживой и живой природе. Например, для обоснования тезиса о соотношении массы и объема тела, он обращается к простейшим опытным действиям – сгибание железного прута, разбивание твердой вещи и т.п., – анализ которых позволяет уточнить исходные положения современного ему естествознания

Тем не менее, Гуссерля вряд ли можно назвать сторонником теории верификации в строгом смысле. Для него опыт, в ходе которого проверяются научные положения – это повседневный обыденный опыт, а не сконструированный научный эксперимент, как правило, не осуществимый в повседневной жизни. Обращение к нашему повсе-

дневному опыту, которое Гуссерль использует для обоснования научных положений в ранний и средний периоды творчества, было в явном виде тематизировано в «Кризисе европейской науки и трансцендентальной феноменологии» при введении концепта жизненного мира. В этой работе он говорит о необходимости обоснования всех научных теорий на основе очевидностей жизненного мира. Повседневный опыт – это и есть опыт жизненного мира, который по Гуссерлю является «почвой всех наук». Таким образом, мы видим, что о необходимости обоснования научного знания в повседневном опыте Гуссерль писал задолго до «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии», где эта мысль лишь приняла новую, вошедшую в широкий философский оборот формулировку, вполне соответствующую его более ранним исследованиям.

Есть еще один существенный момент, который явно противоречит теории верификации. В тексте «Философия как строгая наука» Гуссерль высказывает и развивает тезис о том, что «желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов – это бессмыслица» [5, с. 225]. Здесь он выступает не только против теории верификации, но и как оппонент Поппера (в ранней версии его принципа фальсификации¹), согласно которому именно невозможность опровержения (фактом) является признаком ненаучности теории. Но при этом Гуссерля можно отнести к сторонникам концепции Лакатоса в том смысле, что основные положения наук в ходе анализа повседневного опыта уточняются и видоизменяются в своих формулировках, не изменяя своей сути.

Главное, что отличает Гуссерля от сторонников концепций верификации и фальсификации – это то, что он не допускает кардинальной смены научных теорий. «Идея» науки сверхвременна» [5, с. 271], – пишет Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Наука для Гуссерля имеет абсолютный статус. Развитие науки – это либо процесс сохранения и передачи уже полученного знания (в случае геометрии), либо кумулятивный процесс усовершенствования и конкретизации основных положений (в случае естествознания). В «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» эту мысль Гуссерль иллюстрирует на примере развития классической механики, начиная с Галилея. Галилей, по Гуссерлю, неосознанно схватил «действительное свойство» мира: тот факт, что в мире господствует универсальная индуктивность, то есть каузальность, скрывающаяся в бесконечности опытов. И тогда его задача состояла в том, чтобы найти универсальный метод для измерения опыта. То есть открытие Галилея, по Гуссерлю, это смесь инстинкта и метода [4, с. 63].

Здесь возникает вопрос, где гарантия того, что ученый правильно схватил исходное положение, то есть в соответствие с самим миром, что его исходная предпосылка оказалась истинной? Для ответа на этот вопрос нужно обратиться к изначальной онтологической установке немецкого феноменолога. Вопреки множеству толкований его идей, согласно которым для феноменологии мир создается сознанием, для Гуссерля реальный мир не только существует, но и обладает своими закономерностями и своим стилем [4, с. 50]. Жизненный мир имеет свою априорную структуру и свои сущностные закономерности. Именно они разворачиваются в априорных науках, более того сама типология наук отражается типологию жизненного мира. И весь наш опыт, в том числе и опыт сознания, имеет уже определенные, соответствующие структуре жизненного мира типологические различия, которые мы застаем и принимаем уже готовыми. В «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» Гуссерль пи-

¹ Поздняя версия – улучшенный фальсификационизм: мы отвергаем теории на основании лучших теорий, а не отдельных фактов.

шет, прежде всего, о различии живых и неживых тел, в «Перовой философии» – о различии мира вещей, мира ценностей, мира детей, мира людей в горе и радости и т.д. [9, S. 73]. В рефлексии нашего повседневного опыта мы его можем зафиксировать, и тогда ошибка невозможна, ведь мы лишь выражаем то, что уже дано в нашем опыте. Это не означает, что сущностные закономерности ограничиваются только теми, которые даны в нашем опыте, их может быть гораздо больше.

Поскольку любое наше знание о мире выражено в языке, то оно, по Гуссерлю, содержит момент конструирования, то есть того, чему в мире ничего не соответствует. Особенно этот момент усиливается, начиная с развития математического естествознания Нового времени. Гуссерль критикует современную науку в лице Галилея за механическое употребление формул-знаков, в ходе которого, по словам Гуссерля, возникает соблазн усматривать в этих формулах истинный смысл самой природы [4, с. 67]. Гуссерль убежден, что формулы и расчеты описывают идеальную реальность, а не сам мир существующей природы. При этом теряется изначальный смысл теоретических положений и науки вообще. Причину этого Гуссерль видит в упущении Галилея, который «не задавался вопросом об изначальном, смыслопридающем свершении, которое, действуя как идеализация на исконной почве всякой теоретической и практической жизни – непосредственно созерцаемого мира (а в этом особом случае – на почве эмпирически созерцаемого телесного мира), – поставляет идеальные геометрические образования» [4, с. 75]. Первостепенной задачей своего времени Гуссерль считал осмысление наук посредством обращения к жизненному миру, то есть, к тому «порождающему событию», из которого они возникли.

Что это означает? Как эту задачу можно конкретизировать? Конкретные примеры, иллюстрирующие обоснование научных формул и понятий путем сведения их к опыту жизненного мира и к нашим повседневным различиям, у самого Гуссерля найти довольно сложно. Мы полагаем, что под «изначальным событием», из которого были образованы научные конструкты можно понимать то, что в отечественной философии науки подразумевается под процессом идеализации. Как пишет один из отечественных философов науки Н.В. Громыко: «идеализация – это логическая реконструкция действительности» [2, с. 244, 283] и еще «в зависимости от того, какими люди пользуются различиями, такие у них возникают и идеализации». Однако, обращает внимание В.С. Степин, с окружающим эмпирическим миром связаны не все конструкты науки, а лишь те, которые можно назвать «базовыми», а остальные выводятся на их основе [7, с. 99]. Действительно, связать все научные понятия и формулы с исходными созерцаниями жизненного мира – практически неосуществимая задача. Особенно ясно видно на примере квантовой механики. Ее исходные принципы можно обосновать на определенных установках жизненного мира, но свести к непосредственному опыту ее математический аппарат – задача довольно сложная. Хотя попытки объяснить квантовую механику «на пальцах», без формул были предприняты, например, в курсе Фейнмановских лекций по физике, но в ее использовании без сложных математических уравнений не обойтись.

Проблема идеализации весьма актуальна в отечественной философии науки. В контексте рассмотрения феноменологии следует остановиться на подходе к идеализации «школы Юрия Вячеславовича Громыки», одного из учеников и продолжателей Георгия Петровича Щедровицкого. Н.В. Громыко, принадлежащая к этой школе, подчеркивает, что первый этап идеализации – изоляция – это прорыв из мира окружающих вещей к идеальному, к эйдосам, к сущностям [2, с. 251]. Речь идет о выделении сущностного признака вещи, отношений и т. д. Такое представление процесса идеализации очень похоже на Гуссерлевское описание усмотрения сущности: в Первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» он конкретизировал сущност-

ную интуицию путем обращения к вариации в фантазии. Так, например, усматривая сущность стола, мы совершаем в фантазии различные модификации со столом (точнее, с объектом «стол»), мысленно изменяя его различные свойства (цвет, размер, ножки) и оцениванием, останется ли при этом стол столом. Мы отвлекаемся от второстепенных свойств (цвет, размер и т.п.) и фиксируем в качестве сущности важнейший признак стола (то, что за столом можно сидеть). При этом можно согласиться с критикой Громыко – концепции идеализации Степина в том, что идеализация – это не абстракция, и она не сводится к эмпирическому обобщению; в ней, напротив, идет речь о высокой степени конкретности. Последователи Щедровицкого здесь действуют вполне феноменологически: в вещи выделяется сущность, которая уже в ней присутствует.

Конечно, процесс усмотрения сущности у Гуссерля нельзя полностью отождествить с идеализацией, так как у него отсутствует этап моделирования, понятийно-категориального оформления процесса. Тем не менее, эта параллель между усмотрением сущности и современной проблематикой идеализации позволяет вписать феноменологию Гуссерля в контекст современных философских дискуссий. Проблематика усмотрения сущностей присутствует в текстах Гуссерля, начиная со 2-ого Логического исследования, однако тематика единичных сущностей конкретных вещей не принадлежит к магистральным линиям исследовательской программы феноменологии: обоснования науки, исследования конституирования предметов, проблематика сознания. Кроме того, сам язык «сущностей», язык классической философии, мало востребован в современных философских исследованиях, ему необходимо в рамках актуальных дискуссий еще найти адекватный эквивалент. И идеализация – один из возможных претендентов.

Гуссерль не пошел по пути рассмотрения конкретных идеализаций естествознания, отчасти потому, что он использует понятие идеализация предельно широко, то есть понимает под идеализацией не только конструкты науки. Так, мир геометрических объектов, поскольку они не существуют в реальности, Гуссерль называет идеальным миром или идеализацией, то есть идеализация здесь является синонимом идеального мира форм, которых нет в реальности.

В дополнительных текстах к «Кризису европейских наук и трансцендентальной феноменологии» Гуссерль выявляет важнейшие идеализации, связанные с возникновением новоевропейского естествознания. Это, прежде всего, распространение «схемы личного мира» на бесконечность, что означает, что все свойства, относящиеся к окружающим нас вещам (*Nachdinge*) переносятся на вещи, находящиеся далеко от нас (*Ferndinge*). Это относится «к идеям движения, деформаций, «качественных изменений», и в конце получается идеализированная субструктура структурно сформированного совершенно гомогенного мира вещей в универсальной форме пространства-времени» [8, S. 142], – пишет Гуссерль. Тогда получается, что все вещи стоят в единстве универсальных «каузальных» законов. Так устанавливается априори бесконечного мира.

Здесь Гуссерль, по сути, формулирует базовые предпосылки новоевропейского естествознания: однородность пространства и времени, априори каузальных законов. Этот методологический ход не случаен. Выявление предпосылок нашего мышления – одна из основных задач феноменологии, поскольку, убежден Гуссерль, человек должен отдавать себе отчет не только в том, что нового он делает и чем занимается, но в непременных предпосылках своих построений, понятий, положений, теорий [4, с. 79].

То, что эти предпосылки Гуссерль называет идеализациями, и иногда абстракциями, наводит на мысль, что наука не только не схватывает действительное устройство мира, но является неким конструктом, основана на сконструированных гипотезах. Эта двойственность исходной онтологической установки характерна для всего творчества

Гуссерля. Она сохраняется, даже если принять во внимания, что наука формируется на основании и интуитивно схватывает базовые закономерности жизненного мира. Здесь двойственность онтологической установки Гуссерля возникает при ответе на принципиальный для него вопрос: откуда берутся основные различия жизненного мира?

Этот вопрос является для Гуссерля одним из важнейших при обосновании науки. Его ответ на вопрос о происхождении сущностной структуры жизненного мира коротко можно сформулировать следующим образом. Она формируется трансцендентальной субъективностью. Прояснение же того, что такое трансцендентальная субъективность и как она формирует структуры жизненного мира, осуществляется у Гуссерля по двум направлениям. Согласно одному – трансцендентальная субъективность понимается как трансцендентальное сознание с центром в чистом Я (эгологическое сознание). И в духе немецкой классической философии Гуссерль рассматривает то, как это сознание конституирует / конструирует сначала мое тело, затем тела Других людей, и далее – сообщество людей с «общими» смыслами. Эта линия ярко представлена, например, в «Картезианских медитациях».

В «Первой философии» можно найти другой вариант ответа на вопрос о сущностных различиях жизненного мира. Они складываются в процессе совместной жизни, коммуникации, общения. Трансцендентальная субъективность в этом случае оказывается изначально интерсубъективностью, которая уже не сводится к трансцендентальному сознанию, а является, скорее, совместной человеческой деятельностью, в ходе которой формируется определенное видение мира, соответствующее «самой природе» как таковой.

Важно обратить внимание на то, что жизненный мир, как и наука, развивается по Гуссерлю линейно. И эта линия развития – единственно возможное прогрессивное развитие европейского человечества. Идеи Гуссерля следует принципиально противопоставить не только теории научных парадигм Т. Куна, но и циклическим моделям развития истории, таким как у О. Шпенглера, Н.Я. Данилевского, Л.Н. Гумилева. Хотя, как у Куна, так и у Гуссерля, социальный элемент не устраним из обоснования науки.

В заключении можно сделать вывод, что, несмотря на то, что Гуссерль понимал науку несколько утопически в контексте общего прогрессивного развития человечества, тезис об обоснованности всего научного знания в жизненном мире не потерял своей актуальности и сегодня, и его конкретизация – еще нерешенная проблема.

Литература

1. Верификация // Современная западная философия. Словарь. М., 1998.
2. Громыко Н.В. Метапредмет «знание». М., 2001.
3. Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб., 2006.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.
5. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранное. М., 2005.
6. Кузнецова Н.И. Два проекта методологии: Г.П. Щедровичкий и М.А. Розов // Десятые сократические чтения. Реальность как социальные эстафеты (памяти М.А. Розова). М., 2015.
7. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003.
8. Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937 // Husserliana XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1992.
9. Husserl E. *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserliana VIII Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
10. Husserl E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana. Bd. IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

11. *Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt am Main, 1983.

Койре и феноменология Райнаха – Гуссерля – Гегеля

И.С. Курилович (Москва)

Александр Койре в исследованиях истории науки, философии и религиозно-мистических учений произвел феноменологически-ориентированную историческую эпистемологию, в которой метод самого Койре возводится к Гуссерлю, за ним открывается метод Райнаха, называемый феноменологическим, но феноменологическим в широком смысле, в том, который, как считал Койре, предложил Гегель.

Ключевые слова: Койре, эпистемология, феноменология, Гегель.

* * *

Александр Койре (1892–1964) входил в геттингенский круг учеников Гуссерля. Однако, место Койре в феноменологическом движении остается под вопросом. Койре брался за изучение гегелевской философии, немецкого мистицизма и религиозных учений нового времени. Но они не были самоцелью, ими он занимался в рамках большого проекта исследования «философских рамок» науки. Койре – философ и историк науки, эпистемолог. Феноменологический и историко-религиозный этапы творчества Койре раскрывают основания метода Койре – тождественного с тем, который он понимал под общим феноменологическим методом Райнаха, Гуссерля и Гегеля.

1. Ученичество Койре у Райнаха и Гуссерля

Вопрос, являлся ли Койре феноменологом, остается нерешенным (Ср.: [15] и [8]). Несомненно, что после переезда из Парижа в Гёттинген Койре вошел в круг учеников основателя феноменологии, был признан в качестве члена феноменологического движения, в том числе самим Гуссерлем, который в письме Роману Ингардену писал: «Койре – феноменолог душой и телом» (цит. по.: [15, р. 167]). Впрочем, Гуссерль «записывал» в феноменологи очень и очень многих.

Как показали Шпигельберг и Шуман, Койре больше учился у Адольфа Райнаха, нежели у Гуссерля. С Райнахом, в частности, с его курсом 1910 г. «Философия Платона и современные эпистемологические проблемы», можно связывать как известный «платонизм» Койре, так и некоторые направления исследований, за которые он позже взялся: антиномии теории множеств, парадоксы вечного двигателя, изучение проблем дискретности и континуальности, конечности и бесконечности. О влиянии Райнаха на представления Койре об истории науки и эпистемологии можно судить уже по тому, что «Заметки о парадоксах Зенона» Койре посвятил именно Райнаху [14, р. 9]. По мнению Шумана [15, р. 158], даже в знаменитых строках письма Койре Шпигельбергу о влиянии Гуссерля стоит – для восстановления реального положения дел – вместо «Гуссерль» читать «Райнах»:

Я испытал глубокое влияние Гуссерля. Вероятно, это он, человек, не очень хорошо знающий историю, научил меня позитивному подходу к истории, интересу к греческому объективизму и средневековой мысли, к интуитивному содержанию кажущейся чисто концептуальной диалектики, к историческому – и идеальному – конституированию систем онтологии. Я унаследовал от него платонистский реализм, от которого он отказался, антипсихологизм и антирелятивизм.

[6, с. 242]

Убедиться в том, что именно Райнах, а не Гуссерль привил Койре «платонистский

реализм» и универсалистское видение истории как истории решения интеллектуальных задач, можно, вспомнив строки марбургского доклада¹ Райнаха о «сущностном рассмотрении» истории: «даже те старые вопросы, которые передает нам история философии, получают новое освещение с точки зрения сущностного рассмотрения, и прежде всего – проблема познания» [5, с. 375]. Райнах утверждал, что исторический материал – «сами вещи», достойные феноменологического «сущностного рассмотрения», вместо обычных безнадежных попыток историков определять «нечто через то, чем оно не является» [5, с. 360]. Райнах говорил:

<...> сущностный анализ есть не последняя цель, но лишь средство. По отношению к сущностям значимы законы, и эти законы не сравнимы ни с какими фактами и взаимосвязями фактов, о которых нас оповещает чувственное восприятие. Они значимы по отношению к сущностям как таковым, в силу своей сущности – в них мы не имеем никакого случайного Так-бытия, но лишь необходимое Так-быть-должно (So-Sein-Müssen) и, в соответствии с сущностью, Иначе-быть-не-может (Nicht-Anders-Sein-Können). Наличие таких законов относится к наиболее важному в философии, а если мы продумаем это до конца – к самому важному в мире вообще. Изложить их во всей чистоте есть поэтому важнейшая задача философии, – но нельзя отрицать того, что она эту задачу не выполнила.

[5, с. 368]

Везде проблемой являются сущностные законы, нигде не полагается существование. Этим мы не действуем против естествознания, но мы создаем основания, исходя из которых мы только и можем понять его структуру. Я не могу входить здесь в этот вопрос глубже. Первая задача феноменологии заключалась в том, чтобы указать на различные области сущностных отношений, в психологии и эстетике, этике и правоведении – повсюду открываются перед нами новые области.

[5, с. 375]

Однако приват-доцент Райнах не мог быть официальным научным руководителем, поэтому в конце 1911 г. Койре предложил свои наработки по инсолубилиям и парадоксам теории множеств Гуссерлю. Мэтр, прочитав рукописи, отказался от руководства. Райнах не смог помочь, он считал, что Гуссерль отказал Койре по личным причинам, считая 19-летнего Койре «надменным и несколько незрелым» [15, р. 155]. Предположение Райнаха кажется поспешным – Койре до конца жизни Гуссерля поддерживал с ним теплые отношения. Причина была скорее в содержании исследовательских проектов Койре и в воспринятом от Райнаха реализме. Вероятно, находясь в шаге от формулирования принципов трансцендентальной редукции, Гуссерль не заинтересовался проектом – феноменология должна была сделать следующий шаг, а Койре, как и большинство гёттингенских учеников Гуссерля, от этого шага отказался. Койре пробыл в Гёттингене до конца лета 1912 г., переехал в Париж и продолжил учебу в Практической школе высших исследований (EPHE).

2. Феноменологически-ориентированная историческая эпистемология

После возвращения в Париж Койре посещал лекции А. Бергсона, А. Лаланда, В. Дельбоса, Ф. Пикаве. но наиболее значимым было знакомство с эпистемологией Л. Брюнсвика и Э. Мейерсона². Уже под их влиянием в Париже Койре сформулировал

¹ Доклад прочитан в 1914 г., когда Койре был во Франции. Однако, нет оснований полагать, что высказанные в докладе идеи не содержались в его курсах за несколько лет до этого, когда Койре их исправно посещал. К тому же в 1921 г. доклад был опубликован.

² Именно к трудам Э. Мейерсона обоснованно возводит взгляды Койре на развитие науки. Д. Дроздова, автор наиболее значительного исследования философии науки А. Койре (см. [1]).

собственную терминологию: «философская рамка» (*cadre philosophique*), ментальная установка (*attitude mentale*) и смежные понятия (*Weltanschauung, mentalité*) и положил их в основании интерналистского понимания развития науки, философии и мистических учений. Концепция «структур научного знания» Мейерсона до некоторой степени определила эпистемологический подход Койре. Однако, гёттингенский багаж очевиден на каждом шагу. Философские рамки – априорные общие законы, принципы, разделяемые тем или иным мыслителем прошлого (мистиком, алхимиком, философом, естествоиспытателем, математиком) – открывались при помощи сущностного анализа Райнаха.

На протяжении 1920–30-х гг. Койре изучал мистицизм и немецкий идеализм тем же способом, которым в 40–50-е гг. подходил к творчеству Галилея и Ньютона. Он следовал интерналистскому пониманию «философских рамок» как независимых от внешних, культурных и каких-либо еще причин – точно так, как говорил Райнах: «никакого случайного Так-бытия, но лишь необходимое Так-быть-должно (*So-Sein-Müssen*) и, в соответствии с сущностью, Иначе-быть-не-может (*Nicht-Anders-Sein-Können*)» [5, с. 368].

Койре говорил, что выдающиеся умы прошлого до некоторой степени представляли свои «философские рамки», но осознанность относительно собственных «рамок» зависит от выразимости учения. «Рамки» универсальны¹ и могут быть общими у разных мыслителей вне зависимости от времени и прямого наследования. Подход Койре был не генетическим или историческим, а «феноменологическим» – он усматривал родство «философских рамок», «ментальных установок», гештальтов сознания, которые лежат в основании описания мыслителями онтологических структур, «физической реальности» или «космоса». Койре раскрывал «рамки», давал им переописания, дескрипции. Так как осознанность «философских рамок» зависит от выразимости учения, но сами рамки могут быть общими у мыслителей разных эпох, Койре брался за «перевод» одних учений на язык других, обладающих одинаковым набором достоверностей, если второй язык оказывается менее эзотеричным.

3. Проблема концептуального перевода

Перевод «философских рамок» с языка одного учения на язык другого рискует быть принятым за анахронизм, если не учитывать «феноменологический» подход к истории мысли, ее «сущностное рассмотрение». Достаточно взглянуть на то, как Койре применял методы своей феноменологически-ориентированной исторической эпистемологии в 20–30-е гг.

Результатами изучения Койре мистических доктрин в секции наук о религии (*Section des sciences religieuses*)² EPHE стал многолетний курс «Спекулятивный мистицизм в Германии», книги и статьи о Бёме, книга о Баадере, Франке, Вейгеле и Швенкфельде. Пройдя от мистиков к Шлейермахеру, Шеллингу и Фихте, Койре взялся за раз-

¹ В универсальности «философских рамок» лежит их отличие от концепции «философской интуиции» другого французского учителя Койре, Бергсона. Койре признавал заслуги Бергсона в том, что совпадало с подходом Райнаха–Гуссерля, а именно с «конституированием систем онтологии» и поиском «интуитивного содержания», но критиковал его за отсутствие «реализма». Разбирая в 1926 г. бергсоновскую интерпретацию теории относительности, Койре так сформулировал «первую и основную задачу философа», желающего разобраться в серии проблем, поднятых теорией: «не останавливаясь на формулах, на внешней, парадоксальной стороне доктрины, он пытается понять ее философское значение и смысл» [4, с. 234].

² Дословный перевод названия – «секция религиозных наук» – несет двусмысленность, которая проявилась, когда Койре, а за ним Кожев, приступили к изучению «религиозной философии Гегеля» (*philosophie religieuse de Hegel*) – атеистической в их прочтении философии религии Гегеля.

бор гегелевской «религиозной философии», то есть философии религии Гегеля¹. Но с мыслью Гегеля учения мистиков и теософов Койре связывал с самого начала. Например, Койре утверждал, что метафизическое значение гегелевского *Vermittlung*, состоящее в необходимости структуры и центра (*Mitte*), впервые появившееся у Гегеля в «Феноменологии духа», восходило к Баадеру². В целом, немецкие мистики и алхимики были, согласно Койре, «гегельянцы до Гегеля», которые рассуждали «точь-в-точь как Гегель» (цит. по: [7]). Согласно Койре, к ним идеи Гегеля можно было бы свести «исторически». Но универсалистски, структурно или «феноменологически» ни о каких идеях “*der deutsche Geist*” нет и речи: «оригинальность немецкой мистики парадоксальность доктрин и их новизна иной раз – или даже зачастую – проистекают лишь из того, что они по-немецки написаны. Эти черты заметно ослабевают, стоит нам по латинской формуле оценить их истинное значение» [2, с. 76]. Получается так, что историк мысли обнаруживает повторение одних и тех мыслительных ходов, однако не может объяснить его ни прямой исторической преемственностью, ни «духовным» единством. Так случается, что идеи подобно бергсоновской «философской интуиции» обнаруживаются, если не сказать «припоминаются», «в самой основе – „в себе“ – личности и мышлении» [14, р. 211–212] философа, мистика или физика. В зависимости от его интеллектуальных способностей или случайностей, таких как мода, окружение, идеи более или менее явно оформляются в одни и те же «философские рамки».

Одной из задач феноменологически-ориентированной исторической эпистемологии Койре оказывается концептуальный перевод. Случай Якоба Бёме дал Койре продемонстрировать возможности его метода и открыл направления для критики. Койре говорил о популярности идей Бёме и его влиянии на Ньютона, Мильтона, Лейбница, Блэйка, Новалиса, Шлегелей, Шеллинга, Гёте и Гегеля. Койре даже включил Гегеля в список «тех, кто читал Бёме» [12, р. 216], что до берлинского периода творчества философа сомнительно. Но исторический приоритет не сделал Бёме донором идеи, а Гегеля реципиентом. Койре писал:

наибольшая сложность учения Бёме заключена, по сути, в его непонятном характере или, точнее, полу-понятном. По-правде говоря, это не «учение», это мировоззрение, которое Бёме описывает с помощью символов-идеограмм (symboles-idéogrammes), символов, которые имеют всю «явность» чувственной реальности, но, в то же время, свою сокрытость. Бёме выражается с помощью образов, которые дают, если так можно сказать, очень четкое чувство его мышления, которое, при его примитивной и варварской свежести, оставляет сильное впечатление на сознание читателя, но которое трудно переводится в понятия.

[13, р. 418]

Если мысль Бёме и Гегеля не просто схожа, но имеет общее в своем основании, а Гегель говорит более ясно, то Бёме стоит выражать по-гегелевски – таков подход Койре³. Данная идея отражена в названиях работы Койре «Философия Якоба Бёме. Ис-

¹ Койре за несколько лет до Ж. Валя начал разбирать «теологические работы» Гегеля и сопоставлять их с гештальтом «несчастное сознание» из «Феноменологии духа» и понятием опосредствования. Он открыл, что Гегель подменил «несчастливым сознанием» религиозное сознание греховности и предложил разновидность «глубоко оптимистичного персонализма» [9, р. 61].

² Согласно Койре, понятие *Vermittlung* имело у Гегеля три значения: религиозное – значение посредника (*Mittler*); логическое – связка между терминами умозаключения; и метафизическое – необходимость структуры и центра (*Mitte*) [9, р. 62].

³ Упрекнуть Койре в «гегельянизации» Бёме не замедлили Ж. Валь и Н. Бердяев.

следования истоков немецкой метафизики»¹ и его курса в ЕРНЕ «Спекулятивный мистицизм в Германии».

Хотя Койре признавал понятия Гегеля прогрессом по сравнению с символами-идеограммами (*symboles-idéogrammes*) Бёме, гегелевский язык оставался непереводаемым, даже невысказанным (*inintelligible*). Гегель непонятен даже немцам, если они не дошли до «разумной точки зрения» и пребывают в царстве рассудка с односторонностью его определений. Гегелевские понятия сложны историческими значениями, мысль Гегеля «находится в прямом и сущностном отношении с историей и временем» [14, р. 213]. Гегелевский язык неразрывен с его системой, его нельзя использовать, не наследуя судьбу системы. А о системе Гегеля, согласно Койре, известно то, что она «мертва и мертва полностью» [14, р. 153]. Попытки ее воскрешения доказывают лишь «бесплодность „системы“» [14, р. 153]. Преимуществом Гегеля была его «глубокая нерелигиозность», она дала ему использовать «концептуальные уроки теологии» [14, р. 160], свободно, по-философски управляться со своими и чужими «философскими рамками», построить на этой основе «Феноменологию духа» и прийти к «Науке логики»². Но единство системы и ее языка положили границу их применимости.

«Гегельянизированного» Бёме спустя несколько лет сменил «хайдеггеризированный» Гегель, когда Койре взялся за перевод на язык Хайдеггера описания времени, истории и вечности в их отношении с человеческим существованием в гегелевской мысли. В 1934 г. в статье «Гегель в Йене» и в 1946 г. в статье об эволюции философии Хайдеггера Койре писал не об исторической преемственности Гегель – Хайдеггер, но о структурном сходстве. Согласно Койре, у Хайдеггера и у Гегеля будущее первично по отношению к другим измерениям времени и не является вместилищем событий, но само оказывается экстатичным представлением человеческого существования. Койре говорил о «спиритуальной реальности времени» [14, р. 175], а не «абстрактном понятии абстрактного времени, которое представлено в физике, ньютоновском времени, кантовском времени, прямолинейном времени формул и часов» [14, р. 175]. Койре утверждал, что «гегелевское время есть, прежде всего, человеческое время, время человека» [14, р. 177], а «человеческая судьба» – ориентир или модель для понимания истории. Следовательно, характеристики времени переходят на человека: он не есть пустое следствие и продолжение, исходя из собственного прошлого. Человек есть самоотрицание, отрицание своей наличности, своего настоящего, исходя из своего будущего, то есть своего понятия, своего духа в себе (должного стать для себя). Как человеческое, гегелевское время диалектично и конечно, но оно имеет в своём основании и исходит из вневременного, духа, понятия, положенного сразу как вневременное начало, а во времени – как будущее. Принципиально человеческое, гегелевское время, будучи отрицанием и смертью, является также источником движения и жизни. По меньшей мере, философия времени и антропология у Гегеля и Хайдеггера для Койре едины в своем основании вплоть до неразличимости: «Время – это наличное бытие (*là-être*) самого *Aufheben*» [14, р. 220]. Другими словами, согласно Койре, время – это хайдеггеровский *Dasein* гегелевского снятия. Койре заключает: «в *Da-sein* М. Хайдеггера есть много „забытого“ у Гегеля» [3].

¹ [10]. Подробнее об интерпретации Бёме, которую предпринял Койре, в частности, понимание образа глаза-зеркала см. в [7].

² Согласно Койре, философскую ценность у Гегеля имеет «Наука логики». «Феноменология духа» важна только для понимания Логики [14, р. 150].

4. Феноменология Райнаха – Гуссерля – Гегеля

Представленные выше «концептуальные переводы» ценны не только иллюстрацией метода Койре – того феноменологического «сущностного анализа», «сущностного рассмотрения», унаследованного от Райнаха, хотя Койре и называл это влиянием Гуссерля. Важнее то, что Койре пришел к выводу о единстве феноменологического метода Гегеля и «Гуссерля»:

Метод Гегеля <...> кажется методом феноменологической дескрипции сознания.

[11, p. 57]

<...> любопытное и неожиданное дело – метод Гегеля является, прежде всего, феноменологическим. «Феноменология духа» – феноменология <...> Мы используем этот термин в смысле, который ему дал Гуссерль.

[14, p. 152]

Мы позволим себе расширить утверждение Шумана о том, что слова Койре о влиянии на него Гуссерля стоит понимать как влияние Райнаха, до предположения, что всякий раз, когда Койре говорил о гуссерлевской феноменологии, он говорил о феноменологическом методе Райнаха, который сам и развивал. Однако первое применение феноменологии, привычно понимаемой как гуссерлевской, встречается у Гегеля. Согласно Койре, применение феноменологического метода у Гегеля предшествовало его диалектике и всей дальнейшей систематической философии. За феноменологией у Гегеля, утверждал Койре, не только хронологический, но и ценностный приоритет, в отличие от диалектики, феноменологический метод имеет будущее. Однако сам Гегель после написания «Феноменологии духа» феноменологию как метод скрыл, подобно строительным лесам [14, p. 152], чтобы оставить единое и стройнее здание Логике. Утверждая это, Койре отождествлял собственный философский метод с ранней, феноменологической философией Гегеля, а вместе с тем, с феноменологией Райнаха и Гуссерля.

Парадоксальность обнаруженной «феноменологии Райнаха – Гуссерля – Гегеля» не должна преувеличиваться. Койре был одним из четырех представителей «французского неогегельянства», его значимость в последующих дискуссиях о философии Гегеля несопоставима с тем небольшим объемом литературы, которую Койре написал о Гегеле, Гуссерле и Хайдеггере вместе взятых. Совокупность идей Койре о единстве феноменологического метода, о неразрывной связи временности и человеческого существования, о противоречивости конца истории, о нерелигиозности гегелевской мысли при значимости теологического языка по-своему определили концепции А. Кожева и Ж. Ипполита и до нашего времени сохраняют свое влияние.

Литература

1. Дроздова Д.Н. Интерпретация Научной революции в работах Александра Койре: дис. канд. филос. наук. М., 2012.
2. Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / Пер. с фр. А.М. Руткевича. Долгопрудный, 1994.
3. Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. О. Назаровой, А. Козырева // Логос. 1999. № 10 (20). [Электронный ресурс] URL: <http://goo.gl/BZAYnC> (дата обращения: 19.10.2016).
4. Койрэ А. Н. Bergson, Le Temps et la duree, 2 éd., Paris: Alcan, 1925 // Версты. 1926. № 1.
5. Райнах А. О феноменологии / пер. с нем. В.А. Куренного // Логос 1991–2005. Избранное. В 2-х тт. Т. 1. М., 2006.
6. Штигельберг Г. Феноменологическое движение / Пер. с англ. под ред. М. Лебедева и О. Никифорова. М., 2002.
7. Ямпольская А. В. Феноменология и мистика: Бёме в интерпретации Койре // Артикульт: научный журнал факультета истории искусства РГГУ. 2011. № 3. [Электронный ресурс] URL: <http://goo.gl/v7fSnd> (дата обращения: 19.10.2016).
8. Jorland G. Koyré phénoménologue? // Vinti C. (ed.). Alexandre Koyré: l'avventura intellettuale.

- Naples: Edizioni Scientifiche Italiane. 1994.
9. *Koyré A.* Conférences temporaires. Conférence de M. Koyré sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne // École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1927–1928. 1927. № 36 (40).
 10. *Koyré A.* La philosophie de Jacob Boehme. Études sur les origines de la Métaphysique allemande. Paris: Vrin, 1929.
 11. *Koyré A.* Histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne // École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1933–1934. 1933. № 42 (46).
 12. *Koyré A.* Jacob Boehme. Mystérium magnum // Revue de l'histoire des religions. 1947. № 1–3 (133).
 13. *Koyré A.* La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. № 12 (2).
 14. *Koyré A.* Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris: Gallimard, 1971.
 15. *Schuhmann K.* Koyré et les phénoménologues allemands // *Redondi P.* (ed.). Science: The Renaissance of a History. History and Technology. 1987. № 4.

Анализ феномена науки в творчестве Г.Г. Шпета как путь к новой рациональности: от методологии науки к антропологии культуры

О. Д. Наумов (Красноярск)

В статье предпринимается попытка анализа феномена науки в творчестве Г.Г. Шпета. Вопрос о соотношении философии и науки в философии Шпета рассматривается в контексте вопроса о статусе разума в структуре культуры. Философский проект Шпета интерпретируется в качестве одного из истоков новой научной рациональности. Рассмотрение замысла Шпета осуществляется с позиций методологии науки и антропологии культуры.

Ключевые слова: наука, философия, разум, рациональность, субъект, культура.

Трансформация философского и научного знания, случившаяся в XX в., не может не ставить перед современным научным сообществом вопроса о соотношении философии и науки. Примечательно и то, что философская мысль прошлого века пережила своеобразное «разочарование» в своем, казалось бы, незыблемом конститутивном начале – разуме. В этом смысле, один из главных лейтмотивов западноевропейской философии XX в. – идея обновления и укрепления рационализма. Отзвуки этого призыва несложно обнаружить в таких философских проектах, как: феноменологии Э. Гуссерля и Р. Ингардена, критическом рационализме К. Поппера и представителей Львовско-Варшавской школы. Опознавательным знаком этих, казалось бы, далеких друг от друга философских проектов, является беззаветная вера в незыблемость разума и его абсолютную необходимость для культуры.

Однако история философии XX в. – это непрекращающийся поединок между названными выше защитниками разума и его непримиримыми критиками, настаивающих на том, что полная победа разума на деле будет означать лишь одно – гибель мира и жизни. Именно поэтому, отмечает Л.И. Шестов, главный идол западноевропейской культуры – разум, должен быть не восстановлен, а, напротив, разрушен: «чтобы он разбился вдребезги» [3, с. 146].

Возможен ли в этом принципиальном и, казалось бы, бескомпромиссном споре – компромисс, означающий возможность не столько договориться, сколько услышать друг друга и прийти не столько к примирению – сколько к новой интерпретации давно набивших оскомину понятий «наука» и «рациональность»?

Постановка этого вопроса может и должна быть оправдана еще и следующим.

В уже давно непрекращающемся споре вокруг статуса разума в структуре русской культуры, почти не упоминается вклад отечественной философии. (За исключением, возможно, проекта «критики отвлеченных начал» В.С. Соловьева, скорее, не проясняющего суть рассматриваемой проблемы, а лишь создающего вокруг дискурса русской философии стереотипный ареал антирационализма, историко-философским следствием чего является табуирование интерпретации отечественной философской мысли в качестве философии науки.) Между тем, отечественная философская мысль имеет богатые традиции, не исчерпываемые трудами по марксистской философии. Актуализация и изучение дореволюционного философского наследия – его, как отмечает С.С. Хоружий, продолжение после вынужденной остановки, вновь открыло перед научным сообществом труды Соловьева, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, невольно породив тем самым еще один стереотип в отношении дискурса русской философии. На наш взгляд, этот стереотип заключается в маркировании русской философии печатью «религиозности», что в перспективе означает лишь одно: на передний план научного изучения наследия дореволюционной философии выдвигается не столько философская, сколько религиозная проблематика.

Между тем, в истории дореволюционной отечественной философии фигура Г.Г. Шпета стоит особняком, поскольку в его наследии обнаруживается «нетрадиционная» для русской философии проблематика: и если на исходе XX в. исследователи акцентировали внимание на феноменолого-герменевтической проблематике текстов Шпета, то уже в XXI в. в оценках творчества этого философа начинают появляться указания на его общегуманитарный замысел, в частности, методологические идеи, значимые не только для философии, но и социально-гуманитарного знания в целом. Как отмечает Л.А. Микешина, значимость этого аспекта творчества Шпета примечательна еще и тем, что «он разрабатывал эту проблематику задолго до того, как эти области стали самостоятельными разделами философии XX в.» [2, с. 21].

Таким образом, в центре внимания данной работы находится интерпретация феномена науки, обнаруживаемая в творчестве Шпета на материале работ, посвященных проблеме соотношения философии и науки, а также ряда идей, касательно особенностей новой – общекультурной рациональности. В этом смысле, известная оценка творчества Шпета, видящая, по мысли ее авторов, в русском философе: «родоначальника отечественной философии науки, а также методологии методологии гуманитарного знания» [2, с. 22], должна быть дополнена усмотрением в творчестве Шпета истоков современной антропологии культуры, что позволяет: во-первых, ввести философу «человека как центра», актуализировав ее в качестве «неявного» основания любой модели «мира» [1, с. 5], во-вторых, рассмотреть наследие Шпета в контексте магистрального развития истории русской философии, полагавшей введенную философу в качестве исконно традиционной структуры познавательного процесса, отождествляющей процесс мирознания и миро-творения.

В этом смысле, как нам кажется, в основе разгоревшегося в философии XX в. спора касательно статуса разума в структуре культуры, лежит сугубо этическая дилемма: или путь рационалистической культуры, или свобода отдельно взятого индивида. В истории философии эти полярные точки зрения представлены именами достаточно близких для Шпета-человека мыслителей – его учителя Гуссерля и близкого друга Шестова. Возможно, что именно по этой причине Шпет в названном споре занимает позицию третьей стороны: с одной стороны, он воспринял феноменологию в качестве нового слова в европейской философии, с другой – сохранил недоверие к абсолютистским амбициям разума в сфере «жизненного мира», традиционно присущего дискурсу отечественной философии. Кроме того, нельзя не учитывать и антидогматического, а также герменевтического настроения Шпета-исследователя, стремившегося

<...> подвести всеобщий фундамент под всю громаду современного знания, указать ему его собственные корни, источник, начала, вскрыть единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и прорывов творческого духа в его полном и действительно самоощущении.

[5, с. 10]

Таким образом, центральным концептом шпетовского подхода к поставленной проблеме является концепт «понимания», указывающий не столько на необходимость творческого развития одной из предложенных точек зрения, сколько на необходимость новой интерпретации употребляемых понятий: «наука» и «рациональность». При этом главная особенность новой интерпретации рациональности – новой рациональности, означающей для Шпета прежде всего – «*другой* [Курсив мой – О.Н.] способ мыслить» [4, с. 316], заключается в том, что разум и рациональность должны встать на место веры, не исключая при этом человека из пространства свободы.

В этом смысле, проблема интерпретации рациональности, по мнению Шпета, является сугубо философской проблемой, поскольку: «рационализм – первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии» [4, с. 317].

Более того, вопрос о рациональности является для Шпета своеобразной методологической предпосылкой возможности «твердого начала философствования», а также отправным пунктом в исследовании фундамента философского знания, поскольку вопрос о рационализме – это единственно возможный, согласно Шпету, путь обретения знания об основаниях [5, с. 36].

Таким образом, обращаясь к проблеме выяснения природы и форм философии, Шпет в работах «Идея основной науки» и «Мудрость или знание?» практически полностью соглашается с гуссерлианским идеалом философии как строгой науки, отмечая (со-)существование различных типов философии (рационализма), которые:

<...> не просто расположены, но, по Шпету, могут быть поняты как определенные ступени развития или формы существования философии: от мудрости, через метафизику и мировоззрение к философии как «основной», «строгой» науке.

[3, с. 25]

Надо сказать, что в процессе вычленения внутренних ипостасей – модусов философии, Шпет идет намного дальше, нежели Гуссерль, выделявший в структуре философского знания лишь два уровня абстракции – эмпирический и теоретический, указывая на существование так называемой «научной» философии или псевдо философии.

На наш взгляд, в понимании того, что означает понятие псевдофилософия для Шпета, заключается его принципиально важное отличие от Гуссерля, а также специфическое – обновленное понимание русским философом феноменов науки и рациональности. Как отмечает Микешина, согласно Шпету,

<...> псевдофилософия – это позитивистские, метафизические, теологические, гностические фантазии о «синтезе» всего знания по образцу какой-либо специальной науки. «Научная философия» складывается многочисленными направлениями (эволюционизм, психологизм, гносеологизм, историзм и др.) и не обладает единством оснований, а лишь представляет определенный тип философского знания.

[2, с. 26–27]

Таким образом, именно множественность оснований, по мнению Шпета, является причиной размытости определения философии, влекущего за собой упрек в ее «антинаучности». Спасение философии от «антинаучного» флера Шпет усматривает в научном исследовании ее оснований. В этом смысле философия как строгая наука фокусирует свое внимание лишь на одном объекте, выступающем одновременно ее основанием. Таким объектом является бытие, а задача философии заключается в том, чтобы исследовать его во всем многообразии его форм: «задача познания сущего во всех его фор-

мах и видах никогда не подменялась другими задачами, – от Платона и до Лотце, через Декарта и Лейбница, идет ее прямой путь» [5, с. 41].

Говоря иначе, положительная, в противоположность негативной псевдофилософии, философия как строгая, по мнению Шпета, представляет собой идеальное отношение к миру по аналогии с науками – всегда сугубо идеальными и эйдетическими, то есть науками о сущностях, свободных от всякого опыта и нанесения фактического. Как отмечает сам Шпет, такое понимание научности и науки:

<...> не есть уничтожение или отрицание действительности, но это есть известное устремление нашего зрения, новая «установка» [рациональность – О.Н.] нашего теоретического отношения, благодаря которой мы получаем возможность непосредственно переходить от «естественного» бытия в мире к бытию иного порядка и иных сущностей и, таким образом, говорить наряду с науками эмпирическими о науках идеальных.

[5, с. 48]

Именно поэтому, отмечает философ работе «Мудрость или разум?»:

«Философия как знание – это основная наука в самом прямом и первоначальном смысле (наука основ), поэтому «она существенно принципиальна, а не онтологична», то есть формулирует и применяет принципы, воспринимая все данное через них, то есть через сознание.

[4, с. 246–247]

В чем же заключается специфическое шпетовское понимание науки, отличающее русского мыслителя от его западноевропейского наставника – феноменолога Гуссерля? Исходя из идеи философии как строгой науки, или что еще более точно – понимания философии и науки в качестве различных модальностей субъективно-рационального миро-сознания, фактически тождественного, миро-творению, Шпет указывает на необходимость ограничения тотальной строгости исходной рациональности касательно к продуцирующему ее субъекту. Таким образом, отличительной чертой шпетовского анализа феномена науки и лежащего в ее основании феномена рациональности, является не методологический, а специфический антропологический подход, рассматривающий разум в качестве инстанции ответственной за возможность диалога между притязаниями субъекта и окружающей его действительностью. Благодаря такой интерпретации науки и рациональности, Шпету удается, во-первых, преодолеть скептицизм тотально рационально организованной культуры в отношении субъекта; во-вторых, избавиться от нигилистического налета антирациональной интерпретации взаимоотношений субъекта с культурой, отстаивающей идеал свободы отдельно взятого человека.

Исходя из этого, можно предположить, что изначально заявленная проблема в творчестве Шпета трансформируется в проблему защиты разума от этической критики, не впадая при этом в морализаторство. В результате происходит, казалось бы, невозможное: «научная философия неизбежно начинает выполнять то дело, значение которого она отрицает – она сама становится философией “ненастоящей”, метафизикой, псевдофилософией» [4, с. 223],

то есть метафизикой в широком смысле, претендующей быть наукой. Согласно Шпету, именно этой философии противостоит философия как чистое знание, предметом которой является бытие в противоположность небытию. Здесь под бытием понимается данность мира сознанию субъекта через призму индивидуальных понятий. Иначе говоря, предметом такого рода философии, как науки, является сознание, данное самому себе и открывающееся в процессе самосознания в своей аутентичной подлинности. Задача такого рода познания заключается в понимании, или, как отмечает сам Шпет – в получении подлинного знания о самом себе в качестве центра бытия, призванного не только конституировать последнее, но и познавать. Следовательно, речь, в конечном

счете, идет о познании себя в качестве онтического.

По мысли Шпета, это знание призвано снять иллюзорное противопоставление науки и философии, реального и идеального. Более того, шпетовский подход в качестве конечной сверхцели (в противоположность феноменологической установке Гуссерля) настаивает на необходимости репрезентации взаимосвязи указанных бинарностей в условиях реального «человеческого мира», благодаря чему философский проект Шпета может быть прочитан в качестве попытки «наведения мостов» между наукой, рациональной философией, понимаемой как строгая наука, и мудростью, выступающей в качестве проекции миропонимания субъекта.

Литература

1. *Круглов В.Л.* Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума. Красноярск, 2009.
2. *Микешина Л.А.* Густав Шпет и современная философия науки // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006.
3. *Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. №1.
4. *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // *Г.Г. Шпет* Философские этюды. М., 1994.
5. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Г.Г. Шпет.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005.

Концепция опыта в психоанализе как современной науке о душе

Н.М. Савченкова (Санкт-Петербург)

Статья посвящена реконструкции концепции опыта в современном психоанализе. Проблематика опыта в психоаналитической теории и практике представлена в биполярной перспективе. С одной стороны, речь идет о психическом опыте и психической предметности, с другой стороны, специфика процесса (аналитическое пространство и аналитические отношения) дает возможность рассматривать данные понятия в интересующей перспективе, осуществляя соединение практических и теоретических моментов, тематизируя опыт как то, что происходит и, вместе с тем, как то, что представляет собой смысловую структуру душевной жизни

Ключевые слова: психическая реальность, аналитический опыт, аналитическое пространство, аффективность, интересующая субъективность, телеология психического, «страстная незаинтересованность», объектное отношение, депсихологизация психического, нуминальность аналитического опыта.

Начиная с XVIII в. вплоть до настоящего времени познание души тематизировано как философская проблема, фокусом которой является соотношение эмпирического и рационального (что немедленно предполагает расширение в область практического и теоретического, опыта и метода). Наиболее яркую формулировку этой проблемы предложил Кант. Обсуждая паралогизм как специфическую форму существования психологического знания, он отметил, что психология в каком-то смысле является невозможной наукой, поскольку обречена двигаться между Сциллой догматизма и Харибдой скептицизма; и что в связи с этим она никогда не сможет обрести доктринального существования, не сможет рассчитывать на метод, полагаясь лишь на методику и культивируя дисциплину ума, чувствительного как к жесткости понятий, так и к хаотичности факта, и благодаря этому способного в своем исследовании следовать за подвижным смыслом. Эти формулировки Канта представляются крайне значимыми для современных практик обращения с душевной жизни – собственной и другого человека.

Известно, что в конце XIX в. происходит консолидация и методологическое переосмысление психологического знания, а также формирование пространств исследования души, независимых от психиатрических институций. В последнее десятилетие XIX в. Фрейд вырабатывает психоаналитическую модель, а в последующие начинается активное формирование поля психотерапевтических практик. Психология становится практической наукой и обретает то, что к настоящему моменту ценится ею больше всего и рассматривается как основной источник производства смысла и собственного развития – опыт. Можно даже рискнуть предположить, что к настоящему моменту гипотетико-проблемный метод утрачивает свою значимость в качестве системы отсчета. Ограничив рассмотрение психоаналитическим взаимодействием, можно сказать, что за прошедшее столетие проявились условия возможности аналитического опыта и совершилось формирование его основных силовых линий и структур, что позволяет говорить о сложившейся концепции аналитического опыта. Каковы же его принципиальные моменты? В этом описании я буду опираться на британскую традицию рецепции классического психоанализа.

Условия возможности аналитического опыта связаны прежде всего с его пространственно-временными характеристиками, а также с особым онтологическим статусом и функцией психоаналитика. Эти условия были открыты уже Фрейдом и тщательно исследовались им и его коллегами в качестве границ. Итак, первое утверждение должно состоять в том, что аналитический опыт имеет границы и природа этих границ – чисто формальная. Это отнюдь не ограничения, связанные с материалом или техническим совершенством, социальными или институциональными мотивированными ограничениями. Аналитические границы имеют исключительно договорную природу, существуют только в языке, а значит, идеальны, что и самому аналитическому опыту придает абстрактный характер, включая субъекта в систему оппозиций (здесь – там, внутри – снаружи, ближе – дальше, долго – кратко, редко – часто) и, тем самым, в смысловую структуру, которая представляет собой поле возможностей. Жизнь в этой смысловой структуре обеспечивается аналитической функцией – тем особым качеством, которое Фрейд назвал «нейтральностью» и которое выглядит синонимичным «страстной незаинтересованности» феноменологического субъекта. Проявляясь в молчании, нейтральность разрывает привычные коммуникативные связи, «подвешивает» интенции аналитиканта, погружая его в семантический водоворот. Он находит себя в ситуации избытка значений, с каждым из которых он не готов идентифицироваться. Таким образом, один полюс аналитического взаимодействия представлен сознанием, сенсублизированной значениями, а другой – сознанием, заявляющем о себе, как о нуждающемся в значениях. В условиях такой асимметрии и в режиме повторения (Фрейд встречался со своими пациентами пять раз в неделю) формируется специфическая хабитуальность аналитического опыта.

Исследователи психоанализа неоднократно отмечали значимость феноменологической тенденции для развития как психоаналитической теории, так и практики. В конце жизни уже и сам Фрейд все более скептически относится к собственным конструкциям и ищет путей их соотношения с реальностью. Один из наиболее значимых поворотов в развитии психоанализа – кляйнианский поворот – также оценивается как радикально феноменологический. Он связан с открытием телеологического измерения, связи любого психического факта с ценностью, а также с учреждением некой области очевидного для психической жизни – то, в чем она разворачивается, что является ее картой, есть не что иное, как фантазматическое пространство тела. Телеология психического означает, прежде всего, подчиненность некой общей онтологии (от зависти к благодарности), а также присутствие объекта, отношения с которым проблематически организуют психическую жизнь в настоящий момент. То, как переживается присутствие объекта, неот-

делимо от того, как субъект сам переживает собственное телесное существование. Собственные аффекты постоянно проецируются в объект и рассматриваются как его реальные свойства или намерения. Психическая жизнь превращается в многообразие процедур, связанных с перемещением, размещением, хранением, изоляцией и эвакуацией аффектов и представлений, - процедур, мотивированных либо опасностью, либо ценностью последних. Кляйн вводит понятие «частичного объекта», который становится своего рода универсальной материей психического опыта, и его специфика состоит в том, что он всегда является продуктом расщепления, то есть, перспективным образом реальности, всегда ее фрагментом, но при этом сущностным – связанным с потребностью субъекта. Общая онто-логическая направленность для Кляйн связана с движением в направлении к целостности и интеграции. Она выделяет две позиции психического опыта, каждая из которых по-своему проблемна и в отношении которых можно говорить о различном способе организации предметности: параноидно-шизоидную и депрессивную. Первая определяется страхом-перед и, конкретнее, переживанием состояния распада и раздробленности, аффективным опытом преследования, угрозы, опасности. Вторая – страхом-за, что представляет собой аффективный опыт вины, утраты и депрессивной тревоги. Кляйнианская революция окончательно депсихологизировала психическую жизнь, превратив ее в специфический опыт контаминации и различания чувств и действий, вещей и слов, аффектов и смыслов. В опыт, целиком определяемый Другим как объектом, утраченным или, напротив, настоятельно и требовательно присутствующим. Если попытаться сформулировать концепцию психического опыта после Кляйн, то, возможно, это будет звучать так. Уже-всегда-интерсубъективная аффективность, разыгрываемая в фантазматическом пространстве материнского тела. Три важнейших факта начинают определять структуру опыта: аффективность, пространство, интерсубъективность через призму объектного отношения.

Следующая существенная трансформация концепции опыта связана с именем Уилфреда Биона, который поставил под сомнение само психоаналитическое знание. Рассматривая последнее, как то, что черпается из двух источников, психоаналитической теории и аналитического кабинета, он, во-первых, оценил современное состояние теории как ситуацию вавилонского смещения языков, а, во-вторых, указал на то обстоятельство, что событие, происходящее в аналитическом кабинете и составляющее основную ценность психоанализа, весьма труднодоступно. Аналитик располагает лишь косвенными свидетельствами того, что происходит во внутреннем мире анализанта, и, в связи с этим, сама коммуникация между субъектами может иметь для каждого из них разный смысл. Бцион имеет в виду, что одна и та же фраза, произнесенная анализантом, может иметь множество совершенно различных значений. Так, повторяющиеся фрагментированные сообщения психотического субъекта, в которых фигурирует мороженое (*icecream*) – сообщение о желании купить мороженое, об отсутствии мороженого, о нехватке денег на мороженое – лишь спустя значительный промежуток времени раскрывает себя как попытку сообщить о мучительной невозможности выразить невыносимое переживание (*I scream*). По сути, для него речь идет о ноуменальности аналитического опыта, однако, определяя его как вещь-в-себе, он не имеет в виду различие познаваемого и мыслимого. Для Биона важно, что аналитик постоянно имеет дело с невоспринимаемым и что связь знания, формируемая в аналитических отношениях, не предполагает перевод невоспринимаемого в воспринимаемого, но складывается и вообще возможна лишь постольку, поскольку я ввожу в игру невоспринимаемое как невоспринимаемое. Именно для этого Бцион использует математические понятия и функции, надеясь благодаря формализации услышать исправное гудение машин мышления, свидетельствующих о работе ноуменального.

При этом существенно, что принципиальная направленность и цель аналитического

процесса для Биона связана с движением к истине. И суть этой направленности – не в том, чтобы когда-нибудь «достичь Америки», но чтобы в каждый конкретный момент иметь доступ и быть в состоянии высказать эмоциональную правду относительно сложившегося положения дел. Истина не только и не столько цель мышления, сколько его жизненное условие и необходимая пища. «Аппарат для думанья мыслей» ломается, если теряет доступ к правде момента. Возможность верного высказывания и утрата этой возможности зависят от множества факторов, но главным является принципиальный выбор, связанный с обращенностью к фрустрации и возможности выносить ее или с непереносимостью и уклонением от нее. Этот выбор определяет логику психической жизни и формируемый тип предметности. В первом случае – это предметность аффектов и представлений, интонационно связанных и нуждающихся в соотношении с все более всеобщими логическими абстракциями, во втором – это фрагментированная предметность изолированных аффектов и представлений, пародирующая логические и осмысленные целостности. При этом, как и в случае с парменидовскими / хайдеггеровскими тремя путями (бытия, ничто и мнения), мы обнаруживаем, что путем мнения мы уже всегда идем, что контаминация двух типов предметности неизбежна и представляет собой повседневность психического опыта.

Опыт мышления представляет собой не что иное как различение двух типов предметности, которое совершается не столько интеллектуально-аналитически, сколько в состоянии реверии, акте грезы, устанавливающим «слабые» связи между различными фрагментами психического опыта, выявляющим интонационный тон совершающегося и позволяющим учредить проблематическое поле подвижных соответствий между словами, аффектами и представлениями.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 3. М., 1994.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
3. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб, 1997.
4. Фрейд З. Сочинения по технике лечения. М., 2008.
5. Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райверс, П. Хайманн. Развитие в психоанализе. М., 2001.
6. Бион У. Научение через опыт переживания. М., 2008.
7. Бион У. Элементы психоанализа. М., 2009.
8. Бион У. Внимание и интерпретация. СПб., 2010.
9. Огден Т. Мечты и интерпретация. М., 2001.

Проблема значений и субъективный опыт в свете научных и философских подходов в современной философии сознания

Д.Э. Гаспарян (Москва)

В настоящем тексте мы рассмотрим такой способ обоснования феноменальной реальности и субстантивированности сознания, который отталкивается от проблемы объективации значений (в рамках проблемы бесконечного регресса) и апеллирует к аффективной (связанной с ценностью) природе сознания

Не натуралистская направленность некоторых современных подходов к изучению сознания сегодня испытывает ощутимое давление со стороны сциентистски ориентированных установок знания и равняющегося на них философского сообщества. Теория,

которая прямо сообщает о том, что предмет ее изучения не эмпиричен, как правило, подпадает под прояснение вопроса о ее научном статусе. Однако если речь идет о философском подходе к изучению сознания, то прямо заявленный ненатуралистский подход, возможно, является более адекватной программой работы с сознанием, чем модель, при которой фигура наблюдателя (или способ, каким дается наблюдаемое) не принимается во внимание. В эпистемологии, лежащей в основании научной методологии, стоит задача объяснения (внешнего каузального моделирования), в то время как для работы с сознанием адекватнее оказывается внутренняя процедура понимания, а значит описания. Если говорить о философии сознания, то можно попытаться обосновать, что наука, по меньшей мере, в своем редукционистском измерении, не является единственным способом познания. Так сложилось, что в современной эпистемологии большинство признанных научных методов по умолчанию считаются редукционистскими. Вместе с тем, метод, который пытаются применять в отношении собственно сознания (он может иметь разные названия – феноменологический подход, понимание, описание, *philosophy of first person*), а не его психических коррелятов, сохраняет свою научность с точки зрения адекватной направленности. Под адекватностью понимается то, что мы исследуем именно то, что планировали, а не то, что получается в силу применения определенного инструментария. Речь идет о том, что если «объектом» изучения должно стать сознание, то есть внутреннее, приватное измерение субъекта, то научным (адекватным) будет именно нередукционистский подход. Под «научностью» при этом не стоит понимать «естественнонаучный» подход. Напротив, стоит говорить об описательных теориях сознания или *description of the phenomenal realm*.

Этот же мотив сохраняет свою важность в случае, когда возможную объективацию или наблюдаемость от третьего лица (*third person access*) трактуют как единственный критерий реальности. Однако можно указать на такой подход к сознанию (в том числе, в философии сознания, в пределах антиредукционистских программ), который заключается в том, что есть вещи, которые вообще невозможно определять в терминах объективации. В первую очередь, сюда относится сознание.

В данном вопросе можно отослать к классикам: основателям неокантианского подхода, отчасти выступившим предтечей феноменологии – В. Дильтею, В. Виндельбанду и Г. Риккерт, предложившим разделять все знание на два типа наук – науки о духе (сознании) и науки о природе. Следует разделять два метода – номотетический (генерализующий) и идеографический (индивидуализирующий). Это же разделение имеется в виду в случае применения метода «герменевтики» или в случае двух установок «натуралистской и феноменологической (трансценденталистской)». Необходимость разделения методологии рождается из-за того, что ментальная жизнь (понимаемая в самом широком смысле, не только как ментальность отдельных индивидов, но как сознание целых обществ или совокупность смыслов, выработанных человечеством) нельзя объяснить только посредством каузальной связи, а также встраиванием в общий закон. Например, объяснение такого события как падение тела целиком исчерпывается указанием на гравитацию как причину и общий закон, частным случаем которого является падение конкретного тела. Подобное событие является регулярным и повторяющимся. Кроме того, у природных процессов нет качественно неоднородной им внутренней природы. Но трудно указать на такой общий закон, который лежит в основании, например, какого-то исторического события, допустим, казни Робеспьера в ходе Великой Французской революции. Данное драматическое событие, во-первых, является единичным и неповторимым, а, во-вторых, для его понимания недостаточно указать ближайшую естественную причину (физическое отсечение головы как причина смерти). Если мы будем объяснять это событие в терминах внешнего научного объяснения, то только и сможем построить знание о физике и физиологии данного процесса, но ничего не

поймем о таком (ценностном / смысловом) измерении, где совершается устранение политического лидера, предательство идей революции, крушение пафоса гуманизма и пр. На пути понимания подобного типа событий нас интересуют смыслы, которые всегда фундированы ценностями и предполагают не столько объяснение в терминах внешнего наблюдения, сколько внутреннее понимание. Скажем, обнаружение любого артефакта наполнится для нас смыслом не тогда, когда мы проведем полный химический и физический анализ этого предмета (бесполезно взвешивать или препарировать какую-то статуэтку, чтобы понять что это такое), а когда мы выясним, является ли он предметом религиозного культа или просто украшением. А для этого в свою очередь необходимо представлять, какие религиозные, эстетические и прочие ценности культивировал тот или иной народ, а именно необходимо проникнуть в сферу смыслов.

В этой связи особенно важным становится понятие нормативного (ценностного). Похоже, сфера ценностей действительно является тем особым измерением квалиа, которое принципиально сохраняет свою перспективу от первого лица, и, будучи внутренним, не может быть объяснено внешним каузальным способом^{1, 2}.

В современной аналитической философии сознанию приведенному выше разделению на «понимание» и «объяснение» соответствует деление на *first person access* и *third person access* (соответственно). В терминологии неокантианской философии согласно первому подходу – мы понимаем, согласно второму объясняем. Поиск внешних причин сознания, является частью второй стратегии и остается, в общем-то, нерелевантной для работы с сознанием, по той причине, что сознание не позволяет говорить о себе в терминах внешнего. Через не-сознание нельзя подойти к сознанию. Именно в этом смысле в определенных контекстах, как правило, говорится о недопустимости редукции.

На сегодняшний день существует немало способов доказательства феноменальной реальности и субстантивированности сознания. В настоящем тексте мы рассмотрим такой способ обоснования, который отталкивается от проблемы объективации значений (в рамках проблемы бесконечного регресса) и апеллирует к аффективной (связанной с ценностью) природе сознания.

Проблема обоснования символа – это вопрос, каким образом различные символы (к примеру, знаки языка) могут приобрести смысл, избегая бесконечного регресса объяснений с точки зрения других требующих осмысления символов [4, с. 100–140]. Эту

¹ То, что имеется здесь в виду является для философии серьезной проблемой. Речь идет о традиционной для философии трудности соотношения сущего и должного, наиболее отчетливо поставленной Д. Юмом. Так Юм пишет: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*...» «Различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом» [2, с. 213–214].

² Это также очевидно согласуется с позицией Л. Витгенштейна, у которого ценности (моральные) не являются фактами и не обнаруживаются в мире частных фактов-событий и потому не могут формулироваться в виде предложений. Именно поэтому с их помощью нельзя ответить на вопрос «почему?» в отношении морального действия («почему вы вернули деньги ошибившемуся кассиру?», «я посчитал, это правильным»; «почему вы посчитали это правильным?», «я не знаю...»), т.к. они не продолжают каузальную цепочку, но скорее прерывают ее неким волевым, но остающимся непрозрачным для процедуры объяснения образом [1, с. 44–47].

трудность иллюстрирует в том числе известный аргумент «Китайская комната», введенный Дж. Серлом: мысленный эксперимент, в котором англоговорящий человек получает подробные инструкции на английском языке о том, как манипулировать со знаками китайского языка для составления правильных ответов на вопросы, заданных на китайском [9, с. 20–24]¹.

Согласно широко распространенному в теории познания направлению «компьютерионализма» («*computationalism*») познание есть всего лишь разновидность вычислительной работы. Но вычисление, в свою очередь, является лишь формальной манипуляцией с символами согласно правилам, которые основаны на формах символов, а не их значениях. Соответственно, возникает вопрос, как эти символы подключены к вещам, с которыми они соотносятся? Это соотношение не может происходить сугубо внешним (для сознания) образом, поскольку поиск значений слов в словаре того или иного языка, который никто не понимает, приведет к бесконечному регрессу. В основе этого тезиса лежит наблюдение, что люди учат значения слов посредством причинной связи между впечатлением и объектом, которому соответствует символ, и мы понимаем слово «вода», потому что мы имели жизненный опыт с водой [7, с.38]. Для того, чтобы компьютер понимал значения символов, которыми он манипулирует, он должен быть оснащен сенсорной аппаратурой – например, камерой – именно так он в действительности сможет установить значения объектов, представленных символами. Чтобы заслужить ярлык «думающий», машина должна пройти расширенный (полный) тест Тьюринга, то есть соотносить символы с вещами, для чего она должна быть соединена с внешним миром. Но будут ли эти символы иметь смысл, а не просто соотносены с объектом, на этот вопрос нельзя ответить ни с точки зрения мысленного эксперимента при участии робота Тьюринга, ни с точки зрения когнитивной науки [5, с. 55–58].

В большинстве теорий, разбирающих проблему объективации значения можно выделить три способа, посредством которых может быть обнаружен смысл какого-либо действия. Один из этих способов вводит существование такой причины действия, которая может быть обоснована с принципиально субъективной точки зрения. В данном случае речь идет о качественном характере обоснования – т.н. аффективной валентности действия, которая помогает остановить бесконечный регресс оснований.

Речь идет о трех возможных значениях каузальности. Это (1) референтное обоснование (значение содержания); (2) биологическое обоснование (назначение, цель); и (3) обоснование причин действий для себя (осмысленность содержания / аффективность).

Традиционная референтная теория значения предполагает наличие внешнего мира – знак имеет значение тогда, когда отсылает к некому объекту вовне системы знаков². Однако в свое время *W. Tschacher* и *Ch. Scheier*, обратили внимание, что обоснование символа является особенно проблематичным в любых теориях и подходах конструктивистского типа, где «адаптивные действия в мире следует понимать в контексте активно сконструированных, а не пассивно отражающих реальность» [6, с. 561]. Одним из возможных решений проблемы обоснования символов, стала теория, предложенная Харландом, согласно которой обоснование символа происходит в ходе сенсомоторной

¹ Сёрл приходит к выводу, что с этой задачей можно справиться и не понимая китайского языка – не зная, что значит тот или другой знак, притом, что об этом незнании никак нельзя догадаться внешнему наблюдателю, который лишь задает вопросы на китайском и получают осмысленные и вразумительные ответы на том же китайском языке.

² Данная теория является классической теорией знака и значения, в общем и целом восходящей к Аристотелевской теории знака. Напротив, в рамках структурной лингвистики Ф. де Соссюра речь идет о том, что все значения определяются внутри системы знаков и не требуют соотношения с предположительно существующим внешним миром.

активности «в качестве распознавания и выделения объектов, событий и положений дел, с точки зрения их сенсорных проекций» [4, с.72].

Общей чертой многих теорий обоснования, в том числе теория Харланда [5], является понимание осмысленности (обоснованности) действия. Обоснованным (осмысленным) действием является то действие, которое должно быть каузально эффективно – обработанная информация должна иметь определенные средства воздействия на внешний мир [3, с. 89]. Если система восприятия изолирована от окружающей среды и каузально замкнута, она неизбежно находится в условиях отсутствия причинной эффективности. Соответственно, для создания теории сознания, в которой смысл и причины действий являются обоснованными, с необходимостью нужно постулировать существование внешнего мира. Для того чтобы быть обоснованным, должно быть соединение с окружающей средой, как описано у Вебера и Варелы:

Не может быть индивидуальности, которая изолирована и замкнута на себя. Может существовать только такая индивидуальность, которая справляется, соотносится и взаимодействует с окружением, что позволяет в конечном итоге сформировать свой собственный мир чувств.

[10, с. 117]

Биологическое обоснование причин действий также предполагает референцию с внешним миром. Внешний мир, в котором живые организмы развиваются и с которым они взаимодействуют, фундирует наличие причин, чье значение определяется в терминах биологической полезности. При этом биологический тип обоснования зависит от ряда допущений, в частности того, что редупликация вида это, своего рода успех, что выживание это хорошо. Данный вид «ценностей» (лучше назвать их целями) не зависит от эволюции сознания и рационального мышления. Указанные допущения предполагают значения, которые мы не можем оценивать в терминах собственно человеческих валюативных систем. Это связано с тем, что биологическая программа не может адекватно объяснить нормативные причины возникновения действий. Ее не достаточно, чтобы представить основание действия с субъективной точки зрения или хотя бы объяснить как причины действий могут быть убедительными с точки зрения внешнего наблюдателя, потому что он «не в состоянии остановить бесконечный регресс от причин к следствиям при участии рационального обоснования» [8, с. 84]. Биологический тип обоснования говорит нам лишь о том, что существует некая эволюционная история, свидетельствующая о том, как мы появились, чтобы вести себя определенным образом, но мы не можем предоставить никаких ценностных оснований для возникновения подобной истории. Главная причина, которая в данном случае указывается, биологическая полезность, не является самоценной и в этом смысле не может остановить бесконечный регресс оснований. Мы вынуждены искать причины, выходящие за пределы биологической полезности, которые могли бы сообщить ей некую ценность (смысл).

Но если мы находим их во внешнем мире, то мы сталкиваемся с проблемой бесконечного регресса. Основания одних ценностей отсылают к другим – что-то оказывается ценным только как утилитарная основа для достижения другого блага. Таким образом, обоснование причин действий, во избежание регресса оснований требует такого обоснования, которое не предполагает выхода вовне и ограничивается внутренними отсылками, то есть предполагают замкнутость. По сути, замкнутость такой системы предполагает понятие субъективности – традиционно понимаемой в философии с точки зрения автокаузальности. Если рассмотреть сенсомоторную активность, то ее нельзя назвать самоцелью: нужно некое аффективное, а также смысловое содержание, то, что, по сути, называется «субъективной значимостью». В данном случае можно предположить, что именно качественный характер аффективных реакций останавливает беско-

нечный регресс оснований (причин). Вместе с тем, они могут возникнуть, когда мы рассматриваем рациональные причины для действий. Всегда можно поставить вопрос, почему мы должны ценить определенные результаты, например, наше собственное выживание. Однако, мы должны в конечном счете быть в состоянии остановить серию вопросов, в которых выясняется почему мы должны (разумно и морально), что-то делать. Но очевидно, что причина, связанная со следствием логически, никогда не будет последней в ряду возможных других причин. Соответственно, можно утверждать, что именно аффективная (а не логическая) валентность ожидаемого результата действий обеспечивает остановку регресса «почему-вопросов». Это связано также с тем, что мы не можем не верить, что определенные аффективные состояния являются предпочтительнее других. Аффективная валентность также является необходимой для построения концептуальной основы таких понятий, как «хороший» и «плохой», «свой» и «чужой», «мирный» и «враждебный». Для того, чтобы иметь значение в диапазоне контекстов, в которых они применяются требуется опыт аффективного восприятия.

Ценность, которая имеет аффективную валентность как часть своего содержания, имеет особый статус с точки зрения осмысленности. По-видимому, ценность имеет смысл только тогда, когда есть способность переживать аффективные реакции. В качестве причины действий, смысл основывается на аффективном переживании. Если это не принять во внимание, то не совсем ясно как можно обосновать то или значение, избегая регресса. Ценностный тип обоснования отличается от типа обоснований, который просто определяет символы для референтного обозначения чего-то внешнего по отношению к системе. Но такой тип осмысленности предполагает субъекта, а именно точку зрения от первого лица. Мы просто знаем, что мы ценим и наше желание можно использовать не только как предпосылку в рассуждениях, без каких-либо дополнительных обоснований, но и как предел регрессирования в случае каузального объяснения. Аффективная валентность имеет способность останавливать регресс. Но аффективность, как самодостаточность, может переживаться только как приватный и прозрачный опыт.

Под прозрачностью в первую очередь понимается опыт обладания «квалиа» – особым, не сводимым ни к чему иному, сущности непосредственного переживания некоторого состояния. Качественному состоянию присущ особый субъективный эпистемический доступ. Поскольку при кажущейся интуитивной ясности понятия «субъективность» оно все-таки довольно неопределенно, прояснить его можно с помощью таких характеристик, как приватность, привилегированный доступ или перспектива от первого лица. Группа этих концептов призвана пояснить не всегда очевидную редукционистски ориентированным философам идею того, что о своих сознательных актах человек знает прямо и непосредственно. Они абсолютно очевидны и прозрачны для него [10, с. 120]. Например, я не могу сомневаться в том, что я испытываю боль или вижу желтое пятно на стене. Любое сомнение в этом случае может означать новое состояние сознания, но не может отменить старое, ибо его истинность дана наглядно, только как факт осознания. Положение непосредственности можно пояснить еще проще – свои феноменальные состояния мы не дедуцируем и не индуцируем, мы вообще их ниоткуда не выводим, и потому знание о них не есть результат некой сложной интеллектуальной работы, не есть продукт вывода. Станным выглядело бы умозаключение вида: «всякий укол сопровождается ощущением боли; я укололся, следовательно, я испытываю боль». Наши ощущения самодостаточны, их не надо доказывать. Кроме того, непосредственность моих переживаний не может стать объектом наблюдения из перспективы третьего лица – только я могу наблюдать свою боль, ее нельзя наблюдать со стороны так, как можно наблюдать мое тело, которое эту боль испытывает.

Соответственно, только я знаю, как я собираюсь реагировать на ожидаемые впечат-

ления, независимо от того существует ли соотношение с внешним миром. Качественный характер аффективных реакций на переживания может считаться более фундаментальным, чем производство любых других референций, для которых требуется соотношение с внешним миром.

Эту тему можно толковать в соответствии с идеей, высказанной выше о невозможности внешнего объяснения внутреннего измерения субъекта. Именно в связи с ценностной составляющей процедуры означения, речь идет о том, чтобы не объяснять, но понимать некоторые события, в частности, определенные действия. Можно сказать, что именно эмоции означают конец обоснования¹.

В этом смысле объяснительные функции наук, изучающих сознание и всю совокупность ментальных феноменов далеки от тех возможностей, которые есть у наук, изучающих природные факты. Но важно понимать, что это связано не с «дефектами» понимающего метода, но со спецификой самого «предмета» – в данном случае, сознания, (предположительно имеющего аффективную природу). Равно это не отменяет полноценной эвристичности знания о сознании, но лишь указывает на необходимость применения иной более релевантной методологии. В этом смысле применение лишь объяснительной (редуцирующей) стратегии в качестве научного метода серьезно обедняет картину человеческого знания и точно не оставляет шансов приблизиться к работе самого сознания, а не его психических коррелятов.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
2. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. М., 2001.
3. *Di Paolo E.* Overcoming autopoiesis // *Autopoiesis in organization: Theory and practice* / Ed. by *R. Magalhães, R. Sanchez*. Bingley: Emerald, 2009.
4. *Harnad S.* The symbol grounding problem. *Physica*. 1990.
5. *Harnad S.* Grounding symbols in the analog world with neural nets. *Think* 2. 1993.
6. *Pierce B.* Is the function of consciousness to act as an interface? // *Consciousness in interaction* / Ed. by *F. Paglieri*. Amsterdam: John Benjamins, 2012.
7. *Rapaport W.* How Helen Keller Used Syntactic Semantics to Escape from a Chinese Room // *Minds and Machines*. 2006. 16(4).
8. *Tschacher W., Scheier C.* Embodied cognitive science: Concepts, methods and implications for psychology // *Integrative systems approaches to natural and social dynamics* / Ed. by *M. Matthies, H. Malchow, J. Kriz*. Berlin: Springer, 2001.
9. *Searle, J.* Minds, Brains, and Programs. *The Nature of Mind* / Ed. by *D. Rosenthal*. New York, 1991.
10. *Weber A., Varela F.J.* Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. I. 2002.

¹ Данное положение имело бы смысл дополнить феноменологической характеристикой осознанности. Речь идет о том, что эмоции все равно должны быть осознаны. Так, радость нельзя даже логически отделить от осознания радости. Поэтому в феноменологии говорится об интенциональности – эмоция также должна быть предметом осознания для того, чтобы стать реальной. Однако, это не противоречит, как мне кажется, тому, что эмоциональные аргументы ведут себя не так как рациональные аргументы – последние ведут в регресс, в то время как первые останавливают его.

Спекулятивная интервенция К. Мейясу: между критикой и метафизикой

И.В. Болотов (Москва)

В своей дебютной работе «После конечности: Эссе о необходимости контингентности» Квентин Мейясу совершает попытку ревизии современного философского дискурса. Взамен «философии поражения», провозглашающей конечность нашего знания, Мейясу выдвигает радикализованную модель классической рациональности. В этой модели снимается противоречие науки и философии, поскольку и та, и другая, как представляется, способны прорвать границы конечности и ухватить абсолютно-внешнее-в-себе. Подобная попытка представляет интерес в контексте непрекращающихся споров о статусе науки и месте философии в научном знании. Проект спекулятивного материализма Мейясу можно считать неорационализмом современной континентальной философии.

Ключевые слова: спекулятивный реализм, спекулятивный поворот, К. Мейясу, корреляционизм, контингентность, современная континентальная философия.

Европейская философия со времен И. Канта была озабочена проблемой данного и имманентного невозможного в терминологии Й. Регева¹ [6]. В своей «Критике чистого разума» Кант организует нашей познавательной способности критический трибунал. Этот трибунал является необычным и странным по ряду причин. Во-первых, и обвиняемый, и прокурор в нем представлены одной и той же фигурой – человеческим разумом. Разум сам анализирует свои возможности, и сам же выносит себе приговор.

Во-вторых, в первой критике Кант подробно картографирует познавательный аппарат, выделяя в нем ряд территорий: чувственность, рассудок, трансцендентальное единство апперцепции, наконец, трансцендентальные идеи разума. Но главная задача как судьи, так и картографа здесь состоит в том, чтобы провести разметку границ разума, которые нельзя пересекать, и которые, по мнению Канта, подсудимый неоднократно нарушал в истории философии. Из этой точки берет свое начало трансцендентальная проблематика, являющаяся определяющей, согласно некоторым авторам, и для всей современной философии [8, p. 81].

Понятие «границы» отсылает нас к чему-то, за пределы чего нельзя выйти². Кант, однако, так не считал. Мы можем выйти за указанные пределы, но тогда мы потеряем твердую почву опыта и окажемся в сфере ничем неподкрепленных спекуляций и игры понятиями. Следовательно, философы должны строго придерживаться установленных критическим трибуналом правил; тем самым они, с одной стороны, искоренят метафизический догматизм, а с другой – вступят, наконец, в чертоги критической мысли.

Находиться в заточении строго очерченных границ – это то же самое, что и признать свою конечность и неспособность охватить бесконечное. Именно с конечностью связаны два других кантовских концепта – феномен и ноумен. Из текста «Критики чистого разума» вытекает, что человек и его разум принципиально конечны, поэтому мы не можем совершить метафизический прыжок из данного в не-данное. Сфера данного есть все, что является нашему сознанию в качестве феноменов, иначе говоря – бытие-для-нас. А предположительной сфере не-данного соответствуют вещи в себе или объективная реальность [1, с. 227–237]. Это различие закладывает разрыв между нашим

¹ Под имманентным невозможным Реgev понимает такое не-данное, о котором тем не менее известно, что оно существует и есть. Таким образом, речь здесь идет о парадоксальной ситуации данности того, что не может быть дано, например, об объективной реальности или боге.

² Именно такое значение принимает слово «граница» в словосочетаниях: «граница возможностей», «границы полномочий» и т.п.

всегда слишком человеческим знанием и таинственным, чужестранным большим Внешним. Оно также предписывает, что дабы сохранить объективность и наукообразность философия не должна выходить за границы intersubъективной субъективности¹ [2, с. 76–86]. Эти идеи лежат в основе коперникианского переворота Канта – переворота от объекта к субъекту.

Практически вся пост-кантианская философия исходила из схожих антропологических и онтологических посылок. Так, например, Э. Гуссерль призывает практикующих феноменологов добровольно облачиться в вериги из эпохэ и редукций в попытке нащупать почву аподиктических истин. Человек конечен в смысле своей ограниченности языком и логической формой языка в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. А поздний М. Хайдеггер и вовсе объявит: «Язык есть дом Бытия. В жилище языка обитает человек» [7, с. 192]. Как раз против этой философии поражения и привилегированного доступа борются современные мыслители, которых принято объединять под общим термином «спекулятивный реализм»².

В своей работе «После конечности: эссе о необходимости контингентности» К. Мейясу предлагает наиболее значительную и интересную критику пост-кантианской метафизики со спекулятивных позиций. Он отмечает, что последние двести лет философия находится в плену корреляционистской иллюзии. Само понятие корреляционизма определяется им, как идея, «согласно которой, мы всегда имели доступ только к корреляции между мышлением и бытием, и один термин никогда не рассматривался в отрыве от другого» [4, с. 11].

В сущности, это атака на тот самый приговор Канта. Главная проблема корреляционизма, как это становится ясно из «После конечности», – это не сама неспособность помыслить Абсолют. Более важным представляется то, что корреляционист не способен представить свой объект как нечто подлинно внешнее, не впадая при этом в противоречие. Это ведет к тому, что философия все больше отрывается от реалий современной науки и становится irrelevantной для нее.

Корреляционизм утверждает, что правомерно вести речь только о сфере бытия-для-нас, или сфере данного. Любая попытка говорить о Внешнем (Абсолюте), о том, что не отмечено антропоморфной печатью человеческого мышления, обречена на провал, поскольку в ней всегда уже присутствует корреляция между этим самым мышлением и тем, о чем оно мыслит. Каждый раз не-данное имманентизируется и становится данным. Как следствие, возможно только мышление о мышлении или о его условиях, но никак ни мышление о чем-то внешнем субъекту. Иначе говоря, под критический удар спекулятивной мысли попадают все те, кто убежден, что не существует ничего вне связи сознание-бытие, однако не только они.

Философскими врагами Мейясу можно считать три концептуальных персонажа: критического судью, скромного скептика-фидеиста и догматического философа-метафизика. Первый повинен в том, что деабсолютизирует мысль, пытается ввести ее в патетический траур поражения. Критический философ ставит границы, в которых мышление замыкается на самом себе, и, будучи лишено потока свежего воздуха из великого Внешнего, теряет свою актуальность. Критик со временем неизбежно коллапси-

¹ Кантианский трансцендентальный субъект можно рассматривать как основание intersubъективности в силу того, что априорные структуры сознания, осуществляющие синтез на уровне индивидуальной субъективности, антропологически присущи каждому разумно мыслящему существу.

² Отметим, что спекулятивный реализм не является однородным течением и, тем более, философской школой. К спекулятивным реалистам относят ряд современных европейских и американских авторов, в числе которых К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брассье, Я. Грант и др.

рует в фидеиста. Разрешено все то, что не запрещено, и благоразумный скептик полностью принимает критический приговор. Он признает, что подлинно философское мышление не может говорить о бытии-в-себе, поскольку это не соответствовало бы стандартам рефлексивного и критического исследования. Но этот отказ имеет две стороны. Он запрещает строгой философской мысли приближаться к Абсолюту, одновременно развязывая руки всякой нестрогой мысли. Отсюда, по мнению Мейясу, и возникает рост религиозного фанатизма в мире. Теологическое, несвязанное цепями критичности, экспроприрует сферу имманентного невозможного и становится его монополистом. Что же касается метафизика, то для Мейясу он предстает наивным реалистом, принимающим собственные идеи за реальный Абсолют. Основываясь на законе достаточного основания, метафизик ищет конечные сущности, чтобы объяснить мир и каждое событие в нем в отдельности.

Этим трем фигурам Мейясу противопоставляет своего спекулятивного рационалиста (или спекулятивный рационализм) в духе А. Бадью. Фигура спекулятивного мышления подразумевает промежуточный путь между критикой и метафизикой. Это упругое мышление, мышление «ни – ни», которое не скатывается ни в бесплодный критицизм, ни в воображаемую метафизику. Таким образом, для него спекуляция служит своего рода спасительным плотом, на котором можно вывести современную философию. Но вывести «откуда?» и «куда?» Мейясу не удовлетворяет положение современной мысли, которое он называет сильным корреляционизмом. И как верный кантианец, он хочет не только вернуться назад к Канту, но и пойти дальше. Необходимо вернуться к кантианской вещи в себе, которая и является тем самым великим Внешним, но не отстраняться на сухой констатации его существования и аффицирования опыта в нас. Напротив, следует пробиться к Абсолюту и даже прикоснуться к нему [4, с. 35–70].

Под «спекулятивным» в данном случае имеется в виду такое движение мысли, которое является достаточно дерзким, чтобы мыслить Абсолют при помощи ресурсов одного лишь разума (логоса), и отбрасывает все метафизические предпосылки, и прежде всего, закон достаточного основания. Мейясу формулирует задачи и специфику спекулятивного метода следующим образом:

Моя задача проста: я пытаюсь отвергнуть всякую форму корреляционизма, то есть стараюсь показать, что мышление при определенных условиях может прорваться к реальности, как она есть сама по себе, независимо от любых актов субъективности. Иными словами, я настаиваю на том, что Абсолют – то есть абсолютно автономная от субъекта реальность – может быть помыслен субъектом. Это, очевидно, противоречие и, на первый взгляд, именно то, что утверждает наивный реализм. Бросаемый мной вызов состоит в том, чтобы показать, что это суждение может быть непротиворечивым, и не наивным, а спекулятивным.

[5]

Спекулятивно-реалистический демарш осуществляется изнутри самого корреляционизма через абсолютизацию его внутреннего содержания. Поэтому прежде чем разрушить корреляционизм, необходимо понять внутреннее устройство этой машины по производству имманентного невозможного. Существует два принципа, которые присущи любой корреляционистской философии. Это принцип корреляционного круга и принцип фактичности. Причем второй принцип присущ только сильной форме корреляционизма, и является ответом на попытку представить саму корреляцию абсолютной со стороны субъективного идеализма.

Корреляционный круг – это основной механизм, сердце корреляционизма. Этот аргумент сформулирован достаточно просто: не может быть никакого X без данности этого X познающему субъекту. Именно в этом смысле не существует и не может существовать никакого бытия без мышления и мышления без бытия, ведь мыслимо только то, что является. Опровергнуть такую аргументацию достаточно трудно, поскольку круг

способен бесконечно расширяться, имманетизируя все, что могло бы быть вне мышления. Так, например, если вы утверждаете, что нечто существует независимо от субъекта, то в этот же самый момент, вы мыслите этот объект и делаете его зависимым от вашей субъективной позиции, будь то культурный и социальный бэкграунд, историческая эпоха, в которую вы живете или предрассудки разума. В этом смысле мышление похоже на царя Мидаса, только оно оборачивает вещи, к которым прикасается не в золото, а в мысль [4, с. 12].

Подобная аргументация восходит еще к Беркли в его трактате «О принципах человеческого знания». И как пишет Мейясу, ее бескомпромиссность объясняется перформативной силой, присущей мышлению. Мы не можем говорить о независимом от нас Абсолюте, не представляя, не описывая или не мысля его, ведь как известно, мышление всегда интенционально. Специфический акт сознания невозможно отделить от его объекта. Следовательно, как только мы пытаемся мыслить Абсолют, то сразу же впадаем в перформативное противоречие: мы отрицаем то, о чем сами же и говорим.

Если принцип корреляционного круга относится исключительно к мышлению, то принцип фактичности имеет дело как с мышлением, так и с предполагаемым внешним не-данным. Под фактичностью следует понимать

отсутствие причины для всякой реальности; иными словами, это невозможность обеспечить предельное основание для существования любого сущего.

[5]

Однако, это касается не только сущего, но и мышления. Мейясу иллюстрирует это примером картезианского *cogito*. Я мыслю, следовательно, я существую. Я должен существовать с необходимостью, но нет никакого основания для того чтобы я скорее мыслил, чем не мыслил.

В принципе фактичности реализуется скептический потенциал корреляционизма. Корреляционист никогда не сможет сказать, какую из множества гипотез следует принять, поскольку избегает любых абсолютов. Нам неизвестно ничего о «внешнем» по отношению к корреляции, даже существует ли оно или нет. Точно также нам неизвестно ничего о самой корреляции, даже то, является ли она необходимой или контингентной. Таким образом, принцип фактичности можно концептуализировать в тезисе, что реальность всегда может быть иной, чем она является нам. При помощи этого тезиса корреляционист одерживает вверх и над наивным реалистом, и над субъективным идеалистом. Но как выясняется, он может обернуться и против него самого. Именно фактичность представляет собой ахиллесову пяту корреляционизма, минимальный зазор, необходимый спекулятивному философу, чтобы пробиться к Абсолюту. Мейясу предлагает абсолютизировать ее. Одно из следствий принципа фактичности – это то, что сама корреляция оказывается не необходимой. Всегда имеется возможность того, что она исчезнет или возможность, что на самом деле никакой корреляции нет. Важно, что в таком случае мы мыслим возможность, абсолютно независимую от корреляции, поскольку это и есть возможность ее небытия. Корреляционистская аргументация требует в качестве своего условия абсолютность фактичности, но тем самым незаметно для себя предоставляет спекулятивному философу доступ к абсолютному знанию о реальности [3].

Движение спекулятивной мысли Мейясу заключается в том, чтобы превратить силу корреляционизма в его слабость. И наоборот, оно извлекает позитивное знание из видимой слабости нашей познавательной способности, вытекающей из принципа фактичности. Корреляционизм утверждает, что мы не имеем права утверждать нечто о реальности как таковой, поскольку нам известна только реальность-для-нас, и на самом деле она всегда может быть иной. Но именно эта возможность-бытия-другим и есть тот самый Абсолют, который стоит на кону.

В конечном итоге мы можем помыслить контингентным все, даже само мышление. Следовательно, все может как быть, так и не быть. В сухом остатке остается нетронутой только сама контингентность. Это и есть спекулятивный Абсолют, предлагаемый Мейясу.

Контингентность, и только она, абсолютно необходима: фактичность, и только фактичность, является не фактической, а вечной. Это не еще один факт мира. И это основано на конкретном аргументе: я не могу быть скептическим по отношению к оператору всякого скептицизма.

[5]

Этот Абсолют в имплицитном виде содержится в корреляционизме как символ нашей конечности. Вещь в себе всегда способна оказаться иной – заявляет корреляционист – и это свидетельствует о слабости и ограниченности нашего мышления. Но спекулятивный философ превращает слабость в силу. Мир принципиально безосновен, у него нет никакой необходимости быть тем или иным, вообще скорее быть, чем не быть. В этом и состоит наше позитивное знание о нем. Мы точно знаем, что бросок костей никогда не исключает случайность.

Литература

1. Жучков В.А. О «коперниканском перевороте» Канта и некоторых предрассудков кантоведения // Историко-философский ежегодник. М., 2004.
2. Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М., 1994.
3. Кралечкин Д. Спекулятивный абсолют и порочный круг философии // Сайт Censure.ru / [Электронный ресурс] URL: <http://www.censura.ru/articles/apresfinitude.htm> (дата обращения: 17.10.2016).
4. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург, М., 2015.
5. Мейясу К. Время без становления // Интернет-журнал «Гефтер» / [Электронный ресурс] URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения: 17.10.2016).
6. Регев Й. Совпадение, генезис невозможного, прокрастинация // Зеркало. 2012. № 40.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выст. / Сост. и пер. В.В. Бибихина. М., 1993.
8. Harman G. The future of continental realism: Heidegger's fourfold // Chiasma a site for thought. 2016. № 3.

Раздел IV

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Операциональная концепция природы и специфики философии

И.Н. Круглова (Красноярск)

Автор анализирует работу А. Бадью «Манифест философии» и предлагает, исходя из ее контекста, сформулировать операциональную концепцию природы и специфики философского знания. Представляется возможным расширить и дополнить идею Бадью о любви как Двоице феноменом религии и считать религиозный опыт еще одним условием философии. Постсекулярная теология Д. Мануссакиса рассматривается как вариант решения вопроса: возможна ли религия как естественная установка разума в ситуации «смерти Бога»?

Ключевые слова: природа философского знания, наука, религия, искусство, политика, любовь, конец философии, смерть Бога, постсекулярная теология, византийское богословие, феноменология, Дж. Мануссакис, обратная интенциональность.

Дойдя до вершины самопознания в «Науке логики» Абсолютный дух гегелевской философии, ставшей логическим завершением классической традиции в европейской мысли, как известно, свертывает себя, достигая своей абсолютной и предельной всеобщности, аннигилируя вместе со своей рефлексивной направленностью, в результате знаменуя конец истории и конец философии. Для последующей, неклассической, мысли это означает поиск новых возможностей разумения и новых потенций всеобщего, в результате чего неклассический формат мысли – само философствование – принято открывать с вопросов, касающихся природы и специфики философского знания. Разбег на этой дистанции начинается с кантовского рассуждения: «Всякая философия отменяется вплоть до ответа на вопрос: “Как возможны синтетические априорные суждения?”» (цит. по: [6, с. 69]) и заканчивается тезисом Р. Рорти о завершении проекта Истины, где философии отводится та же роль, что и литературной критике, конвертирующей слова. Где-то посередине этого пути располагается жизненный проект Ортеги-и-Гассета: философия – это *неизбежное*, как неизбежна моя индивидуальная жизнь, которую нельзя поручить другому [6].

В центре же этих, окольно заданных вопросов и косвенных референций о конце философии, лежит причина, которую принято называть опытом разочарования в проекте Просвещения и которую, на наш взгляд, удачно сформулировал А. Бадью: философы решили признать себя виновными за исторические и политические преступления нашего века, включая и все предшествующие века, в результате чего был объявлен тупик, как интеллектуальный, так и моральный, для возможности осмыслить содеянное. В конце концов, самопровозглашенный апокалипсис тоже имеет тенденцию заканчиваться и сегодня становится достаточно очевидным, что стоит принести в жертву не саму философию, а лишь ее императив:

если философия неспособна осмыслить истребление в Европе евреев, то дело тут в том, что это осмысление не входит ни в ее обязанности, ни в ее возможности <...> сделать эту мысль действительной призван другой строй мысли.

[2, с. 6]

Другими словами, необходимо сделать «еще один шаг» [2, с. 8] в новую конфигурацию мысли. С точки зрения Бадью, снова задаться вопросом положения и условий существования философии.

В данной работе нам бы хотелось: во-первых, пройти этот путь вместе с Бадью, чтобы поразмыслить вместе с ним о специфике философии в контексте ее топологии основных мировоззренческих форм человека, во-вторых, дополнить теорию французского мыслителя анализом соотношения философии и религии, где религиозный опыт выступает одним из факторов существования философии, в-третьих, рассмотреть вариант этого соотношения, предложенный Д. Мануссакисом в идее синтеза постметафизики и византийского богословия. По сути, целью предложенных манипуляций является вариация темы, начатой еще Ф. Бодлером: как возможна современная философия?

Поскольку сегодня довольно распространено мнение, что философии угрожают «четыре вида смерти: 1) естественное угасание и самоисчерпание, 2) трансформация в науку, 3) превращение в искусство, 4) обращение в религию» [4, с. 354], нам бы хотелось удостовериться, что и в последнем, четвертом случае, философия, соединяясь с религиозным опытом, с тем, что, по слову Фомы Аквинского, «ускользает от человеческого разума» [1, с. 523], способна не утрачивать свои метапозиции, согласно тезису Абельяра: «Познаю то, во что верю» [1, с. 497].

На наш взгляд, сформулированные Бадью тезисы о положении и условиях существования философии в своем известном «Манифесте», наконец-то отвращают от терроризма «конца философии» и предлагают продолжить то, что можно назвать дискурсом об истине. А именно: Бадью предлагает такое истолкование природы философии, когда последняя воспринимается не как знание чего-то ни было, а как доступ к истине, создание места, где истина состоятельна за счет со-возможности четырех родовых процедур, таких, как математика, поэзия, политика и любовь.

Французский мыслитель считает, что только там, где эти способы мировосприятия сошлись вместе, могла возникнуть философия. Только в Греции, которая к сер. I тыс. до н.э. прервала повествование поэмы авторитетом математики, открыла Город-полис как спорную, вакантную власть и, по выражению Бадью, «вынесла на публичную сцену бури страсти» [2, с. 10], эти условия сошлись вместе и создали единое понятийное пространство, где образовались первые философские конфигурации.

Итак, четыре исторические условия определяют рождение философии: математика, поэзия, любовь и политическое изобретение. Названные условия являются трансверсальными, то есть неизменными во все времена и эпохи, поскольку обозначают собой постоянные родовые процедуры, в соотношении с которыми рождается событие «истины». Другими словами, истина – это не накопление знаний; это, скорее, – «дыра в знании», сквозь которую просвечивает доступ к осмыслению своего времени. И этот доступ, обеспечиваясь со-возможностью названных четырех условий, и есть философия, которая, – поясняет Бадью, – изрекает не истину, а стечение – мыслимое соединение истин: «философия не устанавливает никакой истины, а предоставляет истинам место» [2; 17].

На наш взгляд, современный французский мыслитель сформулировал то, что можно обозначить как операциональное понятие философии, основное действие которой заключается в том, чтобы предложить, собрать воедино понятийное пространство, дающее возможность именовать, опознавать события, оперировать с ними, как с чем-то известным и понятным. Философия высветляет пространство, где могут состояться, развернуться исходные процедуры по опознаванию мира: математика, поэзия, любовь и по-

литика. Таким образом, статус философии, по Бадью: формирование родовых процедур, в результате которых «мысль своего времени» обретает свою возможность существования. Четыре родовых процедуры – это, своего рода, четыре культурных эйдоса (универсалии), с помощью которых запускается родовое человеческое начало; философия играет здесь роль хоры – потенции, возможного бытия, дающего место осуществления, соединения четырех стихий человеческой природы.

Как видно, в предложенной концепции размывается и теряется то, что принято рублифицировать в философском каталоге как «предмет философии». Следовательно, философия не способна произвести истинных философских высказываний. В самом деле, – спрашивает Бадью, – «кто может процитировать хотя бы одно философское высказывание, о котором имело бы смысл говорить, что оно “истинно”?» [2, с. 12]. Определение философии, которое дает французский философ, заключается в представлении ее как недейственной истинности при условии действительности истинного. Последние и есть События, которые происходят при помощи математики, поэмы, любви и политики, но запускаться в ход они могут только в том случае, если вводится в игру, в наличную ситуацию, хотя бы еще одно означающее, еще одно имя, дающее предвкушение истины этой ситуации. «Философия стремится собрать вместе все прибавочные имена <...> превращая в общее место положение обуславливающих ее процедур» [2, с. 14]. Другими словами, философия осуществляет переход от события к имени: она одновременно постсобытийна и предсобытийна, ведь, без нее пространство события не состоится. Неслучайно, философия все время переопределяет свой предмет, потому что каждый раз предмет философии зависит от той живой конфигурации четырех условий, в пространстве которых она вписана и пространство которых одновременно задает. Поэтому ее трудно предсказать, в некотором смысле она случайна, как случайна истина, будучи бесконечным результатом случайного дополнения.

Получается, в пространстве философии собираются весьма разнородные фигуры математики, поэмы и т.п.; обеспечение их единым понятийным ареалом и есть дело философии. Вследствие отсутствия своего предмета, неизбежно происходит, по слову Бадью, «подшивка» философии к той или иной родовой процедуре. Разница между историческими периодами философии, считает Бадью, объясняется определенной неспособностью философии выдержать накал собственной стихии и подавлением той или иной процедуры в пользу другой.

Первый, кто расположил «математу», «поэму», «любовь» и «политическое изобретение» в едином понятийном пространстве, был Платон, но уже у него присутствует, отмечает Бадью, и отставка поэтов, и привилегированное положение математиков и политиков. Как мы видим, здесь пролегает существенное различие мысли французского мыслителя, например, с Хайдеггером. Начало греческой философии Бадью, так же, как и Гегель, связывает с классическим периодом античной философии: с моментом создания института школы и политической свободой полиса, задавшим полемический регистр интеллектуальной жизни. Для Бадью математика и политика в данном случае не просто благоприятные обстоятельства, а условия, задавшие правила игры, исполнение которых и обеспечивает философии ее положение.

Если вернуться к ситуации современной философии и определить специфику ее исторических периодов, начиная с Ренессанса, согласно теории Бадью, то подшивка к математике в классическую эпоху, к политике – в Просвещении и к поэзису – в XX в. очевидна. Центральным оператором, по мысли Бадью, здесь служит тема Субъекта, которая, несмотря на свою радикальную деконструкцию, все еще свидетельствует, подчеркивает философ, о нашей расположенности к метафизическому размышлению.

Таким образом, французский мыслитель считает, что философия ни в коем случае не закончилась, несмотря на свое блуждание в потемках «эстетизации воли и пафосе

свершения, судьбы и забвения» [2, с. 37] – наоборот, наконец-то она вступила в фазу своего картезианского свершения. Основные события, которые, по Бадью, определяют сегодня философскую деятельность – это теория множеств, идущая от Кантора к Коэну, Лакан как теоретик любви, исторические события Мая-68, китайской культурной революции и пр. и поэтическое творчество П. Целана. Это все – вызовы, «имевшие место» в постсовременной эпохе и потому требующие новой понятийной конфигурации; главное же заключается в том, что философия, по мысли Бадью, созрела для того, чтобы стать «бесшовной».

Нам думается, здесь сосредоточен основной пафос французского мыслителя, но, как ни странно, именно этот тезис наименее всего разработан и слабо представлен в «Манифесте». Поневоле бросается в глаза и тот факт, что, как бы ни старался Бадью гармонично сочетать все четыре условия философии, сам он достаточно жестко привязан к «математике» и «политике» и достаточно спекулятивно оперирует «любовью» и «поэзисом». «Случай Бадью» является как раз подтверждением его операциональной концепции природы философии, которая всегда зависит от какого-то определенного родового условия больше, чем от остальных.

Не трудно заметить: родовые процедуры, о которых говорит А. Бадью, есть то, что принято на языке наших учебников по философии называть «формами общественного сознания» или «формами мировоззрения», подразумевая под ними различные способы отражения объективного мира и общественного бытия, образовавшиеся в результате перехода от «Мифа к Логосу», а именно: науку, искусство, философию, религию, политику, мораль и право. Чаще всего в наших учебных текстах фигурируют первые четыре. В современной философии присутствует точка зрения, объединяющая последние три формы общественного сознания (политику, мораль и право) в одну. Такая позиция (которой следует и Бадью) принадлежит, например, Х. Арндт, продолжающей аристотелевское понимание «политического» как способности человека к *свободному* действию.

Особенность концепции Бадью заключается в том, что философия у него начинается исключительно как десакрализованный наукой язык. В «Манифесте» он ничего не говорит о тысячелетней истории средневековой философии, подшитой как раз к религии. Апостол Павел, как известно, был интерпретирован французским мыслителем, прежде всего, как фигура политического события, предложившая миру, раздробленному национальными идеями, принцип универсализма.

По всей видимости, неприязнь к религиозным событиям (которые нерасчлененно вошли в состав «поэзиса») связана с центральным понятием философии Бадью – «родовой множественностью» – суть которого в предоставлении неразличимой множественности как исходного начала любой ситуации, где разворачивается событие и где истиной будет являться имманентное этой множественности Единое. Другими словами, родовое начало множественности Бадью стремится обосновать, не используя платоновское (а также и присущее религиозному сознанию) удвоение мира, – «не прибегая к трансцендентности Единого» [2, с. 92], – но при этом, поскольку множественность неразличима, она остается не подчиненной и авторитету языка. Вследствие чего родовая множественность, как выражается Бадью, служит «шпангоутами тому мыслительному пространству, в котором собираются и располагаются как возможные четыре условия философии» [2, с. 89] в качестве действительности, производства родовых истин.

Мыслительное пространство религии как отсылка к трансцендентному не вписывается в ту понятийную конфигурацию, при помощи которой Бадью намерен спасти философию от апокалипсических настроений. Но если следовать мысли Бадью и признать, что основой мыслительного опыта, отсылающего к истине, всегда является некое событие, превосходящее возможности его исчерпывающего именованья, то нельзя не

заметить, что религиозный опыт, как никакой другой, обладает бесконечным ресурсом «предвкушения» новых имен, в результате чего способна быть еще одной, ничем не заменимой, родовой процедурой. Причем, в данном случае, мы имеем в виду не идею Бога и ее доказательства в философии, а саму религию как пересекающуюся с другими способами общественного сознания, но ничем незаменимую универсальную (родовую) форму особенного человеческого восприятия и понимания мира.

Как известно, «*religio – religare*» означает связь, соединение, поэтому особенностью данной формы человеческого сознания является некая дуальность отношения человека с чем-то, что выше его. Фейербах утверждал, что религия – это процесс удвоения человека с самим собой, его отношение к себе как иному, другому, чужому. С.Н. Булгаков делает верное замечание, которое со временем станет отправным пунктом постсекулярной теологии: «В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде, чем он сам себя узнал» [3, с. 12].

Если же исходить из способностей и стремлений человеческого разума (в формате картезианства), то опять же нельзя пройти мимо того факта, что философия родилась как естественная теология, как поиск возможности осмыслить первоначало всего сущего – архэ, архэ как абсолютное. Имеются в виду не только досократики, но и Платон с его «высшим Благом», для которого, кстати, не только математика и политика стали определяющими условиями философского дискурса, но, безусловно, и то интеллектуальное мифотворчество – поэзис, который отнюдь не является случайным литературным средством, но служит необходимым аргументом при обосновании одних из самых важных утверждений Платона. Нельзя вычестить идею Бога из двух тысячелетней истории философии как идею, которая легитимирует деятельность разума. Что наводит на мысль о Боге, как не само мышление? При всех переосмыслениях платоновского жеста, невозможно до конца перечеркнуть *amor Dei intellectualis* как то особое удовольствие, при помощи которого разум направляется к собственным пределам, как бы эти пределы не понимались.

Устраняя дву-мирность, Бадью не избегает проблемы двоичности (различия), но помещает ее внутрь полов, наделяя Любовь онтологическим статусом причастности к «множественности-без-Единого»: «любовь – это то, исходя из чего осмысляется Двоица в расколе господства Единого, образ которого она сохраняет» [2, с. 64]. Бадью понимает любовь как наиболее «эффективный» способ пребывания в дуальности отношения. Двоица для него – образ Единого в стихии множественности, «не-от-ношения, раз-вязанного» [2, с. 64], а любовь – верность чистой двоице, которая делает родовой истиной существование мужчин и женщин. В Двоице субъект «цепенеет», то есть отступает от себя, дает место другому, через которого, прорывая ткань наличного, обрушивается со-бытие.

На наш взгляд, стремление Бадью вычеркнуть всякий намек на трансцендентность, мешают ему разглядеть в любви как условию существования философии религиозные интенции человеческой природы и культуры. Религия как опыт сопряжения с Другим вполне может претендовать на статус родовой процедуры опознания Двоицы, определяясь в том пространстве со-возможности, о котором говорит Бадью, что подтверждает и традиция: Бог есть Любовь.

Осознание Двоицы через трансцендентное, конечно, не вписывается в те онтологические механизмы, при помощи которых Бадью стремится переосмыслить платоновский жест, в частности, соотношение Единого и Многого, но, на наш взгляд, не просто обогащает и дополняет, но доводит до логического конца то, что мы назвали операциональной концепцией природы философии.

Может ли современная философия предложить такое понимание Двоицы, которое, не используя классический метафизический метод удвоения, тем не менее, сохраняет

возможность опыта мыслимости Бога? Другими словами, в ситуации «смерти бога» можем ли мы сохранить религию как установку естественного разума? Постсекулярная теология Д. Мануссакиса, осмыслив пространство со-возможности патристической традиции и французской философии, предложила понимать феноменологический метод как новый – постметафизический – способ говорить о Боге.

Интенции современной философии к разоблачению всякой зависимости человеческой мысли от чего-то ни было привели к тому, что мысль деконструировала и себя саму, создав в очередной раз пространство не-мыслимости и в очередной раз наткнувшись на предельность собственных оснований. С учетом этих достижений: все, что в нашей голове имеется, включая идею Бога, плод нашего ума, – современные богословы снова задаются вопросом: можно ли в этой предельной идее рассмотреть то, что находится за ним, что не наше? Как ставит этот вопрос Дж. Мануссакис: «Можно ли вообразить случай, когда Бог не размещался бы в пределах разума, а являлся бы ему?» [5, с. 26].

Речь идет об известном богословском повороте феноменологии (Ж.-Л. Марион), в результате которого Дж.П. Мануссакис обосновывает понятие «обратной интенциональности». Основная проблема заключается в том, как возможно осмыслить идею Бога как абсолютно Иное (что подразумевается по определению), если, согласно феноменологическому принципу, интенция явления какого-либо объекта должна соответствовать интуиции конституирующего Я. Другими словами, «чтобы Бог оставался Богом <...>, а не сводился к идолу, воздвигнутому моим восприятием и воображением, он вынужден оберегать Свою отчужденность» [5, с. 29]. Так как же возможен сам этот феномен?

Опираясь на стратегию Гуссерля редукции к собственной сфере (трансцендентальный опыт Другого есть прежде всего опыт совместного существования Я с Другим), Мануссакис вслед за Марионом, предлагает перевернуть феноменологическую модель, дополнив ее феноменом избыточествующей интуиции, когда интуиция превышает и покрывает всякую интенцию. Только в этом случае Бог может явиться в абсолютной безусловности Своей славы, конечно, с риском для самого субъекта. Если же есть избыточный феномен, превосходящий субъекта своей чрезмерностью, то можно допустить такой опыт явления Бога, где Бог действует как субъект, которому является Я. Это будет мое Я не в именительном падеже, а – в винительном. Тогда необходимо вести речь не о конституирующем Я, а о конституируемом Меня.

Нельзя ли помыслить такую феноменологию, спрашивает Мануссакис, где Я обнаруживаю себя в поле зрения Бога? Опираясь на теорию обратной перспективы в живописи как пример обращения классической модели репрезентации, смысл которой в повороте от позиции видящего к позиции видимого, Мануссакис подчеркивает, что в таком случае речь может идти о Другом только как личности, лице. Личность он определяет как существо, открытое взгляду Другого. Все это дает основание философу предложить понятие «обратной, обращенной интенциональности», позволяющей говорить о дуальности отношений Бога и человека, – дуальности, с одной стороны, не принижающей Его инаковости, с другой – не покидающей сферы моего опыта, хотя и уязвимого взглядом Другого, но таким образом являющего наше собственное существо.

«Смерть Бога», «конец истории», «конец метафизики», «свершение картезианского размышления» – мы явно живем в эпоху истирающихся смыслов, которые необходимо перезапускать. Погружаясь в опыт пережитого, мы возвращаемся к истокам для того, чтобы вычестить из этого опыта его аксиомы и условия, заново их перепроверить и, может быть, распорядиться ими иначе. В этом отношении операциональная концепция Бадью внушает некое доверие: с одной стороны, она говорит о неумирающей сути философии как *неизбежном* результате существования ее четырех условий (четырёх сти-

хий человеческой природы), где главная функция философии состоит в перераспределении напряжения сил, что в результате и делает их качественно узнаваемыми событиями.

С другой стороны, данная концепция производит явный освободительный эффект, не только тем, что количественные определения (множества) все время приглашают к перестановке элементов, но и тем, что философия должна и может стремиться к «бесшовности»; это и есть с точки зрения Бадью «чисто философский жест – «жест снятия швов» [2, с. 46]. Создание единого концептуального пространства, где происходит *полная* конфигурация всех его четырех условий – вот главное стремление философии и, очевидно, все значительные философские системы стремятся к осуществлению этого замысла. Получается, философия одновременно созидательна и деструктивна: с одной стороны – она делает возможным именование события, ввязывая его в мыслительную целостность, но, при этом, отдавая отчет в правилах связи, что и позволяет ей находиться в метапозиции. С другой стороны, именно поэтому она может быть призвана и к обратному: раз-ввязывать, освобождать истину от ее постсобытийных наслоений, как бы снова возвращая ее в пустоту и немоту означаемого.

В контекст операциональной сути философии вписывается и то, что мы сегодня называем постсекулярным богословием. Интересно, что главная проблема последней заключается не в классическом поиске оптимального соотношения веры и разума, а в том, как осмыслить, вписать явление Бога в посметафизическую ситуацию Его смерти? Религиозный опыт веры не отрицается, но логически является не допустимым, не возможным, не правдоподобным. Но как раз на этом все время и наставили святые Отцы Церкви и, как мы знаем, византийское богословие упрямо дистанцировалось от метафизической традиции Афинской школы. На наш взгляд, религия как опыт «быть призываемым Другим» является одним из источников философии, не просто видоизменяя так или иначе целостность ее конфигурации, но, являясь той родовой процедурой, тем Событием, благодаря которому философия узнает о себе самой.

Литература

1. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. М., 2001.
2. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Латицкого. СПб., 2003.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
4. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М., 2011.
5. Мануссакис Дж.П. Бог после постметафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.

Наука и религия: вопрос о методе в современных богословских исследованиях

Т.В. Литвин (Санкт-Петербург)

Доклад посвящен методологическим дискуссиям в современной теологии. Целью является анализ современной ситуации в методологии теологических исследований, задачами - анализ научного статуса современной теологии, обзор философских методов XX в., уже включенных в теологию, разработка критериев эффективности метода, необходимого для теологии начала XXI в. Проблема анализируется на материале континентальной философской традиции, рассматриваются основные направления современной философской теологии в ракурсе методологических задач. Исходя из многообразия постсекулярной философской ситуации, место теологии зачастую оценивается не только в ряду богословских дисциплин, но и приобретает черты междисциплинарности. Нацеленные на решение

проблемы человека, истории, времени теологические исследования объединяют герменевтику и философскую антропологию, философию языка и психологические методы, становясь зачастую экспериментальным пространством применения общегуманитарных подходов. В докладе будут сопоставлены идеи принципы богословского исследования бультмановского и постбультмановского периодов.

The paper is focused on the methodological discussion in contemporary theology. The purpose is to analyze the current situation in the methodology of theological research, the tasks – analysis of the scientific status of modern theology, philosophical overview of the methods of the twentieth century, already included in the theology, the development of the criteria of effectiveness of the method, required for the twenty-first century theology. The problem is analyzed on the material of the continental philosophical tradition.

What is modern theology? The answer to this question could change the entire map of the humanities and give a new impulse to intercultural communication. Theology as a reflection on Christian doctrine and as a tradition of knowledge of the highest truths is not always considered as something important for the scientific outlook of the early XXIst century, but precisely because of its paradoxical nature, it is relevant in the topical sphere of intellectual culture and political debate. What is religious science in the modern academic community where the very notion of science is constantly being revised? In the philosophy of science the problem of demarcation criteria of scientific rationality has been studied for several decades, at least since the beginning of post-positivism, and even earlier, and remains one of the central issues of debate early in the XXIst century. The famous principle of falsifiability by C. Popper expresses the expectations that the scientific community had of scientific theory and thus the possibility of reasoned criticism spelled in any research at the level of hypothesis. In the latest period of science there is equalized valence of subject and object, as well as socio-cultural context and the formation of scientific knowledge, but the principle of falsifiability remains a criterion not only for natural sciences, but also for humanities research if they claim to be scientific. Can such an idea of science be applied to theology? And if yes, which results for religious reflection and for religion in general has this equality in rights? Or does theology as a dogma not allow criticism, and is it then inherently unscientific?

Answers to these questions are not easy for many reasons. If we ask them in the context of developing rules for academic disciplines, that is, in the context of the problem, what should be the sum of knowledge in the branch “theology”, such concept of theology as an academic specialty may involve a variety of courses and requirements. Depending on the confessional, geographical, and socio-cultural features of theology can be understood in varying competencies of graduates. An example is, firstly, the Russian situation of recent years. Russian discussions on theology as an academic discipline, and in general, the policy treatment to religious education is gaining popularity, but the educational standard of “theology”, accepted as an alternative to “religious studies”, includes both Orthodox theology, and the general history of Christianity, depending on where this specialty is located – in a Christian university or at the Faculties of Philosophy at state universities. In other words, a common understanding of the nature of theology does not exist. We can refer to another experience – the experience of religious education in United States, where we see even more complex concepts of what knowledge students should receive. Depending on the denomination, type of ownership of the school, or time of founding of the university, departments and faculties in American theology can greatly differ from each other. The idea of unity is not only not debated, but in fact has been considered as false. This flexible variety of courses is a consequence of many historical developments and is consistent with modern demands, but it does not add the scientific character to theology. In general, it is not possible to rely on interfaith and cross-cultural differences in teaching theology in order to add weight to its scientific status. This difficult conclusion is further aggravated by discussions that are taking place

on the border with religious studies – who should teach theology, whether faith is required for professors and administrators, faculty, or might they be atheists? Even a cursory look at these discussions takes us further from the scientific criteria, despite the fact that it is directly related to the demand for theological degrees, and thus curriculum guides.

In hermeneutics of the twentieth century both philosophy and theology, in particular in the form of biblical studies, were more closely intertwined. Protestant philosopher L. Shleiermacher and then H.-G. Gadamer, established the potential of hermeneutics as a basic method in philosophy and in the humanities in general. G. Ebeling suggests the idea of hermeneutical theology: hermeneutics is an intermediary between historical-critical and dogmatic theology, reconciling the traditional exegesis with post-reformational reflection. Language as a means of expression for human spirituality has a special function for theology. Ebeling assumes the main features of theological language as the absolution, responsibility, and foundation for explanation and understanding. Theory of theological language is necessary as a separate religious reflection that can solve the problem in the modern understanding of “Babylonian” culture. We also find in the works of protestant philosopher R. Bultmann the continuation of philosophical hermeneutics, and also of the ideas of W. Dilthey, where hermeneutics not only provides ways of understanding texts, but is the basis of historical science as such, which in turn becomes the method of understanding history. Gadamer and Bultmann were influenced by the phenomenology of Heidegger, so the problem of understanding becomes not so much an epistemological problem as an existential challenge, creating a special kind of sense of “event”. Partly because of this phenomenological dimension, which transforms hermeneutics into a philosophical anthropology, P. Ricoeur suggested the idea of hermeneutics of the subject in the second half of the twentieth century, that takes into account all the traditions. But the hermeneutics of subject does not intend to theology, but embraces psychoanalysis and social theories.

In general, the outcome is the following: contemporary hermeneutical methods of theology repeat crisis and fragmentation of philosophical methods, which is typical for continental and analytic theology, including biblical studies. Abandonment of the traditional rationalism leads not only to a wider range of approaches, but also increases the gap between faiths, which in my opinion weakens Christian theology among academic disciplines and contemporary intercultural dialogue with other religions. Thus, we can conclude that philosophical eclecticism leads to methodological disunity and loss of scientific status of theology.

От теопозтики к космо-теопозтике: «религиозный материализм» в теологии события¹

С.А. Коначева (Москва)

В статье рассматривается преодоление бинарных оппозиций теизма и атеизма, секулярного и светского, идеализма и материализма в теологии события. На примере анализа работ Джона Капуто автор показывает, что обращение к категории события позволяет преодолеть также традиционное для континентальной философии противопоставление наук о природе и наук о духе. Постфеноменологический подход в теологии предполагает возможность не только мыслить взаимное переплетение божественной инзистенции и человеческой экзистенции, но видеть в имени Бога «обещание мира», что означает понимание религии как формы мунданной жизни.

Ключевые слова: событие, наука, религиозный материализм, мир.

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии»

В XX в. самопонимание теологии как науки во многом основывалось на дильтеевском разделении наук о природе и наук о духе, с одной стороны, и знаменитом хайдеггеровском тезисе «наука не мыслит», – с другой. Исходным пунктом определения теологического мышления было убеждение в том, что теологию нужно понимать как мышление изначальное и сущностное, не нуждающееся в поддержке каких-либо других видов мышления. Теология не должна понимать свое мышление как рассмотрение объекта, свободно осуществляемое субъектом, но скорее «как элемент встречи, как встречу с тем, что мыслится, что раскрывает себя мысли и тем самым определяет мысль» [4, с. 174]. Теологическое мышление определялось как сущностное мышление, имеющее экзистентный характер. В него включен весь человек, целостность экзистенции, а не только разум. Сущностное мышление есть подлинная «деятельность» человека; в нем осуществляется экзистенция как изначальное событие человеческого бытия. Теологическая мысль последних десятилетий сфокусирована не только на перекрестном сплетении божественной инзистенции и человеческой экзистенции, она стремится преодолеть антропоцентризм и гуманизм и включить в теопэтику более широкий космический контекст. Мы сосредоточим внимание на трактовке инзистенции мира в теологии события, и покажем, что понимание теологии как космо-теопэтики выводит ее за рамки разделения естественных и гуманитарных наук.

Американский религиозный мыслитель Джон Капуто, один из основателей направления, обозначенного как теология события, вводит в своих последних трудах понятие «инзистенции Бога». Бог, подобно великой звезде Заратустры, не может быть действительным и подлинным Богом без нас, инзистенция Бога требует нашей экзистенции и зависит от нас. Капуто рассматривает имя Бога как призыв, который приходит к нам и требует ответа, так что Бог и его всемогущество все более радикально опустошаются в мире: «Бог не экзистирует, но инзистирует, поскольку есть мир, который экзистирует <...> Экзистенция мира нуждается в божественной инзистенции» [3, с. 14]. В то время как метафизика основывается на различии между сущностью и существованием, теопэтика фундирована различием между инзистенцией и экзистенцией. Настаивая на том, что сущность Бога лежит в его инзистенции, Капуто имеет в виду, что Бог должен мыслиться как инзистентный зов или провокация, при этом дело нашей экзистенции – ответ, способность брать на себя ответственность преобразовать то, к чему мы призваны именем Бога, в конкретные дела. Там где метафизика размышляет над различием между сущностью и существованием, поэтика описывает «перекрест», «переплетение» инзистенции Бога и нашей экзистенции. В этом переплетении одно зависит от другого: Бог нуждается в нас, чтобы быть Богом, и мы нуждаемся в Боге, чтобы быть людьми. Инзистенция Бога нуждается в нас для своей мощи, даже когда мы свою силу черпаем в слабости Бога. Бог приходит к существованию в нашем ответе; наши дела представляют собой своего рода «воздействие» имени Бога в мире. Подобный ход мышления должен осуществляться с большой осторожностью, чтобы не вернуться к метафизическим конструкциям или не перепутать себя с Богом. Теология события не предполагает закончить пантеизмом или возродить пантеизм, который представляется Капуто слишком надуманным и метафизическим. Напротив, теология события выступает как поэтика, пост-феноменологический способ мышления, стремящийся избежать ловушек метафизики. Поэтика, обращенная к имени Бога, может быть названа теопэтикой. В целом, можно сказать, что Бог инзистирует и оставляет экзистирование нам, и потому вопрос об экзистировании – это вопрос человеческой ответственности.

Капуто предлагает мыслить Бога не как некое сущее, которое существует в каком-либо естественном или сверхъестественном пространстве, но как глубинное измерение жизни, безусловный призыв, сотрясающий горизонт повседневных ожиданий. «Это теология, которая начинается в атеизме» [2, с. 19], отмечает Капуто, но этот провока-

тивный тезис необходимо понимать, опираясь на трактовку атеизма Паулем Тиллихом, для которого Бог «всегда то, что предшествует этому делению [субъекта и объекта]» [5, с. 62]. Когда что-то становится реальным для нас, оно входит в субъект-объектные отношения, но нам нужно противостоять этой тенденции, если речь идет о Боге, потому что это приводит к сомнительным попыткам «доказать» существование или несуществование Бога. Понятие высшего бытия, сущего среди сущих неизбежно и все же в известной мере кощунственно и мифологично. Здесь конструируется идея Бога подобного нам, только больше, лучше, умнее, представление о том, кто вне нас знает о нас все и взирает на нас вечным оком. Это ничто иное, как антропоморфизация Бога и введение Его в рамки конечного. Потому атеизм становится собственно теологической и религиозной реакцией на такого «Бога в вышних», причем для Тиллиха и Капуто это начало, а не конец теологии.

Для того, чтобы не потерять неограниченную глубину Бога, Тиллих призывал изменить метафору. Предлагается продумать символ «глубины», гораздо точнее характеризующий нашу духовную жизнь, чем символ «высоты». Тиллих подчеркивает, что тот, кто знает о глубине, знает о Боге. Атеистом человек может быть назван только тогда, когда он отрицает глубину жизни, видит в бытии только поверхность. Подлинная вера в Бога не имеет ничего общего с необходимостью признания потустороннего Существа, но возвращает нас к безусловному смыслу собственного существования, тому, что мы принимаем безоговорочно всерьез в нашей моральной и политической жизни. «Имя этой бесконечной и неисчерпаемой основы истории – Бог. Вот что означает это слово и на что указывают выражения “Царство Божие” и “Божественное Провидение”» [5, с. 65]. Капуто идет еще дальше, подчеркивая: «Если Бог существует, это все бы разрушило. Если Бог существует, это разрушило бы то, что мы подразумеваем под Царством Божиим. Безусловное требование состоит в том, чтобы Бог не существовал. Ибо Бог, чтобы быть Богом, не должен существовать, иначе Царство Божие не имеет значения» [2, с. 35]. Но если Бог не «существует» так, как существуют объекты, если мы должны думать о Боге как о «безусловном», что мы подразумеваем под этим?

Прежде всего, Капуто отмечает настоятельность, реальность божественного зова, который врывается к нам и захватывает нас, не давая нам сказать ни слова. Он приходит к нам без нашего приглашения и, возможно, даже против наших пожеланий. Он не является нашей проекцией, но подобен реактивному снаряду, настигающему нас. Безусловное также является тем, что я утверждаю, что меня абсолютно затрагивает. Хорошим примером может быть здесь гостеприимство, приглашение другого. Безусловное собственно и есть приглашение другого и гостеприимство в лучшем смысле этого слова, не так, как мы обычно это делаем, приглашая только тех людей, которые нам нравятся и нужны нам. Что означало бы приглашение Другого? Может быть, лучше использовать не слово «приглашение», а «посещение», стук в дверь посреди ночи, когда мы не знаем, странник ли это, нуждающийся в стакане холодной воды, или кто-то желающий причинить нам вред. Искреннее гостеприимство сопряжено с риском. Это означает, что нравится нам это или нет, безусловное включает в себя непредвиденное бедствие и зло. Ничто не гарантирует, что это будет исключительно благо. Но если вы не рискуете, не открывая себя в этот момент, если вы приняли все меры предосторожности, чтобы исключить любую возможность опасности, вы лишаете жизнь ее витальности.

Другим примером является прощение. Что значит простить кого-то? Традиционно это означает, что кающийся выполняет все условия и тогда получает прощение. Но это не прощение; это система заслуг. Подлинное прощение означает отсутствие условий или обязательств, свободный дар. Еще одним способом мыслить «безусловное» становится обращение к предложенному Жаком Деррида понятию «невозможного». То, что

мы понимаем под Богом действительно может быть только так, в феноменологическом смысле, а не в логике А и не-А. Невозможное, понятое как религиозная категория, определяет мышление о Боге как мышление возможности невозможного, как «становление невозможного возможным». Имя Бога становится именованим «шанса для чего-то абсолютно нового, для второго рождения, для ожидания, надежды, надежды сверх надежды (Рим. 4:18) в преображенном будущем» [1, с. 11]. Невозможное делает опыт действительно достойным имени «опыт», в случае, когда действительно что-то «происходит», в противовес регулярному однообразию жизни. Невозможное тем самым становится условием любого реального опыта, придавая ему смысл и остроту, и если невозможное является определяющей религиозной категорией, любой опыт как событийный опыт имеет религиозный характер, независимо от нашей принадлежности к конкретному религиозному сообществу и участию в религиозном культе. Подобная религиозная грань, переживание жизни на пределе возможного и на грани невозможного, составляет религиозную структуру, религиозную сторону каждого из нас, и именно это Капуто называет «религией без религии». Мы зависим от относительной стабильности жизни, но мы также нуждаемся в открытой незавершенности, абсолютном сюрпризе. Хотя мы хотим стабильности, мы также хотим определенного количества хаоса, того, что Джеймс Джойс назвал «хаосмос». Имя Бога это имя великого «быть может» (*per-haps*), не в смысле нерешительности, но в смысле новизны.

Капуто не только акцентирует внимание на перекрестном сплетении человеческого бытия и Бога, он задает вопрос:

Нуждается ли в Боге что-либо еще? Нуждается ли Бог в чем-нибудь еще? Как обстоит дело с нечеловекообразными животными неодушевленными предметами? <...> Возможно, у теопозтики есть более широкий космический контекст?

[3, с. 167]

Отмечается, что подобные вопросы не привыкли задавать ни гуманитарные науки в целом, ни континентальная философия, которая сегодня сама находится под огнем критики за свои попытки держать природу и естественные науки на расстоянии вытянутой руки. Характерным признаком времени стал тот факт, что сейчас каждый хочет быть «материалистом» даже богословы. Но основной замысел Капуто состоит в том, чтобы рассматривать имя «Бог» как ответ на самые глубокие побуждения нашей жизни, и тем самым подорвать бинарные оппозиции «теизма» и «атеизма», «религиозного» и «светского», а также «материализма» и «идеализма», поскольку все эти категории блокируют наш доступ к событию. Теопозтика события должно быть в принципе пост-теистической и пост-атеистической, пост-материалистической и пост-идеалистической, и даже пост-религиозной и пост-светской, на том основании, что в ней речь идет о более элементарном пространстве, которое дает место событию. Имя «Бог» интерпретируется в этом контексте как одно из имен, которое мы сконструировали – или, вернее, одно из имен, которое само сконструировалось, – в нашей жизни для того, чтобы именовать то, что Деррида называет «обещанием мира», обещанием, разворачивающимся посреди космической игры. Поэтому Капуто говорит о новом типе теологии – космо-теопозтике, которая готова сказать «входи» космическому «быть может», где сам мир приходит и настоятельно стучится в нашу дверь. Подобная космо-теопозтика может быть сформулирована в терминах «религиозного материализма». Он предлагает переосмыслить те способы, которыми мы гуманисты продумываем «не-человеческое», ослабить резкое сопротивление и предположить, что возможно человеческое и нечеловеческое не противоположны, но связаны между собой. Возможно, существует перекрестное сплетение не только между Богом и человеком, но и между человеком и нечеловеческим.

По мнению Капуто, война, которая вспыхнула между гуманитарными и естествен-

ными науками, «война двух культур», по сути, является последствием тех сражений, которые разразились в эпоху модерна, при рождении *via moderna*. Первыми печально знаменитыми поводами к этим сражениям были сожжение Джордано Бруно и суд над Галилеем. Это подготовило почву для последующих боев: теология на одной стороне, наука – на другой; человеческие субъекты на одной стороне, материальные объекты – на другой; мифическое очарование на одной стороне, научное разочарование – на другой. Но споры между естественными и гуманитарными науками в корне безосновательны, поскольку сформулированы в терминах противостояния между «субъектом» и «объектом». Кавычки означают, что мы имеем дело с историческим конструированием понятий «субъект» и «объект». «Объективность» представляет собой конструкцию модерна. Это не означает, что никто не был объективным до модерна, или что объективность это некая иллюзия; это просто означает, что необходимо признать и должным образом описать историческую специфику категории «объективности». Так же, как Капуто не пытается избавить мир от «трансцендентности», а просто ее переописывает, он не стремится избавиться от «объективности», а реинтерпретирует ее таким образом, что она не мыслится как враг человеческого. Переописание современных категорий преодолевает предрассудки, встроенные в эту оппозицию, заставляет признать, что объекты, как правило, не просто инертные вещи, но агенты со своей собственной жизнью. Признаются общие паттерны, которые объединяют человеческое и нечеловеческое. Тем самым, космо-геопозитика охватывает разнообразные переплетения человеческого и нечеловеческого, признает более широкий охват инзистенции, что означает, что мы призваны гораздо более разнообразными силами и что мы должны быть готовы к более обширному гостеприимству. Мы не «субъекты», противостоящие «объектам», но «частицы самой Вселенной» [3, с. 175]. Капуто предлагает вместо «субъектов» и «объектов» думать о нашей жизни и разуме как о чем-то подобном внутреннему во внешнем, где Вселенная открывает свое окно для того, чтобы обнаружить себя в момент рефлексии. Наши побуждения являются побуждениями Вселенной в нас. Мы подобны «месту, где вселенная совершает своего рода качественный прыжок или пересекает порог и звезды начинают говорить между собой» [3, с. 175].

Проблема «гносеологического соответствия», восходящая к Декарту, наконец-то разрешена путем растворения. Она в принципе не может возникать в ситуации перекреста, потому что мы и есть этот «естественный» перекрест. Нам не нужно вести переговоры и сводить к единому целому. Как указывали Хайдеггер (нет«субъекта» без бытия-в-мире), Витгенштейн (нет «приватного языка») и Левинас (другой«старше», чем мы), мы не должны «строить мост» к миру. Мы и есть этот мост. Если бы мост уже не был там, мы не были бы там, для того, чтобы беспокоиться о том, как строить его или делать что-нибудь еще. Мы не обязаны, мы не в состоянии сконструировать отношение к миру, поскольку это отношение конструирует нас и все, что мы делаем, предполагает это отношение. Мы уже «там», потому что мы и есть это отношения. «*Immer schon*», как любил говорить Хайдеггер.

Таким образом, в теологии события религия понимается как «материал», ядро жизни. Она связана с телесной жизнью, с элементарными условиями жизни. Жизнь, в свою очередь, подобна тому, как «элементы вселенной приливом и отливом текут через наши тела; жизнь – это курс, который вселенная прокладывает в наших телах, раны, которые она оставляет, восторг, который она приносит» [3, с. 178]. Во всем этом религия гетерономна, а не автономна. Религия является ответом, ответом жизни; она направляет экзистенцию к инзистенции. В конечном итоге, для постмодерной мысли религия – это то, что социологи и антропологи называют «материальными практиками», а Хайдеггер именовал способом бытия-в-мире.

Литература

1. *Caputo J.* On Religion. London – New York: Routledge, 2001.
2. *Caputo J.D.* The Folly of God: A Theology of the Unconditional. Polebridge, 2015.
3. *Caputo J.D.* The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
4. *Ott H.* Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon: Evangelische Verlag, 1959.
5. *Tillich P.* The depth of existence // *Tillich P.* The shaking of foundations. Harmondsworth, 1962.

Проблема соотношения научной и философской концепций смерти

А.В. Панарина (Москва)

В статье предпринята попытка сравнительного анализа полярных концепций смерти: научной и философской. Мы рассмотрим разницу в восприятии смерти в научном иммортализме и философском дискурсе, в частности, на примере учения Мартина Хайдеггера. Взяв за основу работу немецкого мыслителя «Бытие и время», мы представим позицию автора, связанную с видением смерти как экзистенциала и главной возможности жизни.

Ключевые слова: Хайдеггер, смерть, бытие к смерти, присутствие, Бодрийяр, иммортализм, феноменология, онтология, экзистенциал.

В своем трактате «Странник и его тень» Фридрих Ницше писал:

Уверенность в неизбежности смерти должна была бы подмешивать к жизни драгоценную, благоухающую каплю легкомыслия, а вы, аптечные души, сделали ее горькой каплей яда, вследствие чего вся жизнь становится противной.

[3, с. 392]

Весьма интересно, что бы изрек философ-иммортиалист относительно уверенности в неизбежности вечной жизни, к которой стремится научный иммортализм, во многом «опирающийся» на ницшевское учение о сверхчеловеке как на общее для трансгуманизма философское обоснование? Однако, при всей важности данного вопроса, в настоящей работе мы обратимся к концепции Мартина Хайдеггера, предложившего в первой трети XX в. принципиально новый подход к пониманию феномена смерти, который определил тенденцию дальнейших философских исследований в этой области.

Смерть как уничтожение возможностей

В целях описания основных направлений деятельности науки, призванных отвечать за продление молодости человеческого организма и увеличение продолжительности жизни, выделим стержневые тезисы, анимировавшие в академической среде возросшую со временем уверенность в успехе реализации плана практического бессмертия. Еще в XIX в. немецкий ученый Август Вейсман высказывает гипотезу о том, что смерть послужила необходимым условием процесса эволюции, которое привело к появлению млекопитающих и, в частности, конечно же, человека [8]. Это предположение породило среди ученых убежденность, что человечество, изящно покинув состав, плетущийся по колее естественного отбора, теперь самостоятельно, в деловитой манере оборудует жизненное пространство необходимыми удобствами, редуцируя права природы в лучших традициях ресентимента бывших «гонимых» по отношению к «гонителям», и больше не нуждается в таких катализаторах видового прогресса как старение и смерть. Более того, эти эволюционные механизмы рассматриваются как избыточные и даже крайне нежелательные, поскольку препятствуют совершенной реализации, в первую очередь, интеллектуального потенциала как в рамках отдельно взятой жизни, так и человеческого сообщества в целом [8].

На заре XX в. танатология вырывается из религиозно-философского дискурса и встраивается в контекст изысканий медицины и естественных наук, во многом благодаря трудам И.И. Мечникова и В.М. Бехтерева. Будучи уверенным, что «человеческая жизнь свихнулась на полдороге, и старость наша есть болезнь, которую нужно лечить, как всякую другую» (цит. по: [8]), Мечников упорно трудился над созданием теоретической основы геронтологии и гериатрии, которые заложили фундамент для последующих исследований проблемы бессмертия [8]. Значительно позже последовали открытия в области генетики, вокруг которых сформировались галактики построений, ядром которых стала проблема старения и смерти: теория накопления генетических ошибок, теория соматических мутаций, теория утраты теломер и т.п. [8]

Заметные успехи в данной сфере, в том числе, в рамках международного проекта «Геном человека», получая широкую огласку, способствуют бетонированию оптимистического настроения масс, которые перестают воспринимать горизонт человеческих возможностей и существования, поскольку он попросту уничтожается бесконечной перспективой. Если порочная практика старения клетки подверглась разоблачению, если человеческий организм может быть носителем бессмертных клеток (таких, как раковые, например [8]), то почему бы и телу, которое состоит из этих клеток, не стать бессмертным?

Идеи иммортализма и связанные с ними исследования СМИ умело инсталлируют в сознание обывателя, который *volens nolens* поддается мимолетному соблазну распланировать «предстоящую» вечность, в то же время, самым смутным образом представляя, чем занять ближайшие выходные. И хотя дискуссии о бессмертии среди «рядовых пользователей» достижений научной мысли нельзя назвать чрезвычайно популярными ввиду сохраняющегося психологического барьера, исправно реставрируемого религиозной концепцией вечного существования и банальным наблюдением за жизненными процессами, их все же нельзя отнести к рангу табуированных, как это почти всегда происходило с темой смерти. С тех пор, как прекратились наши партнерские отношения с мертвыми, основанные на принципе символического обмена, и они были выдворены «для обитания» впервые в истории гетто – на кладбища [1, с. 234], наше отмежевание от смерти в физическом диапазоне было дополнено ее сегрегацией на психическом уровне:

Быть мертвым – совершенно невысказанная аномалия <...>. Смерть – это антиобщественное, несправимо отклоняющееся поведение.

[1, с. 234]

Более того, в зависимости от характера смерти ранжируется и степень ее антиобщественности: наиболее пошлой, а потому принимаемой с известной долей снисхождения, является так называемая естественная смерть, наступающая как итог старости. Подобный исход асоциален по ряду причин: во-первых, он служит очередным подтверждением закона природы о конечности того, что имеет (и весьма обозримое в историческом ракурсе) начало, в противовес последним достижениям медицины; а во-вторых, ввиду самостоятельного и обособленного характера процесса, в котором принимают участие, в первую очередь, сам умирающий, и, возможно, некоторое количество близких ему людей, а не общественная группа. Так, например,

у первобытных людей «естественной» смерти нет: любая смерть социальна, публична, коллективна, это всегда следствие чьей-либо враждебной воли, которая должна быть поглощена группой (никакой биологии). Это поглощение осуществляется через празднество и обряды.

[1, с. 292]

Сейчас же «каждый сам хоронит своих покойников» [1, с. 292], и ношение траура превратилось в социокультурный атавизм.

Однако при всем пренебрежении к «естественной» смерти, которая подспудно воспринимается как очередная, но не такая уверенная, как прежде, победа бродячей природы над лощеным человеческим разумом, с переменным успехом подвергающим ее унижительной дрессировке, она все-таки не вызывает такого отторжения, как самоубийство. Общество, убежденное в том, что в авангард науки, сражающейся со смертельной опасностью, брошены самые продуктивные умы человечества, которые рано или поздно уничтожат его главного врага, чрезвычайно критически настроено против тех, кто решается на добровольный уход из жизни. Во-первых, подобные акты расцениваются как вызов науке, всецело занятой секвестротомией смерти. Во-вторых, самоубийство выглядит как циничная насмешка, брошенная в лицо обществу, в радостном возбуждении собравшемуся у пока закрытых врат вечной жизни. Вход гарантирован каждому, но одновременно всем попасть внутрь, вероятно, не удастся: весьма правомерным будет предположить, что очередность, ввиду дороговизны соответствующих технологий, будет основана на принципе финансовой состоятельности страждущих практического бессмертия. Остальные воспользуются ипотечным кредитом, а парии всегда могут рассчитывать на решение вопроса в свою пользу за счет бунта, который, к примеру, по достаточно ироничному предположению Бодрийяра, способствовал тотальному расширению пропускной способности вечной жизни, некогда узурпированной в Древнем Египте правящей верхушкой [1, с. 236]. Но если вернуться к научной риторике о перспективах бессмертия, станет очевиден ее репрессивный характер, направленный на ужесточение контроля над личностью, которой бессмертие будет навязано по праву рождения. Безусловно, любой уставший от идеального безболезненного бытия будет волен проститься с ним, заказав место в одном из вольеров смерти в научной лаборатории. Однако если сегодняшние представления о предназначении медицины, призванной, как минимум, продлевать жизнь, а не прерывать ее, никак не могут выбраться из прокрустова ложа окаменевшей морали и обрести новые коннотации, обусловленные жестокой, но порой неизбежной необходимостью прибегнуть к эвтаназии, то нетрудно представить, как подобная практика будет воспринята гипервитализированным обществом будущего. И коль скоро лишение жизни пациента, продолжительное время находящегося без сознания или же, наоборот, прибывающего в здравом уме, но обессиленном теле, не имеет пока в глазах социума безоговорочно смягчающих обстоятельств, какого же будет отношение к самоубийцам, пресытившимся совершенным бытием в эру тотального благополучия?

Однако, пока теория не нарастила достаточный потенциал для своей репрезентации на практике, и смерть по-прежнему обуславливает темпоральность всего сущего, общество в целом заключает новый договор и, «вооружившись наукой и техникой, становится солидарно ответственным за смерть каждого индивида» [1, с. 289], и теперь «каждый вправе, но вместе с тем и *обязан* умереть естественной смертью» [1, с. 289]. Таким образом, вне закона оказывается любой вид смерти, который представляет результат не биологического износа, а внешнего воздействия: самоубийство, смертная казнь, жертвоприношения, эвтаназия, аборт и прочие формы причинения вреда жизни. Единственным способом уйти в небытие, который неоднозначно оценивается в обществе, является смерть от несчастного случая, масштабируемого, как отмечает Октавио Пас в своей работе «Слияния и разъединения», функционированием вездесущей техники и представляющего составную часть нашего понятия о прогрессе.

Смерть от несчастного случая завораживает своей искусственностью – как смерть техническая, не-естественная, т.е. преднамеренная (быть может, даже со стороны погибшего) и потому вновь ставшая интересной: ведь преднамеренная смерть имеет смысл.

Цит. по: [1, с. 293]

Следовательно, любая нетехническая смерть бессмысленна и подлежит уничтожению. Но, как утверждает Жорж Батай:

пытаться сделать так, чтобы была одна только жизнь, – значит делать так, что остается одна смерть.

Цит. по: [1, с. 277]

Она-то и захватывает, подобно метастазам, условно живое социальное тело и населенное им пространство, в котором больше нет места для мертвецов: их уже не хоронят, а просто превращают в горстку пепла.

<...> Раз нет больше кладбища, значит, его функцию выполняют все современные города в целом – это мертвые города и города смерти. А поскольку операциональный столичный город является и завершенной формой культуры в целом, то значит, и вся наша культура является просто культурой смерти.

[1, с. 234]

Смерть как возможность

На фоне блистательных полотен будущего, экспонируемых в храме науки, философское осмысление смерти выглядит выцветшим гобеленом, в депрессивных тонах повествующим об обыденной смерти тщедушных фигурок.

Человечество всегда задумывалось о жизни только в ее неразрывной связи со смертью, пожалуй, больше всего именно последняя и занимала философские умы, потому что одна обладала и обладает властью устанавливать рубеж нашего земного существования. Одновременно с этим, философия осваивала и соседний надел – бессмертие. Характер его осмысления, сводящийся к метафизическому, а не практическому иммортализму, со всей очевидностью, на первый взгляд, указывает на дефицит в техническом оснащении жизни. Однако надо отметить, что античные боги также были смертны. И это, вероятно, не обусловлено вышеназванным фактором: он обладал не менее действенной силой и в более поздние эпохи, когда оформлялись монотеистические картины мира, основанные на вере в предвечного Бога.

Стоит подчеркнуть, что философия также в какой-то мере инспирировалась идеей практического бессмертия, которое даруется законом природы и благодарной памятью потомков. Так, Диотима во время пира говорит о том, что «зачатие и рождение являются проявлением бессмертного в смертном», поскольку позволяют человеку продолжить его род, и только зачатие и рождение великих мыслей и деяний способно увековечить имя человека [4, с. 338]. В последующие эпохи триада жизнь-смерть-бессмертие продолжала неизменно фигурировать в философских сочинениях, в целом фундируясь в метафизической плоскости. Однако в 1927 г. с выходом книги Мартина Хайдеггера «Бытие и время» вектор дискуссий о смерти и ее смежных областях меняет свое направление. Кроме того, третий член парадигмы, то есть бессмертие, больше не уравновешивает конструкцию – она становится безоговорочно танатоцентричной.

Сравнительный анализ классических воззрений на смерть и концепции Хайдеггера выявит их полную противоположность, которая и объясняет революционность идей немецкого мыслителя. Смерть трактовалась древними греками как разлучница тела и души, в то время как для Хайдеггера человек, представляя собой структурное единство всех его интенций и актов, не распадается в смерти на составные части, а, напротив, обретает экзистенциальную целостность, обрамляющую его жизненный опыт [7, с. 6]. «В этом контексте смерть есть, согласно Деррида, *дар обретения себя*» (цит. по: [2, с. 80]). В классической традиции смерть, уход из бытия, противопоставлялась рождению, приходу в бытие, и носила всеобщий характер, распространяя свой закон на все живое: то, что имеет начало, неизбежно имеет конец. Однако Хайдеггер рассматривает смерть сквозь призму феноменологии, которая, в отличие от метафизического подхода,

позволяет определить ее как крайнюю возможность человека, консолидирующую в образованном ею кольце все прочие возможности жизни. В таком разрезе смерть перестает расцениваться как обозримый факт природного происхождения – она испытывает особое отношение со стороны человека, пытающегося ее понять. Такое отношение Хайдеггер называет бытием к смерти и ограничивает его антропологической сферой, из чего следует вывод о принадлежности смерти области человеческого, исключаящей растения и животных, не говоря уже о природных и рукотворных объектах [7, с. 6–7]. В рамках классической концепции смерть представлялась как финальная точка линии жизни, как событие, купирующее существование, Хайдеггер же наделяет смерть статусом экзистенциала, который обеспечивает ее присутствие в жизни как конституирующего явления от ее истока до завершения [7, с. 6–7]. Кроме того, традиционно смерти отводилось место в будущем, в то время как Хайдеггер локализует смерть в непосредственном настоящем, в пределах которого она влияет на каждое наше действие и осмысливается нами не перспективно, а, скорее, ретроспективно за счет рефлексии об уже прожитом. Таким образом, Хайдеггер, кстати, снимает вопрос о загробном существовании [7, с. 6–7].

Данные положения Хайдеггер, как было указано ранее, выводит, основываясь на феноменологическом методе, который одновременно является и онтологическим, поскольку, как пишет Хайдеггер в «Бытии и времени»:

феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. Онтология возможна только как феноменология.

[5, с. 35]

Из этого следует, что в своем анализе смерти мыслитель ориентируется не на онтические предпосылки, имеющие значение для обыденного сознания, а на более глубинные, фундирующие бытийность бытия, – онтологические. Кроме того, поскольку «смерть выявлена как экзистенциальный феномен», обнаруживающий себя как умирание, для ее анализа

остаётся только возможность или довести этот феномен до чисто экзистенциального осмысления или же распрощаться с его онтологической понятностью.

[5, с. 240]

Онтическое и экзистентное не могут придать достоверности исследованиям смерти не только ввиду того, что актуализируются в структуре онтологического и экзистенциального как частный опыт, но и по причине того, что эмпирика смерти сводится, в лучшем случае к «претерпеванию утраты» [5, с. 239], когда мы наблюдаем за переходом в уже-не-присутствие близких нам людей. Свидетельство чьей-либо утраты бытия не передает нам ощущения, испытываемые утрачивающим свое бытие. В этой невозможности схватить «в гениальном смысле опыт умирания других» [5, с. 239] нам отказано ради того, чтобы собственную смерть пережить только во вверенной нам манере. «Смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя» [5, с. 240]. Действительно, кто-то может пожертвовать своей жизнью ради меня, но тем самым он не экспроприирует мою смерть – мне лишь будет предоставлена возможность завершить свое присутствие-в-мире несколько позже. Эта возможность отсрочить конец (при значительной длительности отсрочки) с большой вероятностью позволит вместить в свой диапазон ряд прочих возможностей, и среди них, в частности, прием пищи и сон, которые также нельзя делегировать другому, однако они призваны обусловить собою континуальную череду будущих возможностей, в то время как смерть в этой череде – возможность маргинальная. И этот ее маргинальный в хронологическом отношении характер, тем не менее, никоим образом не лишает ее статуса возможности, поскольку «она есть возможность невозможности всякого отношения к <...>, всякого экзистирования»

[5, с. 262]. Подобная формулировка получает тем более ценный смысл, если мы имеем в виду необходимость рассматривать концепцию Хайдеггера в феноменологическом ключе.

Экзистирование всегда предполагает собственную проекцию на плоскость тех или иных возможностей, которые становятся нашими только в той мере, в какой мы их предпочтем всем иным. Смерть как возможность не интегрирована в эту случайную массу – она, скорее, образует горизонт этой обширной плоскости за счет своей необходимости. Эта самая своя, не-обходимая возможность осуществляется в полном единении присутствия, при распаде всех связей с другими. В этом состоит ее безотносительность. Помимо прочего, смерть и самая достоверная возможность, однако толкование конца повседневностью ретуширует его, накладывая на него плотные слои тривиальностей, тем самым доводя достоверность до банальности. Достоверность от банальности отличается тем, что первую воспринимают с пиететом, вторую – с пренебрежением. Так и расхожая фраза, что «человек смертен»

распространяет мнение, что смерть касается как бы человека. Публичное толкование присутствия говорит: «человек смертен», потому что тогда любой и ты сам можешь себя уговорить: всякий раз не именно я, ведь этот человек никто.

[5, с. 253]

Кроме того, Хайдеггер отмечает, что люди

видят <...> нередко в умирании других публичное неприличие, если не прямо бестактность, от которой публичность должна быть охранена.

[5, с. 254]

Что, как мы установили в первой части настоящей работы, выливается в презрение к смерти и маргинализацию нарратива о ней. Люди расценивают ее как угрозу – тем более ненавистную, чем настойчивее она являет неопределенность своего «когда». То, что Хайдеггер полагает как возможность, повседневное присутствие называет пределом возможностей. Это противоречие снимается благодаря уже заявленному ранее тезису о том, что «смерть есть возможность прямой невозможности присутствия» [5, с. 250], ставшей результатом аннигиляции возможности, достигнутым в заступании в эту возможность. Последнее Хайдеггер раскрывает как бытие к возможности, подразумевающее озабочение ее осуществлением, а

озаботившаяся нацеленность на возможное имеет тенденцию уничтожать возможность возможного, делая его доступным.

[5, с. 261]

Соответственно, в рамках говорения о смерти мы можем конкретизировать бытие к возможности как бытие к смерти, которое, однако,

явно не может иметь черт озаботившейся нацеленности на ее осуществление. Во-первых, смерть как возможное есть не возможное подручное или наличное, но бытийная возможность присутствия. А потом, озабочение осуществлением этого возможного должно было бы означать ускорение ухода из жизни. Этим присутствие как раз отнимало бы у себя почву для экзистирующего бытия к смерти.

[5, с. 261]

Таким образом, бытие к смерти осуществляется в модусе ожидания, но не форсирующего приближение ожидаемого, а углубляющего понимание наиболее своей, безотносительной, не-обходимой, достоверной, неопределенной в своем «когда» возможности. И это понимание фундирует особое «расположение, способное держать открытой постоянную и прямую, поднимающуюся из наиболее своего одинокого бытия присутствия угрожаемость самого себя» [5, с. 265], которое есть ужас. Ужас пронзает ожидание, понимающее, что ожидает неизбежное ничто, но ужас, который «сущностно есть

бытие к смерти» [7, с. 266], не сковывает ожидание, а наделяет вперед-себя-бытие мощной оптикой для различения еще-нереализованных-возможностей. Как писал Кьеркегор: «Мышление о смерти уплотняет, концентрирует жизнь» (цит. по: [2, с. 80]). С готовностью заступая в открытые таким образом возможности, присутствие актуализирует свое «быть» через «быть способным». С равной готовностью собственное, не растворенное в людском, присутствие заступает и в свою крайнюю возможность, которая, в отличие от прочих, осуществляемых на онтическом уровне, производит онтологическое замыкание. Смерть не просто выключает свет, не позволяя присутствию рассмотреть испещренную возможностями поверхность бытия, – она просто пересаживает присутствие, удобренное схваченными им возможностями, в иной субстрат – в ничто. Тем самым она извлекает его из гетерогенной массы мирских построений и предъясняет его в той самости, которую оно успело обрести до аннигиляции своей последней возможности. Однако смерть, раскрывая свои тайны человеку исключительно наедине, предоставляет право судить о проделанной ею работе и тем, кто понес утрату в виде уже-не-присутствующего. Они, соотнеся свои представления о достаточном количестве скрепленных кольцом смерти возможностей, реализованных в процессе существования уже не живым человеком, могут вынести вердикт о своевременности наступившего конца. Подобного рода рефлексия необходимо инспирируется поминальными ритуалами, благодаря которым продолжается контакт сумершим [7, с. 238], чей уход приобретает вес, неоспоримый смысл в глазах понесших утрату, и уже-не-присутствие не тонет мгновенно в потоке повседневности. Таким образом, смерть как экзистенциал есть

модус существования, способ бытия и, фактически, порядок экзистенции присутствия. Это основополагающая часть, если не сказать большее: кульминация и венец человеческой жизни.

[7, с. 33]

Остается только недоумевать, почему главная загадка смерти, открывающая, как ни странно, смысл бытия, превращается в объект вандализма, как монумент свергнутого тирана, в то время как

таинственное и ретроспективное послание смерти есть аллюзия на что-то такое, что бесконечно превосходит каждодневную рутину: смерть, мало сказать, выделяет и подчеркивает историческое значение отныне завершенной биографии, но она помогает наиболее легкомысленным людям осознать чудодейственность и глубочайшую странность жизни, свойства, о которых, может быть, никогда не догадался бы так называемый здравый смысл <...> если бы не смерть.

[6, с. 433]

Литература

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2015.
2. Губин В.Д. Жизнь как метафора бытия. М., 2003.
3. Ницше Ф. Странник и его тень // Ф. Ницше Сочинения: В 3-х тт. Т. 2. М., 1994.
4. Платон. Диалоги. СПб., 2015.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2013.
6. Янкелевич В. Смерть. М., 1999.
7. Demske James M. Being, man & death. A key to Heidegger. Lexington (Kentucky): University Press of Kentucky, 1970.
8. OrdoDeus. Научный информационный портал / [Электронный ресурс] URL: <http://www.ordodeus.ru/index.html#OrdoDeus> (дата обращения: 19.10.2016).

Философия или наука (о метафизике синтеза)

Е.А. Счастливецова (Киров)

В статье раскрывается понятие философии как мировоззрения в ее связи с мифом, религией и наукой. В последнем случае философия выступает как методология науки. Но, даже осмысливая миф и религиозные представления, философия стремится к рационализации знания. Конструируя научное мировоззрение, философия достигает подлинной рациональности – логического мышления, разрабатывающего логические методы исследования реальности. В свою очередь логические методы находят свое воплощение в науке, отдельно от психологических методов, что способствует становлению философии как особой методологической дисциплины в рамках научного мировоззрения эпохи. Вместе с тем философия находит и интуитивную подоплеку мира, связанную с деятельностью субъектов как таковых. Эту интуитивную основу философии мы видим в концепции Н.О. Лосского, в которой интуиция непосредственно связана с религиозным мистицизмом.

Ключевые слова: философия, миф, религия, наука, субстанциальный деятель, Вл. Соловьев, Н.О. Лосский.

В современной философии ставится вопрос о самом ее статусе. Здесь точки зрения оказываются различными. Философия понимается и как мировоззрение (в этом случае ее истоками признаются миф, религия и философия как таковая), и как методология науки. В последнем ракурсе возникает проблема научности философских методов. Критику философии в этом направлении с предельной ясностью осуществил Карнап. В своей знаменитой статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» [4] он высказался с завидной точностью о сущности метафизики и метафизика. По обыкновению, мы склонны отождествлять метафизику с философией и с философскими принципами исследования. Однако эти принципы стоят далеко от понятия закона, муссируемого естественными науками. Карнап упрекает философов, во-первых, в использовании нелогических понятий, то есть таких слов и выражений, которые не проверяются обычными логическими средствами. Кроме того, второе условие истинности высказывания – соответствие высказываемых идей реальности, то есть, по-иному говоря, верификация, или опытная проверка предложения на соответствие действительности, в философских высказываниях не выполняется. Принимая во внимание эту, неверифицируемую сторону философии, Карнап причисляет метафизику к искусству. Недаром философ говорит, что самый лучший метафизик – это Ницше: он ближе всего к художественному творчеству. По меткому выражению Карнапа, метафизик – это музыкант без музыкальных способностей. В философской программе Хайдеггера мы найдем обоснование принципа Карнапа по отношению к философии. Он заключается в постижении философии средствами искусства. Это то, что как раз и необходимо метафизику, как глоток свежего воздуха.

По словам Е.В. Фалеева, Хайдеггер разработал «метод рефлексивного анализа языка», означающий выявление на поверхность глубинных слоев языка, древнего сказания. К слову, и у Пастернака мы тоже наблюдаем подобное явление, чем и объясняются порой тяжеловесные конструкции его стихов. Так, у Стефана Георге, как пишет Фалеев, «в поэтическом переживании схвачено то же самое, над чем извечно билось и мышление – отношение между словом (именем, знаком) и вещью: “Не быть ничему (никакой вещи) там, где не хватает слова”». В поэтическом переживании, говорит Фалеев, «слово и имя объединяются» [9, с. 28]. Это, с нашей точки зрения, значительно упрощает логический анализ языка. Если любое собственное понятие (имя) понимать как обычное слово, то можно легко заменять одно выражение на другое, например, «Александр Македонский» и «великий греческий полководец, покоривший Грецию и Персидскую

державу». В логической науке такие взаимозаменяемые понятия называются экстенционалами. С другой стороны, отношение между словом и вещью, так сложно рассматриваемое в философии, в поэтическом переживании дает точное восприятие слова «как источника бытия» [9, с. 29].

Собственно, почему возникает вопрос, откуда существует «нечто», а не «ничто»? Очевидность для древних истины, что ничто не возникает из ничего, приводит к тому, что само ничто становится отсутствием чего-либо, даже мысли, поскольку сама мысль есть атрибут существующего нечто. Отсюда как «нечто» порождает мысль? Но развитие поэтического дара простирается дальше дара метафизического и способно «понятийно», поименно возродить проблему порождающей мысли. Мысль творит себя из уст самого Божественного существа, которое, с одной стороны, есть мировой порядок, космос, а с другой стороны, универсальный принцип существования всего живого и мыслимого, то есть источник порождения самой мысли, то есть слова. В виде слов, указаний, знаков, намеков Бог дает человеку понять, как правильно истолковать то или иное событие, и в этом задача герменевтики Хайдеггера [9, с. 33]. Истолковывать – это искусство не проявлять сообразительность, а «вслушивание» в шифры мира – задача не для каждого, а имеющего поэтический дар, поэта, метафизика, умеющего вслушиваться в ритмы жизненного мира. Такую программу предлагает нам Гуссерль, вводя в свою феноменологию аристотелевское различие, как самую отчетливую операцию мысли: различие противоположного («ни один пингвин не летает» и «все пингины летают») и различие разнородного (белое и черное), но что составляет одно и то же (цвет) [2, с. 42]. Однако Гуссерль применяет метод различения, например субъективного и объективного, чтобы от трансцендентального, всеобщего сознания (понятия) устремиться к его истокам, скрытым в глубинах субъективного сознания, и наоборот, потому что субъективные и объективные структуры (акты) коррелятивны (параллельны) друг другу.

Так, Вл. Соловьев писал, что мы познаем идеи с помощью интуиции, а действительность их доказывается с помощью художественного творчества [7, с. 646]. Эту идею Соловьева можно развить.

У К.В. Мочульского мы находим мысль о том, что мистический опыт изречь нельзя (как в известном высказывании поэта: «Мысль изреченная есть ложь»). «Образы не выражают его, а только символизируют». От символов легко перейти к внутренней реальности, на которую намекают цвета, свет и краски поэзии. Так, «мистики переводят свои созерцания на язык света и огня». У Соловьева через все встречи проходит мотив лазури, «лазури золотистой», «золотой лазури», «лазурного огня», «сияние», «лучезарности» [7, с. 621]. Мистический опыт помогает Соловьеву символически выразить образ Софии, Вечной Женственности, которую он берет из восточных религий. Мы находим сведения о том, что философ пользуется работами Макса Мюллера, начиная свое исследование с религии Вед. Для религиозного сознания Божественное начало становится видимым, отсюда идет начало космической, или астральной мифологии, переходящей в земное существование. Материя начинает овладевать духовным процессом в виде всеобщей матери, соответствующей мировой материи (*to apeiron*) – началу многобожия. «Она есть Царица Небесная, Царица ночного звездного неба, которая есть ее внешняя видимость, ее покров. На всех изображениях эта богиня представляется стоящею на луне и с темно-синим покровом, усеянным золотыми звездами» [7, с. 621]. Легко напрашивается сопоставление с «золотистой лазурью». В образе матери-материи, Урании, Афродиты Небесной Соловьев впервые пытается раскрыть свою интуицию Вечной Женственности. Так, он обращается к мифологии и религии Древнего Востока [7, с. 595–596].

Пророчество философов сближает их с поэтами. Здесь философия входит в область

пророчествующего искусства. Можно сказать, что гениальность философа и определяется его пророчеством. Так, пророками были Ницше, Соловьев; Гегель и Кант завершили свои философские системы: Гегель говорит о философии духа, в которой усматривает всемирный ход истории, и ее завершение, а Кант пишет трактат «К вечному миру» (1795). Мысли о «вечном» есть и в философии Шопенгауэра и Лосского (Царство Божие), не говоря уже о Платоне с его царством «вечных эйдосов». Здесь мы понимаем идею Ницше, что «историк – это пророк прошлого». Гениальность историка – совсем не то же самое, что гениальность философа или поэта: ему не нужно пророчествовать. Нужно создать такую историю, чтобы на ее основе были возможны пророчества других.

С другой стороны, на стыке философии и логики выявляется ряд проблем, которые философия была в состоянии решить, хотя, в строгом смысле, не научными методами, но решениями этими воспользовалась логическая наука. Разберем пример из области логики.

Так, Лосский, решая проблему грамматического и логического в общем феноменологическом вопросе отделения логики от психологии, говорит следующее. В логической науке того времени считалось, что положительное и отрицательное существует само по себе и является актом моего суждения (согласия или несогласия), а не качеством самого предмета суждения (Зигварт). Лосский определяет, что «сочетание положительности и отрицательности есть логическое условие мыслимости качества», «положительность и отрицательность существуют не сами по себе, а в органической неразрывной связи друг с другом. Здесь он имеет в виду логическое учение о качестве. Такое понимание ложится в основу предметного принципа в логике и, соответственно, входит в состав положений о субъекте и предикате, связь которых объективна, а не является актом чисто моего представления, чисто моего утверждения или отрицания (согласия или несогласия). Положительные и отрицательные суждения – это разные части одного и того же предмета. С точки зрения неклассической рациональности и принципа дополнительности диалектический принцип является теоретически подтверждаемым. Так, в фонологии зародилось учение о нейтрализации (позиционном снятии противопоставлений). Основная антиномия Ф. де Соссюра – синхронии и диахронии была снята «пражцами» Н.С. Трубецким и Р.О. Якобсоном. В 1961 г. лингвистом В.К. Журавлевым была предложена гипотеза о группофонемах, в которой за единицы уровня фонем были приняты неразложимые сочетания согласного и гласного, которые «вели себя в системе как отдельные фонемы».

Эта гипотеза впервые позволила установить взаимосвязи между различными фактами и тенденциями в развитии фонологической системы праславянского языка и объединить выдвигавшиеся ранее гипотезы в соответствии с принципом дополнительности.

[3, с. 167–168]

- «На домах вывешены флаги».
- «На домах флаги не вывешены».
- «Шесть делится на два без остатка».
- «Шесть не дает остатка при делении на два».

В последнем случае мы имеем дело с «чисто грамматическим положением: одно и то же высказывание грамматически выражено разными способами, так как предметно эти высказывания не различаются, как и в первой группе предложений, где речь идет о флагах на домах. Грамматические функции суждений легли в основу их преобразований, при которых логическая (предметная) их составляющая остается. Любые противоположности образуют одно целое качество предмета, например, тяжелое и легкое, горькое и соленое, кислое и сладкое. В идеале любой предмет может обладать при определенных условиях противоположными качествами. Любое качество, согласно Лос-

скому, «есть всегда положительно-отрицательная определенность» [6, с.19]. Он приходит к выводам, которые являются основанием современной формальной логики. Перечислим их:

- 1) *в системе логики существенное значение имеет не абсолютная, а относительная утвердительность или отрицательность суждения, основанная не на отношении частей суждения друг к другу, а на отношении целого суждения к понятию;*
- 2) *утвердительные суждения, как абсолютные, так и относительные, не имеют никакого приоритета над отрицательными суждениями;*
- 3) *отношение субъекта и предиката во всех суждениях есть необходимая связь между содержанием субъекта и содержанием предиката;*
- 4) *все виды утвердительности и отрицательности суждений основываются на отношениях тождества и противоречия и не требуют допущения какой-нибудь иной формы разделения между понятиями, кроме той, которая основана на отношении противоречия.*

[6, с. 24].

Данные положения современной логики стали возможны, как мы видим, на основе осмысления гегелевского метода. Сам этот принцип иррационален и научно необъясним, но на практике, в науке он плодотворно работает. Результаты его объяснения наиболее видны в квантовой механике (принцип дополнительности волновой теории), фониологии и т.д.

Приведем другой пример. Так, философская рефлексия позволяет понять, что такое число. Оно есть понятие, причем в гораздо большей степени абстрактности, чем, например общие конкретные понятия: дом, человек, животное. Идеальность чисел обусловливает их всеобщность или необходимость арифметического знания или, иначе сказать «априорность математики» [8, с. 15]. Число представляет собой идеальное понятие количественного ряда, в цифровом или любом другом количественном выражении, например, при помощи переменных.

Риккерт приводит длинный ряд аргументов, среди которых он вводит понятие «тождества» и «равенства», благодаря которым он конструирует понятие числа. Вот некоторые из этих аргументов. Тождество – это такое идеальное состояние, когда не $1 = 1$, а $A = A$, когда под A понимают любой предмет, отличный от числа, равный самому себе, то есть в строгом смысле A есть A . Тогда какой предмет принимает форму тождества. Когда мы говорим, что $1 = 1$, а $2 = 2$ и т.д., то мы говорим не о тождестве, а о математическом равенстве, которое, в строгом смысле, тоже может быть только приближенным (эквивалентным).

Риккерт исходит из дихотомического (диалектического) противоречия одного и другого, где одно не может быть равно единице, а другое не может быть равно другой единице. Так, последовательное рассуждение приводит его к плодотворному выводу: понятие числа не может совпадать с самим числом, и точно так же необходимо отличать место числа (одно место, другое место) как от понятия числа, так и от самого числа; таким образом, следует разделять друг от друга три образования [8, с. 167].

Таким образом, закон бинарного противоречия составляет базисную, глубинную основу логических переживаний, что, с одной стороны, сближает философию с религией (определенное верование, убежденность), с другой стороны – с наукой, поскольку наука имеет дело с самим содержанием веры (закон, теория, идея в качестве предположения и т.д.). В данном случае с законом бинарных оппозиций.

Что касается сближения философии и религии, то, на мой взгляд, прекрасно этот синтез выражен в философии Лосского.

Персонализм Лосского особо значим в ситуации нелинейного мышления, когда существует «прямая зависимость между сложностью внутренней (духовной) организации

субъекта и степени его свободы в ситуации выбора» [1, с. 296]. Согласно Лосскому, сам материальный мир есть результат творческой способности субстанциальных деятелей. Они не есть что-то внешне и даже внутренне детерминированное, а есть явление самоорганизации, направляемой Божественным творением (теория «почтисамотворения» Лосского). Эти идеи философа не только превосходят современные идеи синергетики, но и делают их «существенно богаче, содержательнее с гуманистической точки зрения в сравнении с тем, что дает нам сегодня синергетика» [1, с. 297]. Дело в том, что в идее субстанциального деятеля находится недостающее для специализированных наук звено «склеивающее разрозненные фрагменты реальности» в мировую целостность [1, с. 299]. Фантастичной с точки зрения современной науки является его концепция преобразования материи. «Суть ее в том, что материя со временем должна изменить свои качества под влиянием духовных сил, творящих ее» [1, с. 300]. «Полное преобразование материи означает превращение всей ее в один полевой собирательный “субстанциальный деятель”» [1, с. 301]. Все это приведет к прекращению борьбы, поскольку не будет множества эгоистичных «я». Эти идеи похожи на пророчество. У Лосского сильны мотивы возможности творчества в силу «сочетания сил многих личностей». «Любящий своим видением идеи любимого, говорит Гартман, делает его таким, каков он в идее» [5, с. 514]. И это почти религиозное видение. Субстанциальный деятель расширяет поле своего взаимодействия с другими деятелями, и это – следствие все большего распространения любви:

Совершенное конкретное единение в Царстве Божием есть не только совокупность субъективно-психических переживаний, то есть чувств и стремлений нескольких лиц друг к другу, но и глубокое онтологическое преобразование их. В самом деле, лица, любящие друг друга совершенной любовью, становятся носителями не только своей индивидуальной нормативной идеи, но также и идеи любимого; отсюда получается такое снятие обособленности лиц друг от друга, такое сочетание их творческих сил, которое превращает их как бы в новое существо глубоко отличное от каждого лица, взятого в отдельности, способное к творческим актам, столь высоким, что они представляются чудесными по сравнению с деятельностью обособленной личности.

[5, с. 511]

Творчество здесь противостоит индивидуалистическому развитию личности, а потому оно есть чувство религиозное, восходящее к христианской любви. Вспомним Камю: его герой стремится к одиночеству как к неизбежному уделу всякой свободной личности. При этом герой добивается счастья, правда на короткое время («Счастливая смерть»). С точки зрения философии Лосского счастье также возможно, но только при условии всеобщей любви, и тогда наступит преобразование людское в Царстве Божием. Религиозное преобразование у Лосского перекликается с философской проблематикой в целом, с проблемой преобразования материи и субстанциальных деятелей в отдельности.

Литература

1. Волгин О.С. Оправдание прогресса. Идея прогресса в русской религиозной философии и современность. М., 2004.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. I. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011.
3. Журавлев И.В. Методологические проблемы психологии // В. Шунне. К. Штумпф и др. Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы. М., 2007.
4. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. № 6.
5. Лосский Н.О. Избранные труды. М., 2010.
6. Лосский Н.О. Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений // Логос. 1912–1913. Кн. 1–2.
7. Мочульский К.В. Вл. Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005.

8. Риккерт Г. Одно, единство и единица. К вопросу о логической сущности числа // Логос. 1911–1912. Кн. 2–3.
9. Фалеев Е.В. Герменевтический метод М. Хайдеггера в применении к стихотворению Стефана Георге «Слово» // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. № 6.

Как возможна интегральная философия?

А.А. Мёдова (Красноярск)

В статье рассматриваются проблемы и перспективы интегральной философии. Проблема построения знания, органично интегрирующего усилия различных наук, усматривается в неопределенности оснований такого рода синтеза. Критикуется перспектива организации интегральной философии посредством выработки новой методологии. Посредством обращения к теории трансдисциплинарности и положениям Интегрального сообщества обосновывается существование онтологии, обуславливающей интегральное знание. В качестве таковой описана модальная онтология, на ее основе предложен метод модальной интерпретации объектов.

Ключевые слова: интегральная философия, трансдисциплинарность, интегральное сообщество, модус, модальная онтология, модальная интерпретация объектов.

Интегральная философия – это проект, согласно которому философия являет или должна явить собой синтез всех наук. На протяжении своего развития философия с разной степенью эксплицитности позиционирует себя как все науки, вместе взятые. С исторической точки зрения эта установка сродни возвращению философии в перинатальное состояние, к изначальной неделимой целостности: физика, лингвистика, поэзия, религия – все это было некогда единой формой знания, о чем свидетельствует античное наследие. Интегративная философия в этом ракурсе есть знание до всякого его разделения и специализации. С содержательной точки зрения данная амбициозная установка связана с идеей *philosophia perennis*, вечных универсальных истин, вариации на которые представляют собой все иные образцы знания.

Классическим образцом воплощения означенной установки является работа В.С. Соловьева «Философские начала цельного знания». С конца XX в. искания в данном направлении интенсифицировались. Широкую известность приобрела деятельность Кена Уилбера, который и ввел термин «интегральная философия». Уилбер предпринимает попытку согласованного объединения практически всех областей знания – физики, биологии, эстетики, поэзии, антропологии, психологии, психотерапии, духовно-религиозных практик Востока и Запада и т.д. В России так же существует Интегральное сообщество, основанное В.И. Моисеевым, деятельность которого базируется на идеях неовсединства.

Популярность данной идеи не означает достижения солидарности в вопросе о том, как именно философия может являться метанаукой. Интегральность философии не усматривается, конечно, в том, что философия анализирует методы других наук или обращается к изучению их объектов. Философия биологии остается философией, биология при этом так же остается биологией. Хотя существует некий фактор, в силу которого философия может изучать биологию с помощью собственных методов, а биология «собственными силами» философию изучать не может. Этот фактор указывает на истомый принцип тождества наук в философии, но данное указание еще лишь предстоит расшифровать.

Вызывают дискуссии и способы реализации такого интегрального знания. Как отмечает Брюс Б. Джанц, здесь недостаточно поощрять кооперацию наук без специального эпистемологического каркаса, как недостаточно и предопределять характер взаимо-

действия дисциплин путем создания всеобъемлющей метадисциплины. Требуется сохранять уникальность каждой науки в свете найденной основополагающей рациональности [9, p. 4].

С эпистемологической точки зрения главный интерес исследования оснований интегральной философии заключен именно в «механизме», обеспечивающем интеграцию наук. Реализация проекта философии как универсального знания в предельном его смысле ставит задачи понимания философии как иных наук: нужно схватить ее неотличимость от математики, психологии, химии и т.д.

История являет образцы философского знания, занимавшего позиции на территории других дисциплин. Таковы, например, пифагорейские математика и геометрия. Однако, действительно ли это знание было столько же философией, сколько и математикой? Не является ли оно все же математикой, снабженной мистическим дополнением – своего рода интерпретационным довеском, наделяющим число онтологическим и мировоззренческим статусом?

Другой широко известный образец – это учение Э. Гуссерля. Феноменологию можно расценивать как альтернативную психологию, как своего рода ответ теории восприятия Вильгельма Вундта [11], положения которой подтверждались с помощью опытов с внутренней перцепцией. Интроспективные исследования проводили такие значимыми для психологии персоны как О. Кюльпе, В. Вундт, Э.Б. Титченер (все они были современниками Гуссерля). Подобно экспериментальной психологии, феноменология опирается на интроспекцию, однако она даже более последовательна, чем психология, «очищена» от экспансии физиологических факторов. К слову, в настоящее время психологическое сообщество не признает интроспекцию достоверным методом, так как для ее осуществления требуются специально обученные, натренированные испытуемые. Это дало повод к опасениям, что систематическая экспериментальная интроспекция фиксирует не изначальные, а уже сформированные состояния психики; метод интроспекции считается ненаучным как не имеющий всеобщности и не дающий воспроизводимых результатов [8, с. 115]. Все эти опасения, напротив, не были актуальными для феноменологии. Она исследовала структуру когнитивных актов на грани с психологией мышления, но избежав психофизиологических обязательств. Можно сказать, что феноменология, если понимать ее в духе *«Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»* действительно столь же философия, сколько и психология. Однако, почему же то, что послужило камнем преткновения на пути к эмпирической обоснованности в психологии, не явилось предметом критики в феноменологии?

Рассмотрение исторических примеров вновь отсылает к проблеме оснований интеграции наук внутри философии. На какую общность должна опираться такая интеграция – на общность объекта, постановки проблемы, метода исследования, языка описания? Ответы на этот вопрос предлагают активно развивающиеся теории междисциплинарности, мультидисциплинарности и трансдисциплинарности. Суть междисциплинарности обычно усматривается в переносе методов исследования из одной научной дисциплины в другую. Г.Л. Тульчинский характеризует как междисциплинарность уже метафоризацию, то есть использование языка описания одной области для описания другой области. Например, когда этнограф использует филологические термины для объяснения этнических феноменов [1].

Примером междисциплинарного построения интегральной философии являются исследования Моисеева. К примеру, Моисеев широко применяет физические принципы и категории при исследовании пассионарности и анализе динамики субъектных онтологий в историческом развитии. Пассионарность представляется в данном случае как сочетание движения вдоль траектории деятельности субъекта и траекторных ценност-

ных мер. При анализе этих процессов используется онтология фазового пространства¹.

Работа, совершаемая этносом, должна теперь интерпретироваться в модели инерции с разгоном не только в построении q -траектории (обычной траектории – прим. М.А.), но в создании наиболее полной системы содержания, которое средствами физической динамики должно представляться построением фазовой траектории.

[6, с. 647]

При всей успешности отдельных исследований так понятая междисциплинарность ставит под сомнение органичность методов тем или иным объектам. Пределы допустимости экстраполяции научных методов, как традиционно отмечается, регламентированы степенью схожести исследуемых объектов [4]. Однако теоретически каждый предмет может выступать аналогией любому другому: муравейник – социуму, слоеный пирог – земной коре и т.п. Таким образом, мы не можем ограничить построение научных аналогий.

Надежды на создание подлинно интегративного знания возлагаются современным научным сообществом на другой тип связи наук – трансдисциплинарность, предполагающую движение сквозь границы дисциплин, выход за пределы конкретных наук. Суть трансдисциплинарности заключена в семантическом и практическом объединении тех смыслов, которые находятся в области пересечения наук и лежат за пределами различных дисциплин, «поперек» дисциплинарных делений. Таким образом, если междисциплинарные исследования ориентированы на получение нового интегративного метода, а полидисциплинарные – на выявление новых качеств объектов, то трансдисциплинарность ориентирована на стереоскопическое видение отдельных объектов средствами разных наук, и в конечном итоге, на обнаружение или построение нового объекта.

Трансдисциплинарные исследования характеризуются не заимствованием метода, а переносом когнитивных схем из одной дисциплинарной области в другую. Е.Н. Князева отмечает, что трансдисциплинарные когнитивные стратегии становятся возможными и действенными только тогда, когда вырабатывается общий трансдисциплинарный язык – метаязык [3, с. 194, 195]. Согласно Э. Джаджу, трансдисциплинарность формирует логические метарамки, посредством которых знания могут быть интегрированы на более высоком уровне абстракции, чем это происходит в междисциплинарности [4].

Однако последовательное углубление в проблемы трансдисциплинарной интеграции наук заставляет думать, что решение этой проблемы кроется не в обновлении методов исследований.

Согласно принципам российского интегрального сообщества, критерий интегральности конкретной интегральной теории заключается в том, что она должна отвечать на вопросы «как всё взаимосвязано?», «почему всё взаимосвязано именно так?» и «как разрешается проблема «сознание-тело?»» Данные вопросы разрешимы лишь на основании признания бытия Высшего Начала, в отношении к которому все существующее является теми или иными его аспектами [5].

Басараб Николеску, президент и основатель «*International Center for Transdisciplinary Research and Studies*» (CIRET), усматривает основания трансдисциплинарной интеграции наук в принятии ряда допущений. Это признание сложности как основного признака реальности, преимущества логики «включенного третьего» взамен аристотелевского принципа исключенного третьего и постулата существования уровней реаль-

¹ Фазовое пространство в математике и физике – это геометрической образ, представляющий множество возможных состояний системы так, что каждому такому состоянию соответствует точка фазового пространства.

ности [10]. Последний постулат Николеску иллюстрирует двумя взаимоисключающими рядами физических закономерностей: квантовой реальности и макромира. По аналогии с этим мы можем сказать, что подобными взаимоисключающими уровнями реальности являются светская и религиозная картины мира, биологический и социальный порядок бытия человека, физические и ментальные измерения сознания и т.д. О переходе на иной уровень реальности говорит наличие сопротивления со стороны изучаемого объекта – когда он сопротивляется репрезентации, дескрипции и даже тому, чтобы стать предметом опыта [9, р. 2].

Адресация же к изначальной сложности бытия означает признание того, что ни один уровень реальности не занимает привилегированного места по отношению к другим таким образом, чтобы их предопределять или становиться позицией, из которой другие уровни доступны и познаваемы. Таким образом, трансдисциплинарность – это установка на исследование объекта одновременно на нескольких нередуцируемых, теоретически и методологически взаимоисключающих уровнях реальности.

Интегральная философия базируется на определенном типе онтологии, мы называем этот тип онтологии модальными от слова «модус» – форма бытия, способ развертывания, «бытие-как». Так, красный цвет принадлежит одновременно двум порядкам реальности. Он есть результат деятельности цветовых рецепторов, а именно их реакция на диапазон электромагнитного излучения длиной волны 630–770 нанометров. Одновременно красный цвет есть идея, образ, субъективное представление, ментальный конструкт, могущий наделяться значением, символизироваться и т.д. Мы можем предположить, что речь идет о формах существования, то есть модусах одного и того же объекта, реализующегося в разных измерениях. Но возможно, напротив, мы имеем дело с принципиально разными объектами, ошибочно принимаемыми за один и тот же.

Высокий трансдисциплинарный потенциал модального подхода открывает возможности стереоскопического видения объектов средствами разных наук, в конечном итоге, он ориентирован на построение нового типа научной предметности. Модальное видение действительности порождает принципиально новые концепции возникновения, события и явления. Оно позволяет исследовать уникальные объекты, не прибегая к методам обобщения и редукции, интерпретировать объекты при условии их неделимости, неразложимости на части и элементы. Модальный анализ является научным методом, эффективным в тех случаях, когда необходимо исследовать и понимать различные объекты как один и тот же объект. Такие ситуации возникают при описании состояний частиц в квантовой физике, содержаний психики в клинической психологии, при построении социологических моделей и т.д.

Суть модального анализа заключена в особой исследовательской позиции, с помощью которой фиксируются проекции изучаемого объекта на те или иные онтологические (ментальные) экраны (термин введен Моисеевым). Модальная дистанция есть точка вненаходимости субъекта познания одновременно и объекту и методу его исследования. Это делает возможным усмотрение наклонения объектов к их формо- и смыслообразующим началам, что равносильно выявлению модуса объекта. Результатом смены позиции исследователя является возникновение (конструирование) нового объекта рефлексии, тождественно-различного по отношению к предыдущему, то есть его модуса или модальности.

Модальный анализ является трансдисциплинарным методом: ученый, его осуществляющий, помещает себя в пространство «между» различными методологиями и даже между различными научными дисциплинами. Благодаря этому возникает важнейшее качество модальной установки, ее «двусторонность» как возможность видения объекта одновременно «снаружи» и «изнутри»: как такового («чистого») и как обнаруживаемого с помощью данного метода; как субъективно и объективно данного, как принадле-

жащего действительности и языку описания и т.п. Модальная точка зрения стереоскопична и многомерна, она фиксирует исследуемый объект как два или более различных объекта. В этой связи модальный анализ, в отличие от других научных методов, «чувствителен» к сменам онтологических и эпистемологических режимов описания или к иным сменам исследовательской позиции.

Литература

1. *Артемяева Т.В., Смирнов И.П., Тропп Э.А., Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н.* Проективный философский словарь. СПб., 2002.
2. *Киященко Л.П., Моисеев В.И.* Философия трансдисциплинарности. М., 2009.
3. *Князева Е.Н.* Трансдисциплинарные стратегии исследований // Вестник ТГПУ. 2011. № 10 (112).
4. *Манохина Н.В.* Трансдисциплинарность в современной науке // Портал «Психологос» / [Электронный ресурс] URL: http://www.psychologos.ru/articles/view/transdisciplinarnost_v_sovremennoy_nauke (дата обращения: 17.10.2016).
5. *Моисеев В.И., Войцехович В.Э., Борчиков С.А., Шашков И.И.* и др. Интегральный кодекс // Сайт «Интегральное сообщество» / [Электронный ресурс] URL: <http://allunity.ru/codex.php> (дата обращения: 19.10.2016).
6. *Моисеев В.И.* Человек и Общество: Образы синтеза. Кн. 1. М., 2012.
7. *Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / Пер. с англ. под ред. А. Киселева. М., 2004.
8. *Шульц Д.П., Шульц С.Э.* История современной психологии / Пер. с англ. А.В. Говорунов, В.И. Кузин, Л.Л. Царук / Под ред. А.Д. Наследова. СПб., 2002.
9. *Janz B.* Transdisciplinarity as a Model of Post // Disciplinarity / [Электронный ресурс] URL: <http://pegasus.cc.ucf.edu/~janzb/papers/transdisciplinarity.pdf> (дата обращения: 12.10.2016).
10. *Nicolescu B.* Gödelian Aspects of Nature and Knowledge. Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires. February 1998, № 12.
11. *Wundt W.* Lehrbuch der Physiologie des Menschen / Auf. 3. Erlangen: Verlag Ferdinand Enke, 1865 / [Электронный ресурс] URL: <https://archive.org/stream/b21925641#page/n9/mode/2up> (дата обращения: 12.10.2016).

Гердер и Кант: спор об истории

Б.В. Подорога (Москва)

В настоящей статье рассматривается полемика Канта и Гердера в качестве спора критической и метафизической позиции относительно возможности истории как науки. Анализируется кантовская десубстанциализация гердеровской идеи истории, связанная с переосмыслением последней в качестве научной гипотезы. Интерпретируется гегелианская теория первофеномена, смягчающая интеллектуализм кантовской идеи (ведущий к вытеснению метафизики в сферу умопостигаемого) и придающая ей действенность в рамках познания живой природы. Также в центре внимания данной статьи находится дискуссия Канта и Гердера о понятии палингенеза, призванного придать методологии истории практический смысл, рассматривающийся Гердером с эволюционной, а Кантом с этической точки зрения, и связанный с общей для Канта и Гердера утопией Просвещения.

Ключевые слова: критика, метафизика, история, идея, первофеномен, причинность, палингенез, моральный закон, эволюция, событие.

Спор о форме исторического знания ведется в европейской культуре довольно давно. В XX в. этот спор вылился в образовании двух полностью отделившихся друг от друга тенденций осмысления истории: их можно назвать метафизической и критической. К метафизической трактовке истории можно причислить историческое мышле-

ние, начиная от эпохи Просвещения и вплоть до 70-х гг. XX в., в рамках которого история либо рассматривалась в качестве объективной самостоятельной науки, способной рассказать о прошлом «так, как оно случилось на самом деле» (Л. Ранке), либо в качестве одного из аспектов целостной картины мира, претендующей на объективность. Это представители немецкого просвещения (Э. Лессинг, Г. Гердер), романтики (Г. Гегель, Ф. Шеллинг, братья Шлегели) и морфологи-органицисты (Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.). К критической теории истории следует отнести лингвистическую, аналитическую и психоаналитическую философию истории (Х. Уайт, А. Данто, Ф. Анкерсмит), а также некоторых представителей континентальной философии (Ж-Ф. Лиотар), которые попытались показать, что история есть превращенная форма методологически-проективных и психологических предпосылок исторического познания. Конечно это разделение между критической и метафизической трактовками истории – весьма условно: метафизическое осмысление истории содержит в себе элементы критического ее осмысления и наоборот. Но если признать за критическим осмыслением истории большую степень изошренности и прогрессивности, то необходимо при этом показать, что в тот самый момент, когда критическое осмысление истории оказывается способным решить проблемы недоступные для ее метафизического осмысления, она обнаруживает в себе определенный некритический рудимент, который связывает его самого. И в русле данной проблематики мы хотели бы обратиться к истокам противостояния критической и метафизической рефлексии истории, которые обнаруживаются в полемике Канта и Гердера.

1. От идеи к первофеномену

Итак, предмет настоящей статьи – спор, разгоревшийся между Кантом и Гердером на страницах первых двух частей центрального труда Гердера «Идеи к философии истории человечества» и на страницах «Йенской литературной газеты» в 1785 г. В рецензии на первую часть «Идей» Кант описывает гердеровскую философию истории в качестве разновидности догматической метафизики. Вскоре после ее выхода Кант в «Напоминаниях рецензента» отвечает на выпады Карла Рейнгольда, вступившегося за Гердера в журнале «Немецкий меркурий», и уточняет свою критическую позицию, в частности, указывая на несоответствие названия работы Гердера и ее содержания. К тому времени Гердер публикует вторую часть своего *opus magnum*, где он пытается опровергнуть положения исторической концепции Канта, изложенной в его работе «Идея история во всемирно-гражданском плане», вышедшей почти одновременно с первой частью «Идей». За ней следует заключительная вторая рецензия Канта, подводящей черту под двухсторонней полемикой¹.

Начнем анализ спора Канта и Гердера с середины, а именно, с «Напоминаний рецензента». Отвечая Рейнгольду, Кант пишет следующее:

У г. Гердера не было даже намерения представить в первой части своего произведения (содержащий лишь установление человека как животного в общей системе природы и, следовательно, лишь предвосхищение (Prodromus) будущих идей) действительные материалы к человеческой истории, а всего лишь мысли, которые могут привлечь физиолога и побудить его расширить свои исследования, направляемые обычно на механическое рассмотрение строения животных, по возможности дальше, вплоть до исследования организации, целесообразной для использования разума данным созданием; впрочем он придал им здесь большее значение, чем они его когда-либо получают. Нет также необходимости тому, кто придерживается последнего мнения, доказывать, что человеческий разум при другой форме организации так же был бы возможен, ибо последнее в такой же малой мере будет когда-либо осознано, как и то, что он единственно воз-

¹ В своих поздних трудах Гердер возвращался к этой полемике, но Кант уже не принимал в ней участия.

может в его современной форме. Разумное применение опыта тоже имеет свои границы. Он, правда, может показать нам, что нечто обладает такими-то и такими-то свойствами, но никогда не скажет нам, что нечто иначе и быть не может, и даже аналогия не в состоянии заполнить неизмеримую пропасть между случайным и необходимым.

[5, с. 51–52]

Итак, в данном своем высказывании Кант рассматривает философско-исторические взгляды Гердера в качестве примера трансцендентальной иллюзии – основной формы метафизического заблуждения, определяющейся смешением чувственного и умопостигаемого. Идеи к философии истории человечества, по Канту, следует понимать именно в строгом смысле идей (а не материалов), подразумевая, что сам Гердер не до конца осознает важность этого различия. Для Гердера (как и для Канта) идеи – это условия целостности исторического образа мира. Так, к примеру, листья и стебли растения являются примитивными аналогами рта высших млекопитающих, плавники рыб – не развившиеся руки, ноги и хвост [1, с. 51, 52, 53]. По Канту, организм может быть объективно познан только посредством физиологических категорий, в соответствии с которым каждый отдельный организм описывается так, как он дан в опыте наблюдения (анатомическое строение, среда обитания, жизнедеятельность и т.д.), тогда как его предполагаемая генетическая форма может рассматриваться исключительно в качестве научной гипотезы, побуждающей исследователя расширять или пересматривать этот свой опыт. По Канту, только в пределах последнего можно говорить об объективной достоверности знания, тогда как идея – это лишь горизонт возможного расширения этого знания, эвристическая фикция, которая не может рассматриваться в качестве позитивной данности. Кант указывает на то, что примеры, которые приводит Гердер в пользу существования идеи, должны пониматься именно в качестве аналогий, то есть феноменов, являющихся знаками ее необходимости, ее возможного материального раскрытия в будущем, но ни в коем случае не ее объективными определениями¹. Гердеровская субстанциализация идей есть, по Канту, чистой воды заблуждение, при котором воображение замещает опыт [5, с. 48]. В самом деле, формы отдельных живых существ могут казаться сходными по какому-либо признаку, но это сходство никак не может быть проверено эмпирически, оставаясь в сфере пусть и убедительной с эстетической точки зрения, но научно не доказуемой интуиции.

Однако данная критика Канта еще не касается существа проблем, поставленных Гердером. Ведь Кант говорит о том, что Гердер был вправе рассматривать мир организмов в качестве выражения рассудочного познания, то есть с точки зрения *внешней* причинности. Рассудочное познание предполагает подведение организмов под общие, неизменные и повторяющиеся законы. Физиологическое исследование организма предполагает разложение его на органы и установление функций последних в их отношении к среде. Подобно тому, как можно сформулировать априорно-синтетические суждения, экспериментально установив, что тела, лишенные опоры, с необходимостью падают вниз и что вода закипает при 100 °С, можно установить, что организм в определенных условиях с необходимостью осуществляет определенные действия или претерпевает определенные трансформации. Однако через пять лет после выхода рецензии на книгу Гердера в «Критике способности суждения» (1790) Кант приходит к выводу, что физиологическое исследование не может исчерпать логику организма, которое представ-

¹ Выражением присущей ученому метафизической склонности. По Канту, объективная реальность идеи – необходима, но не доказуема. На субъективном уровне наличие идеи удостоверяется через наличие метафизической склонности, склонности выходить за пределы опыта, тогда как на объективном уровне он удостоверяется через аналогии, – феномены, который символизируют возможное будущее воплощение этих идей в материи, но не более того.

ляет собой пусть и неизвестное нам, но самостоятельное и индивидуальное сущее и, следовательно, должно рассматриваться с точки зрения внутренней причинности. А это и пытался сделать Гердер, для которого было важно, прежде всего, понять, почему конкретный организм именно такой, а не иной. Если и не ответить, то, по крайней мере, показать направление поиска ответа на данный вопрос может лишь естественная история (а не математическое естествознание). В «Критике способности суждения» Кант осознает эту проблему, подчеркивая, что организм – это причина и следствие себя самого. Но при этом Кант не находит объективных средств описания организма в этом его индивидуальном генетическом значении, выдвигая предположение, что он есть продукт неизвестного для человека природного разума, который невозможно ухватить с помощью художественных или гилозоистических аналогий [4, с. 297, 298]. Кант лишь призывает принять

<...> в качестве обязательной указанную максиму – ничего в подобных созданиях не бывает напрасно – и пользоваться ею так же, как основоположением всеобщего учения о природе, гласящим, что ничего не происходит случайно.

[4, с. 299]

Эта осуществленная Кантом в «Критике способности суждения» проблематизация организма как внутренней причинности важна в плане обнаружения зависимости теоретико-познавательного генезиса знания от своего предмета. Однако решение этой проблемы предложил не Кант и не Гердер, но внимательный ученик их обоих – поэт и натуралист И.В. Гете. Гете полагает, что внутренняя причинность, определяющая организм, может быть объективно описана и, при этом, не быть неоправданно субстанциализированной или, наоборот, чрезмерно интеллектуализированной. В своей известной работе «Метаморфоз растения» он предлагает компромисс метафизической и критической мысли в форме романтической биологии.

В «Метаморфозе растения» Гете разрабатывает образ перворастения (*Urpflanze*). На первый взгляд гетенианское перворастение совпадает с кантовской идеей, будучи идеалом растительного царства вообще, но перворастение при этом нельзя назвать фикцией, ибо оно феноменально выражает себя в метаморфозе каждого отдельно взятого растения. По Гете, объективное существование перворастения удостоверяется наличием в растении непрерывно видоизменяющегося органа, «листа» (*Der Blatt*), определяющего внутреннюю идентичность ступеней растительного метаморфоза:

Как все кажущиеся различными органы растущего и цветущего растения мы пытались объяснить из одного единственного, именно из листа, развивающегося обычно на каждом узле, точно так же решились мы выводить из образа листа и те самые плоды, которые обычно прочно замыкают в себе свои семена. Само собою разумеется, что мы должны были бы иметь одно общее слово, которым могли бы обозначать этот столь разнообразно видоизменяющийся орган, и сравнивать с ним все проявления его формы; <...> ибо мы можем одинаково хорошо сказать, что тычинка является сжавшимся лепестком и что лепесток – это тычинка в состоянии расширения; что чашелистик – это сжавшийся, приближающийся к известной степени утонченности стеблевой лист и что последний – это под напором грубых соков расширившийся чашелистикю

[2, с. 24]

Итак, лист – это первофеномен метаморфоза растения. Лист – это объективный эмпирический феномен, «орган растения, развивающийся на каждом его узле» и вместе с тем это сам принцип метаморфоза, обуславливающий переход растения от одной стадии роста к другой. Лист – это физиологическая категория, и в качестве физиологической категории он кардинально отличается от категорий математического естествознания, на которые ориентировался Кант. Лист – это форма познания растения и одновременно объективная форма существования растения как самостоятельной вещи приро-

ды. Тем самым, посредством образа листа Гете преодолевает кантовский дуализм природы как «вещи для нас» (механическая причинность) и «вещи в себе» (органическая причинность). При этом Гете не проводит, подобно Гердеру, необоснованные аналогии между растениями и другими формами органической жизни, четко разграничивая между собой сферу исследования растительного царства, царства животных и геологических пород¹. Конечно, в большей степени Гете является кантианцем, нежели гердерианцем. Лист – это символ перворастения, которое остается невидимой и актуально недостижимой идеей растительного царства в целом². Перворастение – это материнское растение, детьми которого являются все отдельные растения, растение, которое потенцирует в себе все доступное и недоступное наблюдателю феноменальное многообразие растительного царства.

2. Логика палингенеза

Проблема палингенеза занимает важное место в кантовской критике гердеровской теории истории. Палингенез – одно из важнейших понятий просвещенческой, а позже и в романтической философии истории, означающее переход какого-либо неизменного признака или свойства из одного качественного состояния в другое. Наиболее остро проблема палингенеза, по Гердеру, стоит в отношении к человеку: человеку навязана двойственность бытия: человек стоит в точке разрыва между двумя порядками творениями – земным и внеземным. В земном порядке творения человек является пиком эволюционного развития, высшим организмом, тогда как во внеземном порядке творения он есть, по предположению Гердера, лишь самое первое и примитивное существо. С одной стороны, критерием человека является гуманность (*Humanität*) – естественное стремление к вечному и идеальному, но, с другой стороны, человек остается конечным существом, наряду со всеми другими земными созданиями. По Гердеру, главная проблема, связанная с этим разрывом, состоит в том, что человек не способен в полной мере реализовать гуманность в пределах земного мира. Однако палингенез человека происходит, по Гердеру, в общей эволюционной плоскости: гуманность – это природный задаток человека, подобно инстинкту животного; просто, в отличие от инстинкта, он еще не сформировал для себя среду, в которой он мог бы быть реализован с той же полнотой, что и последний [1, с. 138]³. Вот почему, с точки зрения Гердера, стоит ожидать палингенеза человека, в результате которого гуманность будет реализована в ином порядке творения, например, на другой планете.

¹ Между растительным царством, царством животных и царством геологических пород нет никаких переходов: каждое из них индивидуализируется через своей собственный первофеномен. Таковым, к примеру, является «лист» в контексте изучения растительного царства, «межчелюстная кость» (*Os intermaxillare*) в рамках зоологических штудий и «геологическое напластование» (*Geologische Schichte*) в исследовательском корпусе, посвященном геологии и горным породам. Межчелюстная кость – это соединительное звено между левой и правой половинами верхней челюсти, гомологичное для свиней, медведей, волков, обезьян и людей. Геологическое напластование представляет собой повторяющуюся форму образования горных пород, позволяющую отмерять отмечающие обширные хронологические промежутки и тем самым определять генетическую структуру земного шара.

² Однако, если для Канта идея была чисто умопостигаемой величиной, то Гете долгое время считал перворастение столь же реальным растением, как орхидея или роза. Гете пытался отыскать его и даже делал его зарисовки.

³ Предполагаемый палингенез человека Гердер сравнивает с перерождением гусеницы в бабочку. Гусеница в конце своего существования имеет внутри своего тела органы, которые в будущем станут органами бабочки. Гусеница превращается в куколку, ее прошлое тело отмирает, а задатки нового тела развиваются, и она становится бабочкой. Так и человек в его нынешнем виде, по Гердеру, должен погибнуть, чтобы переродиться в новую форму.

Кант подвергает эволюционную интерпретацию палингенеза радикальной критике, опираясь на совершенно иное, чем у Гердера понимание природы человека. По Канту, заключить о возможности палингенеза, можно только исходя из моральных оснований, но «никогда по аналогии с видимым творением» [5, с. 48]. Возможность палингенеза следует, по Канту, понимать, исходя из понимания человека в качестве существа, наделенного свободной волей:

Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами <...> устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то <...> совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом.

[4, с. 425]

Насчет человека у природы особый, скрытый план, который не вписывается в план, общий для всех других живых существ. Этот план может быть реализован исключительно средствами разума, но не природы. А если быть точнее, то палингенез человека определяется осуществляемым им сознательным актом переустройства собственной чувственной природы на основании умопостигаемой природы (особой природы, формируемой разумом). Высшим выражением этого переустройства будет «совершенное государственное устройство» (Мировая республика) [4, с. 432].

Чтобы понять, как именно возможно подобное переустройство, необходимо в начале провести различие между идеей бога в интерпретации Гердера и идеей бога в интерпретации Канта. Гердер в своем *opus magnum* описывает бога одной фразой «Бог все в своих творениях» [1, с. 10]. Гердер разделяет тезис Спинозы о том, что бог – это природа. Всемирная история, от образования геологических пород и вплоть до высших выражением гуманности суть последовательность выражений бога-природы. Для Канта бог – это условие возможности мировой республики, которая представляет собой человечество под моральными законами – высшее благо или конечную цель разума. Перерождение человека возможно только в тот момент, когда субъект оказывается способен постулировать свои этические максимы в качестве всеобщих [3, с. 143], то есть применимых ко всем людям на земле¹. Но источником существования таких этических максим, равно как и знания о них, является, по Канту, не субъект, а бог. Но вместе с тем это допущение бога в качестве источника закона есть лишь допущение человеческого разума, который нуждается в нем для того, чтобы провозгласить человечество под моральными законами в качестве собственной конечной цели.

Но имеет ли в таком случае у Канта палингенез исторический смысл? Ведь получается, что обобщение всеобщих максим, в лучшем случае, остается логическим требованием, а в худшем случае – лишь неоправданной субъективной претензией. Ответ Канта: палингенез возможен в форме события. Событие, по Канту, это примета или сигнал, подаваемый богом человеку, который в ограниченных масштабах показывает возможность реального подчинения индивидов моральному закону [6, с. 100].

Кант выделяет два наиболее масштабных события, являющих собой примеры перерождения человека на основании моральных начал: это возникновение христианства (жертва Христа) и французская революция. Для Канта Христос – это божественный человек (*поитенон*), являющийся примером определения индивидуальной воли через моральный закон. Жертва Христа, по Канту, это выражение последовательной реализации моральных заповедей, которая есть «отмирание ветхого человека» и рождение «нового человека», «исход из зла и вступление в добро» [7, с. 314]. Распятие плоти оказывается для Канта наиболее выразительным символом морального совершенствования человека, предполагающее преодоление ограничивающей его чувственности. Однако фигура

¹ Кант ориентируется на библейские заповеди: не убей, не укради, не лги и т.д.

Христа – это индивидуальный пример утверждения морального закона, который в истории приобрел, в первую очередь, религиозное значение. Однако о перерождении, связанном с социально-политическим воплощением морального закона, Кант стал говорить в связи с событием французской революции, которая стала прецедентом воплощения народной воли через конституцию, которая несет в своей декларативной части элементы моральных заповедей. Важным здесь оказывается то, что право народа, если отвлечься от его конкретных особенностей, связанных с культурой, традициями и обычаями, оказывается универсальным для любого отдельного народа, претендующего на суверенитет, что и позволят по Канту обсуждать французскую революцию в качестве первого шага политико-исторического становления мировой республики.

Итак, мы видим, что при всех концептуальных различиях между философско-историческими позициями Канта и Гердера они восходят к общей метафизической утопии Просвещения. Разоблачая историческую иллюзию Гердера, Кант сдвигает метафизику в сферу умопостигаемого, тем самым, подчиняя собственную критику ее влиянию, оказываясь не в состоянии полностью отделить критику от метафизику. Когда Кант нащупал предел этого отделения, а именно, когда он указал на непознаваемость организмов, то в этот самый момент он был лишен возможности далее развивать свою эпистемологию, предполагающую метафизические допущения. Гете привнес в кантовский критицизм элементы биологического объективизма, примиряющего метафизику и критику. И, наконец, как гердеровская, так и кантовская эпистемологии обретают практическое значение в ожидании радикального перерождения человека, который рассматривается Гердером в качестве позитивно обусловленного процесса развития, а у Канта оказывается связанным с внутренним этическим перерождением человека через посредство исторического события. Но обе они стоят у истоков утопии Просвещения, которая на сегодняшний день остается наиболее проблемным аспектом в рассмотрении научности истории.

Литература

1. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
2. Гете И. В. Избранные работы по естествознанию. М., 1957.
3. Кант И. Критика практического разума. СПб., 2007.
4. Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2006.
5. Кант И. Рецензии на книгу И.Г. Гердера Идеи к философии истории человечества 1785 // Собрание сочинений. В 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М., 1994.
6. Кант И. Спор факультетов 1798 // Собрание сочинений. В 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М., 1994.
7. Кант И. Трактаты. СПб., 2006.

«Конститутивное искусство»: о новой роли риторики в философии и науке

А.В. Косарев (Новосибирск)

Феномен риторического поворота рассматривается как третье звено в ряду теоретических поворотных точек в развитии социогуманитарного знания в XX в. Обсуждаются причины падения престижа риторики к началу XX в., а также причины подъема интереса к риторике к середине XX в. и те формы, в которых шло возрождение риторических форм дискурса. Также обсуждается значение риторического поворота в контексте новых перспектив в методологии науки.

Ключевые слова: поворотные точки, риторический поворот, лингвистический поворот, интерпретативный поворот, риторика, наука.

В последние десятилетия отмечается возрождение интереса к риторике. Этот интерес выходит далеко за пределы собственно риторического знания и наблюдается сегодня практически в любой области, будь то академическая наука, общественная или политическая сфера. Для обозначения этого явления все чаще используется термин «риторический поворот». В самом общем виде он подразумевает появление новых (обновленных) форм научного исследования или шире – дискурса, противопоставляющих себя объективизму. Термин был использован Ричардом Рорти в 1984 г. на «*Iowa Symposium on the Rhetoric of the Human Science*» в ряду двух других способов осмысления принципов исследования в науке [17, р. vii]. Два других – это лингвистический поворот и интерпретативный поворот. По сути, речь идет о теоретических «точках поворота», выявленных в ходе развития социальных и гуманитарных наук в прошлом столетии.

Концепция «поворота» часто используется для обозначения явлений, которые характеризуют философию XX в. – регулярного смещения или изменения, зачастую революционного¹, философских трендов, подходов, к описанию или познанию мира посредством принятия нового метода, сопровождаемого критикой предшествующих подходов. Наиболее используемым и известным остается выражение «лингвистического поворота», использованного Р. Рорти в сборнике «Лингвистический поворот. Опыты о философском методе» (первое издание 1967 г.) [16], после чего оно становится общим местом². В этот термин Рорти вкладывает тот смысл, что философские проблемы решаются либо посредством реформирования языка, либо посредством уточнения наших знаний о языке, которым мы пользуемся [16, р. 3]. Соответственно, методы, которые выходят на передний план в этот период – это лингвистические методы. Рорти цитирует Бергмана, оговаривая, что вынес его термин в название своей книги:

Все лингвистические философы говорят о мире с помощью обсуждения подходящего языка. Это и есть лингвистический поворот, фундаментальный гамбит в отношении метода, по которому согласны философы как обыденного, так и идеального языка.

[16, р. 8–9]

В работе «Последствия прагматизма» Рорти соотносит лингвистический поворот с прагматизацией философии XX в., и в таком случае лингвистический поворот оказывается для него и прагматическим поворотом [15, р. xiii–xlvi]. В этой же работе, в главе «*Method, Social Science, Social Hope*», Рорти упоминает интерпретативный поворот. Он, в свою очередь, означает сдвиг от методологии позитивизма к интерпретативизму, или от эпистемологии к герменевтике [15, р. 191–210]³. Сам термин был впервые использован в работе [13], а затем многократно обсуждался в литературе [9, 11]. Интерпретативный поворот предпочитает методы субъективной интерпретации «истинным» методам метафизики или эпистемологии. И поскольку, как полагает Рорти в «Зеркале природы», прагматизм противостоит «анти-эссенциалистским» методам, как и «анти-фундаменталистским» (речь идет об эпистемическом фундаментализме), то и интер-

¹ Термин “*turn*” синонимичен у Рорти в используемом контексте термину “*revolt*” (восстание, протест).

² Сам термин введен в оборот Густавом Бергманом в статье “*Strawson’s Ontology*” [4], а затем перепечатанной в сборнике “*Logic and Reality*” (*Madison: University of Wisconsin press, 1964*), на который и ссылается Рорти [16, р. 8–9].

³ Обсуждая «темную сторону» социальных наук в лице Фуко, Рорти пишет: «Почитатели Хабермаса и Фуко объединяются в размышлении об “интерпретативном повороте” в социальных науках как о повороте против их использования как “инструментов доминирования”, как орудия для того, что Дьюи называет “социальной инженерией”. Это привело к сбивающей с толку квази-политизации того, что уже было надуманной “методологической” проблемой» [15, р. 204].

претативный поворот также осуществляется под эгидой прагматизма. Некоторые исследователи явно относят Рорти к прагматическому интерпретативизму [13, р. 892–905]. Фактически интерпретативный поворот означает рост социального конструктивизма в дисциплинарных дискурсах социальных наук в 1970-х гг.

Интерпретативизм включает в себя две перспективы: постмодернистскую и трансформистскую [8, р. 66]. Первая видит современную роль социальных исследований в «деконструкции», «денормализации» и «демонтаже» модерна, т. е. той философской и эпистемической доминанты, которая существовала на протяжении более трех с половиной предшествующих веков и всё еще достаточно сильна в социальных науках. Вторая полагает, что несмотря на определенные и существенные недостатки, большая часть проекта, именуемого модерном, может и должна быть сохранена, а задача социальных исследований и философии состоит в том, чтобы развернуть этот проект до конца. К сторонникам первой перспективы можно отнести Деррида, Фуко, Лиотара, с некоторыми оговорками – Рорти и Витгенштейна, отчасти – Дьюи. Ко второй – Хабермаса, Дьюи в большей степени, и в контексте феминистского движения – Нэнси Фрезер, которая, к слову, предложила термин «нео-прагматизм», который в свою очередь также может быть причислен к трансформистской перспективе [8].

Наконец, под риторическим поворотом понимается такое изменение акцентов в гуманитарных и социальных науках, которое (выходя за пределы академического поля риторики), признает, что риторические формы неизбежно участвуют в формировании реальности. Язык не является нейтральным посредником, и то, какие слова мы выбираем, имеет существенное значение для описания и понимания действительности. Риторический поворот отличается от лингвистического прежде всего сильным анти-объективизмом и акцентом на нагруженность языка. Введение термина «риторический поворот», особенно применительно к науке, в широкий оборот связывают с выходом книги [17].

Возникновение риторического поворота в науке тесно связано с таким движением или направлением как нео-софистическая риторика, которое развивалось в контексте постмодернистской перспективы интерпретативного поворота. Сколь бы различными не были попытки осмыслить и дать границы этого явления, связанного с современным возрождением риторики, большинство таких попыток исходит из того, что риторика, о которой идет речь, переступает границы дисциплинарной матрицы классической риторики. Этот момент фиксируется терминологически – речь начинает идти о новой, или нео-софистической, риторике. Видно, что в данной терминологии прослеживается, с одной стороны, связь с античными софистами, или софистикой, причем подразумевается некий специфический, характерный именно и только для софистов способ получения знания или ведения коммуникации, а с другой стороны, сохраняется связь с теми нормами и принципами, которые были характерны для классической риторики как искусства эффективной, убеждающей речи. В силу некоторой размытости понятия нео-риторика (или нео-софистическая риторика) и использования его в контексте различных дисциплинарных подходов нередко возникают затруднения с пониманием того, что же именно стоит за этим общим термином, более того, возражения относительно его употребления приходят не со стороны приверженцев коммуникативной теории, современной риторики, политологов и т.п., – главные претензии озвучиваются историками античной философии. Они полагают, что термин софистическая риторика не отвечает никаким явлениям в античной философии и не имеет отношения к реальным историческим событиям античного мира.

С момента возникновения риторики, которое, несмотря на возражения антиковедов, обычно связывают с именем софиста Протагора, с ней соотносят два ключевых положения. Риторика возникла как основная техника, определяющая всю систему греческо-

го образования (*paideia*), и которая подразумевала базовый практикум, необходимый для получения «высшего» образования и необходимого культурного бэкграунда. Вплоть до XIX в. риторика занимала ключевое место в европейском образовании и культурной среде, огромное значение ей придавалось в Средние века, эпоху Ренессанса и в Новое время¹. На протяжении веков техническая сторона риторики (приемы и способы убеждения, существенной частью которых являлись фигуры речи) оттачивалась и совершенствовалась. В конечном итоге за ее техничностью перестала быть видна практически-значимая сторона риторики. К XIX в. слово «риторика» начинает употребляться почти исключительно в негативном значении и постепенно исключается из образовательной практики, перестав быть не только необходимой, но и желательной частью институтов образования и формирования общей культуры.

Согласно сложившейся историко-философской традиции, с момента своего возникновения, риторика практически сразу вошла в конфронтацию с философским знанием. Однако были и периоды, когда риторика не конфликтовала с философией. Например, в средние века она была одной из базисных дисциплин в составе тривиума, обеспечивая основания любого, в том числе и философского знания. Так или иначе, взаимосвязь этих дисциплин остается тесной до сих пор. Под риторикой, как правило, подразумевается практический навык создания и произнесения убедительной речи, и принято считать, что этот навык не исключает определенных теоретических правил и условий. Они обеспечивают не просто красивое звучание речи, но и убедительность, непосредственно апеллирующую, помимо технических приемов стилистического украшения текста, к различным моделям аргументации. Аргументацию же традиционно связывали со сферой философского знания, а точнее, с ее формально-логическим направлением. Более того, когда в XX в. в логике постепенно начали преобладать строгие математические методы организации знания, это фактически обеспечило перевес символической логике и формализации вывода, и постепенно вынесло логику за рамки гуманитарного знания, так что под аргументацией начинают понимать строгое доказательство. В силу этих обстоятельств в стороне – и фактически за пределами научного интереса – остались строго неформализуемые ситуации, которые нередко возникают в гуманитарных и социальных сферах (юриспруденции, политике, истории и др.), а вместе с ними и вся эмотивная сторона человеческого опыта. Заполнить эту лакуну предстояло таким направлениям, как критическое мышление, в рамках которого функционирует теория аргументации, а также неформальная логика, т. е. те направления, которые имеют дело не со строгим, а с обыденным мышлением. Развитие неформальной логики и теории аргументации также связывают с работами С. Тулмина и Х. Перельмана, которые заложили основания риторической аргументации, оппонирующей таким моделям аргументации как логическая и диалектическая [2, с. 117–119; 3, с. 115–117].

Условно (среди прочих) можно обозначить два фактора падения престижа риторической техники в XX в.:

- 1) успех естествознания и связанные с ним изменения в методах философских наук, их тяготение к математическим и естественнонаучным способам достижения знания, и инспирированный этим лингвистический поворот в философии, а соответственно, и смена техник убеждения на более строгие формально-логические способы доказательства;

¹ В свою очередь, те явления в истории философии и культуры, которые сопутствовали явлению перехода от средневековой схоластики к ренессансному гуманизму также могут быть истолкованы как своего рода «риторический поворот» своей эпохи, когда логические методы схоластики уступают место риторическим практикам Возрождения.

- 2) общий кризис гуманитарных наук, в том числе связанный с падением престижа религиозной (католической, или иезуитской) модели образования, доминировавшей в Европе.

Католическая, или иезуитская модель гуманитарного знания (*the humanities*) включала в себя в качестве базиса литературу, язык и историю преимущественно в их классической форме как наиболее важные дисциплины, овладение которыми, как предполагалось в рамках этой модели, обеспечивает гармоничное развитие человеческого существа, что имело неоспоримый плюс и для сторонников светской позиции: именно эти дисциплины через образцы классической литературы, произведения великих авторов или на примерах значимых исторических событий способствовали пониманию и принятию неизменных и универсальных человеческих ценностей, формируя не столько душу, сколько личность человека [10]. Успех естествознания в XX в. начинает требовать от образовательных институтов не гармонически развитую личность, ориентированную на общечеловеческие ценности, а инженера, способного справиться с технической задачей любой сложности, произвести необходимые математические расчеты и т.д. Знание высшей математики и математические способы вывода и доказательства, хоть и не базируются на лучших образцах человеческой культуры и морали, с утилитаристских позиций оказываются более ценными, чем гуманистическая сфера. Понятно, что вместе со снижением интереса к религии, кризисом историзма и общего интереса к гуманитарным наукам уходит на задний план и главный технический инструмент этих наук – риторика.

Несмотря на общую ситуацию кризиса в гуманитарной сфере, риторика выживает, существенно модифицировав область своего приложения. Хотя она утрачивает свои позиции в связи с успехами точных наук и логики, наличие определенных лакун в их методах, которые не позволяют охватить сферы человеческого опыта, связанные с естественной коммуникативной средой и эмоциональной сферой, по-прежнему делают риторiku ценным инструментарием. И если лингвистический поворот и связанная с ним теория искусственного языка стремились отказаться от риторического содержания, например, от метафор, фигур речи и т.п., то после кризиса, наметившегося в этой области, возврат к риторическим техникам и риторическим способам аргументации становится неизбежным.

Сохранению риторической традиции и переосмыслению, передаче ее в новой форме на новый уровень функционирования способствовали и те работы, которые одновременно содействовали становлению или придерживались строгого аналитического подхода к философии. В частности, можно вспомнить Ч.С. Пирса, в основе знаковой теории и философии коммуникации которого лежит риторический базис [1], а некоторые прямо заявляют о том, что именно Пирса следует считать зачинателем риторического поворота, особенно в том, что касается его теории знаков [6]. Нередко говорят о риторических основаниях теории речевых актов Дж. Остина, получившей широкое распространение благодаря Дж. Сёрлу [12, р. 522]. Важно отметить, что, как в указанных примерах, так и в ряде других современных философских работах, апеллирующих к риторике, ей не придается прежнее, наиболее распространенное, уничижительное определение как ложных речей и напыщенного стиля. В этом своем значении риторика отчасти соответствует нео-аристотелистским подходам, когда от нее требуется достижение немедленного эффекта в определенной аудитории для конкретного случая. Если исходить из современного контекста ее существования, это очень узкое видение риторики, поскольку сегодня лучше говорить о риторике в значении средства достижения эффективной коммуникации, причем с отложенным результатом и с максимально широкой областью применения, от научного поиска и эпистемологии до урегулирования межнациональных, локальных, политических и др. конфликтов.

Соответственно, для того, чтобы лучше понять место риторического поворота в ряду других интеллектуальных трансформаций в теоретических установках XX в., а также в ряду сходных явлений, следует обозначить формы, в которых существует сегодня риторика в ее позитивном определении. Это – возрождение риторики, новая риторика и риторический поворот [7].

Возрождение риторики связывают с процессами, которые шли вокруг этой дисциплины с первой четверти XX в., и здесь можно отметить сугубо педагогические процессы в университетах, где изучаются эффективные коммуникативные навыки, востребованные в публичных дискуссиях, из которых постепенно вытекает теоретическое осмысление и научное изучение риторики в ее теоретическом, историческом и критическом аспектах, например, [4; 14]. Значительное внимание уделялось изучению античной и средневековой риторики, что позволяло находить разные исторические модели риторики и включать их в современные теоретические разработки. На этом уровне риторика остается специальным знанием в области теории коммуникации и филологии.

Новая риторика возникает как ответ на усилия академического сообщества по возрождению гуманитарного дискурса и попыткам адаптировать его к современным реалиям и сделать более жизнеспособным. Сосредоточенность на изучении античной и средневековой риторики создавала опасения, что современная риторика так и осталась пережитком прошлого, поскольку не несет в себе никакого принципиально нового содержания. Тем не менее, к сер. XX в. начинают складываться каноны обновленной риторики, соответствующей современным запросам (*I.A. Richards, K. Burke, R. McKeon, R. Weaver, Ch. Perelman*) [7, p. 55]. Общая идея новой риторики заключалась в том, чтобы обнаружить такие культурные формы и практики, которые способствовали бы социальной сплоченности без стирания различий между соперничающими силами как внутри одного социума, так и между сообществами.

Риторический, или коммуникативный, поворот в каком-то смысле был предвосхищен новой риторикой, но если последняя запуталась в дисциплинарной проблематике старой риторики, не сумев ее до конца переосмыслить, то риторический поворот претендует на принципиальную новизну и новые возможности, которые открывает его ориентированность на метадисциплинарность. Риторический поворот выводит риторику из привычных областей – образования, политики, литературы, коммуникативных навыков. Это уже не просто дисциплина, формирующая личность в рамках определенной культуры и общества, а «конститутивное искусство», которое само создает и поддерживает культуру и общество.

Наконец, риторический поворот в науке определяет и новые перспективы в методологии науки: научные тексты понимаются как формы дискурса и нарратива, процедуры объяснения и понимания – в приложении к аргументации, когда на передний план выдвигаются процедуры аргументации, а не доказательства [2, с. 124].

Знание оказывается убеждением (belief) или суждением (judgement), которое использует ради своей общеобязательной значимости аргументацию из разных областей исследования.

[2, с. 125]

Важное место в науке начинают играть историко-научные реконструкции «отдельных случаев» (*case studies*), которые принципиально не претендуют на общезначимость и универсальность, но играют роль прецедентов. Изменяется статус норм, значимость индуктивных и дедуктивных стандартов, в изучение науки вносятся принципы гуманитарных наук: герменевтические методы, нарративные интерпретации, понимающая социология, переход от универсальных норм к универсализации прецедентов и пр. [2, с. 124–125].

В современных дискуссиях о судьбе философии часто звучит вопрос о «конце фи-

лософии». В действительности, ситуация оказывается таковой, что те задачи, особенно метадисциплинарные, которые традиционно возлагала на себя философия, сегодня подхватывает риторика в своей новой форме существования, в рамках риторического поворота. Можно сказать, что философия и риторика в очередной раз соединяют свои усилия, опираясь на существующие традиции и вырабатывая новый единый курс с целью наладить разговор человечества с самим собой через создание единого герменевтического мета-пространства для общих действий.

Литература

1. Драгалина-Черная Е.Г. Семиотический тривий Ч. С. Пирса // Модели рассуждений – 4. Аргументация и риторика. Калининград, 2011.
2. Огурцов А.П. Этнос науки и риторика (От нормативного разума к коммуникативной рациональности) // Личность. Культура. Общество. 2005. Вып. 3 (27).
3. Политюк А.П. Риторический поворот в теории аргументации // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2013. Вып. 12.
4. Bergmann G. Strawson's ontology // Journal of philosophy. 1960. 57 (19).
5. Campbell G. The philosophy of rhetoric. Southern Illinois university press, 1963.
6. Colapietro V. C.S. Peirce's rhetorical turn // Transactions of the Charles S. Peirce society. 2007. Vol. 43. № 1.
7. Gaonkar D.P. The revival of rhetoric, the new rhetoric, and the rhetorical turn: some distinctions // Informal logic. 1993. XV.1.
8. Howe K.R. The Interpretive Turn // Howe K.R. Closing methodological divides. Toward democratic educational research (philosophy and education). Springer, 2006.
9. Kress K. The Interpretive Turn // Ethics. 1987. 97(4).
10. McMahon M. The Jesuit Model of Education / [Электронный ресурс] URL: http://www.edocere.org/articles/jesuit_model_education.htm (дата обращения: 17.10.2016).
11. Moore M. S. The interpretive turn in modern theory: A turn for the worse? // Stanford law review. 1989. Vol. 41. № 4.
12. Pepe C. Speech Genres in contemporary rhetorical theory // Pepe C. The genres of rhetorical speeches in Greek and Roman antiquity. Brill, 2013.
13. Rabinow P., Sullivan W.M. The interpretive turn: the emergence of an approach // Interpretive social science. A reader / Ed. by P. Rabinow, W.M. Sullivan. Berkeley – Los Angeles – London: University of California press, 1979.
14. Richards I. A. The philosophy of rhetoric. Oxford: Oxford university press, 1936.
15. Rorty R. Consequences of pragmatism: Essays 1972–1980. Minnesota: University of Minnesota press, 1982.
16. The linguistic turn. Essays in philosophical method / Ed. by R.M. Rorty. With two Retrospective Essays. Chicago – London: University of Chicago Press, 1984.
17. The rhetorical turn: Invention and persuasion in the conduct of inquiry / Ed. by H.W. Simons. Chicago – London: University of Chicago Press, 1990.

Текстовая культура как предмет философского интереса¹

Ю.М. Коротченко, Л.Т. Рыскельдиева (Симферополь)

Предлагается дополнить современные социальные и социально-философские исследования с учетом такого феномена как текстовая культура и формат текстовой культуры. Текстовая культура понимается как совокупность способов создания, хранения и трансляции текстов, текстовый формат определен как то, что определяет цель создания текста и коммуникативную ситуацию в нем. Такое дополнение встраивается в общую

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ. Проект № 16-03-00120 «Влияние форматирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации».

тенденцию современных философских исследований, подразумевающую наличие в таких исследованиях социокультурной компоненты. Отмечается амбивалентность социокультурного вектора для философских исследований – с одной есть опасность редукции к частным дисциплинам, а с другой – открываются новые аспекты и направления философского интереса. Утверждается, что реконструкция формата текстовой культуры позволяет не только преодолеть возможность филологического редукционизма, ограничить творческое воображение исследователя, но и добавить конкретности в работу общества

Ключевые слова: текст, текстовая культура, формат текстовой культуры, коммуникация

1. Введение

Тезис о междисциплинарном характере современной науки в наши дни является бесспорным, ученые и методологи ведут поиски конкретных путей налаживания коммуникации между отдельными видами знания. Строительство такого «моста интерпретаций», по мысли В.Н. Поруса, в конечном счете, должно внести свой вклад «в защиту чести и достоинства философии» [11, с. 20]. Один из сегментов такого сотрудничества – появление социокультурной компоненты разного рода философских исследований, например, в истории философии (социология философии), в логике (учет социального контекста в теории аргументации), институционализация социальной эпистемологии, культурной антропологии и др. Появление этого сегмента есть выражение необходимости учитывать социокультурный контекст, социальную обусловленность тех явлений, которые позволяют изучать объект философского исследования. В этом положении есть и негативное – в виде опасностей и позитивное – в виде перспектив. Главной опасностью мы считаем редукционизм разного толка, а перспективой – усмотрение новых аспектов и направлений философского интереса.

Актуализация и широкое употребление термина «коммуникация» и появление разного рода коммуникативных исследований – один из важнейших результатов действия междисциплинарности, возведенной в методологический принцип современной науки¹. Признание такого «коммуникативного сдвига» в социальном и гуманитарном знании вызывает вопрос о различии между понятием «социальный» и понятием «коммуникативный».

Очевидно, что эти понятия родственны, но имеют такие оттенки значений, которые не позволяют считать их синонимами. Впрочем, если их определять через значение общения и со-общения, то возникает такая же тавтология, как в словосочетании «социальная коммуникация»: *societas* – общество, *communitas* – общность. Понятие «социальный» (общественный), судя по всему, применяется к тому, что уже есть, сложилось и, чаще всего, естественным путем (буржуазное общество, общество потребления), или существует на договорной основе (общество филателистов, общественные институты). Понятие «коммуна», прежде всего, относится к общности становящейся или создаваемой как бы в противовес социальному или, в терминах В. Тернера, структуре. На этом основано различие рядов ассоциаций с терминами «социалистический» и «коммунистический»: при социализме все равны, а при коммунизме – все братья. Появление или создание коммуны требует иного рода общности ее членов – осознаваемого единства как идейного родства, братства не по крови, а по духу, вере, убеждениям, интересам и проч. Такая общность не возникает сама по себе, объяснить её суть нельзя с помощью модели организма, именно поэтому пресловутый «коммунизм» должен был быть ре-

¹ Примечательно то, что в соответствии с этим принципом междисциплинарное исследование априори оценивается выше, чем «моноисследование», на него охотнее выделяется финансирование. Понятно, почему работы, посвященные коммуникативной проблематике, – это, прежде всего, коллективные монографии или довольно пестрые сборники статей.

зультатом сознательного строительства, а победа должна была быть за всемирным братством рабочих и крестьян. Другими словами, под коммуникацией понимается осознанный процесс образования общности, направленная деятельность в виде действий-актов, имеющих адресат. Именно поэтому общество, по мысли Н. Лумана, образуется коммуникациями, конституируется ими.

Очевидно, что коммуникативные процессы имеют языковую природу и посредником в них являются такие языковые образования, которые принято называть «сообщением», «информацией», «системой знаков» и проч. Это обусловило, свою очередь, то, что Ю. Хабермас назвал «интерпретационным сдвигом» в социальном знании, который выразился в интересе всех, кто изучает социальные и социокультурные явления, к языку вообще и к тексту, в частности. Текст теперь понимается как универсальный посредник социальных процессов, главный агент в публичном пространстве, объект интереса наук, изучающих общество и коммуникацию. Не обходит его своим интересом и философия. Покажем это на примере двух, на первый взгляд, мало связанных между собой сфер философских интересов: историко-философских исследований и исследований в области социальной философии.

2. Текст и история философии

История философии всегда была тесно связана с глубоким изучением философских текстов, но в последнее время заметен интерес историков философии к конкретным способам создания, написания, издания и чтения философского текста, а также к его разным видам, жанрам и форматам [5; 9]. Впрочем, сложившаяся в наше время ощути-мо жесткая фиксация форм текстового – письменного и устного – выражения результатов научных и философских исследований обращает внимание и на генезис, и на смысл такой фиксации. Как и когда появился жанр научной статьи? Чем монография отличается от других видов книги? Каков статус правил, регулирующих содержание и объем научного доклада? Как прочитать хорошую лекцию? Кажется, что нет такого активно действующего и включенного в научную коммуникацию исследователя, философа, которому хотя бы постановка этих вопросов не была понятна – не говоря уже о желании получить на них ответ. Замечателен, на наш взгляд, уже сам факт того, что историки философии все дальше от спекулятивных исследований закономерностей развития мировой историко-философской мысли, все ближе к конкретной реальности философского текста. В этом смысле, история философии может стать самым эмпирическим разделом философии. Как при этом сказывается её особый интерес к тексту?

На наш взгляд, три методологические установки: доксографическая (1), историцистская (2) и герменевтическая (3) – определяют комплекс исследований по истории философии в наши дни. Первая реализуется в виде «неодоксографии»: комиксов, рассказов о личной жизни философов, художественных фильмов. Вторая установка традиционно реализовалась в систематических, часто многотомных трактатах и учебниках, а в наши дни на смену им приходят энциклопедии и словари, жанр которых вполне адекватен условиям информационного общества. Третья установка вызывает бóльший интерес, она дала возможность проявления творчества в области интерпретации философских смыслов разных времен, традиций и культур. Это творчество вызвало к жизни ряд новых жанров: философская биография, историческое расследование, «реанимация», публицистическая статья по истории философии, беседы-размышления. Герменевтическая деятельность, работа по пониманию потребовала создания специфических исследовательских «микроскопов», направленных не на реконструкцию соответствующей эпохи в тексте и не на обнаружение следов той школы, к которой принадлежит автор, а на, казалось бы, детали, связанные с созданием *именно этого* текста *именно этим* автором. В рамках этой установки отметим исследования А.А. Кара-Мурзы, его увлекательные оперативные расследования в рамках «философского краеведения», когда он ярко и увлекательно воспроизводит

гда он ярко и увлекательно воспроизводит исторические условия создания замысла, написания, издания текста, его социокультурный фон, время, место и обстоятельства публикации, основные события личной, душевной жизни автора текста. И вот читатель мысленно уже во дворе именно того самого дома, именно в том переулке, рядом с тем дубом, который вдохновил Н.А. Бердяева написание той самой работы [6]. Еще пример – книга А.А. Яковлева «Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина», по её «сюжету» возможна постановка художественного фильма, несмотря на то, что это вообще никак не художественный текст, а грандиозное академическое исследование [16] обстоятельств создания «Двух трактатов о правлении» и других работ Локка. Однако спросим себя: достаточно ли знание исторических, политических, социальных, экономических, культурных обстоятельств создания философского текста для понимания его смысла? Не проявляется ли при таком исследовательском интересе опасность редукционизма, сведения смысла текста к совокупности исторических обстоятельств, вызвавших необходимость его создания? Нетрудно при этом представить возможность, например, филологизма, если мы будем рассматривать философский текст как один из видов или даже жанров литературного текста и свяжем его смысл с индивидуальными особенностями стиля, манеры письма, миром переживаний, личной трагедией и др. автора. А примеры психологического редукционизма в этой сфере уже имеются [3]. Однако возможно ли вычитать смысл философского текста только из самого текста? Есть ли у философского текста своя специфика [14]? Плодотворен ли исследовательский философский пуризм? Полагаем, что нет. И наличие «экстрафилологической» компоненты для понимания смысла и его интерпретации, судя по всему, неизбежно так же, как неизбежна связь философии с другими видами знания. Какая же вне философская компонента здесь будет наименее чревата редукционизмом и затемнением смысла?

Мы полагаем, что совокупность сведений о данном тексте для тех, кто отрицательно оценивает возможности любого редукционизма в историко-философских исследованиях, может быть получена с помощью понятия «текстовая культура», под которой мы предлагаем понимать совокупность способов создания, хранения и трансляции текстов. В рамках текстовой культуры плодотворно выделить «формат», который показывает, во-первых, цель создания данного текста («Сумма» Фомы Аквинского как учебник для студентов, «Рассуждение о науках и искусствах» Ж.-Ж. Руссо как сочинение для участия в конкурсе) и, во-вторых, коммуникативную ситуацию (кому текст предназначен, каким видит адресата автор). Для его выделения могут пригодиться сведения любого рода: исторические, филологические, литературоведческие, географические и т.п., но в качестве вспомогательных и только в целях понимания и характеристики формата текста в рамках текстовой культуры. Её изучение может быть как диахроническим, когда мы прослеживаем судьбу одного формата и сопоставляем греческий «симпосион» с современными конференциями, так и синхроническим, когда интересно сравнить устный доклад или лекцию со статьей на эту же тему.

3. Текст и социальная философия

Социальная философия в наши дни тоже находится в поиске, отражая те тенденции, которые господствуют в науках об обществе. Междисциплинарность в современной науке – это и факт, и мейнстрим, и тенденция будущего, а её исследование, по мнению Поруса – «отличный полигон для испытания возможностей философии науки» [12, с. 13]. Этот тезис можно считать подкрепленным уже самим фактом широкого употребления термина «социокультурный» в русском словаре культурологии и социологии. Единство исследований культуры и общества, методологический союз культурологии и социологии и саму систему культура-общество можно считать официально зарегистрированными [2], что вполне вписывается в «культурцентристскую исследова-

тельскую программу» (В.Г. Федотова) в социально-гуманитарном познании.

«Культурсоциология» – заметное явление в области «*socialstudies*» кон. XX в., связанное не в последнюю очередь с осознанием основ массовой культуры и массовой коммуникации [17, с. 1]. Неразрывность исследования общества и культуры породила интерес к «символическим репрезентациям» социальных смыслов в искусстве и в повседневности, в художественной культуре, средневековых мифах и телесериалах [15]. Культура как текст и действие / поступок как текст – вот, на наш взгляд, тезисы, выражающие главное следствие междисциплинарного интерпретационного сдвига в исследованиях общества. Именно им посвящена известная статья П. Рикера [13] «Модель текста: осмысленное действие как текст», дающая расширительную – диалектическую трактовку текстовой компоненты социальных исследований. То, что он называет диалектикой чтения или диалектикой постижения смысла есть призыв к принятию тезиса о взаимодополнительности объяснения и понимания, аналитики и герменевтики, который следует понимать именно как призыв или даже пожелание: в действительности исследователи-аналитики в силу, видимо, цеховой солидарности склонны более чем критически относиться к герменевтике. Впрочем, и наоборот. Лежащая на поверхности ассоциация с противостоянием между физиками и лириками, сциентистами и гуманитариями, как кажется, лишает оснований для оптимизма в отношении успешности диалектики постижения смысла (вообще какую проблему можно решить с помощью диалектики?) Полагаем, что принятие тезиса о взаимодополнительности понуждает интерпретатора социальной действительности уметь работать как со значением, так и со смыслом, то есть, уметь именно *работать* с текстом.

«Как текст». Что означает это маленькое слово «как» для работы обществоведа? Прежде всего, простор для творческого воображения исследователя и тесную связь социального исследования с литературоведением: «Здесь современная теория действия вновь предоставляет нам посредническую связь между методами литературного критцизма и методами социальных наук» – пишет Рикер [13, с. 38]. Филологизм как разновидность редукционизма в социальной философии есть прямое следствие действия этого «как». Опять-таки, если относиться к редукционизму в философии настороженно, то его желательно преодолеть и если уж вводить в игру внефилософскую компоненту, то такую, которая бы не снижала ценности философского исследования. Как это сделать?

Для начала осознать или ненужность, или избыточность пресловутого «как», ибо никакой другой – не текстовой – формы ни материал, ни результат социального, тем более, социально-философского исследования иметь не может. Тогда будет очевидно, что именно и только текст – кодекс или свиток, лекция или концерт, поэма или акварель, речь или летопись, завещание или легенда и даже показания прибора – может быть изучен, проанализирован, проинтерпретирован, прокомментирован и таким образом понят. Социального философа интересует смысл этих текстов, смысл – это «главный “персонаж” социальных коммуникаций», как его охарактеризовали авторы одной коллективной монографии [7]. При этом возможно предположить виды или, как предлагает Г.Б. Гутнер, аспекты осмысленности социального действия со стороны его исполнителя: тот, что «опирается на совокупность социальных навыков и подразумевает смутную интуицию осмысленности» и тот, что «связан с рациональностью и требует точного представления смысла в сознании» [4, с. 422]. Эти виды или аспекты подразумевают разного рода тексты как источники сведений, необходимых для исследователя: те, что выражают привычный мир повседневности, и здесь большой интерес представляют записи полевых исследователей, этнографов, антропологов; и те, что являются результатом осознанной и, в каком-то смысле, творческой коммуникации, и здесь интерес представляет феномен публичного текста вообще и публицистики, в частности. Публичный текст мы понимаем как результат само-презентации, предоставления себя

обществу, как открытое выражение своего отношения к существу дела, к происходящему, как разновидность текстового действия, имеющего явно выраженный коммуникативный характер. Тогда публицистика будет особым форматом текстовой культуры, имеющим свою цель и адресата. Публицистика тогда – предельный случай публичности как намеренная, осознанная и искусственная публичность, намеренно лично окрашенная и выражающая интересы автора, осознанно валюативная.

Понятие «валюативный» в наши дни употребляется нечасто, но часто заменяет понятие «ценностный» с целью показать следствия, которые имеют опору на ценности или введение ценностей в сферу своих рассуждений. Г.Х. Момджян, например, различает валюативную социальную философию, которая не познает мир, а интересуется «ценностным значением мира для живущих в нем людей», и рефлексивную социальную философию, которая именно познает мир и пытается понять его «в собственной логике существования», не зависящей от ценностных предпочтений субъекта [10]. Нам представляется, что интерес социальной философии к публичным текстам позволит рефлексивной социальной философии заняться анализом того, как рождается валюатив, исследовать его язык и интерпретационный потенциал [8]. При этом реконструкция формата текстовой культуры позволяет не только преодолеть возможность филологического редуционизма, ограничить творческое воображение исследователя, но и добавить конкретности в работу обществоведа, который сможет понять смысл разницы, к примеру, между речами Цицерона и выступлениями депутатов Госдумы, между исторической летописью и текстом в новостной ленте СМИ.

Итак, ни мало не претендуя на пересмотр оснований современного социального знания, мы предлагаем дополнить современные социальные и социально-философские исследования учетом такого феномена как текстовая культура и формат, который имеет в ней тот текст, который в эту минуту находится на рабочем столе исследователя.

Литература

1. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова / Под ред. Д.Ю. Куракина. М., 2013.
2. *Ахиезер А.С.* Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. 2000. №9.
3. *Ботюль Ж.-Б.* Сексуальная жизнь Иммануила Канта // Логос. 2002. № 2.
4. *Гутнер Г.Б.* Смысл в контексте рациональной коммуникации // Коммуникативная рациональность и социальные коммуникации / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. М., 2012.
5. История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М., 2016.
6. *Кара-Мурза А.А.* Из чего рождаются философские статьи? («Философское краеведение» как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М., 2016.
7. Коммуникативная рациональность и социальные коммуникации / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. М., 2012.
8. *Коротченко Ю.М.* Валюативное моделирование коллективного сознания // Философия науки и техники. 2016. № 1.
9. Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции // Вопросы философии. 2016. №3.
10. *Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржевов В.С., Антоновский А.Ю., Бараиш Р.Э.* Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности // Вопросы философии. 2016. № 1.
11. *Порус В.Н.* Выбор интерпретации как проблема социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXI. №1.
12. *Порус В.Н.* Междисциплинарность как тема философии науки // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 38. № 4.
13. *Рикер П.* Модель текста: осмысленное действие как текст. Социологическое обозрение.

Т. 7. №1. 2008.

14. Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или Чему должна учить история философии // Вопросы философии. 2015. №1.
15. Филиппов А. Вернер Гепхарт. Право как культура. К культур-социологическому анализу права. Франкфурт-на-Майне, 2006 // Социологическое обозрение. Т. 6. № 1. 2007.
16. Яковлев А.А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М., 2013.
17. Johnson R. What Is Cultural Studies Anyway? // Social Text. Winter 1986–1987. № 16.

Методологические споры вокруг истории философии: контекстуализм или апроприационизм?

М.Н. Вольф (Новосибирск)

Имеется разница в подходах к историко-философской методологии: между контекстуалистским и апроприационистским подходами. Предпочтение часто отдается контекстуализму, тогда как апроприационистский подход нередко получает негативные отклики в силу существенной модернизации идей прошлого. В статье обосновывается, что наиболее приемлемой методологией для корректного историко-философского анализа в условиях современности оказывается апроприационистский подход, который, преимущественно в его слабой версии, позволяет наиболее аккуратно соотнести идеи, понятия и аргументы прошлого и настоящего.

Ключевые слова: история философии, методология, контекст, текст, реконструкция, апроприационизм, контекстуализм.

На сегодняшний день сложились определенные расхождения в способах оценки и реконструкции философских идей прошлого в историко-философском знании. Подходы, которые реализуются в некоторых современных дискуссиях, зачастую не находят поддержки и понимания у сторонников классических методов, ориентированных на работу с текстовыми свидетельствами. Если решать вопрос историко-философского анализа тех философских процессов, которые потребовали переоценки определенной исторической ситуации или феномена с целью их проблематизации, установления границ и генезиса этих процессов, необходимо определиться с позициями, с которых будет осуществляться такая историко-философская рефлексия. Иными словами, речь должна идти о выборе методологии.

Зачастую (особенно отчетливо это видно в квалификационных работах, независимо от их уровня) выбор методологии историко-философского исследования представляется в некотором роде бессмысленной задачей, поскольку конечная работа все равно нередко сводится к «вглядыванию» в текст, а оформление методологического раздела превращается в неприятную рутину. Иначе, чем «реконструкция и интерпретация» охарактеризовать свою работу с историко-философским материалом авторы не в состоянии даже тогда, когда их интерес выходит за рамки текста и требует обращения к более широкому контексту.

На сегодняшний день в истории философии оформились два противостоящих друг другу подхода: контекстуализм и апроприационизм [6, р. 1–4]. Первый – «антикварный» контекстуализм, или «просто история», не интересующаяся целями современной философии, но продолжающая держаться принципов историцизма, оставаясь в пределах сформулированного Леопольдом фон Ранке в XIX в. знаменитого тезиса «*wie es eigentlich gewesen*», и стремясь установить «как все было на самом деле». Как правило, эта работа ведется без учета содержания современных философских и, в целом, интеллектуальных дискуссий, а сторонники такой методологии рискуют остаться в откоро-

венно антикварной истории философии, которая исследует тексты прошлого исключительно для удовлетворения собственного интереса в этих текстах, не понимая их роли или не видя никакой возможности их использования для решения современных философских проблем, а зачастую и не представляя себе этих проблем. Для этого направления принципиально важно, что историко-философская работа идет с некоторым текстом из прошлого, для понимания которого достаточно разместить его в тот контекст, в котором он был написан. Любая попытка выйти за рамки самого текста или оговоренного контекста ведет, по мнению сторонников этого подхода, к аисторическим, надуманным и ложным интерпретациям. Вот как комментирует ситуацию И.-Ш. Зарка:

Выбрав тему «идеология контекста», я не собираюсь ставить под вопрос использование контекста в историографии философии. Напротив, я считаю, что использование контекста является необходимым, и даже, с определенной? точки зрения, незаменимым при написании истории философии. Но я также считаю, что, когда мы пересекаем определенный? порог, мы переходим от использования контекста к злоупотреблению им, и даже, возможно, от злоупотребления им – к идеологии.

[7, p. 148]

По его мысли, именно идеологический контекстуализм обеспечивает ложное представление о философии [7]. Происходит это в силу убежденности, вернее сказать, заблуждения, что контекст более прозрачен и понятен, чем текст. В действительности, как подчеркивает Зарка, контекст не бывает простым, и тем более не всегда бывает очевидным тому, кто далек от него в пространстве и во времени настолько же, насколько далек от текста, созданного в указанном контексте. Кроме того, контекст сам требует реконструкции, он не проще, чем текст. Текст требует интерпретации, контекст – реконструкции. Если не принимать в расчет этих условий, то выводы контекстуалистов будут не менее далеки от исторической правды, чем выводы апроприационистов. Но, по мнению Зарки, наиболее одиозная форма контекстуализма – идеологическая, та, которая применяет контекст односторонне, полагая, что только он является ключом к пониманию философских текстов, а потому заставляет читать эти тексты только как трактат, забывая, что «смысл философии не может быть настолько просто привязан ко времени, в котором она появилась» [7, p. 150].

Противоположный подход именуется апроприационизм, «присваивающий» подход. Его приверженцы полагают, что история философии гарантирует источник идей и аргументов для современной философии. Это оставляет мало от самой истории философии, которая работает с прошлым философским идеями, сближая ее с собственно философией. Апроприационисты зачастую не заинтересованы в полной и достоверной картине прошлого, в адекватном понимании доктрин их историческим реалиям. Им важно только, каким образом эти доктрины могут помочь в разрешении или как минимум в оформлении (или просто служить обрамлением) современных философских проблем. Доктрины и методы переносятся в современность в таком виде, что зачастую полностью утрачивают собственный контекст и содержание, в лучшем случае сохраняя только некоторые из когда-то присущих им черт [5, p. 116–119].

Сторонники этих двух подходов зачастую резко критически настроены друг против друга. Контекстуалисты с пренебрежением относятся к апроприационистам, приписывая им отбрасывание исторической правды. Апроприационисты считают историю ради самой истории, вне приложения ее к более широким задачам, бессмысленной, антикварной. Существенные отличия одного подхода от другого заключаются в том, что контекстуалисты во многом наследуют методам, сформировавшимся в классической филологии, стараясь не отходить от буквы текста и языка на котором этот текст написан. Апроприационисты полагают, что невозможно написать историю философии, не погружая ее в иной контекст, касающийся современных проблем, а иначе невозможно

отличить вечные философские проблемы от частных сиюминутных задач. Иными словами, даже если мы придерживаемся требований исторической правды, нужно помнить, что у истории философии иные задачи, чем у обычной истории: она не может не выходить за рамки установленного определенным текстом языкового, исторического или понятийного контекста, иначе сами понятия и идеи останутся невнятными. Поскольку философия, прежде всего, предполагает работу не с фактами (еще один значительный вопрос, о котором спорит историко-философская методология, что считать философским фактом), а с аргументацией, которую используют философы для обоснования собственной позиции, понять такой аргумент, оценить его силу и состоятельность вне наших собственных принципов и парадигм мышления и не противопоставляя его современным способам построения аргументации невозможно.

Для апроприационистов следование букве текста не имеет принципиального значения – это спор о словах, а не о содержании¹. Их девизом могли бы стать слова Б. Кассен: «Как научили бы нас при необходимости Горгий и Антифон, недостаток свидетельств не означает, что событие не имело места» [3, с. 162]. Для этого направления важны не тексты в контексте их написания, а те интерпретации и содержание, которые они получают, будучи размещенными в совершенно ином, отличном от исторического, контексте.

Именно против такого подхода возражает Р. Рорти, обсуждая концепции исторической и рациональной реконструкции. Определяя историческую реконструкцию, он цитирует К. Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал» (цит. по: [4]), и тогда суть истории философии заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». Рациональная реконструкция, то есть то, что мы обозначили как апроприационистский подход, по его мнению, игнорирует эту «максиму Скиннера», рассматривая философа в «наших терминах», и он при этом неизбежно

должен будет основываться на такой посылке, которую он никогда даже не формулировал, имея дело с темой, которую он никогда не рассматривал. Посылка эта появляется как результат подсказки со стороны дружески расположенного рационального реконструктора.

[4, с. 179–182]

Можно обозначить два типа апроприационизма: сильный и слабый. Для сильного, или абсолютного, направления вопрос исторической правды в принципе не интересен. Они используют готовые, устоявшиеся интерпретации, либо занимаясь их истолкованием, либо используя в каком-либо ином, не историко-философском ключе (в рамках истории логики, онтологических изысканий и т.п.). Слабое направление предлагает различные интерпретации, исходя из текущего состояния философской науки и ее ключевых интересов, собственного видения интерпретатора и прочих подобных факторов. При таком подходе искомый автор становится нашим собеседником, органично вписывается практически в любое направление современной философии, но теряет свою оригинальность и автономность.

Приведем пример того, как работает слабый тип апроприационистского подхода, рассмотрев, как изменяются интерпретации, например, учения Горгия в зависимости от понимания роли его стиля (какие дискуссии идут вокруг этой темы, мы писали в [1,

¹ Ярким примером апроприационистского текста могут послужить лекции Ж. Делёза о Лейбнице [2]. То, что мы читаем в книге – это скорее мысли, чувства и переживания, которые возникают у Делёза в связи с Лейбницем, как он его видит, чем хоть какое-то приближение к реальной исторической фигуре в ее реальном историческом контексте.

с. 276–278], где обсуждали направления, в которых ведутся интерпретации софистических доктрин, прежде всего Горгия). Риторический стиль Горгия принимается в качестве его онтологии. Речь не описывает прошлое, не рисует будущее, она совпадает со временем, в каком-то смысле речь и есть время. Речь создает свой предмет в момент произнесения [3, с. 10]. Иными словами, не предсуществующая онтология с присущим ей терминологическим аппаратом создает картину мира, а картина мира создается в момент произнесения речи, реальность определяется коммуникативной ситуацией, и создает эту реальность ритор, номадически мигрируя от одной коммуникативной ситуации к другой. Начало такой интерпретации положил С. Консиньи в споре с другими реабилитирующими подходами, и она не была бы возможной без предварительных рассуждений Р. Рорти о противопоставлении фундаменталистской эпистемологии и герменевтики, которое задает иное понимание рациональности, предполагающее отказ от фундаментализма. Аналогичная модель может быть выведена из пост-структуралистских или хайдеггерианских рассуждений. В частности, к схожему видению ситуации приходит Б. Кассен, интерпретируя софистическую онтологию как логику [3]. Таким образом, отметим, данная интерпретация базируется на пост-прагматических и пост-структуралистских положениях и едва ли выводима на основании самих только сохранившихся речей Горгия. Но при этом важно сместить акценты не на историческую правду таких интерпретаций, а на то, что история философии в таком ее приложении сама оказывается новой поисковой формой современного философского дискурса или в состоянии инициировать такие формы через проблематизацию античных софистических доктрин.

В любом случае такие подходы рисуют картину прошлого, которая выходит за рамки стандартного видения, зафиксированного в исторических источниках или свидетельствах, и тем самым вызывает нарекания со стороны контекстуалистов. Тем не менее, многие современные интерпретации Горгия и софистики в целом именуют реабилитирующими, поскольку вопреки стандартному платоновскому пониманию Горгия, он оказывается не просто великолепным мастером стиля, но и серьезным философом, с чем не согласились бы, исходя из того, что мы читаем в сохранившихся текстах, ни Платон, ни Аристотель.

В любом случае, даже если принять во внимание пренебрежение контекстуалистов в отношении присваивающего подхода, отбросить его означало бы отбросить аналитический и оценочный подход к реконструкции философских идей¹, а вместе с ними и возможность соотношения идей, понятий и аргументов прошлого и настоящего.

* * *

Стратегии существования гуманитарного знания во второй половине XX в. претерпели значительные изменения. Если до этого их идеалом было консервирование и сохранение определенных канонов (литературного, философского, исторического), воспроизводство гуманистического идеала, то вторая половина XX в. ознаменовалась критическим подходом к идеалам и канонам, что в свою очередь повлекло за собой возникновение множества новых направлений, пересмотр целей гуманитарного знания и соответствующей ему методологии. Если эти споры, которые активно шли на Западе относительно методов истории или культуры, социальной теории, получили некоторый резонанс в отечественной науке, то споры, которые идут в истории философии, остаются вне поля зрения и оказываются словно бы несуществующими, обсуждаются только

¹ Слово «аналитический» мы используем в более широком ключе, чем «подход, свойственный для аналитической философии». Речь идет не столько о приверженности методологии точных или естественных наук (как приверженности сциентизму), сколько о предпочтении аргументативной строгости, пусть даже в ущерб доктринальной точности.

эпизодически и на очень узких, непубличных площадках.

Ясно, что привычная история философии (с одной стороны, оценочная, контекстуальная, и с другой – в не меньшей мере ориентированная на сохранение определенных канонов) уходит с исторической сцены и требование времени заставляет ее измениться. Российские историки философии не только должны это осознать, принять, но и определенным образом включиться в мировой процесс разработки новых направлений и сохранения прошлого философии в соответствии с актуальными проблемами философии и в целом проблемами и методами гуманитарных наук, формируя и определяя интеллектуальную культуру российского общества.

Литература

1. Вольф М. Н. Горгий Леонтийский и античная модель дескриптивной эпистемологии // Вестник ТГУ. Серия: Философия. Социология. Политология. 2016. № 2 (34).
2. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. Б. Скуратова. М., 2015.
3. Кассен Б. Эффект софистики / Пер. с фр. А. Россиуса. М. – СПб., 2000.
4. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.
5. McComiskey B. Gorgias and the New Sophistic Rhetoric. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002.
6. Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy / Ed. by M. Laerke, J.E.H. Smith, and E. Schliesser. Oxford, 2013.
7. Zarka I.Ch. The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T. Sorell, G.A. Rogers. Oxford, 2005.

Форматы современной философской коммуникации¹

О. В. Зарапин, О. А. Шапиро (Симферополь)

Ориентация в массиве современных текстов возможна благодаря введению понятия «текстовая культура», с помощью которого выражается способ создания, хранения и трансляции текстов. Текстовая культура предлагает нам набор текстовых форматов, определяющихся обстоятельствами их порождения, коммуникативной ситуацией и формой текста. Текстовый формат влияет не только на внешнее оформление текста, но и на возможности трансляции в нем смысла. Рассматривая как формат современную философскую конференцию, мы можем не только проанализировать ее характерные особенности, но и, проследив развитие формата диахронически, выявить тенденции ее развития, что позволит более глубоко понять как смысл явления конференции как такового, так и конкретные смысловые коннотации каждой отдельной конференции

1. Введение

Общение – ядро философствования. Тезис, отсылающий к античным образцам философской культуры, сегодня сохраняет свою актуальность в контексте идеи коммуникации. Конечно, всегда есть возможность писать «в стол» в надежде, что твои тексты будут прочитаны, восприняты и поняты в неопределенном будущем. Однако и такая откровенно эскапистская позиция гения-одиночки делает ставку на коммуникацию, ведь ожидаемый читатель предполагается автором, пусть он еще не родился и вполне возможно никогда не родится. Интеллектуальное одиночество не устраняет потребности в отклике и живом сочувствии единомышленника.

Со-общительность интеллектуальной жизни – это позиция современного философ-

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ, грант № 16-03-00120 «Влияние форматирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации».

ствования, выражающая ощущение наступления новой постметафизической эпохи, в которой понятие субъекта теряет смысл личностной изначальности и самодостаточности. Выступающая от собственного имени личность переосмысливается как репрезентант определенной общности. Но какую именно общность она репрезентирует? Возможные ответы – языковую, классовую, национальную, историческую – представляют философскую мысль агентом действия бессознательных сил. Идея коммуникации как совместного философствования указывает на альтернативный путь, где общность является осознанно выбранным сообществом. Именно в такой идейной атмосфере в 1901 г. в Париже состоялся I Всемирный философский конгресс. Председатель конгресса, известный французский философ Э. Бутру, во вступительной речи заявил:

<...> то, что не под силу одному, осуществляет ассоциация умов, которые обмениваются между собою сокровищами фактов и идей. От материальных встреч философов сближаются мысли, живое слово объединяет интеллигенции, и в наше время сознание индивидуума как бы теряет свою непроницаемость.

Цит. по: [1, с. 131]

Личность философа репрезентирует сообщество интеллектуалов, обменивающихся идеями. Этот тезис выражает новый, по сравнению с классическим представлением о философе как субъекте самопознания, взгляд на природу философской мысли. В этом смысле философский конгресс является не просто заметным событием в истории – это прецедент, свидетельствующий о трансформации социокультурной ситуации философствования в современности.

Конечно, идея совместного обдумывания философских или научных проблем не нова. Но ее современные формы – конференция, конгресс, круглый стол и т.п. – кажутся настолько очевидными самим участникам коммуникативного процесса, что не рассматриваются как предмет философской рефлексии. По-видимому, исследователей слишком занимает содержание философских дискуссий, чтобы останавливаться на их форме. Мы же полагаем, что осознание специфики профессиональной коммуникации может выявить не только организационные нюансы, определяющие ритм жизни научного сообщества, но и содержательные тенденции современного философствования. Чем детерминирована коммуникативная ситуация внутри научных и философских ивентов, и насколько ее специфика влияет на их результаты? Какие возможности интерпретации представляют текстовые репрезентации коммуникативного процесса? Какой смысл вычитывается из текстов, которыми «обрастает» событие обмена философскими идеями?

Мы полагаем, что ответить на эти вопросы поможет исследование философской конференции и родственных ей способов коммуникации (симпозиума, конгресса, круглого стола) как специфического формата, восходящего к античной традиции симпозиона.

Понятие «формат» изначально относилось к технической характеристике печатного листа, сегодня же в повседневной речи под «форматированием» мы понимаем целый набор внешних характеристик – ориентацию бумаги, параметры шрифта, визуальное оформление текстового документа, использование специфического текстового редактора. Одновременно распространено и метафорическое использование термина: мы говорим о различных форматах общения, и понимаем, когда в качестве обоснования причины отказа в публикации печатного или трансляции видео-/аудиоматериала слышим – «это неформат».

Формат связывает коммуникативный процесс и текст, который этот процесс репрезентирует. Идея формата призвана отразить, что:

- 1) текст возникает в процессе коммуникации и воспроизводит его базовые параметры как собственную коммуникативную ситуацию;

2) по инерции обратного действия сам текст способен влиять на коммуникацию, определяя и регулируя процесс.

Таким образом, формат выявляется как совокупность текстовых характеристик, отражающих:

- 1) обстоятельства порождения текста в ходе коммуникативного процесса;
- 2) специфику коммуникативной ситуации, создаваемой самим текстом;
- 3) особенности репрезентаций текста (жанр, стилистика, логическая организация и т.п.) как факторы организации коммуникативного процесса.

Понятие «формат текстовой культуры» фиксирует динамику перехода «коммуникация – текст – коммуникация» как определенный механизм получения, хранения и трансляции текстов в культуре.

Мы полагаем, что исследование *симпосийного формата* в диахроническом аспекте и анализ его современных проявлений поможет нам не только выявить актуальные «тренды» философского сообщества, но и в более широком контексте ухватить содержательные тенденции развития современной научной коммуникации.

2. Симпосийный формат: исторический экскурс

История симпосийного формата философской коммуникации насчитывает более двух тысяч лет. Ее начало – феномен античного симпосия (др.-греч. пир), отраженный в традиции написания текстов с аналогичным названием в жанре диалога. В «Застольных беседах» Плутарх говорит об этой традиции как классическом наследии, восходящем к знаменитому «Пиру» Платона [5, с. 5]. Из упоминаемых им авторов до нас дошли только тексты самого Платона и Ксенофонта, а также тексты более поздние (Лукиана Самосатского, Афиня Навкратидского, Макробия). Сопоставив имеющийся текстовый материал, можно выделить ряд особенностей симпосийного формата.

Обстоятельства порождения текста симпосийного формата связаны с такими особенностями древнегреческой культуры, как: 1) пристальное внимание греков к организации своего досуга [6], в рамках которого застольная беседа занимает важное место в ряду занятия в гимназии, посещения театра и олимпийских игр; 2) специфическая культура винопития, представляющая собой строго организованный одновременно социальный и религиозный ритуал [3; 7]; 3) отношение к застольному общению как способу культивирования добродетели дружелюбия (филия), где, подобно полису, объединяющему граждан, застолье объединяет сотрапезников независимо от рода занятий, возраста, образованности и прочих различий.

Коммуникативная ситуация текста симпосийного формата моделирует коммуникативную ситуацию самого симпосия. Характер взаимодействия автора и читателя отражает такие особенности застолья, как ограниченное число гостей, порядок совмещения питья и речей, определяемый симпосиархом (распорядителем пира). Симпосиарх организует коммуникативную ситуацию застолья в направлении развития и укрепления чувства содружества как основной цели происходящего. Для этого важно следить за мерой как в напитках, так и в речах собравшихся. Гости рассаживают таким образом, чтобы избежать конфликтов, а порядок беседы напоминает скорее игру, нежели серьезную дискуссию; острые углы несогласия осторожно обходятся или сглаживаются шуткой. Подобно симпосиарху действует и автор текста, перенимая его задачу в отношении к читателю. Решаемая автором посредством текста задача не в том, чтобы убедить читателя в какой-либо идее, она в том, чтобы приобщить читателя к коммуникативному процессу, позволив ему быть еще одним гостем среди собравшихся. Стилистически традиционный «Пир» представляет собой запись устной коммуникации, как бы погружая читателя в непринужденную атмосферу пира, делая его не соглядатаем, но скорее соучастником разворачивающегося действия.

Ключевой **формой репрезентации** текста симпосийного формата является жанр

диалога. В данном формате диалог представлен как атмосфера, призванная сплотить собеседников и его нельзя рассматривать в качестве диалектического метода познания. Понятно, почему аргументативная структура симпозиального диалога предполагает не столько строгое обоснование высказываемых положений, сколько ссылки на мифы, аналогии, использование широкой палитры квазиаргументативных средств:

<...> изыскания должны представлять собой общий интерес, не вдаваясь в утомительную мелочность в постановке обсуждаемых вопросов, чтобы не обременить и не отерзать менее склонных к отвлеченному умствования. <...> только легкие изыскания души согласуются с обстановкой застолья, плодотворно возбуждая души.

Цит. по: [5, с. 7–8]

3. Жанр афоризма в симпозиальном формате

Каким образом симпозиальный формат изменяется в истории? Чтобы это понять, античный ритуал застольной беседы надо соотнести с культурным феноменом, сопоставимым по своим параметрам. Для примера укажем на феномен светского салона, возникший во Франции в эпоху XVII в. Салон весьма близок симпозию неформальным и непринужденным характером коммуникации, где четко обозначен приоритет интеллектуального и эстетического удовольствия от беседы над поиском объективной и окончательной истины. **Обстоятельства порождения текста** изменились вместе со сменой исторической ситуации: салон возник как протест против официоза высшего света, который основательница первого салона – маркиза де Рамбуйе – отказывалась посещать из-за политических интриг. Если симпозиум был вполне «официальной» социальной практикой, то салон оказывается альтернативной, в некотором смысле протестной формой общения. **Текстовой репрезентацией** салонной беседы становится жанр афоризма, в котором диалог сводится к одной иронической фразе, изобличающей собеседника, подобно уколу дуэлянта. Чтобы понять смысл афоризма требуется знание исторической ситуации и контекста (тогда как симпозиум говорит сам из себя, не требуя для понимания дополнительных условий). **Коммуникативную ситуацию** текста создает видимость того, что афоризм – это укол, нанесенный автором лично читателю. Характерно и показательно высказывание Ф. де Ларошфуко, который в предисловиях к «Максимумам и моральным размышлениям» замечает:

<...> читатель изберет благую участь, если заранее твердо решит про себя, что ни одна из указанных максим не относится к нему в частности, что, хотя они как будто затрагивают всех без исключения, он – тот единственный, к кому они не имеют никакого касательства.

Цит. по: [2, с. 150]

На первый взгляд, разительное отличие афоризма от застольной беседы налицо, ведь, где речь идет об изобличении пороков, нет места соображениям содружества. Понятно, почему автор наставляет читателя считать себя «единственным из всех». Напрямую выявить в человеке нравственный недостаток сложно, человек естественно оспаривает осуждение. Проще показать порок, присущий всем, и тогда все другие окажутся зеркалом, в котором читатель увидит свое отражение. Афоризм использует обособленность читателя как механизм достижения моральной солидарности со всем человечеством. Единство сотрапезников – это масштаб застольной беседы, афоризм претендует на большее.

4. Симпозиальный формат в современности

В современности симпозиальный формат текстовой культуры представлен такими феноменами коммуникации, как симпозиум, конгресс, конференция, круглый стол. Их объединяет общая установка, нацеленная на то, чтобы соотнести и, по возможности, сблизить позицию объективного результата и научных достижений с позицией форми-

рования сообщества, представляющего собой скорее содружество, нежели формальный коллектив. Данная тема отчетливо слышна уже цитированной выше речи Бутру:

Мы сошлись ради успеха философских наук, однако этот конгресс сослужит и иную службу: он объединит нас в близкую семью, он вызовет истинную дружбу, <...> и позволит каждому наслаждаться чужой активностью мысли как своей собственной. Конгресс – символ и очаг той дружбы, которая да распространится среди людей.

Цит по: [1, с. 131]

Установка на сближение научного поиска и научно-общественной жизни находят свое отражение в параметрах формата. **Обстоятельствами порождения текста** здесь является исследовательский процесс, сложность которого предполагает необходимость совместной работы множества ученых над одной проблемой, а также принадлежность современной философии к печатной текстовой культуре, где «печатное слово» превагирует над устной коммуникацией. В итоге коммуникация распадается на две фазы – формальную (пленарные доклады, работа секций и круглых столов, стендовые доклады) и неформальную (кофе-брейк, фуршет), представляющие собой динамичную целостность. Сегодня привычно и естественно звучит предложение модератора формальной части симпозиума продолжить разгоревшуюся дискуссию «в кулуарах» – то есть в неформальной коммуникации. В этом процессе происходит не только завязывание новых знакомств, поиск будущих оппонентов и соавторов, но и формирование неформальных научных групп, которые с легкой руки Дж.Д. Бернала называются сегодня «невидимыми колледжами».

Текстовая репрезентация в рамках современного симпозиального формата возможна в одном из трех вариантов:

- 1) Сборник тезисов (статей). Представляет собой репрезентацию подготовительного этапа конференции; обычно они предоставляются участникам или до начала, или в первый день работы конференции. То есть в тезисах отражена предварительная индивидуальная работа каждого из его участников; коммуникативная же ситуация конференции, как и ее результаты (в виде инсайтов, новых идей, уточнений) в тезисах практически не отражается.
- 2) Специфическая «стенограмма» – способ текстовой репрезентации круглых столов, наиболее близкий к диалоговому жанру античного симпозиума. Дословная передача реплик каждого участника дает возможность читателю «материалов круглого стола» стать если не «как бы соучастником», то, по крайней мере, соглядатаем дискуссии, а также открывает широкое поле для интерпретации смысла обсуждения и его результатов.
- 3) Публикация отчетов о конференции представляет собой подведение итогов, «взгляд из будущего». При этом отчеты всегда представляют собой результат интерпретационной активности одного из участников конференции или конгресса, то есть субъективную оценку происшедшего. Читатель может почерпнуть из них фактическую информацию (где происходило мероприятие, кто принимал участие, какие вопросы обсуждались), но смысл коммуникации ускользает от него, оставаясь прерогативой только непосредственных участников обсуждения.

При анализе текстовой репрезентации коммуникативных процессов, протекающих в рамках симпозиального формата, мы видим важную особенность. Диалог «Пир», представляющий античный симпозиум, схватывал коммуникативную ситуацию в ее целостности (от обсуждения философских проблем до раздачи кушаний); афоризм, имплицитно включающий в себя коммуникативную ситуацию салона, оставлял ее как бы в скобках, *только подразумевал* салонное общение; современные текстовые репрезентации симпозиума дробят коммуникативную ситуацию на основании ее темпоральной характеристики: тезисы представляют подготовку к симпозиуму, его прошлое, стено-

грамма отражает настоящее коммуникативного процесса, а отчет подразумевает взгляд из будущего. Коммуникативная ситуация не отражается в ее целостности, а следовательно, и смысл, рождающийся в этой ситуации, ускользает от читателя. Но, может быть, новые технологии помогут нам ухватить смысл?

5. Развитие научной коммуникации: тренды и тенденции

Все чаще на современных конференциях мы видим не только фотографов, собирающих материал для иллюстраций отчетов, но и видео операторов. Видеоматериалы становятся новой формой репрезентации коммуникативной ситуации симпозиума, завоевывающей все большую популярность. Но интересным и важным оказывается не только сам факт видеосъемки, позволяющий сохранить процесс коммуникации, но и его размещение на соответствующих сайтах сети Интернет. Такое размещение всегда (по крайней мере – почти всегда) предполагает наличие функции комментирования, то есть дискуссия вокруг затронутых на симпозиуме вопросов может продолжаться в течение неопределенного времени. Одновременно на том же ресурсе могут размещаться тезисы докладов (зачастую выкладываемые заранее, чтобы все участники симпозиума могли ознакомиться с ними и составить свой индивидуальный график работы на конференции) и мини-отчеты о проделанной работе. Таким образом, у нас снова меняется темпоральное восприятие текстовой репрезентации – мы возвращаемся к целостному схватыванию коммуникативной ситуации. Впрочем, нельзя говорить о полном соответствии такого современного типа симпозиума симпозиону: если в симпозионе читатель становился «как бы» участником пира, то в процессе комментирования видеоматериалов это «как бы» снимается, и читатель может влиять на схваченный в своем единстве, и при этом бесконечно продолжающийся во времени диалог. При этом формируется новая коммуникативная ситуация виртуального симпозиума, стирающая пространственные границы события и его временные рамки.

Такие новые формы репрезентации коммуникативной ситуации симпозиума свидетельствуют о смене актуальной текстовой культуры. Эпоха печатного слова подходит к концу; визуальная текстовая культура все больше заявляет о себе. Косвенно это трансформирует и саму коммуникативную ситуацию: сегодня на конференциях принято сопровождать доклады визуальными презентациями, даже если в них нет принципиально важных формул или графиков, которые не могут быть восприняты на слух.

Переход дискуссии в Интернет-пространство также приводит к стилистическим изменениям. Современные лингвисты определяют тексты, продуцируемые в электронной коммуникации как «устно-письменную речь» [4], то есть мы и в этой области приближаемся к устному способу существования симпозиума.

6. Заключение

Являются ли эти изменения прогрессом или возвратом к классическим истокам? Пока что однозначно можно сказать, что, по крайней мере, точное дублирование античной культуры невозможно; и первым принципиальным отличием тут является как раз способ комментирования: коммуникация, близкая по смыслу к устной, остается зафиксированной. При этом в любой момент, с одной стороны, можно вернуться к предыдущему витку полилога, используя прямое цитирование собеседника, а с другой стороны – отредактировать собственный текст, изменив «прошлое» дискуссии. Декларируемой целью остается достижение истинного знания, хотя «побочным продуктом» такого поиска может стать и формирование прочных дружеских связей.

Литература

1. Айхенвальд Ю.И. Международный философский конгресс в Париже // Философские науки. 2011. №1.
2. Ларошфуко Ф. Мемуары. Максимумы. (*Memoires. Reflexions. Ou sentences. Et maximes. Morales.*) Л., 1975.

3. *Лиссарраг Ф.* Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира. М., 2008.
4. *Лутовинова О.В.* Интернет как устно-письменная система коммуникации // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 71.
5. *Плутарх.* Застольные беседы. Л., 1990.
6. *Скрижанская, М.В.* Образование и досуг ольвиополитов // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996–1997 гг. Вопросы источниковедения / Отв. ред. А.В. Подосинов. М., 1999.
7. *Степанченко А.П.* Некоторые традиции винопития древних греков на азиатском Боспоре в античный период // Теория и практика общественного развития. 2013. № 7.

Гуманитарные науки в цифровую эпоху: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

Е.Н. Ищенко (Воронеж)

В статье рассматриваются изменения, происходящие в сфере гуманитарного познания в связи с распространением современных медиа. В основании этих трансформаций лежит, прежде всего, новый образ человека, формулируемый в философских и междисциплинарных дискуссиях. Анализ феномена «цифровых гуманитарных наук» выявляет основные направления современных эпистемологических и методологических исследований.

Ключевые слова: цифровые гуманитарные науки, современные медиа, эпистемология, исследовательские программы.

Проблема специфики гуманитарных наук сформировалась в различных измерениях, начиная с конца XVIII в. Бурный рост гуманитарного знания, приводивший к постепенному освобождению от «метафизических» предпосылок, укрепляли ученых в стремлении к самоопределению. Демаркация границ как внутри тематически и методологически близких областей (например, лингвистики и литературоведения), так и в целом в отношении естественнонаучного и философского знания оказывала сильное влияние на становление и формирование дисциплинарной матрицы гуманитарных и социальных наук в течение XIX и XX вв. Процессы «размежевания» приводили к трансформации представлений о собственной предметности, методах и формах изучения человека, культурной и социальной реальности. Стоит отметить, что в процессе дискуссий, проходивших как внутри самих наук, так и в рамках различных философских направлений – от позитивизма до философии жизни – произошло выделение натурализма и культурцентризма как максимально общих парадигмальных установок. Именно они задавали пространство возможного развития – как в направлении поиска идеалов гуманитарных и социальных наук, которые все больше обнаруживали тенденцию к сближению, так и в определении целей и задач познавательной деятельности. В контексте самоопределения «наук о духе» чрезвычайно важным оказывалось, прежде всего, «размежевание» с корпусом естественнонаучного и математического знания. Идеология этого процесса располагалась в довольно широком диапазоне: от жесткого противостояния до максимально возможного слияния (как минимум, на уровне метода).

Между тем, возникновение различных методологических программ открыло перед философами и учеными новое проблемное поле, связанное с необходимостью пересмотра базовых эпистемологических категорий, таких как знание, истинность, рациональность, идеалы и нормы научного познания. Новые направления эпистемологии, возникшие в XX в., так или иначе, были связаны с необходимостью включения социогуманитарного знания в общий научный контекст. «Лингвистический», «интерпретативный», «коммуникативный» и «антропологический» повороты в социогуманитарных

науках не только отражали междисциплинарность исследований, проводимых во второй половине XX в., но задавали новые формы взаимодействия науки и философии.

В кон. XX – нач. XXI вв. проблема специфики социогуманитарного знания в каком-то смысле достаточно неожиданно для самого научного сообщества актуализировалась в связи с формированием медиареальности, пребывание в которой становится неотъемлемым атрибутом бытия современного человека. Новые способы репрезентации и распространения знаний, трансформации повседневных практик, визуализация информационного пространства приводят к существенным изменениям не только предметного поля, но и методологии современных гуманитарных исследований. Базовые принципы стремительно развивающегося на наших глазах нового дисциплинарного научного комплекса, который получил название «цифровые гуманитарные науки» (*digital humanities*), сегодня становятся предметом эпистемологического анализа. Стоит специально оговорить, что речь идет не только об использовании компьютерных технологий в работе с культурным контекстом, как это зачастую принято понимать. Для обозначения этого, на самом деле, в большей степени «технологического» направления, применяют несколько неловкую «кальку» термина *humanities computing* – «гуманитарный компьютеринг». Его возникновение имеет точную дату (1949 г.) и связано с созданием «*index verborum*, указателя всех слов корпуса текстов Фомы Аквинского и других средневековых философов, насчитывающего в целом до одиннадцати миллионов слов средневековой латыни» [7, с. 38]. Таким образом, уже начиная с середины XX в., применение новых вычислительных технологий расширило возможности гуманитарных исследований текстов различной природы, помогло становлению новых исследовательских практик, существенно облегчило процесс решения задач, которые требовали значительных усилий и времени для обработки данных. При этом предполагалось, что исходные данные могли быть подвергнуты формализации и стать материалом, доступным для компьютерной обработки и дальнейших вычислительных манипуляций. Однако использование возможностей информационной среды до определенного момента происходило в тех областях, где уже были заложены некоторые методологические основания и, что не менее важно, был сформирован круг исчисляемых количественных параметров, а также прописаны процедуры их содержательного истолкования. Ситуация стала радикально меняться в связи с возникновением и формированием «медиареальности», существующей по особым законам, выявление которых само по себе представляет собой весьма нетривиальную исследовательскую задачу. Подобное положение дел уже получило в философской литературе название «медиаповорота». Между тем, возникновение «новых медиа», стремительное распространение их влияния на различные стороны политической, социальной, повседневной жизни, «перезагрузка» культурной матрицы современности приводят к существенным изменениям в структуре гуманитарных исследований. Комплексный характер изучаемых феноменов, традиционно описываемых в рамках лингвистического, исторического, искусствоведческого дискурсов, требуют как философско-методологического осмысления, так и пересмотра некоторых фундаментальных положений «наук о духе». Возникают проблемы, решение которых связано с реформатированием исследовательского пространства, поскольку новые образы гуманитарного знания формируются в «пограничных» областях, выявляющих новые сходства и отличия.

Анализ развития социогуманитарных наук, на наш взгляд, довольно убедительно показывает, что за научными исследованиями всегда проступает некий «образ человека», включающий в себя не только наиболее общие представления о его природе, но и неявно присутствующие оценки, моральные суждения, идеалы и нормы. Такой образ служит своеобразным пред-пониманием, во многом задающим направление дальнейшего научного поиска. Рефлексивные усилия по формулированию этого образа, яв-

ляющегося имплицитной предпосылкой «наук о духе», как правило, происходят в рамках философского дискурса, а затем проникают в частнонаучные и междисциплинарные практики. Если попытаться схватить общее настроение современных дискуссий, то оно очевидно точнее всего может быть определено как эсхатологическое. Слова философа Э. Сиорана, сказанные им в 70-е г. XX в., как нельзя лучше выражают чрезвычайно распространенное сегодня разочарование в человеке, который предстает в крайне невыгодном свете.

После всех своих блестящих завоеваний и свершений человек начинает выходить из моды. <...> Выдавая войну против себя за гордое восстание, существо это расшатало собственные основы... Поражены сокровенные глубины, прогнило все до корней. <...> Став прозрачным для самого себя, человек окажется не способен более ни на какие действия, ни на какое «творчество». Прозрев, лишившись наивности, он полностью истощится.

[6, с. 155–156]

Подобные приметы человеческого бытия сегодня оказываются доступными для всеобщего обозрения, выходят на поверхность из человеческого бытования в личном пространстве благодаря «новым» медиа. В определенном смысле можно сказать, что современная ситуация оказывается травматическим опытом человека о себе самом, переживаемым не постфактум, но здесь и сейчас. Способы использования той свободы самовыражения, которую предоставляют медиа, вызывают вполне понятное недоумение. Трудно не согласиться с мастером парадоксов С. Жижекком, который в свойственной ему манере полемизирует с большинством исследователей, склонных бить тревогу по поводу утраты современным человеком частного пространства.

На эту банальность надо ответить противоположным утверждением: то, что исчезает на самом деле – это публичное пространство в подлинном смысле. Человек, который публикует в Интернете изображения себя в голом виде или делится интимной информацией и непристойными мечтаниями – вовсе не эксгибиционист: эксгибиционист вторгается в публичное пространство, в то время, как те, кто вывешивает в Интернете себя в голом виде, остаются в своем частном пространстве, просто расширяя его для включения туда других людей. Предсказуемый итог такого расширения – это возрастающая моральная пустота.

[1, с. 14]

Опасения по поводу трансформаций человека и культуры выражают сегодня не только философы и представители гуманитарных наук, но и те, кого принято считать идейными «технократами», непосредственным образом связанные с конструированием медиасреды и ее носителей. Так, автор термина «виртуальная реальность», один из известнейших практикующих программистов Д. Ланир, обращаясь к пользователям современных медиа, пишет:

Мы увеличиваем ваши возможности с помощью удаленных глаз и ушей (веб-камеры и мобильные телефоны) и расширяем память (море подробностей в Сети). <...> Мы вмешиваемся в вашу философию, манипулируя вашим когнитивным опытом непосредственно, а не опосредованно, через убеждение. Чтобы создать технологию, способную с невероятной скоростью изменить будущее человеческого восприятия, нужна лишь небольшая группа инженеров.

[2, с. 17]

Медийная утопия, за которой отчетливо просматривается новый образ человека, становится не только теоретической проблемой, но имеет вполне практические последствия, осмысление которых происходят на самых разных «дискуссионных площадках». Впрочем, находятся и оптимисты, вроде идеологов «цифрового поколения» К. Нордстрема и Й. Риддерстралле, утверждающих, что никогда прежде у человечества:

<...> не было таких огромных возможностей для самореализации. Мы все можем стать неповторимыми, как отпечатки наших пальцев, и таким своеобразными, какими должны были быть с самого начала. Ученые мужи считают, что мы вступаем в общество типа «мне, мне, мне», эгоистичное и эгоцентричное. Но индивидуализм не обязательно связан с эгоизмом – скорее речь идет о самореализации и целостности каждой личности.

[5, с. 147]

Так или иначе, глобальные трансформации образа человека, стоящего за предметностью современных социогуманитарных наук, оказываются не только основанием для оценки и прогноза, но и являются объектом эпистемологической рефлексии. Невероятная для прежней культуры «прозрачность» медийного «мира» предоставляет исследователям необозримое богатство «эмпирического» материала. Такие возможности сами по себе представляют собой серьезный вызов, предусматривающий пересмотр устоявшихся практик. Так, Л. Манович предлагает довольно интересную стратегию взаимодействия «старых» и «новых» исследовательских программ.

Вдобавок к теоретизированию о воображаемом абстрактном пользователе (типичная для гуманитариев стратегия), или использованию опросов с целью ознакомления с культурным опытом людей, или этнографии (исследованиям коммуникаций) – вдобавок ко всему этому мы можем собирать и анализировать данные о действительных взаимодействиях людей с программными артефактами.

[4, с. 205–206]

Единственное, что смущает в этом утверждении, так это проблема методологических оснований «сбора и анализа» данных. Между тем, как нам представляется, идея взаимной дополнительности различных исследовательских программ в «цифровых гуманитарных науках» может оказаться довольно продуктивной при наличии дискуссионных площадок, использующих возможности интерактивности в сфере научного поиска.

Таким образом, мы сталкиваемся с важной проблемой, связанной с необходимостью эпистемологического анализа и обсуждения оснований формирующихся методологических парадигм и исследовательских программ. Интерактивность и интермедийность объектов, с которыми сталкиваются исследователи медиасреды, их принципиальная индивидуальность и уникальность вновь актуализируют проблему соотношения номотетического и идеографического в методологических установках социогуманитарного познания. Развитие широкого спектра возможностей, связанных с использованием информационно-коммуникационной среды в научных исследованиях культуры и общества, в свою очередь, трансформирует способы репрезентации и интерпретации результатов научного поиска. К примеру, увеличение в информационном потоке современных медиа визуальной составляющей оказывает существенное влияние на постановку исследовательских задач и способы их достижения. Надо отметить, что стратегии интерпретации визуального в отличие от вербального оказывались до последнего времени на периферии научного и философского интереса. Осмысление специфики процесса «перевода» реально существующих объектов социогуманитарных исследований в цифровой формат, как нам представляется, требует выработки новых герменевтических процедур, учитывающих практики взаимодействия визуального и вербального в рамках различных дискурсов (от политического до повседневного).

К числу важнейших проблем, связанных с вызовами современности, стоит отнести также взаимодействие и взаимовлияние методологий и технологий научной работы с огромными массивами данных, хранящихся в глобальном «архиве». Разработка и использование специальных технологических процедур поиска, обработки и репрезентации научной информации оказывается тесно связанной с методологией, заданной исходными установками исследователя. Точно отмечает Л. Манович, интерактивные ме-

диа ставят перед современным исследователем нетривиальную задачу. Сама их структура вынуждает ученых: «заняться бесконечными массивами данных» [4, с. 209]. В таком случае методология науки оказывается не просто тесно связанной с технологией работы с цифровым контентом, но напрямую зависит от нее. Причем эта зависимость будет проявляться на всех этапах – от постановки задачи, выбора поисковой стратегии до процесса интерпретации результатов. С подобными вызовами ученым-гуманитариям еще не приходилось сталкиваться, даже учитывая опыт развития «гуманитарного компьютеринга». Но проблема состоит не только в анализе актуального исследования. Размышляя о будущем, мы вынуждены признать, что способы сохранения исторического и культурного наследия также оказываются проблемой не только специфически практического толка, но требуют теоретического осмысления. Так, Г. Люббе точно подмечает, что

<...> в силу принципиальных оснований вместе с ростом динамики цивилизационной эволюции сокращается прогнозируемость тех интересов, которыми будут руководствоваться те, кто станет обращаться в будущем к актуализации прошлого. Это означает, что возрастает роль случайности в процессе формирования архивной традиции. <...> Пока лишь в самом предварительном виде можно понять, каким образом быстро растущая часть электронной коммуникации в совокупности коммуникации в целом будет воздействовать на шансы ее селекции и исторической рецепции.

[3, с. 412]

Если мы не хотим оставить будущего исследователя наедине со случайным и деиерархизированным набором интерактивных медиадокументов, нам необходимо выработать не только новые технологии архивирования, но и позаботиться о прояснении их методологических оснований.

Можно без преувеличения сказать, что вызовы, связанные с возникновением и распространением современных медиа, придают развитию социогуманитарных наук новое измерение. Еще некоторое время назад, в первую очередь, в связи с определенным методологическим «истощением» герменевтической, психоаналитической, марксистской, семиотической, структуралистской и постструктуралистской исследовательских программ вопрос о необходимости и общественной ценности гуманитарного и социального знания стоял довольно остро. Ученым и философам в большинстве своем приходилось прибегать к некоторым достаточно расплывчатым уверениям о необходимости гуманитарного знания для сохранения и развития гуманистического потенциала культуры. Сегодня для гуманитарных наук открывается пространство принципиально новых возможностей, использование которых во многом позволит «переформатировать» исследовательские стратегии осмысления не только прошлого, но и будущего.

Литература

1. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М., 2012.
2. Ланир Д. Вы не гаджет. Манифест. М., 2011.
3. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М., 2016.
4. Манович Л. Как следовать за пользователями программ? // Логос. 2015. Т. 25. № 2 (104).
5. Нордстрем К., Риддерстралле Й. Бизнес в стиле фанк навсегда. Капитализм в удовольствие. М., 2008.
6. Сиоран Э.М. Механика утопии // Матрица Апокалипсиса. Последний закат Европы. М., 2015.
7. Хоки С. История гуманитарного компьютеринга // Логос. 2015. Т. 25. № 2(104).

Мемаэтика как публичный язык морально-философского дискурса

Л.Р. Асханова (Москва)

В статье рассматривается проблема поиска эффективных стратегий коммуникации научно-философской среды с обществом в условиях новой социокультурной реальности, где медийный язык становится главным инструментом влияния на сознание человека постиндустриальной эпохи. В этой связи предлагается проект мемаэтики, актуализирующий роль этической философии в медианпространстве. Обосновывается, что данный подход может стать новой методологической платформой, осуществляющей для массовой аудитории языковую адаптацию и популяризацию морально-философского знания, способствуя более широкому вовлечению её членов в дискурсивное взаимодействие по формированию морально-нравственного континуума гражданского общества.

Ключевые слова: этика, мем, мемаэтика, моральный дискурс, медианпространство.

Развитие информационного общества сопровождается процессом трансформации культуры, что влечет серьезные изменения в отношении ее различных составляющих – науки, техники, философии, искусства, коммуникационной сферы. Наука и философия переходят в новую альтернативную форму, отдаляясь от своих классических академических образцов. Происходит единение научной и философской рациональности в рациональности коммуникативного действия. Научное знание все больше рассматривается как вид дискурса, как одно из множества социальных и культурных практик, существующих наряду с другими. «Постмодернистский вызов» развенчал власть традиции в сфере познания, объявив ревизию рационального фундаментализма прошлого. Переосмысление философской классики, сопровождаемое поиском новых интерпретативных дискурсивных стратегий, становится для современной философии способом выявления собственных оснований и постановки вопросов о возможностях ее дальнейшего развития.

Тем временем, дискурс современной культуры все чаще включает тезисы о кризисе моральной идентичности, плюралистичности этико-философских воззрений. Современная жизнь преимущественно предстает морально бессодержательной, пронизанной скепсисом в отношении требований морали и долга. За скобки выносятся основополагающие этические вопросы. Сам выбор поступков становится морально-безоценочным, что в итоге снижает индивидуальную и коллективную ответственность.

При этом, уход от традиционной морали не отменяет перманентности морально-ценностного запроса, люди нуждаются в ценностных ориентирах. Наблюдается погружение общественного сознания в религиозную мифологию, традиционалистскую духовность, что ведет к возрождению архаических моделей мышления и поведения. Нормативный вакуум не может долгое время сохраняться незаполненным. Вероятно, выбор тут невелик: либо скат в архаику вкупе с тоталитарными доктринами различного толка, либо общие правила и ценности, выработанные в процессе морального диалога.

В желании сдержать нарастание социально-нравственных проблем, снизить социальную разобщенность, быть прогрессивным и солидарным, обществу целесообразно создать универсальный морально-нравственный континуум на основе разделяемых большинством нормативных представлений. Вместе с тем, начало широкого публичного дискурса по согласованию универсальных ценностей предполагает наличие общих оснований этического знания. Так, приступая к дебатам, подразумевается, что разные моральные нарративы, хоть и нуждаются в аргументированном прояснении, но в целом могут быть поняты и приняты другой стороной. То есть такой дискурс предполагает определенный уровень моральной и социальной зрелости. Но много ли на сегодняшний день моральных субъектов, готовых и способных участвовать в серьезном этическом

обсуждении, кроме экспертов, философов, ученых?

Действительно, с сожалением приходится признать, что у многих людей до сих пор не развито представление о морально-правовых аспектах жизнедеятельности, о том, что такое прямая демократия, общественные обсуждения и т.п. Поэтому большинство граждан лишено возможности сформировать свое личное мнение, а значит, и представить его в поле общественного мнения по моральным проблемам, как и усвоить какие-либо выработанные консенсуальные ценности по причине элементарного отсутствия азов этической грамотности. В связи с этим, без активного просвещения, приобщения как взрослого, так и юношеского населения к этическому знанию, цивилизованному поведению любые попытки изменить ситуацию скорее останутся благими пожеланиями.

Ныне моральная философия практически выключена из системы общественного сознания, не имея возможности для широкого диалога с людьми. Смыслополагающие философские вопросы далеки от повестки дня. Однако недопонимание того, что философия, и, прежде всего, этическая философия, является основой духовной жизни общества, созидателем ценностей и смыслов, востребованных людьми, приводит к дальнейшей моральной дезориентации, а вместе с тем – моральной слепоте и уязвимости большинства населения для циничных манипуляций. Поэтому видится необходимым, чтобы интеллектуальное сообщество постоянно воспроизводило в публичном пространстве этический дискурс, что одновременно являлось бы средством социализации, воспитания и культурной эмансипации в целом.

С учетом того, что в настоящее время дискурсивные практики все больше перемещаются в виртуальную среду, возникает вопрос об эффективных стратегиях коммуникации в условиях новой социокультурной реальности. Востребованными, в первую очередь, оказываются не классические тексты и средства аргументации, сколько умение найти нужные формулировки, оригинальные способы репрезентации знаний, которые могли бы воздействовать не только на интеллектуально-познавательную, но и на эмоционально-волевую, коммуникативно-поведенческую сферы сознания. Рациональность не включает в себя убедительность автоматически. Ее может обеспечить правильно найденная пропорция между логическим и эмоциональным компонентами информационного сообщения. В этом медиа язык выходит на первый план по степени всестороннего воздействия на личность, освоив ключевые моменты убеждающего общения:

чем динамичнее убеждающее воздействие, чем ярче и разнообразнее содержащиеся в нем факты, тем больше оно привлекает внимание; лучше воспринимается то, что близко интересам и потребностям объекта воздействия; лучше осмысливается то, что преподносится небольшими смысловыми частями (блоками); лучше усваивается то, что вызывает эмоциональный отклик у объекта воздействия.

[3]

Недооценка эволюции медиакультуры и ее роли в современном мире приводит к отставанию от инновационных возможностей распространения знаний, включая морально-философское просвещение. Приходится признать, что медийный язык становится главным инструментом борьбы за влияние над сознанием и интеллектом человека XXI в. Простое отрицание и отталкивание этого факта было бы неконструктивным. В просветительских целях будет более целесообразным освоить и творчески использовать находки и приемы постиндустриальной эпохи. Поэтому наряду с классической философией стоит разработать и развивать медиафилософию, которая могла бы на доступном языке побудить признать свой капитал на массовых площадках общественного форума, став новой формой диалога с обществом.

В этом контексте, с целью более широкого этико-аксиологического воздействия на

содержание общественного дискурса, культивирования этического мировоззрения автор предлагает новый *мемэтический* подход. В авторском изложении мемэтический подход выступает как этико-ориентированная модификация меметического подхода. Этика, мораль при этом предстает как сообщение, направленное получателю на основе знания меметических кодов и совместного социокультурного опыта. Данный подход нацелен на коммуникативную адаптацию морально-философского знания для массовой аудитории.

Кратко о меметике. Меметический подход – эволюционный подход к исследованию культуры, который основывается на концепции мемов. Мемы (от греч. *μίμημα* (мимема) – подражание, подобие) – идеи, единицы культурной информации, интенсивно распространяющиеся между людьми посредством имитации, научения и т.п., закрепляющиеся в массовом сознании и создающие культурное смысловое поле. История меметики начинается в 1976 г., когда эволюционный биолог Ричард Доукинс опубликовал книгу «Эгоистичный Ген». Он ввел термин «мем» как аналог биологической единицы наследования, гена или генетического репликатора [6].

Меметике посвящен ряд известных работ: «Мысленная зараза: как идеи распространяются в обществе» (*“Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society”*) 1991 г. Аарона Линча и «Психические вирусы» (*“Virus of the Mind: The New Science of the Meme”*) 1996 г. Ричарда Броуди, «Объясненное сознание» (*“Consciousness Explained”*) 1991 г. Дэниеля Деннета. Деннет определяет мем как когнитивный или поведенческий паттерн, по степени распространения сходный с вирусом. Он считает, что само человеческое сознание представляет собой огромный комплекс мемов. В макро-масштабе мемы – строительные блоки культур, языков, цивилизаций.

Мемы могут существовать на разных носителях: речь, пресса, книги, Интернет и т.д. Примеры мемов: музыкальные мотивы (первые четыре ноты 5-й симфонии Бетховена), устойчивые языковые выражения (*memento mori*), литературные обороты (быть или не быть), речевые клише («особый путь»), эпитет (пятая колонна), анекдот, мода, лозунги («Свобода. Равенство. Братство»), слоганы (крымнаш), этнические стереотипы (загадочная русская душа), традиции, обычаи, игры, религиозные догмы, сформулированные идеи (черный лебедь), философские концепты и т.п.

Согласно концепции Докинза, мемы циркулируют подобно живым существам, конкурируют между собой в борьбе за человеческое сознание, оказывая влияние на культурную среду в целом. Мемы, которые выступают в качестве носителей и переносчиков сложных воззрений, таких как мифологемы, философские концепции, научные теории, идеологии, политические доктрины и т.п., проявляются в виде комплексных мемов – мемплексов (*memeplex*), больших групп взаимодействующих и взаимоподдерживающих мемов. Наилучшим примером мем-комплексов, по Докинзу, служат религиозные доктрины [7]. Многие религии угрожают адом и проклятием, обещают рай или спасение, настаивая, чтобы их последователи активно «заражали» своими убеждениями других, что гарантирует выживание подобных мем-комплексов.

Один из способов защиты от нездоровых или манипулятивных мемов – выработать своего рода мем-иммунологическую систему, т.е. сформулировать новые мемы, которые бы отклоняли и нейтрализовали меметические антигены.

[5]

На сегодня, самым мощным средством для передачи и распространения мемов является компьютерная сеть, что обуславливает определенные специфические характеристики для Интернет-мемов. Их формы представления весьма разнообразны: рисунки, политические карикатуры, фотографии, сопровождаемые текстом, фотошопы, флешмобы, трейлеры, файлы *GIF*, видео и иные визуально-словесные типы. Источники возникновения Интернет-мемов также различны: актуальное событие, резонансная но-

вость, предметы искусства, художественные фильмы, персонажи (игр, аниме, сериалов), анекдоты, художественные тексты и т.п. Учитывая мгновенную скорость репликации таких мемов, люди запуская их, в реальном времени комментируют актуальные события и проблемы, тем самым генерируя совместный культурный опыт. В Интернет-мемах, распространяемых посредством социальных сетей, блогов, сайтов, форумов, много иронии, гротеска, карнавального юмора, что, по-своему, позволяет моментально перекидывать мосты от документальной реальности к своеобразному бытописательству, в новые смысловые сферы, позволяющие глубже переосмыслить происходящее на эмоционально-интуитивном уровне. Что касается их художественной ценности, они балансируют на тонкой грани между карнавальной инновацией и ироническим китчем, озаряющим остроумием и нарочитой вульгарностью. Как правило, большинство Интернет-мемов выглядят стилистически упрощенно, однако их главное предназначение – в передаваемом сообщении. В сумме, их влияние на социальное сообщество и его ценности очень велико.

Таким образом, меметизация культуры становится важнейшим инструментом как взаимодействия с реальностью, так и формирования реальности. Этим уже активно пользуются политики, маркетологи и т.д. Внушительные мемы способны задавать и изменять поведение людей, трансформировать их мышление, менять общественные представления. Учитывая, что продукты меметики обладают наряду с созидательной также и разрушительной силой, актуально, чтобы интеллектуальное сообщество понимало необходимость вмешательства в текущий общественно-медийный дискурс, не дожидаясь самопроизвольного возникновения этических тенденций в информационном пространстве, а само дало толчок течению и влияло на процесс его развития. Здесь важно уяснить: если вы не контролируете дискурс, значит, дискурс контролирует вас.

В связи с вышеизложенным, предлагается применить мемэтический подход к распространению морально значимой информации. В авторской версии эта концепция получила название *мемаэтика*.

Мемаэтика – теоретико-методологической платформа философии морали, осуществляющая для массовой аудитории языковую адаптацию и популяризацию этико-философского знания посредством меметического, а в данном контексте – мем(а)этического подхода. Мемаэтика призвана содействовать развитию этической грамотности общества, способствовать расширению круга вовлекаемых в публичный дискурс субъектов. Мем(а)этический подход основывается на концепции мемэтосов (специфический аналог мемов), где моральные принципы и ценности рассматриваются в виде единиц культурной информации (реплицируемых концептов), распространяемых посредством коммуникации, имитации и т.п.

[1, с. 81]

Мемаэтика с помощью создания и распространения мемэтосов может влиять на общественный дискурс, а значит, на общественное сознание, пробуждая и задавая морально-этическое направление мысли.

Мемэтосы как этически ориентированные мемы предстают своеобразными инструментами настройки сознания в духе морали, инспираторами морального чувства. По сути, знаменитые этические идеи и понятия – те же мемэтосы: золотое правило нравственности, декалог, сократовское «Есть одно только благо – знание, и одно только зло – невежество», категорический императив, толстовское «Разумное и нравственное всегда совпадают» и т.д.

Ряд существующих в настоящее время в виртуальном пространстве медиа-продуктов при первом приближении возможно отнести к разновидности мемэтосов <...> Все они в той или иной степени используют протокол морально-гуманистического смысла.

[1, с.83]

Таким образом, мемаэтика, став публичным языком морально-философского дискурса, выполняет функцию репрезентации морально-этической ценностей, транслируя их в массовое сознание, выступая одновременно в роли оператора и креатора духовно-нравственного капитала. Мемэтический подход предполагает соединение разнообразных коммуникативных приемов и технологий (рекламных, пиар, телемедийных, журналистских и др.), способствующих овладению вниманием широкой аудитории, вовлечению адресата в морально-этическую сферу коммуникации. Ввиду этого, одна из ключевых целей данного подхода – исследование вопросов адаптации, передачи, диффузии морально-философского знания.

На основе вышеизложенного видится возможным и необходимым развернуть теоретико-прикладные исследования в данном направлении. Тематика исследований мемаэтики охватывает широкий круг проблем, включающих изучение причин возникновения и тенденций развития мемов, взаимодействие человека с меметической сферой как новой коммуникативной реальностью, когнитивно-эмоциональные, социально-адаптационные процессы, происходящие на основе этого взаимодействия, разработка и распространение мемэтического комплекса, основанного на морально-философских концептах и т.п.

Надо отметить, что на Западе уже много лет ведутся серьезные исследования в данной области. Так, например, в рамках цикла работ по изучению социально-когнитивных сетей и меметической инженерии политехнический институт Ренсселара (*Rensselaer polytechnic institute, USA*) получил десятилетний грант (2009 г.) для создания центра “*Social cognitive networks academic research center*” (*SCNARC*) в партнерстве с корпорацией *IBM* и несколькими американскими университетами [2]. Другой пример – проект “*Social media in strategic communication*”, поддерживаемый министерством обороны США. Цели исследования данного проекта опубликованы в соответствующем докладе от 14 июля 2011 г. Согласно плану, основными целями проекта являются: выявление мемов и их контрпрограммирование [8]. По всей видимости, инициаторы проекта серьезно относятся к предостережению: «Кто отказывается содержать своих солдат, в конце концов, содержит чужих».

В оценке ситуации вокруг отечественной научно-философской сферы в целом отмечается ее достаточно низкая востребованность практикой в условиях быстро меняющегося мира, что безусловно требует поиска инновационных возможностей по ее активному включению в общественно-информационное пространство. Создание новых подходов и процедур для повышения восприимчивости общественного сознания к научно-философскому потенциалу является одной из важнейших задач перехода в постиндустриальную эпоху. Это также созвучно идеям, представленным ЮНЕСКО в дорожной карте глобальной повестки дня «Образование-2030»:

Нам необходимо мыслить глобально и предложить новую концепцию образования в условиях меняющегося мира <...> нужен более гибкий подход к образованию как к непрерывной совокупности процессов обучения, в рамках которых учреждения формального образования все теснее взаимодействуют с другими менее формализованными системами обучения <...> Происходящие изменения открывают новые возможности для экспериментов и инноваций <...> создают благоприятные условия для формирования сетевых образовательных пространств, в которых неформальные и информальные пространства взаимодействовали и дополняли бы собой учреждения системы формального образования.

[4, с. 50]

Таким образом, появление новых технологий коренным образом меняет характер образовательных процессов. Просветительство приобретает все более неформальный и универсальный характер. В данном контексте, пилотный проект направления мемаэти-

ки, представляющий инновационный подход по актуализации роли этической философии в медиапространстве, призван способствовать тому, чтобы этика выступала не просто как абстрактный ресурс, а как интеллектуально-моральная сила, от которой зависит здоровое развитие общества. В связи с этим, мемаэтика может стать коллективным разговором, формой социальной коммуникации, вовлекающей ее участников в дискурсивное взаимодействие по формированию универсального морально-нравственного континуума, что является важнейшей практической задачей на пути становления цивилизованного гражданского общества.

Литература

1. *Асханова Л.Р.* Мемэтический подход в дискурсивном развитии глобального этоса // Философия образования. 2016. №4.
2. *Давоян М.* Меметическая инженерия: возможности применения в международных отношениях / [Электронный ресурс] URL: <http://www.slideshare.net/msdavoyan/ss-11919760> (дата обращения: 11.04.2016).
3. *Кульминский А.* Методы убеждающего воздействия // HR-Portal / [Электронный ресурс] URL: <http://www.hr-portal.ru/article/metody-ubezhdayushchego-vozdeystviya> (дата обращения 2.11.2016).
4. *ЮНЕСКО.* Доклад: Переосмысливая образование. Образование как всеобщее благо? М., 2015.
5. *Gabora L.* A day in the life of a meme / [Электронный ресурс] URL: <http://www.lycaem.org/~sputnik/Memetics/day.life.txt> (дата обращения: 5.11.2016).
6. *Dawkins R.* The Selfish Gene. New York: Oxford University Press, 1976.
7. *Dawkins R.* The God Delusion. New York: Houghton Mifflin Company, 2006.
8. Social Media in Strategic Communication / [Электронный ресурс] URL: <http://cryptome.org/dodi/dod-smisc.pdf> (дата обращения: 11.04.2016).

Трансгуманистическое движение в России и его роль в развитии квазинаучной деятельности

О.В. Полякова (Москва)

Достижения биотехнологической революции конца XX века способствовали зарождению нового мировоззрения, трансгуманизма, согласно которому дальнейшая эволюция Homo sapiens возможна благодаря новым технологическим решениям. Трансгуманистические организации позиционируют свою деятельность как научную, а в качестве конечной цели объявляют обретение бессмертия. В рамках данной статьи автор осуществляет попытку выявить оправданность притязаний трансгуманистических организаций на статус сектора научного сообщества.

Ключевые слова: трансгуманистическое движение, «Россия 2045», аватар, квазинаука, коммерциализация науки, НБИКС.

Начиная с последней трети XX в. как в развитых западных, так и в ряде восточных стран происходят глубокие изменения, в результате которых формируется новое общество, которое разные исследователи называют по-разному. Среди множества предложенных теорий одна из ведущих ролей принадлежит постиндустриализму, согласно которому «хозяйственно-экономические механизмы процессов общественного развития выступают в качестве доминантных и приоритетных для общественной жизни как таковой» [7].

Патриарх постиндустриальной теории американский социолог Д. Белл отмечает, что в отличие от индустриализма, для которого характерно производство материальных благ, в постиндустриальном мире приоритетным является производство услуг [1].

К сектору услуг сегодня относится информация и знание, в том числе, научное. Оно оказывается включено в процесс постиндустриального производства, представляя собой и конечный продукт, и ценный ресурс, где наука подвергается «экономическому влиянию» как и другие феномены культуры. Постиндустриальные социально-экономические преобразования влекут за собой ряд взаимосвязанных последствий, в том числе, коммерциализацию научной деятельности, искажение этоса научного сообщества и изменение статуса научного знания, что создает благоприятную среду для формирования псевдонаучных организаций.

В традиционной академической науке собственником знания является **индивидуальный** ученый. Его личная ответственность противостоит корпоративной подотчетности. Сегодня нравственные нормативы функционирования научного сообщества радикально отличаются от классической модели, предложенной Р. Мертоном [5]. Например, в биотехнологических компаниях существует корпоративная собственность на полученные знания [12]. Появляется новый тип морального субъекта – ученый-бизнесмен, которому приходится следовать требованиям рынка. Налицо моральная проблема, которую вынужден решать современный исследователь: как ученый, ищущий истину, член научного сообщества должен следовать классическим принципам научного этоса, но как наемный сотрудник и член группы профессионалов, занимающихся производством научного знания, ученый «подотчетен» своему руководству и коммерческим интересам группы. Знание оказывается включенным в коммерциализированную структуру, а, следовательно, основная цель его получения – прибыль, выраженная в денежном эквиваленте.

Общеизвестно, что постиндустриальное развитие идет рука об руку с научно-техническим прогрессом. Отмечено, что научно-технические революции влекут за собой качественное изменение способов и идеалов познания, методологических установок и т.д. На сегодняшний день особую роль играет биотехнологическая экспансия, начавшаяся в конце прошлого столетия. Налицо ее многочисленные последствия, к которым следует относить ту критическую ситуацию, в которой оказалась научно-исследовательская деятельность. Размываются рамки науки, изменяются нравственные императивы научного сообщества. Следовательно, создаются благоприятные условия для формирования квазинаучных форм знания, которые представляют собой «побочный продукт любознательности ученых» [6, с. 34–35, 107] и относятся скорее к области творчества, чем к познавательной деятельности [6, с. 304]. Как утверждает В.М. Найдыш, специалист в области онтологии и теории познания, «некоторые представители корпуса ученых в силу различных социокультурных и личностных обстоятельств не усваивают нового способа познания или усваивают его частично. В результате создается благодатная почва для расцвета квазинаучных формообразований» [6, с. 34–35]. Но следует учитывать, что девиантное поведение ученых – не результат индивидуальной испорченности или злого умысла, а исходит из социальной организации науки.

Глобальная технологическая экспансия конца XX в. связана с новыми технологиями, основанными на компонентах конвергентного комплекса НБИКС¹. Этот комплекс является результатом слияния естествознания и социогуманитарных дисциплин. Технологические инновации, основанные на компонентах НБИКС, находят применение не только в медицине и сельском хозяйстве, но и имеют все шансы кардинально изменить природу человека как биологического вида. НБИКС прокладывает путь к неограниченному расширению человеческих возможностей вплоть до обретения бессмертия.

Перспектива вечной жизни, достижимой при помощи революционных технологий,

¹ От англ. NBIC – Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, Cognitive sciences.

способствует формированию нового мировоззрения – трансгуманизма. Согласно трансгуманистической идеологии человеческие возможности (и физические, и психические) могут и должны быть расширены при помощи современных технологий, а конечной целью трансгуманизма следует считать обретение бессмертия, способы достижения которого могут варьироваться в зависимости от трансгуманистического направления. Под «расширением» и «улучшением» могут подразумеваться различные комплексы процедур, направленные как на повышение физических и интеллектуальных показателей *Homo sapiens*, так и на достижение бессмертия путем полного отказа от биологических характеристик.

В условиях коммерциализации науки и искажения этоса научного сообщества предложение пуститься в погоню за бессмертием, используя технологии НБИКС, может оказаться интересной задачей для многих представителей научного сообщества, что, безусловно, играет на руку некоторым трансгуманистическим группам.

На российской трансгуманистической арене сегодня лидирует «Россия 2045», организация, учрежденная и возглавляемая профессиональным менеджером и миллионером Д.И. Ицковым. Руководство такого менеджера как господин Ицков не только способствует финансовой независимости движения, но и позволяет организации самой инвестировать в разработку определенных проектов. Большинство конкурентов «России 2045» не располагают собственными финансовыми ресурсами и на ведение своей деятельности регулярно собирают пожертвования и взносы со своих адептов. «Россия 2045», напротив, имеет достаточно средств, в том числе, для привлечения к сотрудничеству представителей научного мира. С одной стороны, трансгуманисты нуждаются в философах-теоретиках, разрабатывающих идеологическую базу движения. С другой стороны, узкие специалисты, ученые-практики должны воплощать в реальность грандиозные трансгуманистические проекты. Приоритетным направлением «России 2045» является бессмертие, достичь которое предлагается кардинальным способом: посредством перезагрузки сознания смертного человека в бессмертное искусственное тело, именуемое аватаром.

Несмотря на очевидную утопичность поисков бессмертия, трансгуманистический проект кибернетического будущего находит поддержку в философском и научном мире. Д.И. Дубровский, специалист в области философии сознания и развития искусственного интеллекта и, по совместительству, председатель научного совета «России 2045», говорит о необходимости изменения биологической составляющей человеческой природы. Без таких кардинальных изменений, по мнению Дубровского, невозможно изменить общество и спасти человечество от угрожающего ему антропологического кризиса [3, с. 237–253].

Дубровский оптимистично заявляет, что скоро станет технически возможным моделировать «субъективную реальность» [3, с. 121–149]. Под «субъективной реальностью» подразумевается индивидуальное сознание, и именно его планируется загрузить в искусственно созданное тело.

Однако не все коллеги готовы согласиться с Дубровским и в отношении осуществимости и необходимости отказа от биологического тела, и в принципиальной возможности моделирования индивидуального сознания. Например, А.А. Воронин, специалист в области философии науки и техники, относит такие надежды к сфере напрасных ожиданий. Но их можно избежать, если отказаться от романтического убеждения, будто бы нейрофизиология (на успехи которой возлагает надежды Дубровский) изучает сознание человека [2]. Воронин утверждает, что нейрофизиология имеет дело с мышлением, но никак не с сознанием [2].

В реализуемости проектов по переносу сознания субъекта в искусственное тело сомневаются и европейские представители научного сообщества. Биолог, инженер-

генетик из Национальной академии медицинских наук Франции, Франсуа Таддеи (*Francois Taddei*) утверждает, что на сегодняшний день не существует единой технологии, благодаря которой было бы возможно интегрировать все человеческие функции, и пока таковой не предвидится. «Мы все знаем о генах, но не знаем, как они взаимодействуют. То же самое касается мозга» [8], – заявляет французский биолог.

Жан-Мишель Беснье (*Jean-Michel Besnier*), профессор философии из Сорбонны подчеркивает, что трансгуманизм планирует будущее, в котором биологическому телу более не отводится важной роли. Французский философ относит образ искусственно созданного человека к области воображаемого, считая его иллюзией, порожденной модерном [15].

Подобные рассуждения Беснье перекликаются с определением «социального воображаемого», в данном случае, социотехнического воображаемого (*sociotechnical imaginaries*), которое представляет собой воображаемые формы социальной жизни или социального порядка, фокусирующиеся на развитии и реализации инновационных научных и/или технических проектов [14].

Однако, несмотря на вполне справедливую критику, Ицкову, в отличие от конкурентов, удалось вступить в диалог с научным миром. Другие трансгуманистические организации до недавнего времени не выходили даже за пределы тематических Интернет сайтов и форумов, не говоря об участии в научных конференциях и дискуссиях. Свидетельством прорыва является появление сборника научных статей, изданных под эгидой «России 2045» [3]. Но является ли издание сборника, как и наличие «штатных» научных консультантов, среди которых присутствуют известные ученые и философы, достаточным основанием для постановки знака равенства между научным сообществом и названной трансгуманистической организацией? Можно ли считать «Россию 2045» сектором научного сообщества?

С одной стороны, сторонники трансгуманизма позиционируют себя в качестве апологетов науки, при каждом удобном случае заявляя о своей нетерпимости к лженауке. С другой стороны, далеко не все представители научного мира полны трансгуманистического оптимизма. По мнению французских социологов Т. Дюбарри (*Dubarry*) и Ж. Орнунга (*Hornung*), трансгуманистическая деятельность далека от научной и является не более чем попыткой привлечь внимание к себе, а не к идее всеобщего блага [13]. Позиция нашего соотечественника Найдыша перекликается с мнением французов: «Наука требует концентрации воли, стремления к истине, а не к получению результатов любыми средствами и легким путем, чтобы быстрее сыскать себе славу» [6].

Очевидно, что успехи «России 2045» не изменили настроенного отношения большинства представителей научного сообщества к трансгуманизму. И этому есть причины. Несмотря на благоприятные условия, сложившиеся благодаря коммерциализации научной деятельности, вряд ли найдутся научные деятели, готовые открыто поддерживать проекты, статус «научности» которых представляется сомнительным и тем самым поставить под угрозу свою репутацию. Скепсис со стороны многих ученых и философов трансгуманисты объяснили тем, что научное сознание «среднее, униженное и унылое» [11].

Общезвестно, что для научного знания характерно эмпирическое подтверждение теоретических работ, и пока таковых нет, нельзя считать проект «научным». Как бы ни хотелось верить в трансгуманистическое будущее, в мире пока не существует ни одной научной работы о переносе сознания на искусственный носитель [9]. По словам научного консультанта «России 2045» А.А. Фролова, в перспективе возможна замена частей мозга электронными чипами, но о кибернетическом бессмертии говорить пока рано [9]. На сегодняшний день реально можно прогнозировать только создание киборга (кибернетика + органика). Но этот путь не представляется привлекательным для боль-

шинства трансгуманистических организаций, поскольку не способствует достижению в кратчайшие сроки главной цели – бессмертия.

Если считать кибернетическое бессмертие определенной технологической услугой будущего, то необходимо учитывать и отношение потенциального потребителя к такому продукту. Следовательно, нельзя сбрасывать со счетов позицию рядовых граждан, далеких от науки. «России 2045» есть чем заинтересовать представителей научного сообщества, но с формированием интереса к проекту кибернетического будущего у рядовых граждан дела обстоят менее успешно. Люди не готовы вкладывать деньги в трансгуманистические проекты, и причина этому вовсе не бедность или скупость. Человек в ходе своего существования неизбежно сталкивается со смертью и воспринимает ее как неизбежное завершение жизни. А так как эмпирического подтверждения бессмертия на сегодняшний день не существует, оно пока представляется не более, чем фантастическим или мифологическим сюжетом [8].

В какие бы чудеса ни желал верить человек, и какие бы фантастические картины будущего ни рисовало бы его воображение, когнитивная сторона обыденного сознания (здравый смысл) всегда будет стоять на страже, отсеивая очевидные заблуждения и, выражаясь словами Найдыша, тем самым сохраняя рациональный фундамент духовной культуры [6, с. 63–64].

Здравый смысл апробирован повседневной практикой, он имеет рациональные основания, позволяет человеку трезво ориентироваться в устоявшихся жизненных обстоятельствах, определенном круге явлений природы и общества, различать в них существенное и несущественное, закономерное и случайное и т.д.

[6, с. 63–64]

Привлечению последователей и завоеванию популярности трансгуманистическими проектами препятствует, в том числе, злоупотребление «тактикой запугивания». Отечественные трансгуманисты «пугают» тем, что технологии бессмертия могут оказаться в руках ограниченного круга лиц. И если выбрать «пассивное бездействие», то «мы все умрем, не дождавшись появления средства для радикального продления жизни» [10]. Очевидно, не располагая рациональными аргументами, трансгуманисты пытаются апеллировать к эмоциям. Однако применение подобного способа убеждения лишней раз доказывает, что последователи трансгуманистического движения не являются членами научного сообщества. Ученый, как уже было сказано, должен пользоваться рациональными методами убеждения. Что касается апелляции к общественному мнению, массовому сознанию, попытка вызвать у аудитории эмоциональные переживания – это средства из арсенала лженауки [8].

Поскольку трансгуманисты упорно продолжают относить свои теории к научным, а метод обращения к *ratio* наших современников не работает в отношении избавления человечества от смерти, то идеологи трансгуманизма призывают верить в возможности НБИКС [11]. Действительно, на сегодняшний день перспектива бессмертия может рассматриваться только в плоскости веры, то есть могли бы сработать методы не убеждения, а внушения, но они опять-таки не входят в арсенал научного обоснования. Кроме того, апелляция к вере выглядит, по меньшей мере, странно для организации, заявляющей о своей «научной ориентации».

Безусловно, в науке всегда присутствует элемент «веры», но эта «вера» лежит в интеллектуальной плоскости, и даже то, что принимается на веру, в любом случае должно быть обосновано. Для ученого, ищущего истину, существует только одно ограничение – он обязан оставаться на платформе рационального исследования, преемственного к предыдущему знанию [6]. Как объясняет феномен «веры» в науке В.А. Лекторский, вера – это всего лишь недостаточно обоснованное утверждение [4].

Учитывая все вышесказанное, можно подвести итог: как бы ни позиционировали

себя трансгуманисты, их деятельность вряд ли можно назвать научной, а их организации скорее попадают под понятие фейк-структуры [6], то есть псевдонаучного формирования. По определению Найдыша, фейк-структура – псевдонаучная организация, имеющая все характеристики научного центра и могущая объединить реальных ученых, но созданная не для проведения научных исследований, а для решения задач, которые находятся вне компетенции науки, например, политических или коммерческих [6]. Следовательно, трансгуманистические сообщества по своей структуре и внешним атрибутам сходны с научным сообществом, но они преследуют цели, не имеющие отношения к поискам истины.

Однако было бы чрезмерным упрощением акцентировать внимание исключительно на негативной стороне деятельности трансгуманистических организаций. Несмотря на фантастичность многих проектов, трансгуманистическая мысль может найти применение в целях развития науки как рационально-познавательной формы культуры. Польза заключается не только в обеспечении рабочими местами ученых и философов, сотрудничающих с трансгуманистическими организациями. В истории науки достаточно случаев, когда околонучные формы знания способствуют развитию магистральных линий науки [6], указывая на слабые места и пробелы в рациональной познавательной деятельности и обозначая «фронт работ» для основных направлений науки. На сегодняшний день этот фронт достаточно широк благодаря постоянному развитию технологий, а следовательно, появлению новых идей, способствующих пролиферации трансгуманистических проектов.

Окончательно квазинауку победить нельзя, можно только поддерживать разумный баланс между наукой и квазинаукой. Остается только надеяться, что этот баланс будет в пользу рационального освоения мира, а не квазинауки как это происходит сейчас. Так что вполне вероятно, что самые «дикивинные квазинаучные построения» еще впереди [6, с. 311–312].

Литература

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
2. Воронин А.А. Время и вечность в проекте «Россия 2045» // Человек. 2015. №1.
3. Глобальное будущее. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под. ред. Д.И. Дубровского. М., 2013.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
5. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.
6. Найдыш В.М. Наука и квазинаука / Под. ред. В.М. Найдыша. М., 2008.
7. Пископфель А.А. Концепт культуры в контексте теорий постиндустриализма и неоглобализма // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004.
8. Полякова О.В. Реальная смерть против виртуального бессмертия // Вестник РГГУ. 2014. № 10.
9. Россия 2045. Заглядывая в будущее. Часть 1. [Видеозапись]
URL: <http://www.youtube.com/watch?v=TrfpGjL-xCk> (дата обращения: 10.11.2013).
10. Сайт Российского Трансгуманистического Движения. [Электронный ресурс]
URL: www.transhumanism-russia.ru (дата обращения: 14.05.2013).
11. Сайт «Россия 2045» / [Электронный ресурс] URL: <http://www.2045.ru> (дата обращения: 21.11.2012).
12. Тищенко П. Д. Этические проблемы развития биотехнологий // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2 / Отв. ред. Ф.Г. Майленова. М., 2008.
13. Dubarry T., Hornung J. Qui sont les transhumanistes? // Sens Public. Revue électronique internationale. 2008. №3 / [Электронный ресурс] URL: http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_TDubarryJHornung_les_transhumanistes.pdf (дата обращения: 11.07.2016).
14. Jasanoff Sh., Kim S.-H., Sperling S. Sociotechnical Imaginaries and Science and Technology

Policy: A Cross-National Comparison / [Электронный ресурс] URL: <http://sts.hks.harvard.edu/admin/files/imaginaries/NSF-imaginaries-proposal.pdf> (дата обращения: 11.07.2016).

15. *Lechner M., Roussel F.* Transhumanistes sans gêne / [Электронный ресурс] URL: http://www.liberation.fr/culture/2011/06/18/transhumanistes-sans-gene_743496 (дата обращения: 11.07.2016).

Педагогика как наука: функции представления и понимания в развитии интеллекта

А.Е. Коломейцев, Л.Е. Яковлева (Москва)

В статье речь идет о формировании интеллекта как стратегической задачи образования. В поиске философских оснований для создания современных когнитивных технологий авторы обращаются к рационализму Р. Декарта.

Ключевые слова: педагогика, наука, представление, понимание, интеллект.

Проблема объективности и способов ее достижения является центральной проблемой социальных и гуманитарных наук, так как объект этих наук – человеческая деятельность – пронизана ценностями. Современная педагогика находится в процессе поиска соответствующих интеллектуальных технологий для реализации главной цели образования – развития человеческого потенциала. Эта цель определяется необходимостью переход от *homo sapiens* – человека созерцающего и размышляющего – к *homo intellectus* – человеку думающему и делающему. Умение превратить информацию в знания, а знания воплотить в работе и деле – в труде, который ведет к успеху, – вот главная особенность, атрибутивное свойство «интеллектууса» как человека новой формации.

Термин «наука» в испанской философской традиции используется в четырех основных значениях. Во-первых, наука означает «знать, как сделать», то есть включает в себя технику и производственную деятельность. Во-вторых, означает «систему высказываний, вытекающую из оснований», то есть распространяется на философию и теологию. В-третьих, наука отождествляется с современными естественными науками, возникшими в Новое Время. В-четвертых, в конце XIX в. происходит идеологически-административное распространение этого термина на систему “моральных” наук: экономику, политологию, юриспруденцию» [5, с. 21–23].

Философия, как особый вид деятельности, отличный от научной деятельности, работает с трансцендентальным планом сознания, сознания не в его психологическом смысле, а в его логическом и этическом измерении, то есть в его объективном содержании, проявляемым с помощью рефлексии [6, с. 189–191]. Поэтому для формирования педагогики как гуманитарной науки особое значение имеет философия как критическая, рефлексивная работа с идеями.

Знания не даруются человеку просто так, а являются собой результат его когнитивной практики. Нужны усилия ума, чтобы познать действительность. Совершенство человека суть приобретенное состояние – через познание мира и посредством его идеального отображения – построения истины «в-себе» и «для других». Чем знания истиннее, тем они совершеннее, а абсолютная истина и абсолютное совершенство суть синонимы.

Именно на этом основании, [Бог как содержащий в себе эминентным образом бесконечное число неизвестных человеку совершенств – Л. Я., А.К.], т.е. используя формулу доказательства логического утверждения через его интеллектуальную демонстрацию, Декарт считает научно возможным «установить как всеобщее правило, что все вещи,

постигаемые нами вполне ясно и отчётливо, истинны.

[2, с. 353]

Рассуждения же нерациональных философов он оценивает как «смутные» и «туманные» и замечает, что многие философы, «пытаясь объяснить по правилам их логики вещи, сами по себе ясные, лишь затемняют дело» [3, с. 429].

Прежде всего заметим, что познавательная способность присуща только интеллекту, но что для него могут быть помехой или помощью три другие способности, а именно: воображение, чувства и память.

[4, с. 110]

Непрерывно синтезируя гипотетическое воображение (будущее) и историческую память (прошлое), ощущения и понимания человека формируют существование его «я» (настоящее), в котором прошлое и будущее определяют себя в снятом виде как «здесь» и «теперь». В прошлом «я» – уже «ничто», в будущем «я» – ещё «ничто»: действительное «я» есть только «сейчас». Со стороны познания мышление человека имеет две проекции: чувственное мышление как мышление в образах и рациональное мышление как мышление в понятиях. Рациональное мышление есть поле деятельности интеллекта, в котором «дух обращается до некоторой степени на самого себя и рассматривает некоторые из идей, находящихся в нём» [2, с. 391]. Конечной целью познающего интеллекта является «понимание» как чисто рефлекторный акт уяснения действительности – что называется – посредством обработки и усвоения информации по генотипической программе.

В ком наиболее сильна способность рассуждать, и кто лучше всего переваривает свои мысли, чтобы сделать их ясными и понятными, те могут всегда наилучшим образом убедить других в том, что они предлагают, хотя бы они говорили на нижнебретонском наречии и никогда не изучали риторики.

[1, с. 263–264]

За всеми математическими и физическими представлениями, за каждым зрительным или словесным образом важен определённый «смысл» и его раскрытие, которое и есть «понимание». Суть понимания – в переживании истины, поэтому Декарт отождествляет чистую интеллектуальную деятельность – исключительно с пониманием. «Переваривание мыслей» до разработок и открытий Декарта осуществлялось по наитию – бессистемно и бессознательно, поэтому введение его рациональной методологии значительно облегчало задачу «размельчения и разжевывания» информационной пищи для ума с целью осознанного её поглощения – для понимания предмета исследования или разрешения каких-либо других интеллектуальных вопросов и проблем.

Поэтому, [раскрывает он суть своей аналитической установки] говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаём столь ясно и отчётливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых ещё более отчётливо.

[4, с. 127]

Отыскание простейших интеллектуальных элементов, а затем их последующее соединение и смешение – такова «химическая» технология интеллектуальных процедур. Понятно, что речь здесь идёт об интеллектуальном «атомизме», который позже перерос в категориальный синтез гегельянства и марксизма-ленинизма.

Наука рассуждать самому – это как урок жизни. С этого и начинал Декарт свою сознательную жизнь.

Я с детства был вскормлен науками, – пишет он, – и так как меня уверяли, что с их помощью можно приобрести ясное и достоверное знание всего, что полезно в жизни, то мне чрезвычайно хотелось их изучить.

[1, с. 261–262]

Знания должны быть применимыми и полезными. Бесплезные в жизни знания – это интеллектуальный мусор в голове. Любая идея существует как либеральная единица «коммандитного товарищества» в моей голове. Там их дом, где они как хозяйки – живут и гуляют «сами-по-себе» – в свободном самообращении; но, приноровившись, можно уловить какую-либо из них в сети понимания: играючи (лат. – *lascivia*). Они – как открытый вопрос – нуждаются в понимании – для своего откровения.

Со всем тем мы не будем поддаваться заблуждению людей, размышляющих только о серьёзных и возвышенных вещах и приобретающих о последних после долгих трудов лишь смутные представления вместо того глубокого познания, к которому они стремятся. Итак, надлежит начинать с методического исследования самых простых вопросов и открытыми и известными путями всегда приучаться как бы играючи проникать в их сокровенную истину, ибо мы увидим, что таким образом мы можем постепенно, но с быстротой, превосходящей все наши ожидания, и с одинаковой лёгкостью выводить из очевидных принципов множество положений, которые с первого взгляда кажутся весьма трудными и тёмными.

[4, с. 116]

Каждая теоретическая модель должна работать и давать нужные нам результаты, которые объясняют те или иные феномены, способствуя их пониманию, а все науки в целом должны быть полезными для жизни, а не служить основой для мудрёных или хитроумных рассуждений.

Всеобщий порок смертных – смотреть на мудрёные вещи, как на самые лучшие. Большинство людей думает, что они ничего не знают, когда находят очень ясную и простую причину какой-нибудь вещи, и между тем восхищаются выспренними и глубоко-мысленными рассуждениями философов, чаще всего покоящимися на основаниях, которые никогда достаточно не проверялись. Это восхищение, конечно, бессмысленно, ибо они предпочитают мрак свету.

[4, с. 112]

Цель науки в научении жить и в этом контексте она суть прямое продолжение жизненных знаний людей в сфере здравого смысла. Идея здравого смысла как естественная рассудочность и разумность моего духа врождена нам от природы. Именно она поддерживает тезис Декарта о том, что «мало иметь хороший ум, главное – хорошо его применять» [1, с. 260]. И действительно, сам по себе ум не бывает – его или имеют или его не имеют. Это же человеческий капитал. Иметь ум – значит уметь – делать дело. Действительно знать – значит уметь. Возвышение от абстрактного к конкретному есть концентрация внимания.

Поэтому, – [предупреждает нас Декарт об ошибках созерцательного мышления], – особенно остерегаясь того, чтобы наш разум не бездействовал, исследуя какую-либо истину, отбросим эти формы как препятствующие достижению нашей цели и будем лучше отыскивать все возможные средства для усиления внимательности нашей мысли, как мы это покажем в дальнейшем.

[4, с. 117]

В дальнейшем – это значит, что речь идёт о представлении. Средним членом в пропорции между образным мышлением и мышлением в понятиях является «представление» – как «понятие», вложенное в «образ». Понятийное мышление так относится к мышлению в представлениях, как само мышление в представлениях – к образному мышлению. Представление есть воплощённое понятие: материальное по форме и идеальное по содержанию: «представлять – значит созерцать фигуру или образ телесной вещи» [2, с. 345].

В существовании материальных вещей человека убеждает находящаяся в нем спо-

способность к представлению, которой он пользуется при внимательном рассмотрении материальных вещей. «Ибо, обратив своё внимание на то, что такое представление, – пишет Декарт, – я нахожу, что оно есть не что иное, как известное применение познавательной способности к телу, которое перед ней внутренне присутствует и, следовательно, существует» [2, с. 389]. Представление всегда конкретно, а внимание есть усилие воли в организации представления.

Чтобы сделать это вполне очевидным, я отмечу прежде всего разницу, существующую между представлением и чисто интеллектуальной деятельностью, или пониманием. Например, когда я представляю треугольник, то я не только понимаю, что это фигура, состоящая из трех линий, но вместе с тем при помощи силы и внутреннего сосредоточения моего духа созерцаю эти линии, как если бы они присутствовали передо мной. Именно это я называю представлением.

[2, с. 389–390]

Внимательность ума есть сосредоточение воли как фокусировка её сил на предметах исследования и на операциях с ними. Воля всегда есть действительная сила разума, разум без воли бессилён.

Таким образом, я ясно знаю, что при представлении мне необходимо особенное напряжение духа, которым я не пользуюсь при понимании или уразумении. И это особенное напряжение духа ясно обнаруживает различие, существующее между способностью представлять и чисто интеллектуальной деятельностью, или пониманием.

[2, с. 390]

Представления – о пространстве и времени, о силе и массе, о движении и энергии, об инерции и покое, а также многие иные – это основа научного изображения действительности. Все естественные науки держатся на представлениях, которые организуют единство чувственного и рационального в мышлении человека.

И вполне понятно, что если существует какое-нибудь тело, с которым мой дух так тесно соединен и связан, что в состоянии его рассматривать, когда это ему угодно, то, может быть, он таким способом и представляет себе телесные вещи. Следовательно, этот род мышления различается от чисто интеллектуальной деятельности тем, что при последней дух обращается до некоторой степени на самого себя и рассматривает некоторые из идей, находящихся в нём; при представлении же он обращается на тело и рассматривает в нём что-либо соответствующее идее, образованной им самим или полученной при помощи чувств.

[2, с. 391]

Организация рационального мышления включает в себя представления и понятия, чувственное же мышление предполагает наличие во мне представлений и образов. В любом случае представление имеет дело с материальностью и телесностью объективного порядка – что есть «во-мне», но независимо «от-меня».

Но кроме той телесной природы, которая является объектом геометрии, – [уточняет свои позиции в отношении «представления» Рене Декарт], – я привык представлять, хотя менее отчётливо, множество других вещей, каковы, например, цвета, звуки, вкусы, боль и т.п. И я гораздо лучше усматриваю все эти вещи при помощи чувств, ибо они, по-видимому, достигают до моего представления через посредство чувств и памяти. Поэтому я думаю, что для удобнейшего их изучения будет кстати исследовать в то же время, что значит «чувствовать», и посмотреть, не буду ли я в состоянии вывести какое-нибудь достоверное доказательство существования телесных вещей из идей, возникающих в моём духе через посредство того рода мышления, который я называю «чувствовать».

[2, с. 391]

Анализ чувственных представлений, однако, не дал исследователю положительных результатов, хотя идеи, получаемые им при посредстве чувств – по собственному при-

знанию – были гораздо живей, выразительней и даже в своём роде гораздо отчётливей тех, которые он мог бы выдумать сам при размышлении или найти запечатлёнными в памяти, и поэтому казалось, что их присутствие в душе вызвано не порождениями духа, а причинами извне.

Но впоследствии многократный опыт мало-помалу разрушил всё доверие, которое я оказывал моим чувствам. Ибо я часто наблюдал, что башни, казавшиеся мне издали круглыми, являлись четырёхугольными вблизи, а исполинские статуи, воздвигнутые на самой вершине этих башен, казались мне маленькими, когда я смотрел на них снизу. И точно так же в бесконечном числе других случаев я находил заблуждения в суждениях, основанных на свидетельстве внешних чувств – и не только внешних, но даже и внутренних.

[2, с. 393–394]

Существует ли внутреннее чувство более близкое, чем боль? «А между тем, я некогда слышал от лиц, у которых были отрезаны руки и ноги, что им иногда казалось, будто они чувствуют боль в отрезанных членах. Это навело меня на ту мысль, что я также не могу быть вполне уверен в болезни какого-либо своего члена, если даже и буду испытывать в нем боль» [2, с. 394]. К тому же всё, что кажется нам как ощущаемое во время бодрствования, может иногда казаться как ощущение и во сне. Но вещи сна находятся «во-мне», поэтому я не вижу причины, сообщает нам Декарт, чтобы считать вещи бодрствования как находящиеся исключительно «во-вне». И наконец, следует заметить, что наша чувственная природа иногда влечёт нас к тем вещам, от которых нас отвращает рассудок, и потому не должно нам слишком доверять наставлениям нашей чувственной природы.

И хотя идеи, получаемые мною через посредство чувств, никоим образом не зависят от моей воли, я всё-таки полагал, что не должен заключать из этого, будто они происходят от вещей, отличающихся от меня, так как во мне, пожалуй, может найтись какая-нибудь способность, хотя и не известная мне до сих пор, которая и будет причиной, порождающей их.

[2, с. 394–395]

Из различных способностей мышления, которые Декарт находит в себе – способность чувствовать, способность представлять, способность понимать, – он отдаёт предпочтение способности к пониманию как базисной характеристике интеллекта. Сущностное «я» – то есть – «я-во-мне» телесно не представимо. «Я» – здесь объект интеллектуальной интуиции, как «само-объект» непосредственного умосозерцания и собственного понимания, которые не выразимы внешним образом.

Следовательно, я ясно узнал, что ничто из постигаемого мною при помощи представления не принадлежит к моему знанию обо мне самом, что и следует помнить; а для того, чтобы ум был в состоянии узнать в точности свою природу, его надо отучить от привычки постигать представлением

[2, с. 345]

Мышление – это не только атрибут, но и стержень всей духовной организации человека: «всё» во мне – есмь «мысль». «Но что же я такое? Мыслящая вещь. А что такое мыслящая вещь? Это вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует» [2, с. 345]. Все эти свойства действительно принадлежат человеческой природе. Разве это – не «сам-я» – когда я сомневаюсь почти во всём и всё же понимаю и постигаю некоторые вещи, утверждаю истинность одних вещей и отрицаю истинность других, когда хочу и желаю узнать ещё больше, чем знаю сейчас? Разве это – не «я-сам» – когда я не желаю впасть в обман, но часто заблуждаюсь, когда я хочу думать сам, однако нахожусь в плену предрассудков, когда чувствую

и представляю будто бы сам, а это внушено мне через мои телесные чувства и самой телесной природой? И даже если «сам-я» всё время сплю и нахожусь в заблуждении – то достоверно то, что «я-сам» существую – чтобы было кому спать и кого обманывать. «И разве возможно отделить от моего мышления или от меня самого хоть один из всех этих атрибутов? Ведь так очевидно, что сам я сомневаюсь, понимаю и желаю, – что уже нет никакой надобности пояснять это» [2, с. 346]. Также «я-сам» обладаю способностью представлять себе нечто, хотя может быть и так, что вещи, которые «себе-я» представляю, являются ложными, но никто не может отнять у меня саму способность к представлению, которая существует «во-мне» и является частью моего мышления. Наконец, «я-сам» нечто чувствую, воспринимая внешние вещи посредством органов чувств, когда я действительно вижу свет, слышу шум и ощущаю тепло. Но мне могут возразить и сказать, что это ложные признаки и что я сплю. Мнимая явь света, шума и тепла – пусть будет так.

Во всяком случае, достоверно по крайней мере то, что мне кажется, будто бы я вижу свет, слышу шум и ощущаю тепло. Это уже не может быть ложным; именно это я и называю в себе чувством, и взятое в этом точном смысле оно не что иное, как мышление. Отсюда я начинаю узнавать, каков я, уже с несколько большей ясностью и отчётливостью, чем прежде.

[2, с. 346]

«Сам-я» есть «я» и «для-всех», но «я-сам» есть только «во-мне» и «моё». Сомнение и хотение здесь являют себя в само-вопросании и само-утверждении «я-сам», а кажимость тогда выступает во мне как само-мнение и само-определение «я-сам». Желание «во-мне» и «для-меня» есть само-изъявление «я-сам» через отрицание объективности запрета – «не пущать», «не трогать», «не сметь» – посредством права на избирательную собственность субъекта: это всё – вам, мне же – это. Всё же и «я» человек – хоть и в абстрактно усечённом «виде». «Всё» – вам, мне – «же». Моих желаний не отнять никому. Кажимость и сомнение – именно эти внутренние ощущения являются исходным основанием познавательного процесса: от видимости и кажимости – к явлению и сущности, от колебаний и сомнений – к уверенности и убеждениям. Ход жизни «я» – «путь» к истине и вере.

Литература

1. Декарт Р. Рассуждение о методе // Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950.
2. Декарт Р. Метафизические размышления // Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950.
3. Декарт Р. Начала философии // Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950.
4. Декарт Р. Правила для руководства ума // Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950.
5. Abellán J. L. Panorama de la filosofía española actual. Madrid, 1978.
6. Gustavo Bueno M. Teoría del cierre categorial. Oviedo, 1992.

Наука аффекта и фантазматическое преподавание Р. Барта

Я.Г. Бражникова (Москва)

Статья знакомит с материалом курса лекций, который Ролан Барт читал в Коллеж де Франс в 1976–1977 гг. Курс «Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности» был первым опытом курса-исследования, в основании Барт-лектор положил не проблему или тему, но фантазм и аффект. Опубликованные во Франции в 2002 г, материалы курса вышли на русском языке в 2015 в переводе

Я.Бражниковой. Автор вписывает новый академический образ Барта в контекст, уже знакомый его читателям и исследователям.

Ключевые слова: Ролан Барт, фантазм, аффект, социальное, жизнь-вместе, банальное.

Аффект и фантазм приходят в исследования Р. Барта вместе с его обращением к феномену социального. Барт как социальный философ нам не был известен до недавнего времени. Ключевой сюжет ранних работ Барта по семиотике – необходимая взаимная обусловленность общества и языка: «Каждый человек – пленник собственного языка» [3, с. 568]. Язык принципиально предшествует социальному. Девизом позднего Барта становится «формула интеллектуального счастья», прозвучавшая в Лекции, прочитанной при вступлении на должность профессора в Коллеж де Франс: «*Sapientia*: никакой власти, немного знания, толика мудрости и как можно больше ароматной сочности» [2, с. 545]. Всё это складывается в непротиворечивый образ и создает лестную для интеллектуала перспективу постсовременного «вневластного» господства посредством новой «мудрости» и языковой игры.

Между тем, эти формулы не были застывшими скульптурами для их автора, они были включены в постоянный процесс проработки и претерпевали превращение. Мы не имели возможности увидеть их в действии, в приложении к социальному и политическому миру. Это стало возможным благодаря недавней публикации его заметок к курсу «Как жить вместе» на русском языке [1].

От неизбежно отстраненного анализа «коллективных представлений» и «мифологий», предполагающих искусство «расколдовывания», Барт в лекционных курсах Коллеж де Франс переходит к разделяемому мифу, к сопереживаемому коллективному фантазму, к антиснобистской позиции «наивного» утопизма. Его вступительная Лекция содержала провокативный (однако, не привлечший к себе должного внимания) тезис о фантазматическом преподавании:

Я <...> убежден, что в основу преподавания должен быть положен некий фантазм, варьируемый из года в год. ...Наука способна родиться и из фантазма. Именно на фантазме – эксплицитном или имплицитном – должен сосредоточиться преподаватель, решая, какова будет цель его интеллектуального странствия в новом учебном году.

[2, с. 566]

И вот первой же целью странствия лектора-Барта становится фантазм жизни-сообща. Он признается слушателям, что грезит неким образом общения, которое позволяло бы быть вместе и сохранять при этом каждому участнику свой собственный ритм. В основе академического проекта оказывается «индивидуальный» фантазм совместности, некоей легкой формы общения, бартезианская мечта, которая долгое время оставалась имплицитной и не находила никакого выражения в языке – тем более на письме. Невероятно, но именно Р. Барт, с чьим именем связывается представление о радикальной обоснованности сообщества в языке, отправляется в своем исследовании социального от доязыкового фантазма – переживаемого, но не названного. Залегавший в желании фантазм совместного ритмического своеобразия (возможно ли оно? – желание отменяет этот вопрос; оно желанно) обретает свое воплощение в слове непреднамеренно: они находят друг друга. Читая «на досуге» книгу Ж. Лакарьера, Барт вдруг встречает имя для своего фантазма [1, с.50]. Слово «идиоритмия», закрепленное за экклезиологией и историей афонского монашества, преобразуется Бартом (также довольно произвольно, в режиме «желаемого») в идиорритмию – соединение *idios* и *rhythmos*. Однажды обретенное, это имя вовсе не предопределяет дальнейшего «приключения»; разработка фантазма идиорритмии будет все дальше уходить от этого знака и все ближе подводить к социальному, чья связь с языком оказывается вовсе не столь определен-

ной.

В основу учебного курса-исследования Р. Барт кладет банальный, «кухонный», не-академический вопрос: «как жить вместе?»

К нему сводятся все главные тексты о Сообществе, написанные Нанси, Бланшо, Касториадисом, Агамбенom и другими. Но нигде он не поставлен столь вульгарно и безусловно, в столь явной связи с повседневным желанием, аффектом, фантазмом.

Барт обращается к ключевому вопросу континентальной рефлексии XX в. – вопросу о том «что есть социальное?» – и предлагает во многом исчерпывающий, ни на что не похожий ход в истории этого долгого вопрошания. Барт перелицевал стареющую теорию социального, дав Сообществу новое имя: Жизнь-вместе. И уже само это имя выводит его из давних споров о природе социального, о сути Сообщества, о пресловутой интересубъективности, о бесконечной инаковости Другого. Более того: как только появляется «Другой» – все потеряно; мы вовлекаемся в бесконечную игру аппрезентаций и уже не надеемся вернуться к жизни-вместе. Вероятно именно поэтому Барт признается, что роман Дефо его захватывает ровно до того момента, как появляется какой-либо другой (туземцы, Пятница). Жить-одному в большей степени раскрывает социальное, нежели «история коммуникаций». С появлением Другого «мощное очарование этой книги пресекается. Это очарование – именно в повседневности, лишенной событий» [1, с. 165]. Таким образом, спасительные спекуляции вокруг «Со-бытия» также не объясняют банальной жизни-вместе и выступают в ней «эксклюзивным опытом».

Сама постановка вопроса: «Как жить вместе?» радикально упрощает даже те допустимые концептуальные компромиссы, на которые отваживалась рефлексия в поисках «феноменологии социального», «бытия-с-другими» и форм «трансцендентальной апперцепции». Даже если бы не сохранились аудиозаписи курса и заметки лектора не дошли до нас, но сохранилось бы краткое «Резюме» [1, с. 248] – сухой остаток прочитанного курса, который каждый преподаватель предоставлял в Коллеж де Франс по его окончании – он стал бы событием в истории Социального. Барт обошёл бесконечный тупик, в который неизбежно упиралась философия в поисках обоснования социального мира. От разоблачения «фундаментальной структуры» повседневности, от обнажения механизмов, по которым «функционирует» социальность и коммуникация, Барт обращается к бережному культивированию коллективного фантазма. Точнее, конкретного – личного и все же открытого для всех соучастников – фантазма совместной идиорритмической жизни.

То, что современники и ближайшие коллеги Барта оценили как «недостаток» и «неоправданный риск», мне представляется наиболее ценным ходом, открывающим для нас в самом первом приближении способ мыслить банальное. Барт останавливается на фразе Флобера из «Воспитания чувств»: «Я понимаю Вертера, которому не было противно смотреть, как Шарлотта делает бутерброды» [6, р. 42], увязывая ее с этимологией *trivialis*: то, что встречается на всех перекрестках. Строго говоря, это измерение выпадает из всех граф, уходит от трактовки, от фиксации в качестве *trait* – и характеризуется Бартом как *intraitable* (нефиксируемое, безотчётное). Есть безотчётное чувство, – пишет Барт в эссе о фотографии “*Camera lucida*” – что

фотография по сути <...> не является ничем другим, как чем-то, что замечено, случилось, приключилось: в конце концов, мои фотографии были частью «чего-то такого какого бы ни было»¹: не эту ли нечёткость, ущербность существования, называют банальностью?

[7, р. 41]

¹ “*Quelque chose quelconque*” – понятие из «Феноменологии» Ж.-Ф. Лиотара [4]. *Quelconque* – синоним *banal*.

Отсюда берет начало «феноменология» Барта, захваченная банальностью:

Таким образом, моя феноменология согласна была поддаться воздействию силы, аффекту; аффектом было то, что я отказывался устранить; сохраняя его неустрашимость, я намеревался и должен был свести к нему саму Фотографию.

[7, p. 42]

Здесь же Барт дает формулу метода:

С этого момента я принялся соединять два голоса: голос банальности (говорить то, что все видят и знают) и голос единственного (то есть выуживать эту самую банальность из всего, что захватывает только меня и лишь мне принадлежит). Как если б я искал глагол, у которого нет неопределенной формы и который встречался бы исключительно в определенном времени и модальности.

[7, p.181]

Что держит меня в сообществе? Что меня в нём захватывает и ведет через перипетии? Поэтика социального не разрешается ни в «Этике», ни «Политике» Аристотеля. Почему я поддаюсь очарованию банального, нейтрального, вульгарного? Почему заведомо столь убедительно заурядное, нейтральное? Нейтральное – этико-правовое измерение банальной Жизни-вместе – станет предметом очередного бартезианского «некурса» в Коллеж де Франс на следующий год [8].

Ставя вопрос о сообществе банально, Барт выводит к гомологии банального / социального. Это позволяет ему – с одной стороны – уйти от выхолащивающей систематизации: он вовсе не стремится предложить анализ всех возможных форм общежития. С другой стороны, он не впадает и в «исповедальный дискурс»: в центре внимания присутствующих оказывается «очень личная» утопия – фантазм идиорритмического сообщества – которая при этом существует вне оппозиции «интимного / коллективного».

Значение этого хода, на мой взгляд, гораздо шире таких сфер интересов, как «интеллектуальная культура Франции» или же «творчество Ролана Барта». Барт обосновывает культуру обращения – с мечтой, фантазией, желанием, предметом интереса, с симптомом, продуктом питания, объектом обожествления – что дает доступ к совершенно различным возможным локализациям – от монопространства Единого (Бога) до проблем коммунального общежития и отбросов, от экклезиологии до обценной речи и вымышленной ономастики изобретающих себя сообществ. Собственно, концептуальное и повседневное, философское и банальное, интеллектуальное и безотчётное – такие далекие друг от друга – здесь обнаруживают свою гомологию, структурную близость. Одно является расширением другого. Остается лишь удивляться тому, что проблематика этого курса в целом, а также его ключевые понятия – идиорритмия, правило, дистанция, деликатность, клаустрофилия и многие другие – все еще столь мало представлены в современных исследованиях, поисках, дискуссиях и повседневной речи. В современном (постсовременном, если говорить точнее) романе, наконец.

Литература

1. *Барт Р.* Как жить вместе: Романические симуляции некоторых пространств повседневности. Конспекты лекций в Коллеж де Франс, 1976–1977 г. / Пер. Я.Г. Бражниковой под ред. С.Н. Зенкина. М., 2016.
2. *Барт Р.* Лекция // *Р. Барт.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М., 1989.
3. *Барт Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. Под ред. Ю.С. Степанова. М., 1983.
4. Лиотар Ж-Ф. Феноменология / Пер. с франц. и послесл. Б.Г. Соколова. СПб., 2001.
5. *Barthes R.* Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977). Seuil, 2002.
6. *Barthes R.* Fragments d'un discours amoureux. Editions de Seuil, 1977.

7. Barthes R. La Chambre claire. Notes sur la photographie, Gallimard, Seuil, 1980.
8. Barthes R. Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de France (1977–1978). Seuil, 2002.

О категориях истины, добра и красоты в концепции Э.В. Ильенкова

Е.М. Дмитриевский (Одинцово)

В статье рассматривается соотношение категорий истины, добра и красоты с точки зрения материалистической диалектики Ильенкова. Показывается генетическая связь указанных категорий, их зависимость от общественной практики человечества. На этой основе дается критика абсолютизации данных категорий.

Ключевые слова: истина, добро, красота, ценность, человеческая практика, мир культуры, материалистическая диалектика, Э.В. Ильенков, воображение, отчуждение, чувственность, интуиция.

В философской концепции Ильенкова вопрос о соотношении истины, добра и красоты занимает одно из ключевых мест. Причем не только в рамках абстрактного теоретизирования, выявления всеобщих закономерностей и категориального анализа. Этот вопрос имеет насущное практическое значение для становления человека (и человечества) как в онтогенетическом, так и филогенетическом плане. Речь идет, прежде всего, о всестороннем развитии личности. И здесь «теоретическая» философия самым непосредственным образом, но диалектически, через выявление характерных противоречий, сливается с «практической» философией.

С античных времен, с Сократа и Платона, считалось, что идеи истины, добра и красоты не противоречат друг другу и в идеале сливаются в единство. Лишь у некоторых критиков философии Просвещения возникают сомнения в совместимости этих высших ценностей, как это показано, например, в работах И. Берлина «Поиск идеала», «Гердер и Просвещение» и др. [1]. В своих взглядах на эту проблему Ильенков следует классической традиции и отмечает: «Истина, добро и красота – это лишь три разных способа выражения одного и того же. Одно и то же, выраженное тремя разными способами» [2, с. 300]. Только не стоит забывать, что это «одно и то же» есть диалектическое единство, а ни в коем случае не абстрактно-логическое. Разница между двумя этими способами понимания единства состоит в том, что абстрактно-логическое единство статично, оно подразумевает под собой формальное выявление общих, одинаковых признаков отдельных объектов. Диалектическое единство динамично. Оно выявляет такое всеобщее, которое реально лежит в сущностно-генетической основе некоторых на первый взгляд разных, и даже противоположных, объектах. И если говорить о категориях истины, добра и красоты, то формально-логически здесь действительно трудно усмотреть какое-либо единство, кроме самых абстрактных сторон, вроде того, что все это имеет отношение ко многим формам человеческой деятельности. В основном же, данное понимание ставит между указанными категориями непроходимые перегородки, как между «сущим» и «должным», «холодным рассудком» и «пламенной страстью». И действительно, можно ли здесь найти что-то общее?

Диалектический подход дает положительный ответ на этот вопрос, поскольку «истина, добро и красота глубоко родственны «по существу дела», они растут из одного корня, питаются одними соками» [2, с. 301]. Так, из одного и того же семени под влиянием внешних и внутренних условий вырастает единое дерево, хоть и имеющее различные части: ствол, ветви, листья, плоды. Категории истины, добра и красоты также имеют свое «зерно», и этим «зерном» является человек, личность в процессе своей

жизнедеятельности. Формы этой жизнедеятельности постепенно, развиваясь от поколения к поколению, все более ясно и отчетливо проявляли три эти категории как высшие идеалы человечества. Причем, не абстрактные трансцендентные идеалы, а конкретные, наполняющиеся содержанием пульсирующей жизни категории, все более настойчиво требующие своего учета в практическом освоении и преобразовании мира. И чем более могущественной становится власть человека над природой, тем настоятельнее каждому ученому, политику или деятелю искусства требуется понимание подлинного единства этой если и не святой, то чрезвычайно значимой для человека троицы. Но и обычный человек не может стать подлинной личностью, не прикоснувшись в большей или меньшей степени к этим трем граням единого кристалла.

Попробуем детальней разобраться в отношениях между указанными категориями, взяв в качестве основания анализа категории истины: истина – добро и истина – красота. Первая пара из указанных категорий (истина – добро) в современной философии, как правило, довольно четко разделяется на две сферы: «сущее» и «должное». Попытка указать на различие между «должным» и «сущим» в виде сугубо ценностной ориентации первого и свободы от ценностей второго не совсем обосновано. Достаточно вспомнить неокантианцев баденской школы, которые ценностную составляющую считали необходимой частью наук о культуре. Науки о природе, как и науки о культуре, изучают одну и ту же действительность, но разными методами: генерализирующим (номотетическим) и индивидуализирующим (идиографическим). Науки о культуре в качестве критерия отбора существенного от несущественного из всего многообразия индивидуального выдвигают категорию культурно-исторической ценности. Г. Риккерт, один из пионеров этой методологии, указав на связь ценностей как с миром объектов (материальных и духовных), так и с исторической действительностью, полагал, что «в сущности, мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре» [4, с. 128]. Вместе с тем мы не можем обосновать «безусловно, общезначимую ценность», которая бы обосновывала все нижестоящие ценности, и достижение которой откладывалось в бесконечную даль истории (а ее постижение, в свою очередь, требует философии истории). Регулятивный смысл безусловной ценности (идеала истины, блага), характерная черта кантовской философии. Но кантовское понимание проблемы, когда наука должна подчиниться нравственности, как и гегелевское, где, наоборот, нравственность служит одной из ступеней развития понятия, по Ильенкову, неприемлемы. Материалистическая диалектика не чужда ценностному подходу к действительности, но она иначе понимает категорию ценности.

Истина, как и ценность, не абстрактны и, тем более, не абсолютны, а конкретны. Причем, конкретны в диалектическом смысле, как противоречивое единство многообразия. При этом корень проблемы и ее противоречия нужно искать не в научном мышлении, а в практике. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде “сущности человека”, что они обожествляли и с чем боролись» [3, с. 37]. Отчуждение результатов труда от его производителей, вызванное разделением труда на базе частной собственности (когда каждому отдельному индивиду, замкнутому в локальном пространстве определенной сферы деятельности, противостоит как чуждая ему могущественная сила вся совокупность производительных сил и отношений, оформленная, прежде всего, в виде государства) привело к отчуждению человека. Отчуждение в свою очередь, породило абсолютизированные, а подчас и гипостазированные ценности и истины, которые стали восприниматься оторванными от человеческой деятельности и противопоставленными ей. Поэтому понять и обосновать определенную конкретную

ценность, это значит не возвести ее к какой-то абстрактной безотносительной ценности, а, наоборот, увидеть ее корни в реальной производственной практике человечества. И научная истина, как и нравственная ценность, историчны и объективны. Но если в этом и можно увидеть противоречие (исторично, значит относительно; объективно, значит абсолютно), то это диалектическое, а не формально-логическое противоречие, как единство абсолютного и относительного. Диалектика, благодаря признанию противоречивого единства абсолютного и относительного, смогла отстоять объективность и посюсторонность как ценности, так и научной истины.

Стоит отметить, что и между «науками о природе» и «науками о культуре» нет непроходимой грани в виде исключаящих друг друга методик: генерализация и индивидуализация. Это два абстрактных способа рассмотрения действительности, что, кстати, понимал и Риккерт. Только он не смог их объединить в одно противоречивое единство на основе реального развития действительности. Объекты и понятия науки также развиваются и взаимодействуют друг с другом, как и все остальное. Объекты неорганической материи имеют свою историю, которую мы можем изучать, например, по геологическим слоям нашей планеты. Теория большого взрыва, как кажется, не оставляет никаких сомнений насчет всеобщего развития. Как сами объекты, так и понятия, их характеризующие, имеют свою историю развития, нередко весьма противоречивую.

«Дважды два четыре» – эта математическая формула столь же абстрактна, как и заповедь «не убей». Они обе, безусловно, применимы только в идеальном мире вечных и неизменных объектов или субъектов, то есть нигде, кроме голов отдельных метафизиков. Между тем первобытные общества, руководствующиеся принципом талиона, не считали заповедь «не убей» абсолютной. Один из исследователей первобытного общества Ю.И. Семенов отмечает:

Ведь известны первобытные и предклассовые общества, в которых мужчина не мог стать полноправным членом общины и получить право вступить в брак, пока не совершил убийство кого-либо из чужаков.

[5]

Иногда убийство выступает в качестве не только допустимой меры, в виде казни преступника, но и как благо, если оно способно предотвратить еще большие беды. Это, разумеется, не призыв к релятивизму и аморализму. Просто диалектика всегда требует учета конкретности ситуации. Диалектика не отменяет объективности законов природы или нравственных норм. Она лишь показывает, что они являются историческими кумулятивными процессами, «снимающими» (включающими в себя в определенных рамках, частично) в своем развитии результаты предшествующих достижений. Заповедь «не убей» не отменяется, но развиваются принципы ее применения, причем, к сожалению, подчас через свою противоположность. Таким образом, в основе развития как законов науки, так и норм нравственности и морали лежит, как было сказано, реальная производственная практика общественного человека, определяющая формы социального взаимодействия, которые, в свою очередь, оказывают обратное влияние на этот «базис». Диалектика логического и исторического дает ключ к выходу из круга или, точнее, спирали указанных взаимных влияний выявляя первооснову, «клеточку», порождающую конкретную траекторию развития. Это подкрепляет мысль Ильенкова:

И наука и моральность (подлинная, гуманистически ориентированная мораль, то есть нравственность) есть две формы сознания, выражающие и осуществляющие одно и то же – конкретно-исторически понимаемое существо человека и того мира, в котором человек живет и работает.

[2, с. 201]

Теперь несколько слов о соотношении категорий истины (наука) и красоты (искусство). Часто в качестве основного отличия науки от искусства выставляется отношение

к фантазии, игре воображения: наука фактуальна и логична в последовательности своих выкладок и, в отличие от возвышенного искусства, фантазий в своих построениях не использует. Но так ли это? Может быть, фантазия, воображение как раз соединяют, но диалектически, противоречиво, науку и искусство.

В форме искусства развивалась и развивается та самая драгоценнейшая способность, которая составляет необходимый момент творчески-человеческого отношения к окружающей миру, – творческое воображение или фантазия. Иногда ее называют также «мышлением в образах» в отличие от «мышления в понятиях» или собственно «мышления».

[2, с. 229]

Чувственное созерцание, как и мышление, есть форма активного отношения человека к действительности, и обе эти способности, хоть они и связаны с определенными органами человеческого тела (мозг и органы чувств) ни в коей мере не сводятся к физиологии. «Телом» человека, содержащим в себе все необходимые элементы зарождения и воспитания чувственности и мышления, является вся наличная культура, человеческая цивилизация, построенная на объективно существующей и лишь опосредованно зависящей от культуры природе. Искусство и есть тот «орган» тела культуры, который возвышает чувственность до человеческого уровня. Впрочем, первоначальная чувственность, как и интеллект (да и нравственность) формируются стихийно, но, и это важно, в формах человеческого отношения к природе и человеку, через человеком созданные предметы и общественные институты.

Культура, искусственный мир, выстроенный человеком для самого себя путем преобразования мира природы, при ложном толковании их взаимосвязи (природы и культуры) может привести к превращенным формам понимания каждого из этих миров. Так возникают фетишизм, натуралистическое толкование социальных явлений, в том числе неверное приписывание «человеческой природе» врожденных форм эстетической чувственности, нравственности или мышления. На самом же деле все происходит наоборот. Только отрешившись от своих непосредственных физиологических потребностей, человек может возвыситься до свободных социально-культурных форм бытия, одной из которых является искусство. Но здесь кроется одно из диалектических противоречий социального: то, что одной стороной основывается на свободе человека от индивидуальных (физиологических) потребностей, другой стороной зиждется на общественной необходимости, потребности. Эстетическое созерцание есть способность видеть предмет с точки зрения человечества. Но это не механическая сумма возможных взглядов людей на предмет, выявляющая в нем абстрактно-чувственное всеобщее (отдельная, чаще всего бросающаяся в глаза сторона), а совершенно новый конкретно-чувственный предмет (отображающий посредством чувств все свои стороны в единой целостности), являющийся условием и предпосылкой его исследования в науке. И порождается этот предмет воображением, которое поэтому называется продуктивным воображением.

Продуктивное, свободное воображение творит что-то новое, но это не означает своеволия творца. Мало того, голое своеволие как раз и является обратной формой подчинения ближайшим, чаще всего – физиологическим, потребностям. Даже если это не осознается напрямую. Подлинная свобода творчества проходит посередине между штампом и произволом, она свободна от непосредственных целей творца как индивида, но, все же, целесообразна. Причем, эстетическая целесообразность связывает всеобщую человеческую потребность с внутренней природой самой вещи в виде идеала красоты.

Поэтому красота, или идеал, и выступает как важнейшая, наиболее общая форма организации работы воображения, как условие свободного выражения, как его субъективный критерий и как форма его продукта.

[2, с. 245]

Не только наука, но и искусство постигает и формирует предмет согласно его собственным законам, внутренней природе. Только если наука это делает в виде понятий, то искусство – в форме чувственных образов.

Связь собственной природы предмета с искусственной, преобразующей деятельностью человека также выглядит противоречивой. Ведь кажется, что подлинную природу предмета можно познать как раз по возможности меньше до него касаясь, тем более, искусственно его преобразуя. Но это не так. Ведь в природном мире предмет как раз не дан в своей «чистоте», которая «загрязняется» множеством, необходимых и случайных, взаимодействий. Только осознанная человеческая деятельность, раскрывающая внутренние свойства и закономерности предмета, искусственно отделяет от него не только посторонние внешние влияния, но и его собственное. Именно так нам может быть дан предмет в тотальности своей действительности, и именно эта тотальность и будет эстетическим критерием восприятия данного предмета с точки зрения красоты. Воспринимаемая произведения искусства как объекты, отражающие в себе полноту действительности «предмета» (причем, не только предметов природы, но и человеческих отношений во всей разнообразнейшей палитре мыслей и чувств), человек развивает в себе эстетическое отношение к действительности.

Способность воображения формировать конкретно-чувственный образ предмета, видеть предмет не абстрактно-односторонне, а во всей его тотальности, развивает важнейший принцип научного мышления – подводить частное под общее и выводить из общего частное. На этом пути следует искать объяснения интуиции, когда частная, но характерная деталь (или сторона) в сознании ученого мгновенно трансформируется во всеобщую закономерность. Подобно тому, как Ньютон в падении яблока «увидел» закон всемирного тяготения. Но именно «увидел», поскольку обоснование и развитие этого видения – дело понятийного мышления. Благодаря продуктивному воображению наука оперирует конкретно-всеобщими понятиями предметов, а искусство – конкретно-всеобщими их образами.

Между категориями добра и красоты также можно выявить диалектическое, противоречивое единство. Но это уже другая тема. Во всяком случае, как говорил Ильенков:

Человек – и в самом себе и в другом – есть тот самый «высший предмет для человека», который как раз и выражает себя в этих разных ипостасях – и в науке, и в искусстве, и в нравственности. Последние – лишь разные формы выражения самосознания человека, сами по себе («в себе и для себя») не имеющие абсолютно никакой «ценности». И если они не согласуются между собой, эти разные формы выражения одного и того же, то это симптом «ненормальности» в сфере общественных отношений человека к человеку.

[2, с. 312]

Таким образом, дело состоит не столько в том, чтобы объяснить действительность, сколько в том, чтобы изменить ее согласно с ее же собственными закономерностями. Действительность в своем диалектическом развитии сама выковывает оружие для своего изменения, одним из главных калибров которого является наука, научное объяснение природных и социальных процессов.

Литература

1. Берлин И. Поиски идеала // И. Берлин. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Пер. с англ., коммент. В.В. Сапова. М., 2002.
2. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике / Вступ. ст. М. Лифшица. М., 1984.
3. Маркс К., Энгель Ф. Сочинения / Изд. 2. В 39 тт. Т. 3. М., 1955.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова / Сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева / Подгот. текста и прим.

Р.К. Медведевой. М., 1998.

5. Семенов Ю.И. О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека // Этнографическое обозрение. 1992. № 3.

Проблема несводимости эстетических феноменов к языковому выражению в работах Л. Витгенштейна

А.Ю. Жулитова (Москва)

В статье поднимается проблема отношения эстетических феноменов и их языковых выражений. Тем самым также ставится вопрос о возможности объективно говорить о них. Опираясь на работы Л. Витгенштейна, будет показано, почему невозможно объективное знание об эстетических феноменах.

Ключевые слова: эстетика, язык, Л. Витгенштейн.

В эстетике есть уже устоявшийся набор вопросов, таких как «Что такое прекрасное?», «Как отличить искусство от не-искусства?», «Какова эстетическая ценность некоего произведения?» и др. Такая постановка вопросов определяет и форму ответов на них: предполагается, что прекрасное или искусство – объекты познания, которым необходимо дать сущностное определение.

Главным недостатком такой постановки вопроса является принимаемое не рефлексивно убеждение в схватывании языком конкретного нечего, в наличии связи между означающими словами и означаемым объектом, гарантирующей возможность понять точно ли описание. При осмыслении эстетических феноменов, таким образом, как бы постулируется, что понятие способно схватывать реальность. Если мы подберем корректное описание, то характеристики, функции объекта станут нам понятными.

Причем эта связка понятия и реальности накладывается на восприятие. Например, самый обычный вопрос о содержании произведения искусства («О чем это?», «В чем его смысл?»), предполагает, что его конкретное содержание может быть сведено к высказыванию, точно выражающему замысел или основную идею произведения.

Трагедия «Антигона» Софокла была написана в V в. до н.э. Сегодня существует множество ее интерпретаций. В одних трактовках ставится цель отыскать авторский замысел, в других описание происходит с опорой на семиотику или структуры бессознательного. Они не могут существовать в одном пространстве. В качестве примера можно взять интерпретации Гегеля и Лакана «Антигоны». В интерпретации Гегеля [6] основной конфликт «Антигоны» заключен в противостоянии двух законов: закона семьи (или божественного закона), представленный в действиях и словах Антигоны, и закона государства, который отстаивает Креонт. Для Лакана же Антигона не представляет какой-либо закон, она выходит за рамки любого закона [7]. Главный конфликт «Антигоны», по Лакану, заключен в стремлении Антигоны к смерти. Две эти интерпретации раскрывают «Антигону» разным образом. Вряд ли возможно их воспринимать как дополнения друг к другу. Они выступают друг против друга.

Произведения искусства от одной эпохи к другой переинтерпретируются. Они приобретают новые смыслы. И не представляется ясным, как разграничить ложные и истинные интерпретации, ложные и истинные смыслы (если это вообще возможно). Также переопределяется и само прекрасное. Поэтому вместо того, чтобы оспаривать существующие эстетические концепции и предлагать новые, следует поставить следующие вопросы: выразимы ли эстетические феномены в языке? каковы отношения эстетики и языка? можно ли говорить об эстетике, используя связку понятие-реальность?

Проблема выразимости эстетики была поставлена в XX в. в результате лингвисти-

ческого поворота в философии. Эту проблему рассматривали в своих работах такие философы как А. Айер, Ч. Стивенсон, она нашла отражение в работах художников (концептуализм), и критиков («новая критика» в Америке). Все они смотрят на проблемы эстетики или искусства сквозь призму языка. Разрабатывая новое понимание произведения искусства или эстетических чувств, они говорят о семантике, высказывании, эмотивной функции слов.

На их позицию во многом повлияли работы Витгенштейна. В «Логико-философском трактате» [3] он провел границы языка, наложив запрет на описание чего-либо за их пределами.

Определенную позицию в отношении исследования сферы эстетики Витгенштейн занимает в «Трактате». Хотя, рассмотрению эстетики в работе отводится крайне скромное место: она упоминается только в одном афоризме [6.421], где объединяется с этикой. Таким образом, эстетика перенимает на себя суждения Витгенштейна об этике.

В развернутом виде взгляды Витгенштейна на эстетику были выражены в записях его лекций под названием «Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии» [3]. Также, отдельные идеи об эстетике можно встретить в «Философских исследованиях» [5] и «Культуре и ценности» [2]. В данной статье основной акцент будет сделан на его лекциях об эстетике. Витгенштейн в «Лекциях и беседы об эстетике, психологии и религии» предлагает сменить перспективу рассмотрения эстетики. Он не задается вопросом, что значит прекрасное, но спрашивает, в каких ситуациях мы говорим «Прекрасно!»? Такое изменение точки зрения на проблему показывает трудности в употреблении языка, описывающего эстетику.

«Прекрасное» – адъектив, который мы используем для выражения нашего чувства. Мы употребляем «Прекрасно!», когда мы восхищены, когда тронуты чем-то и не важно, произведением ли искусства, живым ли человеком, или даже пирожным. «Прекрасное» – ни что иное, как восклицание. Вместо «Прекрасно!», когда мы видим великое произведение искусства, мы могли бы просто воскликнуть «Ах!» или вообще ничего не говорить, но наше выражение лица – например, широко открытые глаза, приоткрытый рот – показывало бы наше восхищение. Причем Витгенштейн отмечает: выражение лица точнее передает наше восхищение. Оно показывает наши чувства в полном объеме в отличие от слов, которые могут только описывать. В отличие от адъектива, который, как будто, бы придает новую характеристику объекту («Какая прекрасная мелодия!»), выражение лица четко дает понять, что это наши чувства. Витгенштейн отмечает, что мы даем «его [музыкальный фрагмент] как нечто характерное» [3, с. 14], когда называем его прекрасным, но не оцениваем его как обладающего им. «Глупо называть музыкальный фрагмент “Весенняя Симфония”, – говорит Витгенштейн, – но слово “повесенному” вовсе не было бы абсурдно, чем слова “статично” или “помпезно»» [3, с. 14–15]. Мы говорим, каким музыкальный фрагмент представляется нам.

В итоге получается, что слова эстетики не играют никакой роли в познании эстетических феноменов. Так, слово «прекрасное» не отсылает ни к какому объекту или характеристике, иначе мы бы могли построить метафизическую теорию на основе вздохов и охов. Нет никакой реальности за этим словом. «Прекрасное» бесполезно в нашей попытке описать как произведение искусство (оно к нему не относится), так и наши чувства (выражение лица точнее).

Но почему сами чувства нельзя принять за объект, раз «Прекрасно!» не отсылает ни к какой сущности прекрасного, однако хотя и плохо, но все-таки выражает наши чувства? Витгенштейн в другом произведении «Философские исследования» использует аналогию жука в коробке, чтобы показать, как соотносятся объект и обозначающее его слово, когда мы говорим о своих чувствах. Витгенштейн предлагает представить, что

у каждого есть коробка. Заглянуть можно только в свою. То, что лежит в коробке, мы называем жуком. Каждый имеет представление о том, что такое жук, только из своей коробки. Витгенштейн на таком примере осмысливает объект, к которому мы отсылаем, когда говорим «Мне больно!» Именно здесь кроется проблема. Если каждый знает о жуке только из своей коробки, тогда словом «жук» может быть обозначена совершенно любая вещь или даже пустота в этой самой коробке. В итоге объект существует только для того, кто о нем говорит, другие же не имеют к нему никакого доступа. Но все же мы говорим о “жуке” в коробке. Мы говорили и будем говорить о наших чувствах, употребляя самые различные слова, даже если Витгенштейн показал, что это невозможно. Витгенштейн на подобный упрек отвечает следующим образом: «Это значит: если грамматику выражения ощущения трактовать по образцу “объект и его обозначение”, то объект выпадает из сферы рассмотрения как не относящийся к делу» [5, с. 293]. Следовательно, Витгенштейн не запрещает людям выражать свои чувства и эмоции. Он просто демонстрирует, что у нас нет возможности говорить о них как об объектах.

С другой стороны, Витгенштейн в «Лекциях и беседах об эстетике, психологии и религии» демонстрирует возможные казусы при вынесении суждений об эстетических переживаниях. Если мы говорим в эстетике о прекрасном, то почему мы не включаем в рассмотрение сорта кофе? Или если эстетическое удовольствие – это тип наслаждения, то чем наслаждение поэтической речью отличается от наслаждения поедания ванильного мороженого? Вопросы могут показаться глупыми, но они правомерны, если мы опираемся на слова. «Прекрасно!» можно сказать как о картине Рембрандта, так и об арабском кофе. Словом «наслаждение» мы описываем наше восхищение как поэтической речью, так и съеденным мороженым. Слова позволяют нам ставить их в один ряд. Но стоят ли они в одном ряду? Все в нас против таких сравнений. Нужно обоснование, чтобы сказать «нет» Витгенштейну. Но самого Витгенштейна интересуют не наши доводы, а то, как мы аргументируем.

Различные эстетические объяснения по своему характеру грамматические, утверждает Витгенштейн. Они привязаны к тому, как мы строим словосочетания, употребляем слова. Так в объяснениях предполагается установление причин и следствий. Почему картины Рембрандта невозможно сравнивать с арабским кофе? Почему «Черный квадрат» Малевича это великое произведение искусства? Почему меня трогает один фрагмент из ноктюрна Шопена? Мы хотим знать набор причин, которые бы приводили к имеющимся следствиям.

В чем, собственно говоря, заключается проблема? Критики и искусствоведы уже объяснили, почему черный квадрат Малевича произведение искусства. Первая проблема: такие объяснения тяготеют к универсализации своих положений. Они пытаются выдать свои объяснения за объективно значимые¹. Но сама история уже показывает, что они совсем не универсальные. Существуют также культурные ограничения, которые определяют, что значимо, а что нет: «ношение голубых или зеленых брюк может в определенном обществе означать многое, а в другом – не означать ничего» [3, с. 25]. Если проводить аналогию с искусством, предложить можно следующий пример: смотря на фотографию, европеец будет взглядом бежать слева направо, японец же – справа налево. Таким образом, восприятие одной и той же фотографии будет различно. К тому каждый из нас имеет уникальный опыт, который задает перспективу восприятия.

Вторая проблема: как мы принимаем то или иное объяснение? Мы же его не верифицируем и не фальсифицируем. Витгенштейн отвечает просто: критерием является то, что «мы были удовлетворены» [3, с. 31]. Правило аргументации таково: «Ты должен

¹ Более подробно об этом можно прочитать в работе Ролана Барта «Критика и истина» [1].

дать объяснение, которое будет принято» [3, с. 29]. Но такое объяснение Витгенштейн не откидывает за его неистинность. Этот тип объяснения не доказательство, но «дорога, по которой вы шли» [3, с. 33]. Здесь нет, как в эксперименте, заданных условий, известных объектов и определенного набора операций, которые приводят к предполагаемым результатам. Именно в этой связи Витгенштейн различает причину и «Почему?», которое присутствует в эстетическом объяснении. Объяснение, в котором содержится «Почему?», а не причина, касается только того, кто озабочен этим вопросом. Данное объяснение не должно ничего предсказывать в отличие от научных типов аргументаций. Оно должно просто удовлетворять спрашивающего.

Началом эстетического объяснения является ситуация, когда мы спрашиваем: «Почему меня это трогает?». И мы пытаемся ответить на вопрос, как к этому пришли. Витгенштейн сравнивает эстетическое объяснение с поиском мотива. С одной стороны мы совершили определенные действия, мы можем и не задумываться о мотивах поступков, с другой же – мы вроде как должны знать, почему мы так поступили. Эта дорога, которая показывает наш путь от мотивов до свершившихся поступков, может быть даже не пройденной, но возможной.

Как и мотивы наших поступков, эстетическое объяснение – поиск ответа на конкретно поставленный вопрос «Почему?»: «Почему я испытываю пустоту внутри, после просмотра кинофильма “Чужой”?», – звучит вполне правомерно, в отличие от вопроса: «Какой эффект производят “Чужой” на зрителя?» Вопрос об эффекте на зрителя не относится к эстетике. Он принадлежит психологии. Эту науку интересуется не человек с именем, фамилией и со своей историей, но среднестатистический зритель. Вообразим, предлагает Витгенштейн, что психологии удалось открыть законы, которые могут объяснить, почему «какая-то последовательность нот продуцирует этот специфический род реакции; заставляет человека улыбаться и говорить “О, как прекрасно!”» [3, с. 31]. Витгенштейн ставит вопрос,

тот ли это тип объяснения, который мы хотели дать, когда озадачивались по поводу эстетического восприятия. – Вот, например, такая загадка: «Почему эти стихи оказывают на меня такое впечатление?». Очевидно, что дело не сведется к подсчету реакций и т.д. – не говоря уже об очевидной невозможности такого подсчета.

[3, с. 31]

Эстетический вопрос – вопрос не о среднем значении. Таким образом, эстетика не об идеальном или среднестатистическом, она рассуждает о конкретике: о конкретных переживаниях произведения искусства.

При этом надо заметить: такой тип объяснение как эстетическое принадлежит только его владельцу и не может распространяться на других. В «Лекциях и беседах об эстетике, психологии и религии» читаем:

Если он рассказывает нам о некоем определенном процессе, посредством которого он достиг этого положения вещей, то это склоняет нас к тому, чтобы сказать: «Только он знает процесс, который его вел».

[3, с. 33]

Таким образом, попытка исследовать эстетику, опираясь на связку понятие-реальность, оборачивается пучком эпистемологических затруднений. Эстетика не описывается по аналогии с физическими явлениями, она недоступна через понятия. Чувства не могут быть объектами.

Язык не в состоянии схватить многогранность, сложность чувства. Язык обобщает любую ситуацию, он уводит от конкретного события. То, как человек воспринимает художественное произведение, то, как оно на него действует, не может быть исчерпано словами «прекрасный», «восхитительный» и т.п.

Безусловно, можно строить суждения о сущности прекрасного или искусства, но

они будут скорее пропагандистским текстом, нежели теорией. Такие суждения не аргументируют, а убеждают. Поэтому никакие «аргументы» нас не убедят, если мы воспринимаем произведение искусства иным образом.

Литература

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика, Поэтика / Пер. С фр., сост и общ. ред. Г.К. Косикова. М., 1989.
2. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // *Философские работы.* Ч. I. / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М., 1994.
3. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии // Пер. с англ. В.П. Руднева. М., 1999.
4. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2008.
5. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Философские работы.* Ч. I. / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М., 1994.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика в 4 томах. Т. 2 / Под ред. М. Лившица. М., 1969.
7. *Лакан Ж.* Этика психоанализа. Семинары: Книга VII (1959–60) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М., 2006.

Мартин Хайдеггер vs. Жак Деррида: попытка понимания

А.П. Беляев (Москва)

В статье рассматривается знакомство европейцев с некоторыми понятиями японской эстетики на примере текстов Мартина Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» и Жака Деррида «Письмо к японскому другу»: попытка понимания.

Ключевые слова: Хайдеггер, Деррида, Тэдзука, Япония, философия, эстетика, деконструкция.

1. Японец и Спрашивающий. Диалог между разными домами

Текст Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» был написан в 1953–54 гг., «и поводом к его написанию был визит, нанесённый Хайдеггеру профессором Тэдзука из Императорского университета в Токио» (см. [11, с. 589]). Тэдзука Томио¹ приехал к Хайдеггеру во Фрайбург в марте 1954 г. (см. [13, р. 519–530]). Сам он тоже зафиксировал свои воспоминания о встрече в своём тексте под названием «Один час с Хайдеггером» [10]. Эссе Хайдеггера, написанное в форме диалога, опирающееся на память о той реально состоявшейся беседе, является поводом для авторского философствования о различных проблемах, служивших предметом его мысли: язык, время, бытие. В тексте попадаются примеры, которые можно отнести к новому, или очередному, «японизму» в европейском, на этот раз сугубо философском сознании. Разговор идёт об отдельных категориях японской культуры и эстетики (*ики*), затрагивает определённые образцы японского искусства – как уже ставшие классическими (театр Но), так и новые для того времени (например, фильм Куросавы «Расёмон»). Однако, все эти конкретные примеры служат ступеньками для более общего и абстрактного уровня рассуждений: о разнице между языками («европейским языком» и японским), о разнице в представлениях («картинах мира», «концептуализациях»), неизбежной для носителей разных культурных традиций, о важности молчания, которая не меньше

¹ Тэдзука Томио (1903–1983) – переводчик-германист. Впервые перевёл «Фауста» Гёте на японский.

важности говорения, об ожидании, отсроченном ответе, косвенности высказывания, наконец, о неизбежности непонимания и неопределённости, постулируемой в положительном смысле. Хайдеггер в одиночку пост-фактум реконструирует ситуацию реальной беседы. Отсюда возникает ряд опасностей, встающих на пути понимания этого текста. Те качества, «речевые характеристики», которыми наделены собеседники в русском переводе Бибихина, можно трактовать по-разному: как присущие японцу, либо как присущие образованному, воспитанному, тонкому, философствующему человеку вообще, независимо от того, откуда он.

Из заглавия текста может сложиться ощущение, что японец – это некто исключительно отвечающий, находящийся в сильной позиции наставника, раз второй собеседник назван «спрашивающим». Однако, текст диалога исключает подобную однобокость. Что означает слово «спрашивающий»? Здесь возможны три предположения, связанные между собой.

Первое: «спрашивающий», то есть занимающийся вопрошанием (как правило, остающимся безответа) – это философ в европейском понимании.

Второе: японца, как гостя, расспрашивают о чём-то далёком, диковинном и необычном. Но на самом деле это японец приехал за европейским знанием. Когда разговор касается японских вещей, «спрашивающий» спрашивает, но его общее настроение – почти не скрываемый скепсис. Японец же проявляет неуверенность, стремление «быть на уровне», следовать за мыслью Хайдеггера.

Третье: спрашивающий – это экзаменатор, проверяющий уровень собеседника и степень его подготовки. Японцу удаётся с честью выдержать испытание, он выведен достойным собеседником, скепсис Хайдеггера постепенно перестаёт ощущаться в тексте, и тут надо напомнить, что Тэдзука Томио – не профессиональный философ, а переводчик-германист.

В самом начале диалога появляется некий «граф Шуццо Куки». За этим то ли Шульцем, то ли Штольцем, да ещё и графом, скрывается Куки Сюдзо (九鬼周造, 1888–1941), известный японский философ, восемь лет проучившийся в Европе у Лёвита, Риккерта, Бергсона, Сартра, Гуссерля и Хайдеггера. Итогом этих штудий Куки Сюдзостал его труд «Структура ики» [7]. Об этом понятии упоминается в тексте Хайдеггера¹. Немецкий философ с нескрываемым сомнением относится к попыткам применения европейского научного-философского терминологического аппарата к японским материям:

Это наименование [Эстетика. – А.Б.] и то, что им именуется, происходят из европейской мысли, из философии. Эстетическое рассмотрение должно поэтому оставаться в корне чуждым восточноазиатскому мышлению <...> Вы задеваете сейчас один спорный вопрос, который я часто разбирал с графом Куки, – именно, необходимо ли и оправданно ли для восточноазиатов гнаться за европейской понятийной системой.

[11, с. 379–380]

Проблема, по Хайдеггеру, заключается в том, что оба – и он, и Куки – переносили в некоторый обобщённый «европейский» язык существо восточноазиатского искусства и поэзии, то есть, пытались сказать на немецком нечто не существующее в его мысленном, до-языковом, до-выразительном мире. Поэтому, в частности, понятие *ики* остаётся для Хайдеггера непонятным.

Уточняя и пытаясь прояснить смысл *ики*, диалог Хайдеггера касается таких японских «философских» категорий, как *иро* и *ку*. Японец говорит:

¹ Общее представление о взглядах Куки Сюдзо можно почерпнуть из следующих работ. Сопоставлению взглядов Куки Сюдзо и Карла Лёвита посвящена статья [16, р. 281–295]. Отдельные метафизические вопросы, волновавшие Куки Сюдзо, рассматриваются в статье [15, р. 58–72]:

Наше мышление, если я вправе его так назвать, знает, правда, нечто подобное метафизическому различению; однако ни само различение, ни тем самым различаемое в нём не поддаются закреплению в западных метафизических понятиях. Мы говорим иро, т.е. краска, и говорим ку, т.е., пустота, простор, небо. Мы говорим: без иро никакого ку <...> в самом деле, иро именуется, правда, краску, однако имеется в виду что-то существенно большее, чем чувственно воспринимаемое любого рода. Ку именуется, правда, пустоту и открытость и означает всё же другое, чем только сверхчувственное.

[11, с. 388–389]

Хайдеггер полагает, что два эти понятия находятся в родстве с европейскими представлениями о чувственном и сверхчувственном, о физическом и метафизическом. Полного соответствия ни один из собеседников не усматривает. В тексте Хайдеггера ничего не говорится об источнике и буддийском контексте понятий *иро* и *ку*; исходя из рассматриваемого диалога может показаться, что оба эти понятия как-то связаны с гораздо более поздним, эдосским *ики*, что вызывает большой вопрос и требует отдельного рассмотрения.

Имеющиеся в тексте «определения» «*ики*», которые исподволь подводят к «определению», то есть, «переводу» понятия «язык» с японского на «европейский» в рассматриваемом диалоге отличает одно: *поэтическое*.

Лоренцо Маринуччи отмечает, ссылаясь на текст Тэдзука «Один час с Хайдеггером», что японец уже заранее перевёл немецкое *Sprache* японским словом, которое обычно не используется в этом значении. Аналогичным образом для перевода *ку* он предложил слово «Открытость» («*Орен*»), думая, что оно придётся по душе Хайдеггеру как интерпретатору Гёльдерлина и Рильке [13, р. 523]. Отсюда итальянский исследователь делает вывод, что лингвистический смысл слова «язык» не является предметом интереса для беседующих, то есть для Хайдеггера как автора этого текста.

2. Ситуация 3-Д: друг – Деррида – деконструкция

Ситуация с текстом Жака Деррида «Письмо японскому другу» (1983 г.) ещё более косвенна и сослагательна сразу в нескольких отношениях: по отношению к «другу», по отношению к предмету письма (перевод слова «деконструкция») и, наконец, по отношению к Японии. Письмо Жака Деррида устроено таким образом, будто бы оно обращено к потенциальному переводчику его, Деррида, трудов. Конкретно, речь кружится вокруг слова «деконструкция». Французский мыслитель сначала выбирает путь от противоположного (перечисляет то, чем деконструкция не является), затем переходит к словарной справке (из словаря Литтре), описывает условия бытования этого неологизма собственного авторства во французском культурно-языковом контексте, честно признаётся в неудобстве и некрасивости слова, указывает, что оно – лишь одно из ряда других, не менее значимых («письмо», «след», «*differance*» и т.д.). Под конец Деррида прибегает практически к дзэнскому приёму (ассоциация напрашивается поневоле):

Чем деконструкция не является? – да всем!

Что такое деконструкция? – да ничто!

[5]

В «Письме...» Деррида много рассуждает о переводе, ссылается на Вальтера Беньямина, с самого начала настаивает на том, что деконструкция – это и есть перевод. В конце он выражает надежду, что в японском языке отыщется «более красивое» и по-другому устроенное слово. В этом месте, преждевременно переходя к выводам, лишней раз важно подчеркнуть и без того очевидное сходство с «Диалогом...» Хайдеггера: в обоих случаях важную роль играет поэтическое.

В чём заключается косвенность, заявленная в самом начале. Во-первых, в том, что адресат письма, «японский друг» профессор Идзуцу Тосихико (井筒俊彦, 1914–1993)

не является и никогда не являлся переводчиком Деррида, что отмечается множеством исследователей [13, р. 526]. Тосихико – японский философ, религиовед, полиглот (свободно владел тридцатью языками, в том числе арабским, персидским, санскритом, пали, китайским, русский и греческим), специалист по исламу, известен как автор первого прямого перевода Корана с арабского на японский. Почему именно эта фигура явилась адресатом Жака Деррида непонятно, но в данном случае важнее сам прецедент. Несмотря на бессмысленность (поскольку адресат не планировал воспользоваться советами и размышлениями Деррида в деле перевода), письмо содержит небольшой фрагмент, касающийся нового европейского «ориентализма». В приведённом толковании «деконструкции» из словаря Литтре, значение 3, говорится: «Современные знания свидетельствуют о том, что в стране неподвижного Востока язык, достигший своего совершенства, сам собой деконструируется или видоизменяется в силу одного лишь закона изменения, по природе свойственного человеческому духу» [5]. Этот фрагмент вызывает недоумение, но его присутствие в письме привносит своим «ориентальную» краску, высказываясь не от имени Деррида, но от имени Словаря. Здесь можно отметить трансляцию стереотипа магически-мифического «неподвижного Востока», не имеющего под собой никакой научно-лингвистической базы.

Разумеется, феномен Деррида в Японии, или «деконструкция в Японии» – тема для отдельной масштабной работы. Здесь я предпочёл бы ограничиться немногими основными моментами. Постмодернистский, пост-структуралистский, деконструктивистский бум, охвативший гуманитарные круги Европы и Америки в 60-е – 70-е гг., постепенно докатился до Японии. Роли японских трансляторов и представителей Деррида, Барта, Делёза и Фуко взяли на себя Асада Акира (浅田彰, р. 1957 г.) и Каратани Кодзин (柄谷行人, р. 1941 г.). В том же 1983 г., к которому относится письмо Деррида, в Японии выходит книга о постструктурализме авторства Асада «Структура и сила». Буквально за несколько недель распродано восемьдесят тысяч копий книги, автор становится сенсационно знаменит, книгу читают все подряд, возникает «новый академизм» и даже «феномен АА» (феномен Асада, яп. АА現象) [14, р. 63]. Деконструктивистские тексты Каратани (например, [17]) также становятся бестселлерами и вызывают множество споров. В 1984 г. японский постмодернистский ажиотаж усиливается благодаря визиту Жака Деррида в Японию. Здесь он знакомится с Асада и Каратани, между ними происходит дискуссия, частично опубликованная журналом «Асахи» (Май, 1984 г.) под названием «Общество ультра-потребления и роль интеллектуала» (яп. 超消費社会と知識人の役割). В ходе дискуссии (речь идёт, в частности, о децентрализации и отказе от всякого рода – центризмов: мысль, занимавшая Деррида в последний период творчества) Каратани высказывает соображение, что, поскольку в Японии, в японской культуре и мысли не существовало и не существует фиксированного центра, то и деконструкция здесь невозможна, точнее, что она и так исходно, по умолчанию имеет место в Японии. На это Деррида отвечает, в частности, следующее:

Я не уверен, что с деконструкцией в Японии всё так просто. У меня есть сомнения насчёт того, можем ли мы сказать, что деконструкция – непосредственный элемент японской мысли. Конечно, японцы часто говорят, что дзэн-буддистская мысль Догэна была чем-то сходна с деконструкцией, но я не уверен, что это так. Если бы это, в самом деле, было так, тогда почему, например, книга Асада привлекала к себе такое потрясающее внимание? Если феномен Асада был не более чем повторением деконструктивистских элементов, прежде обнаруженных в японской мысли, тогда он не вызвал бы такой реакции в современной Японии.

Цит. по [14, р. 64]¹

¹ Перевод мой. – А.Б.

Мы видим, что Деррида, как и много где ещё в своих текстах и высказываниях, встаёт на охранительную, индивидуалистскую позицию: свои изобретения, концепты, мыслительные ходы он защищает от «утилитарного» использования, присвоения другими, тем более – другими институциями. Деррида противится присвоению, он настаивает на том, чтобы его переводили иначе, в этом суть деконструкции, суть перевода.

Знающий японский язык понимает, что с любым иностранным словом проблем нет никаких: передать катаканой, а дальше уже писать толкования, комментарии, приводить контексты и пр. Собственно, с деконструкцией *отчасти* так и вышло: **デイクストラクション** встречается в японских словарях и текстах соответствующей тематики. Однако, «одомашнивание» всё же произошло, для «деконструкции» были подобраны иероглифы. В 1972 г. Адати Кадзухиро (足立和浩, 1941–1987) перевёл на японский один из основополагающих трудов Деррида «О грамматологии», где, по признанию автора, впервые встречается слово «деконструкция». В переводе Адати для него не предполагается единственного эквивалента, переводчик использует разные слова иногда даже в пределах одного параграфа [13, р. 526]. Что, надо сказать, вполне отвечает мысли Деррида. В частности, Адати предлагает такие варианты: **破壊** (хакай) и **解体** (кайтай). Насколько эти аналоги подходят – отдельный вопрос, здесь примечательнее и важнее другое: проблема единственности «термина» снимается, переводчик отдаёт предпочтение различию, не единственности переводного эквивалента. Тем не менее, единственный и общеупотребимый способ передачи деконструкции на японском появляется, и в настоящее время для этого используется слово **脱構築** («дацукотику»). Возникновение этого слова связано с именами таких японских переводчиков Деррида, как Такахаси Нобуаки и Нисияма Юдзи [13, р. 529]. Итальянский исследователь полагает, что данный аналог удивительно удачно подходит для перевода идеи Деррида, будучи, содной стороны, совершенно особым словом, неологизмом, устроенным по принципам китайской модели *канго*, но с другой стороны, слово это устроено сходным образом с «деконструкцией»: если **構築** – привычный перевод слова «конструкция», то префикс **脱** (Маринуччи приводит четыре его значения) имеет не только необходимый смысл *де-* (как, например, в слове «деминерализованный»), но обладает и собственными, «местными» буддистскими коннотациями и аллюзиями.

Литература

1. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.
2. Деррида Ж. Если есть место переводу. Философия на национальном языке (к «словесности на французском») // Логос. 2011. № 5–6 (84).
3. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М., 2000.
4. Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Латицкого, С. Фокина. СПб., 2000.
5. Деррида Ж. Письмо к японскому другу / Пер. с фр. А. Гараджи // Вопросы философии. 1992. №4.
6. Дуглас Д. Понятие поэтической истины у Хайдеггера / Пер. О. Матвейчева // Герменей. 2011. № 1(3).
7. Куки С. Ики-нокодзо 「いき」の構造 / Ф. Масакацу, комментарии 九鬼週造/藤田正勝 全注釈. Токио: Кодансягакугэйбунко, 2003.
8. Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М. – СПб., 2014.
9. Солонин К.Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов / Изд. 2. СПб., 2001.
10. Тэдзука Т. 手塚富雄。Хайдэга-то-но итидзиган/ハイデガーとの一時間。Токио: Рисося, 1955.

11. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб., 2007.
12. Хайдеггер М. Отзвук / Пер. Э. Сагетдинова // Герменейя. 2012. № 1(4)
13. Marinucci L. A conversation and a letter. Heidegger, Derrida, and the (un)translatable East. De Gruyter Open. Open Linguistics 2015.
14. Odin S. Derrida and the decentered universe of chan/zen Buddhism // Journal of Chinese Philosophy. № 17 (1990).
15. Takako S. The Human and the Absolute in the Writings of Kuki Shuzo // Frontiers of Japanese Philosophy. Vol. 3. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008.
16. Yasunari T. Shuzo Kuki: or A sense of Being In-between // Takada Yasunari. Transcendental Descent: Essays in Literature and Philosophy (Collection UTCP-2). The University of Tokyo center for philosophy (UTCP). 2007年03月.

Дополнение

17. Кодзин К. 柄谷行人. Нихонкиндайбунгаку-нокигэн 日本近代文学の起源. Токио: Коданся, 1980.

Феноменологическая схема тела и лингвистический образ тела¹

А.В. Манучарова (Москва)

В статье рассматривается феноменологическое понятие схемы тела в философии Мерло-Понти и лингвистический образ тела, как он реализуется в национальном корпусе русского языка. Телесная схема в существенной мере подсознательна. Она интегрирует различные ощущения и чувства, речь и жесты, задает способы движения человека в мире, дает ему доступ к пространству. Лингвистический образ человека раскрывается в двух категориях: «принятия» и «отчуждения» тела. Предложена предварительная классификация примеров.

Ключевые слова: Схема тела, образ тела, Мерло-Понти, феноменология, лингвистика, НКРЯ.

1. Введение

В центре этой работы лежат два принципиально важных, но и проблематичных понятия «схема тела» и «образ тела», активно исследуемых как философией, так и наукой в XX и XXI в. [3; 5; 7; 8; 9; 10; 11]. Тело человека, в силу своего устройства, существенным образом находится в центре изучения многих дисциплин, каждая из которых формирует собственный язык и отстаивает свои собственные методы. С одной стороны, накопленный массив знания улучшает наше понимание собственного тела, с другой – различные подходы, неизбежно приводят к терминологической путанице². В этой работе акцент ставится на феноменологическом подходе Мориса Мерло-Понти, на том, как понимается «схема тела» в его трудах, и лингвистическом исследовании национального корпуса русского языка (далее НКРЯ)³, на том как «образ тела» реализуется

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Телесные манифестации ментальной и психической деятельности человека» при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант РГНФ № 16-34-00023).

² Галлахер отмечает, что это не только терминологическая неразбериха, но и более глубокая концептуальная путаница. И все же, несмотря на то, что некоторые авторы предлагают вообще отказаться от использования этих терминов в исследовании телесности, Галлахер отстаивает их незаменимость [7, с. 2].

³ Национальный корпус русского языка – размеченная база текстов на русском языке, дос-

в языке¹. Если первая часть этого проекта носит более историко-философский и теоретический характер, то вторая – прикладное научное исследование, описывающее как словосочетание «мое тело» функционирует в русском языке.

В чем специфика феноменологического метода в понимании Мерло-Понти? Конечно, при определении феноменологического подхода Мерло-Понти ссылается на Эдмунда Гуссерля и говорит о том, что феноменология, по своему замыслу, чисто описательная дисциплина и должна воздержаться от анализа или объяснения причинно-следственных связей. Любое знание о мире и сам язык науки, с точки зрения Мерло-Понти, опирается на жизненный мир человека. «Я» выступает в роли безусловного «источка» и обладает неоспоримым авторитетом, достоверностью, которая выше любой достоверности науки, ибо наука является своего рода средством, которое используется для понимания мира. Интересно также обратить внимание на то, что Мерло-Понти проводит различие между «я» и сознанием. Как отмечает Тэйлор Кэрмэн, Мерло-Понти никогда не ставит под сомнение ментальные феномены. Однако мысль появляется только на фоне перцептивной активности, которую, в свою очередь, мы уже понимаем в «телесных терминах», так как в нее вовлечены [6, с. 206].

Что касается второй, практической части моего исследования, то тут методология вполне прямолинейна. Рассматривались все употребления сочетаний «мое тело» и «не мое тело» в НКРЯ, относящиеся к собственному телу человека.

2. Схема тела и образ тела: краткая предыстория

Прежде всего, необходимо сделать несколько замечаний об истории этих понятий. Большинство авторов сходятся в том, что термин «схема», используемый для описания механизма распознавания позы, появился в научной литературе после работы Генри Хэда² и Гордона Холмса «Сенсорные патологии церебральных повреждений», опубликованной в 1911 г. в журнале “*Brain*”³.

Хэд и Холмс пишут о двух разных «схемах», первая из которых в более поздней литературе часто называется «схемой тела». Первая схема – схема положения тела (*postural model*), вторая схема – схема поверхности тела. При этом первое понятие «схема» они определяют как некий «объединенный стандарт, относительно которого измеряются все последующие перемены позы до того, как они регистрируются сознанием»⁴ [7, с. 187]. Что существенно здесь, и это позднее подчеркивают Жак Пайяр и Шон Галлахер, что, как правило, схема оперирует подсознательно и этим отличается от образа. Визуальный, звуковой и моторные образы, по мнению Хэда и Холмса, могут быть воспроизведены в сознании, схема же – это стандарт, динамичная модель, которая постоянно обновляется, и по отношению к которому отмечаются все следующие изменения положения тела или его частей *до того*, как изменение положения тела фиксируется сознанием. Аналогично со схемой положения тела, Хэд и Холмс определяют поверхно-

стность онлайн с 2004 г. Русский корпус содержит как письменные тексты (художественная и научная литература, публицистика и т. д.) так и записи устных текстов (лекций, частных бесед и т. д.).

¹ Стоит сразу оговорить, что к задаче изучения «образа тела» в языке, можно подходить с разных сторон, предложенный метод лишь намечает один из возможных путей исследования. В этой работе ставится вполне конкретная задача проследить судьбу выражения «мое / не мое тело» в НКРЯ.

² В медицинской литературе встречается другое написание имени. Г. Хэд иногда упоминается как Г. Гед.

³ Галлахер упоминает, что термин «схема» употребляется Бонниером в связи с пространственными свойствами тела и его осознанием уже в 1893 г.

⁴ “For this combined standard, against which all subsequent changes of posture are measured before they enter consciousness, we propose the word ‘schema’” [7, с. 187].

стную схему, или схему поверхности тела. Так как пациент может не мочь описать положение части тела в пространстве и при этом быть способным показать на диаграмме, где именно до него дотронулись, то эта схема, по мысли Хэда и Холмса, отличается от первой схемы.

Хэд и Холмс считают, что именно благодаря этим двум схемам, человек обладает способностью проецировать распознавание позы и локализацию вовне, и получает способность оперировать инструментами. Без этих схем, человек не смог бы пользоваться столовыми приборами, не наблюдая за действиями своих рук. Интересно, что по мнению Хэда и Холмса, сознательные действия человека также достраиваются в эти схемы: «все, что участвует в сознательном движении наших тел добавляется к нашей модели себя и становится частью этих схем: женская способность к локализации может простираться до пера на ее шляпе» [8, с. 188]. Хэд и Холмс подчеркивают, что «акты сравнения [Впечатлений –Т.М.] могут быть различных степеней в иерархии сознания» [8 с. 188].

Термин «образ тела», судя по всему, вошел в употребление после работ австро-американского психиатра и психоаналитика Пауля Шильдера. В самой значимой из них «Образ и внешний вид человека» (*The Image and Appearance of the Human Body*)¹, Шильдер определяет образ тела как «картину собственного тела, которую мы формируем в сознании, то есть это способ, которым тело нам является» [11, с. 11]. Причем Шильдер ссылается на работу Хэда и Холмса и считает понятие «образ тела» синонимичным понятию «схемы». «Телесная схема – это трехмерный образ, который каждый человек составляет о себе. Мы можем назвать его “образом тела”» [11, с. 11]. Конечно, толкование Шильдера, как мы видим, довольно сильно отличается от исходного понятия «схемы». Кроме того, Шильдер описывает образ тела как гештальт, как непосредственное единство опыта, не складывающееся из отдельных ощущений. Изучение образа тела, согласно Шильдеру, упирается в вопрос соотношения впечатлений, полученных из ощущений, и нашей подвижностью. Восприятие, по Шильдеру, невозможно без действия и подвижности [11, с. 15]. Восприятие, это всегда чье-то восприятие, то есть личность воспринимающего и его потенциальные и реальные поступки непосредственно связаны с тем, как именно воспринимается предмет. Не равнодушны мы и к собственному телу, тело вызывает в нас сильные эмоции. «Мы любим его. Мы нарцисстичны» [11, с. 15], отмечает Шильдер. Как и Хэд с Холмсом, Шильдер говорит об изменчивости модели положения тела. Образ тела не является чем-то статичным, но «пребывает в вечном внутреннем самосозидании и саморазрушении» [11, с. 16]. Другой важный аспект понимания образа тела для Шильдера, это связанность модели положения тела с аналогичной моделью других людей. Если пациент теряет способность распознавания позы или ориентации в отношении себя, он также не может распознать ее у других. Важно, что, так как для Шильдера «образ тела» – это картина в сознании, то с этим образом связаны эмоции и действия, причем не только свои собственные, но и других людей.

3. Мерло-Понти о телесной схеме

В тексте, который написал Морис Мерло-Понти о своей работе для включения в отчет для представления собранию профессоров в то время, когда он был кандидатом в Коллеж де Франс, он определил «телесную схему» как то, что

в каждый момент времени дает нам общее, практическое и неявное понятие об отношении между телом и вещами, о нашем схватывании их. Система возможных движе-

¹ Интересно, что работа «Образ и внешний вид человека» является дополненным и расширенным переводом на английский язык работы на немецком языке «Телесная схема» («*Das Körperschema*»), опубликованной в 1923 г.

ний, или «моторных проектов» распространяется от нас к нашему окружению. Наше тело не находится в пространстве подобно другим вещам; оно населяет пространство или обитает в нем. <...> И когда мы желаем двигаться, мы не двигаем тело так, как мы двигаем предмет. Мы перемещаем его без инструментов <...> так как оно наше, и потому что через него с (его помощью) мы имеем прямой доступ к пространству. Для нас тело является гораздо большим, чем инструментом <...>; оно наше выражение в мире, видимая форма наших интенций.

[9, p. 5]

Это очень важный абзац, в котором Мерло-Понти суммирует свое понимание «телесной схемы». Тут мы видим некую схожесть с тем, как формулируют определение «схемы» Хэд и Холмс, так как и для них выстраивание отношения – ключевой момент. Однако уже в следующей фразе видна тема, которая не акцентируется у Хэда и Холмса: система движений выстраивается от нас к нашему «непосредственному окружению». Мы не живем в объективном пространстве, мы различаем верх и низ, право и лево, наше пространство изначально ориентированно, разворачивается вокруг нашего тела. Как отмечает Мерло-Понти, я не могу сказать, что моя рука находится рядом с чашкой или каким-то другим предметом на столе, но я говорю, что чашка стоит рядом с моей рукой. Аргумент здесь тот же, который мы видели выше, когда обсуждалось, что наука не может иметь той же достоверности, которую имеет «Я». Объективное пространство, согласно Мерло-Понти, является для нас разъяснением пространства телесного. Тело – это не конструктор, не мозаика и не набор отдельных органов и частей тела, существующий в объективном пространстве. Части моего тела связаны между собой особым образом. Жест кисти может задать положение всего тела. Мое тело и его части не могут быть простыми объектами объективного пространства, так как мое тело – это моя «неделимая собственность».

Вспомним, что Шильдер говорит об «образе тела», как о гештальте. К этому же определению обращается Мерло-Понти. В ФВ Мерло-Понти ссылается на два основных определения «схемы тела» и затем оба их «преодолевают». Причем, давая первое определение, Мерло-Понти ссылается и на Хэда и Холмса, и на немецкую работу Шильдера (1923 г.). Мерло-Понти сначала цитирует определение «телесной схемы», в котором схема понимается как итог телесного опыта. Затем, он упоминает, что когда говорили о «схеме», то подразумевали, что это удобное обозначение для множества различных образных ассоциаций [1, с. 138]. При этом Мерло-Понти, конечно, имеет в виду работу Шильдера и в современной терминологии скорее «образ тела», чем «схему». Но «множество ассоциаций» плохо объясняет случаи патологий. И здесь Мерло-Понти подходит ко второму определению «схемы»: «схемы как гештальта», единства тела не только в пространстве и времени, но и в разных ощущениях и чувствах, причем это единство не являет себя в опыте, а предваряет его, делает этот опыт возможным. Но откуда возникает это единство? Ответ Мерло-Понти: «Мое тело предстает предо мной только как поза ввиду некоторой задачи, наличной или возможной» [1, с. 139]. Я осознаю свою позу только в движении, а движение направлено к какой-то цели. Мерло-Понти понимает двигательную функцию, как своеобразную интенциональность [1, с. 185]. «Сознание <...> – это не “я мыслю”, но “я могу”» [1, с. 185]. Если я хочу выпить чаю и подношу чашку ко рту, мне может быть не важно, по какой именно траектории движется чашка. Множество разных жестов могут выступать как синонимичные в рамках задачи, на которую нацелено мое поведение. Именно «телесная схема» позволяет мне переносить двигательную задачу из одной точки в другую, она делает возможным для нас понимать и выполнять «словесные приказы», наделяя их «двигательным смыслом» [1, с. 200]. Мы мыслим пространство вокруг нас, не измеряя объективное расстояние между нашим телом и местом, которое мы хотим достичь, но в наших потенциальных дей-

ствиях. Задавая вопрос о том, как именно тело может конституировать пространство, Молчанов вводит понятие телесного суждения или протосуждения как «решения тела принять то или иное направление движения» [2], такое протосуждение не нуждается в помощи мысли, в размышлении. В терминологии Мерло-Понти именно схема тела делает такие протосуждения или телесные суждения возможными. Речь и жесты не являются абстракциями, они понимаются нами непосредственно, как телесное единство. Чувство, выражаемое в жесте другого, не нуждается в посредстве мысли, чтобы быть понятным, оно понимается нами непосредственно, благодаря телесной схеме. Это приводит Мерло-Понти к идее, что тело – есть «сама актуальность феномена выражения» [1, с. 302]. Именно об этом он говорит в тексте, адресованном собранию профессоров в Коллеж де Франс, подчеркивая, что тело гораздо больше, чем инструмент, что оно – «наше выражение в мире, видимая форма наших интенций» [9, с. 5].

4. Лингвистический образ тела

Как мы видели выше, «образ тела» изначально употребляется Шильдером как «картина в сознании», так он понимается и в современной литературе. Пайяр определяет «образ тела» как «внутреннюю репрезентацию в сознательном опыте визуальной, тактильной и моторной информации телесного происхождения» [10, с. 197]. Галлахер говорит, что «образ тела состоит из системы восприятий, отношений и убеждений, относящихся к своему собственному телу» [7, с. 12]. Нагорная считает, что понятие «образ тела» более абстрактное, а понятие «схема тела» более конкретное. Именно образ тела представляет личность в дискурсе [3, с. 99–100].

Для этой работы были проанализированы все вхождения сочетаний «мое тело» и «не мое тело», касающиеся тела человека в НКРЯ. Среди всех случаев употребления были выделены две большие категории: категория «принятия» собственного тела, в нее входят случаи, когда тело принимается таким, какое оно есть, когда оно переживается как «свое»; и случаи «отчуждения» собственного тела, когда собственное тело воспринимается и описывается как нечто отстраненное, чужое. Далее предложена предварительная классификация примеров. Все цитаты даны по корпусу НКРЯ.

Первая тематическая подгруппа в категории «отчуждения» состоит из примеров неприятия изменений своего тела. Как обсуждалось выше, образ тела не является чем-то статичным.

Ванна у нас старинная, <...> вся в трещинах, <...> и зеркало ему под стать, и ... Мое тело – тоже! <...> Как надоела мне эта дряблая глазастая оболочка, которую я не люблю и узнаю теперь с таким трудом! Я это – кто?

[4]

В таких примерах тело описывается как внешняя оболочка, в которую заключено «я», как тюрьма. В таких случаях человек часто испытывает ярко выраженные отрицательные эмоции по отношению к собственному телу. Вспомним, что Шильдер говорит, что с образом своего тела всегда связаны сильные переживания. Вторая подгруппа примеров, это примеры, когда человек видит свое тело как будто со стороны, т. е. субъект восприятия оказывается вынесенным из тела: «и видел себя со стороны: я лежу на диване, подходит мама, укрывает мое тело одеялом» [4]. Подобные примеры можно интерпретировать, как расстройство единства образа, ощущения не согласуются между собой, воспринимающий субъект оказывается отделен от своего тела. Третья подгруппа примеров в категории «отчуждения» связана с темой тела и его единства, точнее нарушением единства тела. В таких примерах тело объективируется, искусственно делится на части и воспринимается как обычный объект, которым, как мы видели выше, оно не является. «Размазал меня по стене. У входа висели мои глаза, руки, родинка на запястье, потом мое тело, а потом пошла детализация, как на плакатах в мясном отделе гас-

тронома» [4]. На таких примерах, как правило, видно, что образ моего тела связан с тем, как его воспринимают другие. Четвертая подгруппа в этой категории – это примеры, в которых видна тема потерянного контроля над своим телом. Вспомним, что, согласно Мерло-Понти, тело мы не двигаем так, как двигаем предметы, но обладаем специальным доступом к нему, так как «оно наше». Иногда мы не в состоянии контролировать свое тело, возникает «отчуждение», как если бы желания принадлежали не субъекту, но его телу. «Лучшая формула, когда рука уже тянется к мясному: “Это не я хочу. Это мое тело хочет мяса. Я в состоянии контролировать свое тело?”» [4]. Еще один тип примеров отчуждения – когда «отчуждение» тела происходит для защиты себя. «Хоть не задумано, а умно получилось: нате моё тело, поворачивайте, а от спокойствия моего – лопните!» [4] Как правило, такие примеры связаны с пережитым насилием. Последний тип примеров связан с темой тела и смерти. Отчасти, его можно интерпретировать как крайний случай предыдущей подгруппы: человек защищается от смерти, отдавая лишь свое тело ей на откуп. «А я, оказывается, умер? Да нет, это корчится мое тело, а я здесь ни при чем» [4]. Другие же примеры из этой группы близки к первой подгруппе, в них видно неприятие тела и его изменений, тела, пораженного болезнью, близкого к смерти.

Первая подгруппа примеров в категории «принятия» – это подгруппа принятия собственного тела как динамичного феномена, т. е. принятие изменений собственного тела. Эта подгруппа коррелирует с первой подгруппой примеров в категории «отчуждения». «Я взрослею, меняюсь и буду меняться, и мое тело тоже будет меняться, но эти перемены неизбежны. Их надо просто принимать» [4]. Вторая группа примеров в категории «принятия» своего тела, связана с принятием себя через любящий (одобрительный) взгляд или, точнее, через любовь (одобрительное отношение) другого. Вспомним, что, как говорит Шильдер, наш образ себя и образы других тесно переплетены. В частности, если другие воспринимают тело человека положительно, то он перенимает это отношение.

Почему ж раньше мне никто этого не сказал? Я б, может, по-другому себя вела бы в этой жизни! А то знаю про себя: уродина, – и больше ничего не знаю. А про тело моё никто мне никогда ничего не говорил. <...> Евдокия Андреевна <...> там фигуряла, обнаженная перед большим зеркалом зеркального шкафа, рассматривала себя, внимательно при этом поглядывая на Дениса Ивановича – не смеётся ли, зараза городская? Нет, не смеётся, с восторгом смотрит!..

[4]

Другая интересная особенность этих примеров, которая была также заметна в первой подгруппе примеров в категории «отчуждения» – это присутствие в них зеркала. В этом примере Евдокия рассматривает себя в большом зеркале, что немаловажно, так как именно оно позволяет видеть себя в полный рост. Зеркало, так же как слова и взгляды других, выступает здесь в качестве инструмента формирования собственного образа. В современном контексте в роли зеркала также выступает камера на мобильных устройствах, а «лайки» (или отсутствие таковых) в социальных сетях интерпретируется как знаки одобрения (или его отсутствия). Третья подгруппа примеров состоит из тех, в которых подчеркиваются уникальные права человека на его тело. «Мое тело: кому хочу – тому даю! Никто мне не указ!» [4]. И все же тело не обычная собственность. Собственность эта бесценна, со всеми недостатками, которые могут у нее быть.

Эти шрамы – не что иное, как ожоги третьей степени, которые я получил, случайно облившись кипятком. Тем не менее, это мое тело, и я не стану менять его за все золото мира. Никогда не позволю хирургам дотронуться до моего лица.

[4]

Четвертая подгруппа примеров, связанна, как и в случае примеров «отчуждения», свя-

зана с темой контроля, управления собственным телом. «Сейчас приказываю я, мое тело; мой мозг – это резиновый шарик на моей ладони» [4]. В этой группе также встречаются примеры, связанные с выздоровлением, которые можно было бы отнести и к первой группе.

Подводя итог, вспомним, что образ тела, по выражению Шильдера, «пребывает в вечном внутреннем самосозидании и саморазрушении» [11, с. 16]. Наши случаи «отчуждения» тела можно отнести к случаям «саморазрушения» образа, а случаи «принятия» можно классифицировать как случаи «самосозидания».

Литература

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
2. Молчанов В.И. Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. №10.
3. Нагорная А.В. Схема и образ тела как релевантные объекты лингвистического описания // Вестник Челябинского государственного университета. 2010 №32 (213). Серия «Филология. Искусствоведение». Вып. 48.
4. НКРЯ // Сайт НКРЯ / [Электронный ресурс] URL: <http://ruscorpora.ru> (дата обращения 1.10.2016).
5. Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1996.
6. Carman T. The Intersection of Analytic and Continental Philosophy (FALL 1999) // Philosophical Topics Vol. 27. № 2.
7. Gallagher S. How the Body Shapes the Mind. Oxford, 2005.
8. Head H., Holmes G. Sensory disturbances from cerebral lesions // Brain. № 34.
9. Merleau-Ponty. M. The Primacy of Perception. Northwestern, 1964.
10. Paillard J. Body Schema and Body Image – a Double Dissociation in Deafferented Patients // Motor Control, Today and Tomorrow. 1999.
11. Schilder P. The Image and Appearance of the Human Body. New York, 1950.

Раздел V

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Современный университет в философском дискурсе

Н.О. Бороздина (Москва)

В статье сделана попытка осмысления миссии современного университета в реалиях глобализации образования. На примере Российского государственного гуманитарного университета показана миссия современного университета, его цели и задачи в условиях коммерциализации образования.

Ключевые слова: современный университет, миссия университета, классический университет, инновационный университет, Российский государственный гуманитарный университет

2016 год – юбилейный для Российского государственного гуманитарного университета. Это год 25-летия ВУЗа и 85-летия московского государственного историко-архивного института, на базе которого был создан РГГУ.

Не имеет смысла даже кратко описывать здесь пути и события, которые сначала МГИАИ, а затем и РГГУ прошли за свою немалую историю, тем более, что профессор РГГУ Т.И. Хорхордина еще в 2012 г. сделала это [1]. Однако, кроме истории ВУЗа там обозначена еще и его миссия. И заключается она «в подготовке нового поколения отечественных гуманитариев, способных ответить на ключевые вызовы времени, обеспечить устойчивое социальное развитие страны, внести достойный вклад в становление общества, основанного на знаниях, в укрепление и продвижение традиционных гуманитарных ценностей российского образования» (цит. по: [1, с. 183]). На наш взгляд такая формулировка миссии университета емко описывает идеи, для реализации которых он был создан, а именно объединение лучших традиций отечественного образования и новых подходов и образовательных практик, в том числе из зарубежного опыта. Поскольку попытка соединения точного и гуманитарного знания занимала умы наших предшественников, которые создавали университет и искали тем самым пути реализации целостного университета, становится очевидной не только непрерывность истории МГИАИ и РГГУ, но и не случайность создания первого гуманитарного университета новой России именно на базе Московского государственного историко-архивного института. Как пишет Хорхордина, РГГУ уникален тем, что в нем представлены все фундаментальные направления гуманитарной науки и образования, так же как значительная часть социальных и прикладных гуманитарных дисциплин, а также находящихся на перекрестке гуманитарного и негуманитарного знания. Отсюда мы можем определить цель развития университета: реализация современной комплексной модели гуманитарного образования, предполагающей синтез гуманитарного знания, образовательной и научно-исследовательской деятельности. Мы должны быть ориентированы на инновационное развитие, интеграцию в мировое образовательное пространство, реализацию международных образовательных проектов и программ [1, с. 184].

Однако, ради чего мы снова обращаемся к идеям, уже изложенным несколько лет назад и которые, хоть и остаются актуальными, но уже всем известны? Здесь нам дает подсказку известный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет в своем выступлении

в Университете Гранады 9 октября 1932 г. по случаю его четырехсотлетия [5, с. 123]. Он утверждает, что воспоминание не пассивно, это всегда свершение, поскольку, оказавшись перед образом¹, человек решает, принимать его или нет, и действует исходя из этого решения. Прошлое не приходит к нам само по себе, это мы идем к прошлому. А все, что делается, делается ради чего-то и в виду чего-то [5, с. 124]. Прошлое и настоящее не могут, по мнению Ортеги-и-Гассета, интересовать нас сами по себе, мы заинтересованы в обращении к этим явлениям в виду нашего будущего. Воспоминание, по мнению автора, это короткая разбежка, которую человек делает перед решительным прыжком в будущее. Причем не стоит думать, что такого рода разбежка является «бегством» от своего прошлого. В нашем случае она, напротив, должна служить, как нам кажется, мостом преемственности и перехода опыта и знаний прошлого на благо будущего.

В этой связи отметим, что спектр вопросов, связанных с развитием системы высшего образования во всем мире, очень широк. Университеты, институты и другие учебные заведения рассматриваются в философском, историческом, юридическом, экономическом, национальном дискурсах. Ведущие отечественные и зарубежные журналы (см. например, [9–12]) становятся площадками для оживленных дискуссий по животрепещущим вопросам, связанным с Болонским процессом, меж- и трансдисциплинарным проблемам, выстраиванию взаимоотношений между государством, обществом и университетом, юридическими и экономическими аспектами функционирования высшей школы, философскому осмыслению университета. Именно университет, с философской точки зрения, представляется нам в данном исследовании наиболее интересным. Выбор этот обусловлен тем, что исследователь не может и не должен рассредотачиваться на все бесконечное множество аспектов, безусловно, важных, интересных и требующих профессионального научного подхода.

Философское осмысление университета означает постановку вопроса о его сущности, поиск предельных оснований и принципов, определяющих жизненные воплощения университета. Философия рассматривает университет не только в рамках его прагматики, но и в его взаимосвязи с обществом, наукой, культурой. В отличие от исследований в таких отраслях научного знания как социология, общая педагогическая теория, философские исследования отличаются более широким мировоззренческим контекстом, хотя и не остаются равнодушным к их достижениям, принимая во внимание полученные научные результаты [4, с. 28].

Как феномен культуры университет претерпел весьма существенные трансформации, обусловленные изменением социокультурной ситуации и влиянием национальной спецификации. Активное развитие университетов и множество их модификаций требуют определения неотъемлемых черт университета. Острота постановки этого вопроса, как пишет Л.К. Круглова [3, с. 63], связана с тем, что университет не только отражает ту или иную социокультурную ситуацию, но и является важнейшим фактором ее изменения.

Традиционно теоретическое освещение проблемы университета принято начинать с Вильгельма фон Гумбольдта. Главной особенностью немецкого классического университета является учебный процесс, выстроенный на принципах единства исследования и преподавания, дополненные академической свободой. По мнению профессора Н.В. Ростиславлевой, академическая свобода в концепции Гумбольдта понималась как право преподавателей выбирать предметы для изучения без ограничения со стороны стандартных программ [8, с. 28–29]. Берлинский университет отличался от других высших учебных заведений особой интеллектуальной атмосферой, а также свободой

¹ В данном случае – прошлого.

от влияния церкви и государственной опеки в сфере науки и образования.

Однако что такое университет в философском смысле сегодня? В своем исследовании В.С. Никольский высказывает мысль, что университет в своем классическом понимании – это идея, выраженная в целях и ценностях, то есть в миссии. С этой позиции университет характеризуется тесной связью преподавания, обучения и научных исследований, реализуемых во имя истины, во благо общества [4, с. 29]. Автор склоняется к позиции, что миссия университета заключается в поиске объективной истины самой по себе, то есть в качестве самостоятельной ценности, развитии знания, свободного от внешних по отношению к академической деятельности предписаний. В характеристике современного университета такого рода мы четко можем проследить преемственность от гумбольдтовской модели. Тем не менее, невозможно обойти стороной позицию других исследователей, которые утверждают, что в эпоху «пост-современности» необходим поиск новых моделей развития высшего образования [6, с. 59–60]. Ряд исследователей говорят о кризисе современного классического университета, здесь следует указать имена Р. Барнетта, Т. Иглтона, Ю. Хабермаса, а так же Б. Ридингса [7], который констатировал руинизацию университета, каким он существовал на протяжении веков, а в пост-неклассическую эпоху обречен выходить из употребления.

Коммуникативные изменения социальной реальности, описанные З. Бауманом, Ж. Бодрийяром, Хабермасом и другими, несут с собой изменения в содержании социальных институтов общества. Университет как один из этих институтов не может быть исключен из происходящих социальных изменений. Трансформации, происходящие в обществе, оказывают прямое и косвенное влияние на деятельность университета. Впитывая внешние изменения, университет вынужден перестраиваться внутренне. На наш взгляд, именно такие имманентные изменения и проходят наиболее болезненно для структурной организации внутри вуза.

В современном мире, когда процессы глобализации проникли в сферы экономики, политики, медицины, социальной жизни общества, культуры и образования, мировое пространство живет в едином социуме, который организован достаточно хаотичным образом, а реалии меняются гораздо быстрее, чем к ним успевают приспособиться общественные институты. В таких условиях университет вынужден отказаться от своих традиционных, классических форм существования и принять новую – мировую. Наука как интернациональное явление выводит университет в мировое пространство, трансформируя его национальную форму. Глобальность университета становится очевидной. Теперь современный мировой университет – это исследовательский университет. Отвечая на вызовы современного информационного мира, знание трансформируется, поскольку теперь оно призвано служить обществу потребления, оно становится информацией. Подобное превращение знания в информацию превращает бывшее когда-то общественным благом образование всего лишь в образовательную услугу. И поскольку образование является одним из маркеров, демонстрирующих участие или неучастие государства в формировании и функционировании мирового социального пространства, выход университета на новый уровень представляется объективной необходимостью.

Термин «образовательная услуга» вызывает достаточно противоречий по вполне понятным причинам. Многие авторы в своих работах исследуют проблемы этого понятия.

Например, В.С. Никольский, отвечая на поставленный вопрос, является ли образование услугой, обращается к истории термина. В действительности получается, что «образовательные услуги» – это калька с английского «*Educational services*», выражение, которое несет собой значение деятельности, связанной с организацией образования, а также учреждения и службы, которые заняты организацией образовательного

процесса, в том числе, в отношении муниципального управления [4, с. 29–30]. Так же автор упоминает о словосочетании «*Educational services*» в значении «система образования». Выходит, что имеем дело с заведомо некорректным вариантом перевода, или, по крайней мере, заведомого зауженным, а значит искаженным, спектром значений термина. И поскольку юридически закрепляется именно такая зауженная трактовка термина, всегда существует опасность для университета в погоне за прибылью потерять свою идентичность, понимание своей специфики. Разумеется, нет ничего плохого в поиске таких путей решения, при которых университет принимает активное участие в жизни региона, сохраняя при этом свою независимость, и не забывает свою миссию ради получения ресурсов, в которых он нуждается.

Для гуманитарного университета исследования, результаты которых не могут быть оценены посредством терминологии экономического вклада, являются практически жизненной необходимостью. Объясняется это тем, что те фундаментальные исследования, которые проводит гуманитарный университет, сориентированы на решение проблем в долгосрочной перспективе, тех проблем, с которыми столкнется социум в будущем. Как утверждает В.С. Никольский, нужно иметь мудрость признать, что долгосрочное научное исследование, которое не имеет экономических выгод в качестве своей непосредственной цели, почти всегда является источником развития для общества в более или менее отдаленной перспективе [4, с. 30].

Е.Н. Ивахненко в [2] выдвигает тезис, что университет – не гипермаркет образовательных услуг. Нам кажется, что именно об этом стоит всегда помнить при выстраивании стратегии управления университетом. Всегда важна специфика. И чем сложнее структура университета, тем сложнее задача его администрирования, тем больше усилий и внутренних ресурсов стоит прилагать к организации внутренней структуры, чтобы университет продолжал выполнять свою миссию. Однако, на наш взгляд, при должном внимании и усердии со стороны административно-управленческого персонала и профессорско-преподавательского состава, эти старания обязательно окупятся и принесут свои дивиденды в будущем.

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о том университете, с которого началось данное исследование, об РГГУ. Как вуз, который находится на передовой современной гуманитарной науки, он, безусловно, улавливает все тенденции и изменения, вносимые в систему высшего образования в России. Наблюдая и исследуя те трансформации, которые неизбежно происходят в условиях приспособления к реалиям пост-неклассической современности, РГГУ продолжает свой путь как один из современных исследовательских вузов, соединяет в себе традиции и наследие классического университета и мировые тренды высшей школы.

Литература

1. Гуманитарный университет в Москве. История идеи / Авт.-сост. Т.И. Хорхордина. М., 2012.
2. Ивахненко Е.Н. Философский факультет в условиях академического капитализма // Высшее образование в России. 2013. № 2.
3. Круглова Л.К. Концепты «Идея университета», «миссия университета», «университет в руинах»: культурологический анализ. Ч. 1 // Вопросы культурологии. 2016. №2.
4. Никольский В.С. Эссе об университете в философском смысле // *Alma mater*. 2010. №6.
5. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. М., 2010.
6. Петрова Г.И., Ершова И.А., Зоткин А.О. Исследовательский университете *versus* университет классический? // Вестник Томского государственного университета. 2014 (№386).
7. Ридингс Б. Университет в руинах. М., 2010.
8. Ростиславлева Н.В. Университет Гумбольдта и развитие либеральных традиций в Германии XIX в. // Гумбольдтовские чтения: материалы международной научной конференции 24–25 сентября 2009 г. М., 2010.

Дополнительно

9. Высшее образование в России. Научно-педагогический журнал / [Электронный ресурс] URL: <http://vovr.ru> (время доступа: 10.10.2016).
10. Философские науки / [Электронный ресурс] URL: <http://www.phisci.ru> (время доступа: 10.10.2016).
11. Общественные науки и современность / [Электронный ресурс] URL: <http://ecsocman.hse.ru/ons> (время доступа: 10.10.2016).
12. International Higher Education / [Электронный ресурс] URL: <https://ihe.hse.ru> (время доступа: 10.10.2016).

К вопросу об отказоустойчивости социальных систем

И.А. Крайнова (Москва)

В статье поднимается вопрос о механизмах отказоустойчивости социальных систем, служащих условием их сохранения в ситуации риска и неопределенности. Анализируются модели, предложенные Н. Луманом, Н. Талебом и Э. Зерубавелем.

Ключевые слова: отказоустойчивость, избыточность, риск, черный лебедь, антихрупкость, заговор молчания.

Для повышения надежности в сложные технические системы закладывается механизм отказоустойчивости. Надежная система не обязательно является отказоустойчивой: очень простая система может быть разработана из очень хороших компонентов, делающих ничтожной вероятность неудачи, но в случае сбоя, она не сможет продолжить выполнения своих функций. Усложнение системы уменьшает степень ее надежность. Получается, что практически невозможно построить сложную систему с надежностью 99,99%: система из 100 компонентов будет иметь надежность 99,01%, система, состоящая из 10000 компонентов – всего 36,79%, здесь предвидеть риски становится фактически невозможным [11]. Отказоустойчивость позволяет технической системе сохранять работоспособность после отказа одного или ряда его составных компонентов. Один из способов повышения отказоустойчивости – включение как элемент системы избыточных компонентов (идея, предложенная Дж. фон Нейманом). Так, самолет продолжает лететь при отказе одного двигателя. Избыточность является необходимым, но недостаточным условием для достижения отказоустойчивости. Например, два дублированных компонента системы, не сделают ее отказоустойчивой, если не существует какой-либо формы мониторинга, которая выберет нужный элемент. Отказоустойчивость не всегда работает с избыточностью, способом сохранения системы может стать ее выключение. Например, при сбое ядерного реактора АЭС.

Мы обратимся к механизмам отказоустойчивости сложных социальных систем, позволяющим им функционировать в ситуации риска и неопределенности. Для этого мы обратимся к теории социальных систем Н. Лумана, а также идеям Н. Талеба и Э. Зерубавеля.

Итак, Луман вводит редундантность как одно из свойств системы, служащее условием ее сохранения.

Под редундантностью понимается плотность, сплоченность и внутренняя согласованность системы, – отмечает А.В. Назарчук. – Редундантность <...> побуждает автопоэтическую систему собираться воедино перед лицом многообразия неожиданных событий в окружающем мире.

[7, с. 139–140]

То есть система оказывается способной заменить отдельные свои функции или

элементы. Увеличению социальной редувантности, по мнению Лумана, служат медиа распространения, такие как письменность, книгопечатание, массмедиа, а также символически генерализированные медиа.

Медиа, с одной стороны создают избыток возможностей для продолжения коммуникации, повышая ее комплексность, с другой стороны, повышают неопределенность успеха коммуникации: ее принятия / отклонения. Так, возникновение письменности расширило возможности контролировать коммуникацию.

Механизм редувантность, <...>, усиливал позиции нового типа коммуникации, обеспечивал Лютеру возможность сослаться на Августина <...> Письменность обеспечивала появление и стабилизацию <...> отклоняющихся коммуникаций, защищенных от <...> личной встречи коммуницирующих лиц, сводящих вариативность лишь к одной единственной «да-редакции» обсуждаемого содержания.

[1, с. 27]

И, напротив, «с изобретением книгопечатания и развитием массмедиа <...> в коммуникативной системе возникает неясность и нестабильность» [1, с. 27]. Вариативность и разрыхленность системы выступает антиподом редувантности.

Другая структура, повышающая взаимосогласованность элементов системы и ее устойчивость – массмедиа: система, работающая с кодом информация / не информация. Парадокс массмедиа в том, что

этот код проглатывает всякую информацию, фактом одного лишь сообщения превращая ее в не-информацию, и принуждая тем самым систему предлагать каждое следующее мгновение нечто новое.

[4, с. 446]

Будучи «произнесенной» информация становится «не-информацией», массмедиа не могут далее осуществлять коммуникацию и «не могут гарантировать собственный аутопойэзис» [7, с. 140]. Осуществляя перенос информации в больше-не-информацию, они превращают ее в редувантность. В результате получается парадокс: редувантность информации создает сложность в ее усвоении, понижая эффективность ее пространства [7, с. 139].

Символически генерализированные медиа частично решают эту проблему. Как отмечает Назарчук «они преодолевают апатию мотивации» [7, с. 141]. Это такие средства, которые «используют генерализацию для символической связи отбора и мотивации, то есть представляют ее как единства» [6, с. 122]. Они осуществляют «отбор коммуникации таким образом, чтобы коммуникация одновременно могла выступать средством мотивации, чтобы обеспечивать исполнение предлагаемого выбора» [6, с. 122]. Медиа, такие как истина, мораль / ценности, деньги, искусство, любовь и власть, обладают уже заведомо известным кодом, который позволяет предвосхищать (в определенной степени) будущее принятие / отклонение того или иного акта коммуникации, совершенного внутри системы. «Однако, – отмечает Луман, – она не объясняет, почему, несмотря на управление через средства коммуникации, возникает поведение, противоречащее кодам, и неэффективная коммуникация, не достигающая цели управления поведением» [6, с. 208]. Надо понимать, что общая проблема невероятности коммуникации посредством символических медиа не снимается, а лишь «структурируется посредством кодирования речи [3, с. 340], они лишь «организуют коммуникацию, имеющую шансы на принятие» [3, с. 340]. То есть производят такие элементы сообщения, которые получатель может «угадать с успехом, превышающим случайность» [2, с. 128]. Г. Бейтсон называет такие элементы избыточностью. Избыточности такого типа работают как «часть вместо целого». Для сохранения системе необходимо продолжать процесс коммуникации, то есть рекурсивное примыкание операций, формируя избыточный смысл.

Схема Лумана предполагает выстраивание избыточностей на разных уровнях

функционирования системы. Талеб называет многоуровневую избыточность основным свойством всех естественных систем, управляющих риском.

В риторике Талеба отказоустойчивость система достигает посредством антихрупкости. Антихрупкость – свойство всех естественных и сложных систем, которые смогли сохраниться, несмотря на стрессоры, и даже благодаря им. Это все, что изменяется со временем: идеи, эволюция, развивающийся город, организация и пр. Антихрупкие реакции – тоже форма избыточности. Избыточность дает дополнительную возможность противостоять стрессорам. «Системам свойственно перестраховываться» [8, с. 215]. Избыточность проявляется в системах как свойство гиперкомпенсации, что заставляет систему создавать новые мощности для собственного сохранения в случае наихудшего исхода или события Черного лебедя. Это и наличие второй почки в организме человека, и наличие дублирующей структуры в организации.

Далее необходимо перейти к вопросу о том, как формируются риски, способные разрушать социальные системы.

Проблема риска традиционно концептуализируется в связи с неопределенностью. Это традиция, уходящая корнями в исследования экономиста Ф. Найта. Он, противопоставляя риску неопределенность, определяет риск как измеримую неопределенность [8]. Также экономисты для предсказания событий на рынке пользуются формулой гауссовой распределенности и статистической вероятности, что, по словам Талеба, некорректно.

Луман полагает, что противопоставлять риск и неопределенность, как это делалось Найтом и после Найта, в известном смысле ошибочно. Есть определенная перспектива понимать риск через различие риск/опасность, которые оказываются по разные стороны различия. «Помечая риск, можно забыть об опасностях, помечая опасности – о тех выгодах, которых можно было бы достичь путём рискованного решения» [5, с. 152]. В древних обществах помечается опасность, а в современных – риск, «ибо здесь речь идёт о том, чтобы все лучше и лучше использовать шансы» [5, с. 152]. Остается вопрос: «не характерно ли для нынешней ситуации, что и тот, кто решает, и тот, кого затрагивает решение, всякий раз помечают разные стороны одного и того же различия и благодаря этому оказываются в конфликте» [5, с. 152]. Таким образом, не существует решений свободных от риска. Нам «следует отказаться от надежды (которую может по-прежнему лелеять наблюдатель первого порядка), что умножение исследований и знаний позволит перейти от риска к надёжности» [5, с. 155]. Фактически, всегда срабатывает парадокс: чем больше знаешь, тем больше сфера не-знания. Луман убежден, что постоянно отодвигающаяся граница познания и расширение исследовательских возможностей порождают то, что сегодня именуют обществом риска.

Главное отличие риска от опасности выражается в том, что опасность никак не связана с нашими решениями, риск напротив всегда связан с принятием решения. Причем риск может нести и выбор, и отказ от выбора. Система владеет механизмом предупреждения, подготавливающим ее к возможному будущему ущербу. Это, например, откладывание денег «на черный день» или обучение пользоваться оружием, что позволит в случае наступления опасности: увольнения или внезапной военной угрозы, быть способным сохранить надежность. Иногда предупредительные меры необходимы, так как их отсутствие может перевести событие из категории опасности в категорию риска. «Если это опасности природных катастроф, отказ от предупредительных мер становится риском» [5, с. 157]. Механизм предупреждения Луман описывает как стратегию распределенного риска: к риску решения прибавляется риск предупреждения, который служит для поддержания надежности, но все-таки сам также является риском. Это делает ситуацию непрогнозируемой.

В современном мире возрастает роль непредсказуемых и нерегулярных событий

огромного масштаба, несущих за собой тяжелые последствия. Талеб называет такие события «Черным лебедем». Помимо разрушительности и непредсказуемости, Черный лебедь, имеет в ретроспективе вполне рационалистическое объяснение, такое, как если бы это событие было ожидаемым. Вместе с рисками растет количество сложных систем, способных, благодаря нелинейным реакциям и большой взаимозависимости элементов, изменяться и приспосабливаться к новым условиям, то есть быть антихрупкими по отношению к возникающим рискам. Проблема таких рисков в том, что их невозможно предсказать, но можно выстроить механизм гиперкомпенсации, восполняющий работу системы в случае опасности. Противостоять рискам способны только антихрупкие системы.

Эксперты по надежности – это наблюдатели первого порядка, наблюдатели фактов. Для наблюдателя первого порядка информация, полученная ими от анализа или интерпретации факта, есть реальный мир [5]. Талеб именуется подобного наблюдателя – «индюшкой»: ее хозяин хорошо заботится о ней весь год, что птица даже не может предполагать, что ждет ее в день благодарения, факты говорят ей о вероятности продолжения праздной жизни [9, с. 149]. Подобно ей эксперты пытаются просчитать риски, пользуясь статистической вероятностью, аппаратом теории игр, гауссовым распределением и пр. Талеб маркирует такие попытки игровой ошибкой – применением математических формул для анализа реальности, не имеющей ничего общего с идеальным миром научной теории. Для наблюдателя второго порядка факт (тот самый, выступающий для наблюдателя первого порядка всегда одним и тем же) продуцирует для каждого наблюдателя разную информацию. Собственно здесь корни проблемы Черных лебедей: эти события настолько редки и в большой степени уникальны. Такие события бывают двух видов: «одни – те, что у всех на слуху, о них говорят по телевизору. Другие – те, о которых молчат, потому что они не укладываются в схемы. Их неловко обсуждать всерьез, настолько неправдоподобными они кажутся» [10, с. 56]. Талеб утверждает, что человеческой природе свойственно переоценивать первый тип лебедей и недооценивать второй, тем самым множа риски.

Э. Зерубавель называет такие недооцененные структуры «слонами в комнате». Суть «слонов» в том, что об их существовании умалчивают до определенного момента, причем момента обычно разрушительного. В качестве художественной иллюстрации подобных явлений Зерубавель использует пересказанную Г.Х. Андерсеном историю о «Новом платье короля». «Опасаясь признать, что он [Король. – *И.К.*] на самом деле не может ничего видеть, он может потерять свою легитимность, а, следовательно, и власть, он щедро нахваливает невидимую ткань» [13, с.3]. Невидимое платье выступает для короля угрозой легитимности, признанием того, что его подданные владеют большим знанием. Зерубавель увидел в этой истории свидетельство такого социального феномена как «заговор молчания», в результате которого группа людей молчаливо соглашались внешне игнорировать то, о чем всем известно. «Слоны» – это «открытые секреты» составляющие «неудобные истины», характеризующиеся осознанием каждого, что всем известна эта «тайна», и в то же время нежеланием каждого выразить это публично. После того как тайна платья открыта, в обоюдном молчании больше нет смысла, «слон» разрушается, но вместе с тем возникает ситуация риска – непредсказуемость дальнейших действий. Эта на первый взгляд абсурдная история открывает, как отмечает Зерубавель, противоречие между личной информированностью и общественным дискурсом, между знанием и подтверждением. (Именно поэтому анализироваться нужно наблюдение второго порядка.)

Но молчание не всегда деструктивно, «жизнь социального предполагает отставлять недосказанным определенные вещи, и нарушение умалчивания этих вещей могут «раскачивать лодку», дестабилизируя ее» [13, с. 86]. Люди всегда стремились раскрыть за-

говор молчания, но присутствие «слонов» иногда говорит о моментах социальной жизни, которые буквально невыразимы, «слишком ужасны для слов» [13, с. 86]. Молчание в таком случае становится условием устойчивости социальной системы, оно позволяет держать ее в равновесии. «Однако плата за такое “равновесие” очень велика, – замечает исследователь, – <...> порождаются опасные “дискурсивные поля”» [11, с. 117]. Зерубавель также обнаруживает: наличие «слонов» генерирует иллюзорное восприятие реальности, в том числе и искаженное мировидение у детей. В сфере этики фиксируется факт морального примирения с тем, что в действительности мешает жить.

«Слоны» оказываются «фундаментально проблемным объектом» [13, с. 89], риск от которых растет. Парадокс в том, что именно коллективная попытка отрицать их существование делает «слонов» настолько влиятельными. «Слоны редко уходят только потому, что мы делаем вид, что их не замечаем. Хотя все надеются, что если мы откажемся признать их существование, может быть, они уйдут. Даже страус, который прячет голову в песок, на самом деле не решает проблему, а гонит ее прочь. На самом деле отказ признать их существование может лишь помочь держать нас в состоянии неосведомленности о неприятных вещах, происходящих вокруг, но это никогда не заставит их уйти» [13, с. 89]. Такие потенциально опасные структуры являются источником некоторых «черных лебедей», которые появляются, «потому, что мы пренебрегаем источниками случайности» [10, с. 183].

Риск таких конструкций – «слонов», в конечном счете, можно просчитать, они являются так называемой известной неопределенностью. Критикуя формулу гауссовой случайности, (как-будто делающую лебедей «белыми»), Талеб предлагает использовать случайность фрактальную – изобретение Б. Мандельброта.

Как фрактал помогает предсказывать? Фрактал включает в себя две характеристики, позволяющие делать его частично-предсказуемым. Во-первых, фрактал обладает самоподобием (но не самоповторением), что позволяет части быть похожей на целое. Фрактал всегда является нам по принципу: часть вместо целого. Во-вторых, из самоподобия следует, что часть всегда есть часть какого-то целого, чьи масштабы всегда больше, чем обозримый фрактал. Талеб замечает, что риск-менеджеры учатся предсказывать Черных лебедей, отработывая свои схемы на уже прошедших событиях, полагая, что они повторятся. Фрактал не работает с повторением. То, что может случиться, всегда более велико по масштабу, того, чем оно уже было. К примеру, война фрактальна по природе, и существует вероятность, что возможна война еще более разрушительная, чем Вторая мировая, и ничто не исключит эту возможность. Между тем фракталы

не решают проблему Черного лебедя и не превращают всех Черных лебедей в явления предсказуемые, но они значительно смягчают проблему Черного лебедя, делая эпохальные события постижимыми.

[10, с. 177]

Фрактальная случайность – это способ подготовиться к рискам Черных лебедей, держать их под контролем, осветлить их, смягчив последствия. Они делают Черных лебедей *Серыми*. «Серый лебедь принадлежит к разряду моделируемых экстремальных ситуаций, Черный лебедь — это нечто из области неизвестного неизвестного» [10, с. 177].

Итак, социальная система помимо структур, обеспечивающих ее «жизнедеятельность», располагает механизмами, обеспечивающими отказоустойчивость системы в случае каких-либо нарушений, влияющих на нее разрушительно. Это многоуровневая избыточность, и связанная с ней антихрупкость. Помимо этого, динамическая социальная система всегда остается открытой для разного рода рисков. Одни риски несут за собой «слоны» – заговор молчания – конструкции, известные всем, о существовании которых умалчивается. Другого рода риски возникают от появления «черных лебедей»

– непрогнозируемого события-риска. «Некоторые Черные лебеди появляются потому, что мы пренебрегаем источниками случайности» [10, с. 217]. Когда продолжаем игнорировать «слонов», продлевая заговор молчания. Либо, «когда мы преувеличиваем экспоненту фрактала» [10, с. 228] в попытке просчитать риск, недооценивая тем самым масштабы надвигающейся катастрофы.

Предполагается, что схемы отказоустойчивости и попытки предсказания рисков, позволят сохранить социальную систему. Но, представляется, что в моделировании схем избыточности для увеличения отказоустойчивости социальной системы кроится определенная проблема. Избыточности, созданные для гиперкомпенсации, имеют шансы от-дифференцироваться от социальной системы (по правилам, прописанным в теории Лумана), создавая операционально замкнутые единицы, которые при определенном сценарии будут оказывать разрушающее воздействие на систему. Так структура, созданный для самоорганизации сотрудников компании может создать риск для этого предприятия, имеющий непредсказуемые последствия: например, организовать митинг сотрудников здравоохранения, парализующий работу больниц, последствия этого невозможно будет контролировать. Избыточности («слоны»), о существовании которых умалчивается, способны вести себя не прогнозируемо, действуют разрушительно на социальную систему.

Таким образом, теория Лумана открывает то, что не прописывается ни Талебом, ни Зерубавелем – от-дифференциацию уровня многоуровневой избыточности и риски, с этим связанные, оставляя перспективу дальнейшего исследования этой проблемы.

Литература

1. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М., 2007.
2. Бейтсон Г. Избыточность и кодирование // Г. Бейтсон. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010.
3. Луман Н. Общество общества. Т. 1. Кн. 2. Медиакоммуникации. М., 2011.
4. Луман Н. Общество общества. Т. 2. Кн. 5: Самоописания. М., 2011.
5. Луман Н. Понятие риска // THESIS. 1994. Вып. 5.
6. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007.
7. Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012.
8. Талеб Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. М., 2014.
9. Талеб Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М., 2009.
10. Шайхитдинова С.К., Зерубавель Э. Невозможно понять настоящее без понимания прошлого // Вестник экономики, права и социологии. 2007. №3.
11. Dubrova E. Fault-tolerant design. New York: Springer science & business media, 2013.
12. Zerubavel E. The elephant in the room: silence and denial in everyday life. Oxford: Oxford university press, 2006.

Глобализирующийся капитализм: политологический проект или новая формация?

М.Ю. Савельева (Киев, Украина)

В статье рассматривается проблема определения современных глобализационных процессов с точки зрения соответствия марксовской теории общественно-экономических формаций. Обосновывается тезис о том, что глобализирующийся капитализм является новой общественно-экономической формацией.

Ключевые слова: глобализация, капитализм, социализм, коммунизм, общественно-экономическая формация, способ производства.

Последние полтора десятилетия, с момента вхождения термина «глобализация» в научный и повседневный оборот, в социальных науках наблюдается невероятный подъём, связанный с притоком новой информации и исследованием новой проблематики. Однако, по мере того как формируются различные глобалистские и антиглобалистские проекты, становится понятным, что не различие подходов к изучению и оценок происходящего является главной проблемой. Если выбрать наугад исследования в области глобалистики [1–8; 12; 20–22], нетрудно заметить, что в подавляющем большинстве их авторы находятся как будто «внутри ситуации», осознанно причисляя себя к исследуемому миру или неосознанно выступая его частью. И потому любая апологетика или критика с необходимостью выявляет свою односторонность.

Очевидно, здесь требуется также позиция «внешнего наблюдателя», находящегося по ту сторону не только личных пристрастий, но и конкретных исследовательских ограничений, налагаемых нормами социальных наук. Иными словами, касательно исследования данного исторического этапа необходима философская позиция, не предполагающая непосредственного одобрения или критики, а вскрывающая основания данных тенденций современного общественного развития и определяющая тем самым степень его исторической объективности.

Существует, как известно, несколько типологических критериев исторического процесса: формационный, цивилизационный, эпохальный. Беря любой из них в качестве основания аргументации, можно вывести картину объективности современного состояния общества. За неимением возможности рассмотреть все варианты, остановлюсь на первом.

Теория К. Маркса и Ф. Энгельса о формационном принципе общественного развития с момента возникновения по сегодняшний день порождает противоречивые интерпретации и модификации с разной степенью научности и объективности, в особенности, когда речь заходит о соответствии теории современному состоянию мирового сообщества. Отчасти это обусловлено неоднозначностью трактовок самих авторов. Как известно, в работе Энгельса «Принципы коммунизма» подробно изложено представление о коммунистическом общественном строе [25, с. 329–330], а в совместной работе Маркса и Энгельса «Манифест Коммунистической партии» была представлена картина коммунистического отношения к действительности как принципа отрицания, а не утверждения: «Отличительной чертой коммунизма является не отмена собственности вообще, а отмена буржуазной собственности» [18, с. 438]; «коммунизм отрицает необходимость существования классов; он намерен уничтожить всякие классы, всякое классовое различие» [18, с. 489]. И т.д. На основании анализа этих произведений легко можно сделать вывод о возможности установления коммунистической общественной формации перехода к ней революционным путем:

Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого.

[18, с. 446; 25, с. 331–333]

И, несмотря на то, что в Предисловии к работе «К критике политической экономии» Маркс называл четыре (не пять) общественно-экономических формаций: азиатскую, рабовладельческую, феодальную и буржуазную [14, с. 7], в 1933 г. в трудах советского этнографа В.В. Струве появилось представление о пятой, коммунистической формации, надолго ставшее популярным¹.

¹ Хотя и не единственным. Подробный разбор и критику альтернативных версий формационного подхода см. в [9]. При этом чаще всего обходилось молчанием то обстоятельство, что в поздних работах Маркс склонялся к выделению первичной формации как «архаичной», кото-

Трансформация классического капитализма в империализм на рубеже XIX–XX вв. не могла не повлечь за собой трансформацию теорий классовой борьбы и революционного процесса. Обосновывая тесную взаимосвязь становления капитализма с политическими особенностями отдельных стран, В.И. Ленин (вслед за Марксом) отстаивал концепцию особого пути развития капитализма в России и настаивал на возможности социалистической революции в отдельно взятой стране [12, с. 354]¹. Дальнейшее развитие представлений о социализме и коммунизме шло в направлении предметного упрощения теории, что отразилось в известных высказываниях Н.С. Хрущева о том, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме» [24, с. 257].

Между тем, этих нарочитых трактовок (равно как и их практического воплощения) наверняка можно было бы избежать, если бы с самого начала были приняты во внимание некоторые особенности аргументации Маркса и Энгельса.

Во-первых, классики марксизма трактовали коммунизм как тип общественных отношений, осуществляющих кардинальные перемены в развитии. В этом смысле он уже не может быть «установлен». В работе «Принципы коммунизма» прямо говорится, что «коммунизм есть учение об условиях освобождения пролетариата» [25, с. 322]. Но одно из наиболее точных определений коммунизма было дано в работе «Немецкая идеология»:

Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние. [Выделено мной. – М.С.]

[19, с. 34]

Во-вторых, Маркс и Энгельс делали акцент на всеобщности классовой борьбы и всемирности коммунистического переворота. В кон. XIX – нач. XX вв. эта точка зрения уже казалось устаревшей, даже утопичной, однако в действительности продолжала оставаться единственным методологически правильным основанием прогнозирования развития общества. На вопрос, может ли эта революция произойти в одной какой-нибудь стране, Энгельс отвечал отрицательно, понимая, что с революционным переворотом все только начинается:

Нет. Крупная промышленность уже тем, что она создала мировой рынок, так связала между собой все народы земного шара, в особенности цивилизованные народы, что каждый из них зависит от того, что происходит у другого. Затем крупная промышленность так уравнила общественное развитие во всех цивилизованных странах, что всюду буржуазия и пролетариат стали двумя решающими классами общества и борьба между ними – главной борьбой нашего времени. Поэтому коммунистическая революция будет не только национальной, но произойдет одновременно во всех цивилизованных странах, то есть, по крайней мере, в Англии, Америке, Франции и Германии. В каждой из этих стран она будет развиваться быстрее или медленнее, в зависимости от того, в какой из этих стран более развита промышленность, больше накоплено богатств и имеется более значительное количество производительных сил. Поэтому она осуществится медленнее и труднее всего в Германии, быстрее и легче всего в Англии. Она окажет также значительное влияние на остальные страны мира и совершенно изменит и чрезвычайно ускорит их прежний ход развития. Она есть всемирная революция и будет поэтому иметь всемирную арену.

[25, с. 334]²

рой наследует вторичная формация, образованная на частной собственности [16, с. 404].

¹ К слову, исследования показывают, что вождь мирового пролетариата не был первооткрывателем идеи. В 1878 г. ее сформулировал председатель баварского отделения Социал-демократической партии Германии Георг Фольмар [9, с. 61]. Причем, изначально обосновывалась мысль об «изолированном социалистическом государстве» [26].

² Последнее утверждение, кстати, также было превратно истолковано со временем: «всемир-

Об этой установке вспомнили лишь в конце прошлого века, в последние годы существования СССР, когда основные идеи марксизма стали подвергаться глубинному, не только деструктивному, но порой и весьма продуктивному переосмыслению:

Формационную теорию целесообразно <...> отнести лишь к общемировому, глобальному уровню <...> Из теории формации нельзя выводить прогнозы развития конкретного общества <...> Лишь при глобальном взгляде выполняются такие основные положения теории, как соответствие производительных сил и производственных отношений и поступательное развитие. На отдельных же территориях исторический процесс может остановиться, пойти вспять, возобновиться под внешним влиянием и т.п.

[23, с. 34–59]

По сути, попытка вывести четкое представление о «формации будущего» на основании опыта прошлого является выражением принципа конечности, завершенности исторического процесса. Ведь прошлое и будущее выступают в отношении друг друга не только как темпоральные, но и аксиологические феномены. В этом смысле принцип членения истории является определителем не только закономерностей развития, но и времени длительности того или иного периода. Отсюда неизбежность вывода о переходе к коммунизму в конкретные исторические сроки (начало 80-х гг.), о «конце истории» и т.д.

Но если рассматривать формационный процесс как *формальный* аспект осуществления истории, где отсутствует внутренняя сквозная цель или направление развития, а есть лишь всеобщие законы, объективность которых подтверждается их познанием постфактум, тогда вопрос о том, что же будет «после», отпадает сам собой, поскольку отпадает идея установления коммунизма.

Этот вывод имеет непосредственное отношение к проблеме применения теории формационного движения к ведущим особенностям современного развития социального мира. В частности, к существующим до сегодняшнего дня в отдельных странах различным моделям социализма и в особенности, новейшим тенденциям глобализации.

Нынешние тенденции мирового общественного развития в общем и целом не только противоречат марксовской формационной теории, но и подтверждают ее объективность. В поздних работах Маркс уже рассматривал социализм как этап, обязательно следующий капитализму и во многом сохраняющий его черты [15, с. 18, 19]. Как известно, этот переход осуществляется путем вовлечения все большего и большего количества пролетариата в процесс управления производством (через профсоюзы), в результате чего пролетариат постепенно трансформируется в рабочий класс. Однако со временем становится ясно, что именно это приобщение свидетельствует о несамостоятельности, промежуточном характере социалистического способа производства, потому что соотношение частной и общественной форм собственности по сути своей неустойчиво: форма собственности изменяется лишь путем ее перераспределения, – меняются лишь ее субъекты, а не процесс ее производства. В этом смысле социалистическая собственность не только не устраняет прошлые противоречия, но усиливает их: изменяясь качественным образом с переходом к новому субъекту (демократическому государству), она в действительности изменяет лишь количество собственников. Иными словами, характер собственности сохраняется неизменным, ибо сущность средств производства и производительных сил остается неизменной. Поэтому для сохранения и поддержания социалистического способа производства необходимы внешние, далеко не демократические, основания.

Историческая практика отчасти подтвердила правоту Маркса и Энгельса. Страны, пришедшие к социализму революционным или иным насильственным путем, со време-

нем отказались от социалистических принципов. Страны Западной Европы, самостоятельно и мирно пришедшие к социалистическим принципам производства и распределения (прежде всего, страны Скандинавии), не стали ключевыми фигурами в европейской экономической и политической картине, вынужденные находиться за спинами промышленных гигантов – Германии, Великобритании, Франции. Причины этого в том, что социализм в любом своем проявлении – советском, восточноевропейском или западноевропейском – делает упор на развитие социальной сферы через сеть всевозможных программ и пособий. Иными словами, видит цель развития себя как «социального государства», поскольку целью социалистического способа производства является постепенное смягчение противоречия между трудом и капиталом вплоть до его разрешения на счет постоянного нарастающего научно-технического прогресса. Условием и средством достижения этой цели является повышение производительности труда за счет усовершенствования технико-технологической базы. Результаты же зависят от состояния не только экономики, но и политики. Это может быть либо постепенное устранение эксплуатации труда (или, по крайней мере, снижения ее до минимума), либо же расширение социальной сферы, компенсирующей должный уровень социального равенства в процессе производства сферы при сохранении определенной доли частной собственности.

Это цель социализма, но не сущность. Последняя, как уже было сказано, состоит в обобществлении производства и смене собственника. Однако цель постепенно вытесняет собой сущность социалистического способа производства, создавая в общественном мнении устойчивые гуманитарные идеологемы.

Несамостоятельность социализма как общественного строя обусловлена тем, что любая его модель предполагает увеличение финансовых потоков на свое воплощение, и здесь, как говорится, возможны варианты. В случае СССР соответствующий финансовый уровень долгое время обеспечивался почти замкнутым производственным циклом внутри страны за счет исключительных ее масштабов и мощных внутренних резервов – богатства природных запасов и промышленных мощностей, а также сопровождался трансформацией демократической идеологии в тоталитарную и экспорта ее в другие страны. В случае со странами Западной Европы финансовые потоки будут по преимуществу внешними вследствие слабости внутренних резервов. В результате – возрастание межгосударственной производственной специализации и поиск сырьевых доноров и территорий для сбыта готовой продукции и производственных отходов за пределами Европы.

Последняя особенность, напрямую связанная с плановым характером социалистического производства, активно поддерживается и капиталистическими странами в борьбе с кризисными явлениями в экономике. Плановая экономика и стремление избежать кризисов перепроизводства – одна из сторон проявления новейших тенденции межгосударственного кооперирования. Другой стороной выступает ускоряющееся обобществление производственного процесса, берущее свое начало в структуре капиталистического производства, на этапе завершения перерастания классического капитализма в империализм, в процессе нарастания монополизации производства. Отсюда – прямой путь к интернационализации производства, созданию современных транснациональных корпораций, постепенному исчезновению национальных черт экономики, ослаблению ее связей с государственной политикой.

Таким образом, и капитализм и социализм с разных сторон вносят одинаковую лепту в процесс собственной трансформации мировых сообществ, и глобальные изменения – наиболее ощутимый результат, не только не противоречащий формационной теории развития, но и полностью в нее вписывающийся.

Современный процесс глобализирования экономики и политики можно рассматри-

вать как критерий образования новой общественно-экономической формации, в основании которой лежит совершенно иной, отличный от прежних, способ производства. Процесс обобществления производства, начавшийся в эпоху классического капитализма, претерпел в современных условиях качественные изменения и стал глобальным. Если в эпоху капитализма на всех его этапах определяющим фактором общественного развития было противоречие между трудом и капиталом как противоречие классовых субъектов производства, то в эпоху глобализма оно переросло в противоречие между отдельными странами и содружествами как субъектами производства и неким «мировым правительством» как субъектом управления [3, с. 169–314; 6, с. 21–30]¹. Теперь уже не отдельные группы людей и даже не государства выступают абстрактными капиталистами в отношении своих граждан – наемных рабочих, а транснациональные корпорации [2, с. 46–63], представляющие интересы ведущих мировых держав, нанимают на службу население отдельных государств, превращая их в государства-пролетарии, задавая им вектор развития и определяя место в системе собственных интересов².

Как изменяется в связи с этим способ производства?

Несмотря на то, что процесс обобществления производства достиг глобального уровня, структура способа производства осталась неизменной – в ней по-прежнему выделяются производительные силы и производственные отношения. Структура производительных сил формально не изменилась, но ее содержание стало более абстрактным: место ключевого аспекта – индивидов и трудящихся социальных групп – теперь занимают государства и народы. Таким образом, классовый характер производства в данное время не является его сущностной характеристикой, что указывает на возрастающую абстрактность процесса производства. В частности, в отношении производительных сил это выражается в их растущей политизации. Нынешние субъекты производства становятся квазисубъектами, – выполняют представительскую функцию тех, кто в действительности осуществляет производственный процесс, в то время как деятельность реальных и конкретных субъектов производства обесмысливается, сводится до уровня ничто. Структура производственных отношений как более консервативных также остается практически неизменной, – они не могут быть ничем иным, кроме как отношениями собственности, с той лишь разницей, что она уже не привязана к отдельным государствам и межгосударственным сообществам. Но именно этот фактор качественно меняет сущность отношений собственности в условиях глобализации. Собственность абстрагируется так же как субъект производства, – сама превращается в квазисубъект, определяющий места и роль субъектам производства. Использование электронной и сетевой инфраструктуры ускоряет этот процесс. Собственность обезличивается и от этого обретает совершенно неограниченную власть, ибо отныне невозможно точно отслеживать истоки управления производством и финансовыми потоками. Со стороны же это производит впечатление самоуправления и самоорганизации экономики и политики. В этой ситуации не только полностью обесмысливаются извечные вопросы «Кто виноват?» и «Что делать?», но и утрачивается возможность определить более-менее устойчивые причинно-следственные связи между становлением экономики, политики и социальной сферы.

Как изменяется в связи с этим характер производства?

По содержанию – в нем возрастает доля производства и продажи услуг. Это означает, что, становясь глобальным, производство при этом теряет самодостаточность и

¹ В какой-то мере Маркс успел предвидеть такой ход событий: по его мнению, в случае такого объединения происходит трансформация физических, конкретных собственников в собственников абстрактных, поскольку тем самым оно отношение отдельных производителей к своему труду превращается в отношение всех людей к труду [17, с. 570].

² Это получило красноречивое название «промышленной контрреволюции» [12, 36–68].

предметную непосредственность, включая в свой процесс посреднические структуры и уступая им часть функций. Продукт отныне воплощает связанное не только с производственным процессом, но и с международным инвестированием, маркетингом, кооперированием производства. Вследствие возрастания научного прогресса и сращивания компьютерных технологий с производственным процессом на всех этапах его цикла происходит взаимное превращение или тождество услуг и продуктов производства, как, например, в сфере производства и продажи технологий.

Таким образом, по форме характер производства становится все менее и менее конкретным, оставаясь при этом товарным. Из производственного процесса постепенно вытесняется предметно-вещевой аспект, заменяясь аспектом вне-предметным – производством отношений, начинающих выступать сначала в функции товаров, потом в функции субъектов. Основное противоречие при этом не исчезает, а перемещается из сферы отношений субъектов производства друг с другом и к собственности в процессе производства в сферу безличных отношений товаров между собой. Иными словами, качественно-количественные характеристики товара ныне являются необходимым, но недостаточным условием их конкурентоспособности, необходима также методология успешного продвижения на рынке и соответствующая форма подачи. То есть, имидж. В основании такого подхода лежит установка, что в глобальном мире всему находится место; система же маркетинговых приемов делает человека беспомощным потребителем, которому товар диктует свою волю. Если можно так сказать, процесс производства какое-то время назад стал интерактивным, с помощью высоких технологий, медиа-технологий и других маркетинговых ходов демонстрируя «собственные» рычаги реализации, и человеческому субъекту все чаще приходится пассивно наблюдать за этим, нежели руководить или участвовать [13, с. 54].

Однако эту ситуацию можно рассматривать и в гуманитарном ключе, как критерий усиления социального аспекта производства: обезличивание процесса производства, сращивание его с процессом потребления вплоть до «производства технологий потребления» формирует в общественном мнении установку на гуманизацию глобального производства не как источника эксплуатации или манипулирования членами общества, а как сферы удовлетворения потребительских интересов общества. Таким образом, используя далее марксистскую терминологию, можно сказать, что глобальный материальный базис новой формации порождает соответствующий тип сознания, или надстройку.

Глобальное сознание, являясь отражением глобального бытия, с очевидностью, несет на себе основные его характеристики. По содержанию – меняется представление о сущности идеального как (онто)логической противоположности материального, и структура сознания все больше представляется по аналогии с предметно-материальной структурой, на которую можно влиять, которая поддается целенаправленному манипулированию и корректировкам в зависимости от глобально обоснованных коммуникативных целей. Такая трансформация обусловлена возрастанием уровня абстрактности глобального производства. Сознание в этих условиях начинает демонстрировать предельную зависимость от стремительности глобалистических процессов и потому с неизбежностью принимает на себя часть предметных функций социального мира.

По форме – меняется отношение к сущности сознания как идеальной способности, самостоятельно отражающей мир и себя; оно начинает переноситься вне себя, – куда угодно, чаще всего на какого-нибудь материального носителя, который может действовать быстрее и эффективнее человека. В условиях глобального развития средств массовой коммуникации это, в конечном счете, будут различные модели искусственного интеллекта. Таким образом, абсолютизация принципа единства мира приводит к потере единства в сфере сознания.

Литература

1. *Агитон К.* Альтернативный глобализм: Новые мировые движения протеста. М., 2004.
2. Атлас глобализации. Попытка осмысления современного мирового пространства / Пер. с фр. М., 2014.
3. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М., 2004.
4. *Бхагвати Д.* В защиту глобализации / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2005.
5. *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / Пер. с нем. М., 2007.
6. *Бек У.* Что такое глобализация? / Пер. с нем. М., 2001.
7. *Бжезинский З.* Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис / Пер. с англ. *М. Десятовой.* М., 2013.
8. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11–12 апреля 2013 г. / Под ред. *Д.И. Дубровского, С.М. Климовой.* М., 2014.
9. *Евзеров Р.Я.* Ленинская теория империализма: мифы и реалии // Новая и новейшая история. М., 1995. № 3.
10. Краткий курс истории ВКП(б). Текст и его история: В 2 ч. / Сост. *М.В. Зеленов, Д. Бранденбергер.* М., 2014. Ч. 1.
11. *Ленин В.И.* О лозунге «Соединенных Штатов Европы» // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5 изд. М., 1969. Т. 26.
12. *Линдси Б.* Глобализация: повторение пройденного. Неопределенное будущее глобального капитализма / Пер. с англ. М., 2006.
13. *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева. М., 2003.
14. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие / Пер. с нем. // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения / Изд. 2. Т. 13. М., 1959.
15. *Маркс К.* Критика Готской программы / Пер. с нем. // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения / Изд. 2. Т. 19. М., 1961.
16. *Маркс К.* наброски ответа на письмо В. И. Засулич // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения / Изд. 2. Т. 19. М., 1961.
17. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. / Пер. с нем. // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
18. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии / Пер. с нем. // *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения / Изд. 2. Т. 4. М., 1955.
19. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Пер. с нем. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения / Изд. 2. Т. 3. М., 1955.
20. *Павлов С.Е.* Осторожно: глобализм! Очерки. Минск, 2006.
21. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2003.
22. *Пфаненштиль И.А.* Глобализация: проблемы и перспективы. Красноярск, 2006.
23. Формации или цивилизации? (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 1989. №10.
24. *Хрущев Н.С.* О Программе Коммунистической Партии Советского Союза. Доклад товарища Н.С. Хрущева // XXII Съезд Коммунистической Партии Советского Союза. 17–31 октября 1961 года. Стенографический отчет. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1962.
25. *Энгельс Ф.* Принципы коммунизма / Пер. с нем. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения / Изд. 2. Т. 4. М., 1955.
26. *Vollmar, Georg von.* Der isolierte sozialistische Staat. Zürich, 1878.

Посткапитализм: ВОЗМОЖНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

А.В. Логинов (Москва)

В статье рассматривается феномен посткапитализма (позднего капитализма), в рамках которого происходит трансформация прежней социальной структуры: крах старых форм суверенитета, кризис представительной демократии и всех прежних форм политической репрезентации, трансформация понятий нации и класса. Современный капитализм становится более гибким, индивидуализированным, эмоциональным, одновременно используя новые способы социального контроля. В статье затронуты идеи У. Бека, К. Крауча, А. Горца, П. Мейсона и других авторов, отмечены тенденции, которые не вписываются в традиционные концепции капитализма, ставится вопрос о возможных социальных последствиях этих изменений.

Ключевые слова: посткапитализм, поздний капитализм, суверенитет, представительная демократия, нация, класс, неолиберализм.

В последнее время ко всем терминам, обозначающим «состояние пост-», добавился посткапитализм. Посткапитализм, как и такие понятия, как постмодерн, постиндустриальное общество, постсекулярное общество, постдемократия, постчеловечество и даже странный неологизм «постистина» не отличается определенностью. Как отмечал Ульрих Бек, «пост» в этих словах свидетельствует о переходности нашего времени, незавершенности, поиске возможных альтернатив развития. Другие варианты обозначения этого состояния общества: «поздний капитализм», «текущая современность», «постфордизм», «капиализм катастроф». Для позднего капитализма характерна трансформация прежней социальной структуры: происходит крах старых форм суверенитета, глобализация, кризис представительной демократии и всех прежних форм политической репрезентации, трансформация понятий нации и класса. Современный капитализм становится более гибким, индивидуализированным, эмоциональным, одновременно используя новые способы социального контроля. Данная проблематика рассматривается в работах Антонио Негри, Майкла Хартда, Наоми Кляйн, Паоло Вирно, Перри Андерсона, Шанталь Муфф, Эрнесто Лаклау, Зигмунта Баумана, Ульриха Бека, Люка Болтански, Энтони Гидденса, Колина Крауча. Являются ли процессы, убедительно описанные столь разными авторами, проявлениями системного кризиса капитализма или все эти моменты могут стать способами закрепления существующего социально-экономического порядка? Английский социолог К. Крауч описал этот странный феномен сохранения старых подходов в совершенно новых условиях в книге «Странная не-смерть неолиберализма» [6]. Финансовый кризис привел, с его точки зрения, только к укреплению неолиберальной экономической теории и политических сил, которые ее придерживаются [6]. В своей последней работе Крауч задается вопросом о возможной альтернативе развития общества, как сделать «капитализм приемлемым для общества» [7]. Многие явления, очевидные для капитализма, утрачивают свою очевидность, трансформируются в нечто иное, об этом пишут многие исследователи. Неолиберальная экономическая и социальная политика привели к доминированию финансового сектора над реальной экономикой, спекулятивный капитал порождает глобальную нестабильность, перенос производства в развивающиеся страны привел к деиндустриализации старых центров капиталистической системы, кризису на рынках труда. Непрерывный рост производства, расширение масштабов экономической деятельности приводит к исчерпанию природных ресурсов. Развитие информационных технологий, автоматизации и роботизации производства способствуют резкому сокращению рабочих мест в различных сферах. Значительная часть населения в развитых странах существует

на социальные пособия. Все чаще обсуждается тема базового гарантированного дохода, который не зависит от трудовой активности человека, от результатов его деятельности. В ряде стран уже поставлены социальные эксперименты по введению подобных пособий. Все это не вписывается в конкурентные правила классического капитализма, где продуктивный труд был высшей ценностью. Одной из самых резонансных книг на эту тему, где данный термин даже был вынесен в заглавие, стала работа Пола Мейсона с несколько провокационным названием «Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему» [9]. Несмотря на такое смелое название, предлагающее построить маршрут по «дивному новому миру» будущего, книга представляет скорее набор эссе, скрепленных общим настроением. В этой книге автор утверждает то, что существует альтернатива неолиберальной экономической системе, которая постепенно перестает работать, дает сбои, о чем свидетельствуют политические кризисы и военные конфликты во многих странах мира. Капитализм, с его точки зрения, не является только «экономической структурой», это «целостная система – социальная, экономическая, демографическая, культурная, идеологическая», – все эти элементы необходимы для того, «чтобы общество функционировало в условиях рынка и частной собственности», но его возможности в настоящее время достигли предела. [9, с. 13]. Мэйсон стремится увидеть в существующих экономических отношениях ростки нового. Автор нашумевшей книги не верит в революционную альтернативу. С его точки зрения, нечто новое будет перерастать существующую систему, затем «вырвется на свободу, перестраивая экономику под новые ценности и модели поведения» [9, с. 16]. Также предсказываются «внешние потрясения» и «рождение нового типа человека». Какие же «ростки нового» он видит? По его словам, новые информационные технологии уменьшили потребность в труде, размыли грань между работой и досугом, а также ослабили связь между работой и заработной платой. В перспективе должен уменьшиться объем труда, который «необходим не только для выживания, но и для обеспечения себе достойной жизни. Избыток информации «мешает рынку устанавливать разумные цены. Это связано с тем, что рынки основаны на нехватке ресурсов, в то время как информация всегда находится в избытке. В качестве защиты система формирует монополии. Создавая бизнес-планы и оценки акций, эти компании создают «шаткую корпоративную систему». Она оказывается нежизнеспособной и не имеет будущего. Самую большую надежду автор возлагает на «спонтанный рост совместного труда: возникают товары, услуги и организации, которые больше не подчиняются диктатуре рынка и его управленческой иерархии» [9, с. 373]. В зазорах рыночной системы целые сегменты экономической жизни начинают почти незаметно существовать в своем ритме. Сюда отнесены им новые формы собственности, новые формы аренды и контрактов, возникла целая бизнес-субкультура, которую СМИ прозвали «коллективной экономикой» [9]. Все это имеет определенные шансы на развитие, но вовсе не гарантирует появление новой альтернативной системы, на возникновение которой намекает автор, чьи идеи вдохновили таких признанных социальных критиков, как Кляйн и Жижек, откликнувшихся на эту книгу в своих рецензиях. Большинство авторов признает то, что капитализм в настоящее время находится в состоянии радикальной трансформации, что, безусловно, приведет и уже приводит к социальным изменениям. Как будет выглядеть мир будущего? Это будет общество без традиционных для капитализма социальных классов, «коммунизм знаний» (А. Горц), где преобладает нематериальный труд, где границы со сферой досуга предельно размыты? Или же посткапитализм – это новое кастовое общество, с жестоким неравенством, тотальным контролем и всевластием правящей элиты. Представляется, что сейчас возможны различные варианты развития, мы можем проследить только отдельные тенденции.

Литература

1. Бауман З. Текучая современность М., 2008.
2. Гидденс Э. Неспокойный и могущественный континент. Что ждет Европу в будущем? М., 2015.
3. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость, капитал М., 2010.
4. Кляйн Н. Доктрина шока М., 2009.
5. Корсани А. Трансформация труда и его темпоральностей // Логос, 3, 2015.
6. Крауч К. Странная не-смерть неолиберализма М., 2012.
7. Крауч К. Как сделать капитализм приемлемым для общества М., 2016.
8. Маяцкий М. Освобождение труда, бузусловное пособие и глупая воля // Логос. 2015. № 3.
9. Мэйсон П. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему М., 2016.
10. Федотова В.Г., Колтаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации М., 2008.
11. Хазин М., Щеглов С. Лестница в небо. Диалоги о власти, карьере и мировой элите М., 2016.

Ричард Рорти, Аласдер Макинтайр и «постмодернистский буржуазный либерализм»

В.В. Устиненко (Москва)

В статье проводится сравнительный анализ взглядов Ричарда Рорти и Аласдера Макинтайра на современное либеральное государство, находящееся, согласно Рорти, в состоянии «постмодернистского буржуазного либерализма». В случае с обоими мыслителями выявляются связи между их политической философией и более общими предпосылками их философствования. Сформулированы выводы о том, что, несмотря на неприятие Рорти и Макинтайром классической либеральной политической философии, критику классического либерализма они ведут с противоположных флангов и на разных основаниях; а также, что существенным для обоих мыслителей являются их мета-философские позиции – рассмотрение проблем этики и политической философии в рамках широких контекстов представлений о природе и назначении человека, смысле человеческого существования.

Ключевые слова: либерализм, постмодернизм, общество, мораль, моральное чувство, практика, благо, мета-философия.

В своей статье «Постмодернистский буржуазный либерализм» [4] Ричард Рорти солидаризуется с представителями так называемого «коммунитаристского» направления в социальной мысли, также обозначаемыми Рорти как «гегельянцы», в критике попыток деонтологического обоснования либерализма в духе «Теории справедливости» Джона Ролза. Рорти полагает, что подобные попытки «реанимировать» кантианское обоснование морали, права и политики является метафизическим пережитком – либеральные общественные институты не нуждаются в философском обосновании, поскольку они уже прошли проверку времени, сумев снизить уровень насилия и принуждения в обществе. Любое же абстрактное теоретизирование всегда будет упускать из виду конкретные, локальные особенности социального уклада жизни – в этой своей оценке Рорти демонстрирует коммунитаристский аспект своего либерализма.

Среди прочих «коммунитаристов» Рорти называет Аласдера Макинтайра, упоминая его более радикальные претензии к современному либерализму. В американской философии второй половины прошлого и начале нынешнего веков Макинтайр является крайне необычной фигурой. Бывший марксист, а ныне – католик-неотомист, он, как и Рорти, известен своей необычной философской позицией, критичной по отношению к доминирующему в англо-американском пространстве стилю философствования. Как

и Рорти, Макинтайр часто подвергался обвинениям в «постмодернизме», но в отличие от первого, достаточно жёстко пресекал попытки обозначить себя в качестве «постмодерниста» (в частности, в нескольких своих работах и интервью, Макинтайр, отрекаясь от постмодернизма, явным образом противопоставлял свою позицию позиции Рорти). Подобно Рорти, Макинтайр стал одним из инициаторов пробуждения интереса американских философов к континентальной мысли. Макинтайр, как и Рорти, является одним из самых ярких мета-философов второй половины прошлого века – проводя не просто разработку тех или иных проблем метафизики, этики и политической философии – но выдвигая тезисы о сущности и задачах философии, ставя диагноз современной ему эпохе и говоря о месте человека и философа в этой эпохе.

Насколько же разнятся позиции Рорти и Макинтайра применительно к проблеме «постмодернистского буржуазного либерализма»? Не преувеличил ли Рорти сходство между их позициями, записав Макинтайра в один с собой лагерь критиков либерализма, пусть и поместив его на другой спектр этого лагеря? Иными словами, насколько критика либерализма Макинтайра близка критике Рорти, и близка ли вообще? Прежде чем ответить на эти вопросы, я рассмотрю философскую позицию Макинтайра, с большим акцентом на социально-политическую сторону его мысли, параллельно отмечая расхождения с философией Рорти.

Макинтайра действительно очень часто классифицируют как коммунитариста (см., например, [3]), отсылая к так называемому спору между либералами и коммунитаристами (см. [5]), который в частности, вёлся вокруг уже упомянутой работы Джона Ролза «Теория справедливости». Наряду с Макинтайром в лагерь коммунитаристов обычно записывают таких мыслителей как Майкл Сэндел, Чарльз Тейлор и Майкл Уолцер. Но насколько справедливо причислять к ним Макинтайра? С одной стороны, Макинтайр действительно выступил с радикальной критикой влиятельнейшего либерального мыслителя Джона Ролза (а также другого чрезвычайно значимого либерального политического философа более «правых» взглядов – Роберта Нозика), но делает ли это его коммунитаристом?

В одном месте Макинтайр чётко определяет себя как не-коммунитариста, правда, строкой выше он выражает симпатию и преданность сообществам локального типа (см. [1]). Не является ли это противоречием? В другом месте Макинтайр более развернуто обозначает свою позицию по отношению к коммунитаризму [6, р. iv–vi]. Коммунитаризм неприемлем для Макинтайра, поскольку в сообществе как таковом он не видит особой ценности – более того, вполне можно представить себе сообщества вредные, жестокие и аморальные. Макинтайр симпатизирует вполне определённым типам сообществ, таким как семья, школа, больница, церковный приход, монастырь – сообществ, чьё существование подчинено стремлению к определённому типу блага. Более того, Макинтайр пишет, что коммунитаризм, каким его хотят видеть, собственно, коммунитаристы (включая Рорти), вполне совместим с либерализмом и либеральным государством; себя же Макинтайр считает, прежде всего, критиком либерализма и либерального государства соответственно.

Здесь уже очевидно радикальное расхождение Макинтайра с Рорти. Будучи неприемлемым критиком попыток метафизического обоснования либерализма, Рорти остаётся пламенным либералом, который обожает либеральный мир, в котором он живёт. Свою постмодернистскую критику и кажущееся вырывание земли из-под ног либерализма Рорти видит апологией того же самого либерализма, поскольку считает, что существование либерального государства и его институтов не нуждается в метафизической легитимации. Интересен тот факт, что Рорти видит, фактически, главным достижением и завоеванием либерализма отсутствие в нем общепризнанной концепции блага (благ), в то время как Макинтайр за это же самое критикует либерализм. Не является ли

в таком случае позиция Макинтайра ещё одним вариантом метафизического обоснования морали, права и политики в духе кантианства – и как в таком случае ему избежать постмодернистских аргументов Рорти? Взглянем внимательнее на позицию Рорти.

Рорти полагает, что важнейшей заслугой современного либерализма является разграничение сфер публичного и частного. В частной жизни индивид предоставлен самому себе в выборе и следовании той или иной концепции блага (того или иного образа жизни), а общество и государство не в праве диктовать ему, что является предпочтительным. В публичной сфере государство занято решением общественных проблем – бедности, безработицы, преступности и т.д. Ошибкой метафизиков было стремление «навести мосты» между этими сферами, свести одну из них к другой или объединить в синтезе. Рорти же считает, что каждая из этих сфер является суверенной и самостоятельной: роковой ошибкой было бы переносить реалии одной из них на другую.

У Макинтайра мы можем найти похожую схему. Социальную реальность современности Макинтайр изображает как своеобразное противостояние между двумя полюсами. С одной стороны – современное бюрократическое государство, а с другой – отдельные личности, предоставленные самим себе в погоне за теми или иными видами удовольствий. При этом, каждая из политических групп современности предлагает ни что иное как смещение весов в сторону одной из двух чаш – одни требуют усилить влияние и контроль со стороны бюрократической машины, а другие – расширить список индивидуальных свобод (любопытно, что Рорти, фактически, устраивают обе позиции, а точнее – устраивает само состояние равновесия между ними). Неразрешимость и трагизм данного ключевого для современности конфликта, согласно Макинтайру, заключается в невозможности каждой из сторон придать рациональную обоснованность и весомость своим требованиям. Так, эгоистическое Я (в силу господства языка эмотивистской этики – теории, согласно которой, все этические суждения сводимы к психическому состоянию приятия или неприятия) не в силах обосновать, почему те или иные желания и, соответственно, свободы в отношении их реализации предпочтительней других (раз все моральные требования рассматриваются исключительно как проявления состояний психики). В то же время, легитимность бюрократических государственных институтов выражается исключительно на веберовском языке целерациональных действий, при этом невозможно определить, какие цели государство должно преследовать; в чём и ради чего должна достигаться эффективность.

Тем не менее, Рорти вынужден признать, что современное либеральное государство, горячо любимое им, имеет определённую цель и вектор развития. Эта цель – снижение насилия и принуждения и поощрение терпимости между гражданами этого государства. Но если либеральное государство не имеет и не должно иметь под собой никаких крепких метафизических оснований, если Рорти декларирует релятивизм и плюрализм, то как можно обосновать именно эту, пускай даже достаточно неопределённую цель? Для того, чтобы понять это нужно обратиться к анти-фундаменталистской, постмодернистской критике метафизики, которая и принесла Рорти философскую известность. Применительно к человеку, Рорти выделяет лишь одну черту, которая лежит по ту сторону тех или иных языковых игр и словарей, являясь принципиально лингвистической (то есть, подлинно реальной и общей для всех людей, вне зависимости от языка, который они используют). Это черта – способность испытывать боль и быть униженным (боль и унижение – лингвистические состояния); соответственно, способность сопереживать, сострадать – так же единственная лингвистическая способность.

Как видно, Рорти в своей этике, предлагает вариант сентиментализма – учения о врождённом моральном чувстве, свойственном всем людям, которое проявляется в жалости к жертвам насилия и унижения. Но, как справедливо замечает Макинтайр,

история моральной философии учит нас, что, когда в этике философ прибегает к учению о моральной интуиции и врожденном моральном чувстве – это означает, что с его аргументацией не всё в порядке. Рорти можно было бы задать целый ряд вопросов, ответить на которые, исходя из его этической позиции, было бы проблематично. Что если я не испытываю чувства жалости, в то время как, казалось бы, я по всем признакам должен его испытывать? Является ли чувство жалости по отношению к той или иной насильственной практике достаточным условием для её криминализации в публичной сфере? Является ли моральная интуиция единственной неязыковой чертой человека, и почему лишь она является таковой? Действительно ли чувство сострадания является внелингвистическим и общечеловеческим, с учётом того, что в разных языках оно представлялось по-разному, как, собственно, и насилие?

В философском арсенале Макинтайра, на мой взгляд, присутствует концепция, способная стать альтернативой сентиментализму Рорти. Этопо-аристотелевски осмысленная концепция практики. Практика, согласно Макинтайру это сложный, социально принятый вид деятельности, направленный на достижение определённого вида блага. Практиками является сельское хозяйство, спортивная деятельность, написание книг, воспитание детей и др. [6, р. 187–204]. Добродетели – ключевое понятие моральной философии Макинтайра – определённые качества, человеческие черты, которые позволяют достичь успеха в соответствующем виде практики – то есть достигнуть присущего практике вида блага. Для Макинтайра чрезвычайно важно разделение благ на внутренние и внешние. Внутренние блага достигаются непосредственно в результате осуществления практики и неотделимы от нее – так, писательское мастерство, приобретенное в ходе написания романа, может быть достигнуто только в процессе работы над романом, также как и удовольствие от самой работы писателя. Внешние блага, парадигмальными примерами которых являются деньги и успех, являются привходящими по отношению к практике. Отличительной чертой внешних благ, замечает Макинтайр, что когда некто приобретает их, как правило, некто другой их теряет. В то же время, от достижения внутренних благ повышается благосостояние всего сообщества. Особенность же современной эмотивистской культуры в том, что она нивелирует различие между внутренними и внешними благами. Так, показателем «успешности» писателя будет являться, прежде всего, уровень продаж его книг. Для бюрократического государства, как и для эмотивистского Я в равной степени не существует благ, внутренних по отношению к их практикам, а точнее, средств для обоснования некоего блага в качестве такового – в качестве *телоса* того или иного рода человеческой деятельности.

На наш взгляд, предложенная Макинтайром концепция благ представляет собой более успешную программу для жизни сообществ, чем моральная интуиция Рорти. Так, исходя из позиций Макинтайра, можно обосновать, например, необходимость отказа не только от практики массовых убийств, но и от сохранения крепкой семьи, единства коллектива, дружеских уз. Но эта концепция является аристотелевской по своим истокам и производит впечатление, как и любая попытка философского обоснования вопроса о благе, слишком метафизической. Может быть, Рорти уступает Макинтайру в своей позитивной программе моральной философии, но, возможно, постмодернистский релятивизм Рорти сводит на нет попытку Макинтайра защитить любимые им образы жизни? Так, например, если представление о святости семейных уз является всего лишь языком, так же как и гедонистическое полиаморное стремление к свободным отношениям вне рамок семьи, то, на каком основании мы должны предпочесть одно другому? Для Рорти, напомним, достоинство либерализма заключается как раз в том, что автономная идиосинкразическая личность свободна выбирать любой из упомянутых образов жизни, и ни один из них не должен признаваться в качестве более достойного и предпочтительного, чем другие.

Чтобы понять, как Макинтайр мог бы защититься от этой критики, необходимо ввести ещё одну ключевую для её философии концепцию – концепцию традиции. Макинтайр, как и Рорти, является историцистом. Он признаёт, что упомянутые выше понятия блага, практики и добродетели невозможно рассматривать вне конкретных социо-исторических реалий. Однако историцизм Макинтайра не является абсолютным релятивизмом – избежать этого помогает упомянутое выше понятие традиции. Традиция характеризуется, с одной стороны, как преемственность социальных отношений и практик, а с другой стороны – как совокупность интеллектуального рассмотрения и обоснования этих практик.

Как считает Макинтайр, представитель традиции, при наличии способности к «философскому воображению», способен осмыслить тезисы и аргументы альтернативной традиции мысли, помыслив себя, в качестве гипотезы, её представителем. Далее, исследователь может изнутри чужой традиции определить её проблемные и неразрешённые вопросы, понять, в чём суть её затруднений – и предложить решение уже в рамках своей собственной традиции мысли, что и сделал Макинтайр по отношению к традиции секулярного либерализма.

Очевидно, что оценки «постмодернистского буржуазного либерализма» Макинтайра и Рорти отличаются радикальнейшим образом, несмотря на ряд внешних сходств. Оба являются историцистами, считая исторически и социально обусловленными те или иные формы рациональности и политической жизни. Оба считают, что попытки выявить метафизические основания современного либерализма потерпели крах и, в сущности, являются обречёнными на провал. Оба обращают внимание на конкретные формы жизни тех или иных человеческих сообществ, в противовес всеобщими абстрактным правам человека, принципам человечности и постулатам практического разума. Но на этом сходство заканчивается. Рорти страстно обожает современный либерализм за отказ от той или иной формы мета-нарратива и стремление к минимизации насилия как его единственную цель. Но то, что для Рорти представляется общественным консенсусом – для Макинтайра является состоянием гражданской войны, проводимой иными средствами. Либерализм постулирует нейтральность по отношению к различным языкам и образам жизни, но, на деле, покровительствует вполне определённым *характерам*, оставаясь враждебным к способам благого человеческого общежития, внутри которых только и достижима благая жизнь (причиной этой враждебности является, в частности, игнорирование различий между внутренними и внешними благами, и невозможность выразить это различие на языке либерализма). Фактически, членство в таких видах сообществ, как семья, школа, больница, церковный приход – является этической и политической программой философии Макинтайра. Такие скромные выводы, как кажется, несоизмеримы с интеллектуальными усилиями, приложенными Макинтайром для вскрытия основ либеральной современности – однако они представляются более содержательными, чем этический сентиментализм Рорти – с одной стороны, слишком отдающий метафизикой, столь горячо отрицаемой Рорти, а с другой – оптимистически игнорирующий множество проблем, с которыми сталкивается современный либерализм.

Несмотря на эти различия, между Макинтайром и Рорти есть существенное сходство, которое помещает их в один лагерь так называемых пост-аналитических философов, а также выводит за рамки сугубо академического теоретизирования. Для обоих мыслителей недостаточно разработки отдельных философских проблем. Они считают, что философия имеет социальную, историческую значимость, что она должна определять место человека в мире и то, к чему тот должен стремиться. Оба обращаются не только к публике из академической среды, но и к неакадемическим сообществам, способным оценить их мысль. Рорти полагает, что философия должна стать «служанкой

демократии», выступая с апологией свободы, равенства и ненасилия. Задачей человека он видит участия в демократических либеральных практиках и институтах, которые призваны реализовывать упомянутые выше идеалы. Для Макинтайра же философия есть «благая жизнь», и деятельность согласно разуму, благодаря которой становится возможным осмыслить человеческое существование в его устремленности к тому или иному благу в рамках единой иерархии благ, высшим из которых является Бог. Несмотря на столь различные ответы – это ответы на общие, мета-философские по своей сути, вопросы, которые являются главными вопросами как для Рорти, так и для Макинтайра.

Литература

1. *Боррадори Дж.* Американский философ: Беседы с Куайном, Дональдом Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвалом, МакИнтайром, Куном / Пер. с англ. / Изд. 2, перераб. М., 1999.
2. *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М. 2001.
3. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение / Пер. с англ. С. Мусеева. М., 2010.
4. *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М., 1996.
5. Современный либерализм: Джон Ролз, Рональд Дворкин, Исая Берлин, Уил Кимлика, Майкл Дж. Сэндел, Джереми Уолдрон, Чарльз Тейлор / Пер. Л.Б. Макеева.
6. *MacIntyre A.* After virtue: a study in moraltheory / 3rd ed. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2007.

Парадигматическая и историческая методология в изучении еврейской коллективной памяти: социально-философский аспект

А.А. Пртавян (Москва)

В статье исследуется методология изучения памяти в рамках социально-философской проблематики. В частности речь идет о коллективной памяти и воссоздании индивидуальных воспоминаний с помощью памяти, которым обладает социальная группа. Можно так же говорить о парадигмальном характере памяти – попытке интерпретировать любое новое происходящее событие в рамках одной и той же парадигмы. Такое возвращение к сюжетам прошлого характерно для еврейской памяти, что отмечается ее исследователями (Амос Фукинштейн, Джейкоб Ньюснер, Яэль Зерубавель, Йосеф Х. Йерушалми)

Ключевые слова: изучение памяти, коллективная память, социальная память, историография, парадигма, еврейская память

Термин «историческая память» наиболее активно был введен французским социологом Морисом Хальбваксом. Первая его работа, посвященная памяти, вышедшая в 1925 г. «Социальные рамки памяти» [5]. После Второй мировой войны выходит статья «Коллективная и историческая память» [4], также посвященная проблеме памяти. Основной тезис, который отстаивает здесь автор, состоит в том, что «память – не чисто индивидуальный процесс хранения и обработки полученных впечатлений, на самом деле ее деятельность определяется обществом» [5, с. 9]. Хальбвакс настаивает на зависимости памяти от окружения, которое и побуждает человека вспоминать. Для него индивидуальная память детерминирована социумом [5, с. 31].

Помимо того, что процесс воспоминания всегда актуализируют другие люди, нередко сами эти воспоминания дополняются с помощью чужой памяти. Необходимо отметить, что речь вообще идет не столько о самом воспоминании, сколько о реконструкции, возможность воссоздать его, опираясь на коллективную память. Здесь также добавляются такие инструменты, как письменные или устные свидетельства, фотографии и т.д. Если воспоминание не сохранилось, его, по крайней мере, можно выработать:

Мы вполне свободны восстановить эту среду и воссоздать вокруг нас эту атмосферу, в частности при помощи книг, гравюр, картин. Есть журналы, дневники, в которых заключена атмосфера прошлого.

[5, с.31]

В более поздней статье «Коллективная и историческая память» Хальбвакс несколько модифицирует свои взгляды, признавая не только коллективную, но и индивидуальную сторону процесса памяти. Она приватна, но, все же, она не изолирована от коллективной памяти. Индивидуальная и коллективная память могут взаимодействовать, но они автономны. Каждая из них развивается по собственным законам. Индивидуальная память – личная память конкретного человека, коллективная – память социальной группы. Здесь стоит обратить внимание на то, что Хальбвакс, возможно, по этой причине, называет коллективную память социальной. В итоге, мы говорим о памяти личной и социальной, или, как говорит Хальбвакс, внутренней и внешней, автобиографической и исторической. При этом ясно, что коллективная память шире индивидуальной и вторая «использует» первую, обращается к ней для воссоздания событий прошлого.

Во многом на понимание памяти Хальбваксом опирается французский историк Пьер Нора. В работе «Между памятью и историей. Проблематика мест памяти» он пишет об «ускользании» памяти, восприятию любой данности как исчезнувшей: «О памяти столько говорят, потому, что ее больше нет» [3, с. 17]. Нора противопоставляет память истории. В его понимании память жива, подвижна, актуальна, находится в процессе постоянной эволюции. А история – «это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет» [3, с.20]. К понятиям «индивидуальная память» и «коллективная память» добавляется история. Для Хальбвакса история – это тоже репрезентация, описание. История содержится в описаниях памятных событий, в рассказе о прошлом. Ее зачастую сводят к датам и фактам. В изложении Хальбвакса, вероятно, историю надо понимать как историческую науку – череду событий и дат, которые письменно фиксируются. В противоположность довольно сухой, может быть, связанной с наукой, но не с переживаниями прошлого, историей, память – это живая традиция.

Обращение к социальной памяти справедливо и тогда, когда мы говорим о еврейской памяти, однако здесь есть свои особенности. Исследователь памяти Йосеф Хаим Йерушалми в работе «Захор: Еврейская история и еврейская память» подробно рассматривает механизмы и особенности еврейской памяти, постулируя весьма слаборазвитую историографию, противопоставляя, вслед за Хальбваксом и Нора, память и историю (в значении «историография»).

Йерушалми разделяет память (*mneme*), как «то, что является сущностно нерушимым, непрерывным», и припоминание (*anamnesis*) того, что забыто [2, с. 119]. Память непрерывна, припоминание подразумевает вероятность забвения. Разница между памятью и историей состоит, как и у авторов рассмотренных ранее, в том, что память, в частности коллективная, это традиция, история же – наука [2, с. 127].

Йерушалми пишет о смысле истории для евреев; все, что человеку известно о Боге, содержится в исторических событиях. Именно в ходе истории Господь проявляет себя, вмешивается в ход событий, является людям и даже говорит с ними на Синае. Бог обя-

зывает евреев помнить свое прошлое и то, как Он в нем поучаствовал [2, с. 10].

Императив «помни» – «Захор» – очень часто встречается в библейских текстах. Несмотря на то, что Господь обязывает людей помнить об определенных событиях, интерес проявляется не к любому прошлому. Память избирательна. Здесь важен следующий аспект – Израиль не обязан помнить абсолютно все, что с ним произошло, не обязан бережно фиксировать прошлое и трепетно запоминать. Памяти достойны лишь отдельные события, с участием божественного вмешательства.

Йерушалми подмечает небрежность еврейской историографии; вовсе не каждое событие фиксировалось письменно. Евреи не создали четкой и последовательной историографии, раввины не ставили перед собой задачу написать историю библейского периода, они углубились в попытки понять смысл этой истории [2, с. 20]. После завершения библейского канона они перестали фиксировать исторические события [2, с. 17]. Йерушалми пишет: «было бы несправедливо предъявлять к раввинистическим агадот требование историчности, которое не имеет никакого значения для их цели и сущности. Классическая раввинистическая литература никогда не замышлялась как историография» [2, с. 20]. Постбиблейским событиям раввинами не уделялось большого внимания.

Интерес к уже произошедшим событиям, но не к текущим, можно объяснить тем, что раввины были заняты толкованием истории. Цель истории для них – установление царства Божьего на земле. И еврейский народ должен сыграть в этом главную роль:

В промежутке между разрушением и возрождением главная еврейская задача состоит в том, чтобы полностью и окончательно ответить на библейское требование стать святым народом. А для раввинов это означало изучать и исполнять устный и писанный закон, строить еврейское общество, полностью основанное на идеалах и предписаниях этого закона, а во всем, что касается будущего – верить, терпеть и молиться.

[2, с. 26]

Таким образом, текущие исторические события, происходящие между библейским прошлым и мессианским будущим, не представляли особенного интереса. Постоянное повторение катастрофических событий, происходящих по одному и тому же сценарию, наводило на мысль о том, что причины этих несчастий могли быть одними и теми же. В понимании мыслителей «катастрофа 70 г. н.э. была вызвана теми же причинами, что катастрофа 586 года до н.э., – прегрешениями народа (хотя раввины хорошо понимали, что природа этих прегрешений уже изменилась) [2, с. 41]. Здесь прослеживается некоторая тенденция подогнать новое событие под уже известные рамки. Такую черту еврейской памяти, как отождествление еврейских катастроф с более старыми событиями, Йерушалми называет «типологическим приравнением»: «То, что произошло сейчас, подобно преследованиям в старину, и то, что случилось с предками, постигло и потомков» [2, с. 56]. Йерушалми критикует мысль о коллективном забвении, которая кажется ему «по меньшей мере столь же проблематичной, как и идея коллективного запоминания» [2, с. 119].

Другой особенностью еврейской памяти является то, что мемориальную функцию здесь выполняют молитвы, праздники и памятные даты: «Реальный шанс сохраниться и выжить обретало лишь то, что было трансформировано в ритуал и литургию» [2, с. 45]. Плохо развитое в постбиблейскую эпоху историописание компенсировалось молитвами и праздниками, которые, помимо функции «напоминания» о событиях, то, про что Нора говорил «места памяти».

Из сказанного выше о повторении случившихся событий, опоре на уже известные сюжеты и циклическом восприятии событий видно, что иудаизм пользуется не историческим нарративом, а парадигмой. Понятием «парадигма» пользуется Джейкоб Ньюс-

нер в статье «Почему в раввинистическом иудаизме нет истории? Перечитывая “Захор”». По мнению Ньюснера, иудаизм не пользуется историческим нарративом, что говорит о том, что это неисторическая религия [1, с. 64].

Остановимся на различии парадигматического и исторического подходов [1, с. 73]. Характерным для исторического подхода является линейность, связанный последовательный рассказ, который содержит прошлое, настоящее и будущее. И этот рассказ имеет некоторое завершение, цель, к которой приводят разворачиваемые события. Парадигматический подход схож с осмыслением истории раввинами, о котором мы говорили ранее; он говорит о том, как анализировать событие, в чем его истинный смысл. Один подход исключает другой:

По сути своей, раввинистическая литература совершенно вневременна и внеисторична. Отсюда следует сделать вывод, что иудаизм, как он определен Торой – Устной и Письменной – это неисторическая религия памяти или традиции.

[1, с. 64].

Раввинистический иудаизм выражает свой смысл не через исторический рассказ или биографию, а через сюжеты, определенные сценарии развития событий. В этих сценариях прошлое вечно возобновляется в настоящем, а настоящее – иная форма прошлого [1, с. 67]. Раввинистический иудаизм делал акцент не на последовательном описании истории, а на фиксации отдельно взятых сюжетов, которые произошли в прошлом, но систематически повторяются в настоящем. Такие события теряют свою уникальность, так как они произошли уже не единожды, напротив, они становятся правилом. И, как подмечает Ньюснер, в какой-то момент «мы видим в реальности лишь то, подтверждает парадигму, а не то, что отступает от нее; все, что отступает от парадигмы, является несущественной случайностью» [1, с. 71]. Когда появляется парадигма, исчезает линейный смысл, последовательный рассказ. Описание жизни отдельного персонажа или конкретного события теперь не нужно.

О циклическом переживании событий Йерушалми писал:

Нет реального стремления обнаружить новизну в происходящих событиях. Напротив, имеется подчеркнутая тенденция подогнать даже значительные новые события под знакомые архетипы, ибо даже самые ужасные события иногда кажутся менее ужасными, если их рассматривать в рамках старых схем, а не в их поражающей специфичности. Поэтому очередной угнетатель всегда Аман, а придворный еврей, помогающий избежать катастрофы, – Мордехай, Христианский мир – это Эдом или Исав, а исламский – Исмаил.

[2, с. 41]

Когда подобное происходит, мы говорим о переходе к парадигматическому мышлению. Джейкоб Ньюснер пишет примерно о том же:

Раввинистический иудаизм отмечает не один Пурим, а множество, не в одном месте, а всюду, где Израиль пережил своих врагов. И он достигает этого не через превращение Пурима в духовное понятие и не через его разыгрывание заново. А скорее, «здесь и сейчас» берут вверх над «там и тогда» и сами в свою очередь уступают место другому времени и другому месту. Одна и та же модель приложима во всех случаях, независимо от масштаба, и только она сообщает смысл и значение каждому из них.

[1, с. 78]

Однако, вопреки Йерушалми, говорившему о том, что в ветхозаветные времена мудрецы все-таки мыслили исторически и создавали последовательный нарратив, Ньюснер считает, что мудрецы всегда мыслили только парадигмально [1, с. 90]. Кроме того, Йерушалми вообще не пишет о разнице между парадигмальным – то есть раввинистическим – и историческим подходами [1, с. 82].

Итак, мудрецы предали историческое мышление и заменили его парадигмой. Вопрос в том, как и почему это произошло. Историческое мышление присутствует тогда, когда события начинают исчезать в прошлом, они завершаются, и люди, живущие в том контексте, чувствуют отдаленность этих событий [1, с. 87]. Можно говорить об окончательной законченности прошлого, его завершенности и принципиальной отдаленности от настоящего. В противоположность этому, сложно чувствовать отдаленность событий, когда в настоящем видится повторение прошлого. Ответом на вопрос «как и почему на смену историческому мышлению приходит парадигмальное» становится соответствие событий. Такое, казалось бы, неповторимое событие, как разрушение Храма, становится соответствием разрушению Второго Храма, повторяя то, что однажды уже случилось. Снова и снова переживая события, о которых можно прочитать в древних текстах – в пророческих книгах или Псалмах, нельзя быть уверенным в том, что в будущем не произойдет очередного разрушения по уже знакомому сценарию. Таким образом, можно открыть Писание и найти там себя. События повторяются на глазах свидетелей, «поэтому они не могли не прийти к выводу, что эта схема верна вообще во все времена» [1, с. 87]. Так, Ньюснер пишет:

В глазах мудрецов Талмуда разрушение Второго храма в 70 году до н.э. означало не разрыв с прошлым, как разрушение Первого храма в 596 году до н.э. для его очевидцев, а воспроизведение прошлого.

[1, с. 87]

Таким образом, парадигматическое мышление заменяет историческое тогда, когда событие перестает быть уникальным – о нем даже можно прочитать в Писании. То, что не должно было повториться, оказывается эпизодом одного «длинного сериала» [1, с. 87]. И здесь мы видим, что Йерушалми был прав, когда говорил, что еврейями в настоящем бесконечно переживается одно и то же событие из прошлого, одна и та же вечная катастрофа. Происходит разрушение границы между настоящим, прошлым и будущим; настоящее воспроизводит прошлое, а прошлое становится постоянным настоящим [1, с. 79]. Соответственно, меняются и тексты; исчезает связный исторический рассказ, биографический рассказ об отдельном человеке и описание события как уникального [1, с. 76]. Возможно, в этом и кроется причина небрежного историописания, о котором говорил Йерушалми, когда, начиная главу о механизмах еврейской памяти, писал: «много разговоров о смысле еврейской истории; и мало историографии» [2, с. 35].

Литература

1. История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии. М., 2004.
2. Йерушалми Й.Х. Захор: Еврейская история и еврейская память. М., 2004.
3. Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999.
4. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. [Электронный ресурс] URL.: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 08.05.2015).
5. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Наши авторы

Анисов Александр Михайлович – д-р филос. наук, профессор; ведущий научный сотрудник сектора теории познания, Институт философии РАН (Москва).

Антипов Георгий Александрович – д-р филос. наук, профессор; профессор Новосибирского государственного университета экономики и управления «НИНХ» (Новосибирск).

Асханова Лия Рифадовна – соискатель кафедры истории зарубежной философии, философский фак-т РГГУ; преподаватель, Московский финансово-юридический университет (Москва).

Балданов Сергей Владимирович – аспирант философского фак-та РГГУ.

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), доцент учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Беляев Александр Павлович – старший преподаватель Института восточных культур и античности РГГУ, Российско-китайский учебно-научный центр Институт Конфуция РГГУ.

Беляев Максим Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Воронежский государственный университет (Воронеж).

Блюхер Федор Николаевич – канд. филос. наук, зав. сектором философских проблем социальных и гуманитарных наук, Институт философии РАН (Москва).

Болотов Иван Владимирович – магистрант Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва).

Бороздина Надежда Олеговна – специалист по связям с общественностью отдела маркетинга, целевого развития и работы с выпускниками РГГУ.

Бражникова Яна Геннадьевна – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ

Вархотов Тарас Александрович – канд. филос. наук; доцент кафедры философии и методологии науки философского фак-та Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва).

Вольф Марина Николаевна – д-р филос. наук, доцент, заведующая кафедрой истории и философии науки, Институт философии и права Сибирского отделения РАН (Новосибирск).

Вязьмин Алексей Юрьевич – канд. филос. наук; доцент, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича (Санкт-Петербург).

Гаспарян Диана Эдиковна – канд. филос. наук, доцент фак-та гуманитарных наук Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва).

Громыко Нина Вячеславовна – канд. филос. наук; Руководитель направления «Эпистемические технологии» Института опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса (Москва).

Гурко Сергей Львович – канд. филос. наук; научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, Институт философии РАН (Москва).

Дмитриевский Евгений Михайлович – магистрант философского факультета РГГУ.

Дроздова Дарья Николаевна – канд. филос. наук; старший преподаватель фак-та гуманитарных наук Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва).

Жулитова Анагата Юрьевна – магистрант философского фак-та РГГУ.

Зарипин Олег Викторович – канд. филос. наук, доцент; доцент кафедры философии философского фак-та Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского (Симферополь).

Ищенко Елена Николаевна – д-р филос. наук, профессор; профессор кафедры онтологии и теории познания факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (Воронеж).

Карелин Владислав Михайлович – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ.

Катречко Сергей Леонидович – канд. филос. наук, доцент (Москва)

Кильдюшов Олег Васильевич – научный сотрудник центра фундаментальной социологии Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).

Колка Констанц – аспирант Университета во Франкфурте-на-Майне им. Иоганна Вольфганга Гёте (Франкфурт на Майне, Германия).

Коломейцев Александр Евгеньевич – канд. филос. наук, доцент; доцент Московского государственного педагогического университета (Москва).

Коначёва Светлана Александровна – д-р филос. наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Коротченко Юлия Михайловна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии философского фак-та Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского (Симферополь).

Косарев Андрей Викторович – аспирант Института философии и права Сибирского отделения РАН.

Крайнова Ирина Александровна – магистр философии; аспирант кафедры социальной философии философского фак-та РГГУ.

Круглова Инна Николаевна – д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Красноярского государственного аграрного университета (Красноярск).

Кузнецова Наталья Ивановна – д-р филос. наук, профессор, кафедра современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Курилович Иван Сергеевич – магистр философии, аспирант учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Литвин Татьяна Валерьевна – канд. филос. наук, доцент Санкт-Петербургского христианского университета (Санкт-Петербург).

Логинов Александр Вячеславович – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ.

Маврин Олег Петрович – аспирант кафедры современных проблем философии, философский фак-т РГГУ.

Манучарова Антонина Владимировна – философский фак-т РГГУ.

Мёдова Анастасия Анатольевна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского государственного аэрокосмического университета им. М.Ф. Решетнева (Красноярск).

Наумов Олег Дмитриевич – старший преподаватель кафедры философии, Юридический институт Красноярского государственного аграрного университета (Красноярск).

Панарина Анастасия Викторовна – магистрант философского ф-та РГГУ.

Паткуль Андрей Борисович – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Подорога Борис Валерьевич – канд. филос. наук, преподаватель Культурного центра «Пунктум» (Москва).

Полякова Ольга Владимировна – канд. филос. наук, преподаватель ООО «Интеллект-Центр плюс» (Щёлково, Московская обл.).

Помогаев Николай Григорьевич – студент философского факультета РГГУ.

Пржиленский Владимир Игоревич – д-р филос. наук, профессор; профессор Московского государственного юридического университета им. О.Е. Кутафина (Москва).

Пртавян Амалия Арменовна – аспирант философского фак-та РГГУ.

Рыскельдиева Лора Турарбековна – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедры философии философского фак-та Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского (Симферополь).

Савельева М.Ю. – д-р филос. наук, профессор; профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук (Киев, Украина).

Савченкова Нина Михайловна – д-р филос. наук, доцент; профессор кафедры междисциплинарных исследований и практик в области искусств, факультет свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Сагетдинов Эльфир Нугманович – аспирант учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ; переводчик Фонда Марджани (Москва).

Слесарев Андрей Александрович – старший преподаватель Кузбасского государственного технического университета им. Т.Ф. Горбачева (Кемерово).

Счастливецва Елена Анатольевна – д-р филос. наук; профессор кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров).

Устиненко Василий Валерьевич – студент философского ф-та РГГУ.

Фахрутдинова Амина Зиевна – д-р филос. наук, доцент; профессор Сибирского института управления (филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации) (Новосибирск).

Черноскутов Юрий Юрьевич – канд. филос. наук, доцент; доцент кафедры логики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Чусов Анатолий Витальевич – канд. филос. наук, доцент; доцент кафедры философии и методологии науки философского ф-та Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (Москва).

Шатири Ольга Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии философского фак-та Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского (Симферополь).

Шемонаев Тимур Игоревич – канд. филос. наук; доцент кафедры философии и культурологии инженерно-экономического фак-та Уральского государственного горного университета (Екатеринбург).

Шиповалова Лада Владимировна – д-р филос. наук, доцент; доцент кафедры философии науки и техники Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доцент учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Шиян Тарас Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва); доцент кафедры философии богословского ф-та Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва).

Яковлева Любовь Евгеньевна – д-р филос. наук, профессор, профессор Московского государственного университета дизайна и технологии (Москва).

Annotations

Anisov A.M. How scientific philosophy is possible

The article proves the possibility of scientific philosophy and criticizes scientific simulation.

Keywords: philosophy, science, logic, the proof, knowledge.

Antipov G.M. Methodology of science as a form of reflection

The article presents an attempt to explicate the specifics of methodology of science as a form of scientific rationality. It is shown that methodological thinking – according to its nature – is the analysis of basic semantic structures of scientific study.

Keywords: philosophy, methodology, science, reflection, phenomenology, superposition.

Askhanova L.R. Meme-ethics as the public language of the moral-philosophical discourse

The article considers the problem of finding effective strategies for communication between the scientific-philosophical communities and the society within the context of the new socio-cultural reality of the post-industrial era, where media language is becoming the main instrument of influence on a person's consciousness. In this regard a pilot project is proposed in the area of meme-ethics, representing an innovative approach to actualizing the role of ethical philosophy in the media environment. It is proved that this approach could become a new methodological platform for language adaptation and for the popularization of moral-philosophical values among the mass audiences, promoting broader involvement of the members in discursive interaction which forms the moral continuum of civil society.

Keywords: Ethics, meme, meme-ethics, moral discourse, media landscape.

Baldanov S.V. Problem of thought experiment: intuition-based approach

This article considers the issues of epistemic validity of the thought experiment. The basic ideas are highlighted, whose justification leads to the proof of epistemic forces thought experiment. The analysis of works of two authors: James Brown and Tamar Gendler is implemented with regard to the argumentation of the selected positions and identification of weaknesses in their positions.

Keywords: Thought experiment, intuition-based approach to thought experiment, James Brown, Tamar Szbaro Gendler.

Belousov M.A. The life-world and science: the self-evidence or the hierarchy of problems?

The article deals with the correlation between philosophy and science within the framework of husserlian conception of the life-world. The double meaning of the life-world as a proposition (in empirical sciences) and as a problem (in the phenomenology) is explicated. On those grounds the author attempts to demonstrate that the heuristic value of the husserlian thesis on the life-world priority in relation to scientific objects is less reversing the hierarchy of evidence, than in the reference to the hierarchy of problems.

Keywords: life-world, science, phenomenology, Husserl, evidence.

Belyaev A.P. Martin Heidegger versus Jacques Derrida: an attempt for understanding

The article considers acquaintance of the European with certain notions of the Japanese aesthetics. The author turns to two works, taking them as an example: M. Heidegger "A Dialogue on Language between a Japanese and an inquirer" and J. Derrida "Letter to a Japanese friend".

Keywords: Heidegger, Derrida, Tezuka, Japan, philosophy, aesthetics, deconstruction.

Belyaev M.A. Thought experiment in terms of epistemic normativity

The article substantiates the thesis that the thought experiment, from which we expect to receive certain new metaphysical knowledge, must be relevant to certain epistemic requirements. Firstly, the results must be reproducible for every researcher. Secondly, it must be based on the difference between the two types of possibility – the logical one and the metaphysical. Thirdly, it must comply

with the principle of universal interconnection of the objects, which inhabit the universe, according to the chosen theories. The purpose of the normalization of the thought experiment is to ensure that the conditions under which the new knowledge will be the most justified and affordable for the research community.

Keywords: metaphysics, possibility, epistemic norms, thought experiment, Chalmers.

Blyukher F.N., Gurko S.L. Two sources of contemporary philosophy of science

Despite the apparent differences in theoretical approaches, both Neokantianism and Empirio-criticism appear to be two attempts to adapt the original anthropological and epistemological positions of the New Age to the changing situation in the science and society. The continued need for such efforts allows us to consider both schools as a conceptual basis for modern philosophy of science.

Keywords: neokantianism, empiriocriticism, science, man, modernity.

Bolotov I.V. Speculative intervention of Q. Meillassoux: between critics and metaphysics

The article deals with the revival of speculative thought in the works of Q. Meillassoux in the context of what he calls «correlationism». The article contains a description of Meillassoux's attempt to put an end to transcendental division of the thing in itself and the phenomenon and make way to the external Absolute. The author analyses the inner structure, its reasoning and the main concepts of this speculative mechanism.

Keywords: realism, speculative turn, Q. Meillassoux, correlationism, contingency, contemporary continental philosophy.

Borozdina N.O. The modern university in philosophical discourse

The article is an attempt to understand the mission of a modern University in the realities of globalization of education. For example, the Russian state University for the Humanities shows the mission of the modern University, its goals and objectives in the context of commercialization of education.

Keywords: modern University, the mission of the University, classical University, innovative University, Russian state University for the Humanities.

Brazhnikova Ya.G. The science of affect and the phantasmatic Roland Barthes's teaching

The article introduces the course material of lectures read by Roland Barthes at the Collège de France in 1976–1977. The course “How to live together: novelistic simulation of everyday life's certain spaces” was the first experience of the course-study, which Barthes-speaker based not on a problem or a topic, but on fantasm and affect. Published in France in 2002, the course materials were published in Russian in 2016, translated by Yana Brazhnikova. The author of the article introduces new academic image of Barthes in the context that has been already familiar to his readers and researchers.

Keywords: Roland Barthes, fantasm, affect, the social, life-together, the banal.

Chernoskutov Yu.Yu. Contentual logic in the E.Husserl's writings of 1887–1891

The article deals with Husserl's logical works dated before 1891. Main attention is drawn to the clarification of the term “content”.

Keywords: Husserl, logic, content, calculus.

Chusov A.V. On the relative independance of methodological regulatives within the framework of methodological relation

The presented theses deal with some methodological structures: a) historically and substantially typical both for philosophy and science, b) which are “auxiliary means” from some “universal” point of view. The general aspects of relations between methods and subject area are discussed on the basis of non-classical problematization of the “triangle” of relations between the subject, the object and the “subject-matter”.

Dmitrievskiy E.M. On the categories of the truth, the goodness and the beauty in the conception of E. Ilyenkov

The article deals with the relation of categories of truth, goodness and beauty in the context of the dialectical approach of E. Ilyenkov. It shows genetic relationship between these categories, their dependence on social practice.

Keywords: truth, goodness, beauty, value, human experience, the world of culture, materialist dialectics, E.V. Ilyenkov, imagination, alienation, sensuality, intuition.

Drozdova D.N. Experimental philosophy 2.0: new wine in old bottles?

In this article the author compares two historical phenomena: experimental philosophy of the XVII century and the modern “experimental philosophy”, having the identical name. Although the name is the same and it expresses the same protest against speculative philosophical thought, the nature of these two types of experimental philosophy is different. The experimental philosophy of the XVII century was working out its own approaches to the research of the reality and finally developed into modern natural sciences, the modern type of experimental philosophy applies already existing methods of other sciences. It applies these methods to study philosophical views and their cultural variations, becoming the empirical study of “popular philosophy”. Everything indicates that it will stop to be philosophy, and turn into psychology or sociology of ideas and world-views.

Keywords: experimental philosophy in XVII century, experimental philosophy in XXI century, methods in philosophy.

Fakhrutdinova A.Z. The methodology of the natural and the social Sciences: the problem of correlation

The article considers the methodological status of the concepts of the postpositivism and justifies the conclusion about their antiecolological orientation in relation to the natural Sciences and the ability to use the program of postpositivism as a methodology in the social Sciences. There is an attempt of fragmental implementation of this program in solving the issue of the relation between the social tradition and the innovation. The author analyzes the factors and mechanisms of stabilization of the number of traditions in the field of fine and performing arts, use the Cyrillic alphabet. Institutional and cognitive mechanisms of stabilization traditions are differentiated.

Keywords: the methodology of natural and social Sciences, tradition and innovation, factors of stabilization, institutional and cognitive mechanisms of selection of innovations.

Gasparyan D.E. The symbol grounding problem and first-person activity in terms of scientific and philosophical approaches in contemporary philosophy of consciousness

In this text, we consider the way of founding the phenomenal reality and substance of consciousness, which appeals to the symbol grounding problem (in the context of the problem of infinite regress) and refers to the affective (related to the value of) nature of consciousness.

Keywords: the symbol grounding problem, infinite regress, first-person activity, affectivity, value, scientific approach, philosophical approach, philosophy of consciousness.

Gromyko N.V. Global Knowledge Project in the Philosophy of Leibniz and Fichte

The article focuses on the comparison of two large-scale philosophic projects – the projects of Leibniz and Fichte – analyzed through epistemic analysis prism. It is shown that the art of numerical combinatorics created by Leibniz is the predecessor of the Activity approach to knowledge. A fuller appreciation of the concept is presented in the Fichte’s Science of Knowledge.

Keywords: Epistemology, Knowledge, combinatorics, Pythagoreanism, system, intersubjectivity, activity.

Ishchenko E.N. Title of article: Humanities in the digital age: challenges and opportunities

In the article the changes of humanities in connection with diffusion of contemporary media are considered. The basis of these transformations is the new reflections about the human being identi-

fied in philosophical and interdisciplinary discussions. The analysis of the “digital humanities” reveals the main trends of contemporary epistemological and methodological researches.

Keywords: digital humanities, contemporary media, epistemology, research programs.

Karelin V.M. Project of the University as an Object of Philosophical Analysis

The present article discusses the fundamental aspects of analysis of the university as a kind of social phenomenon from the point of view of modern philosophy. The article demonstrates the specifics of the university research in the aspect of philosophical anthropology and possibilities of the analysis from the point of view of its subjectivity in the area of its practices of self-identification and self-description. The possibility of the critical function of the university together with the specifics of dissensus communication turns to be fundamental basis of understanding the modern crisis of legitimation in the project of the university.

Keywords: crisis of legitimation, delegitimation, mission of the University, modern university, philosophy of education, philosophy of university.

Katrechko S.L. Kant’s Transcendentalism as a Realistic Theory of Experience (cognition, knowledge): Analysis of the Structure of Kant’s Copernican Revolution

Transcendental philosophy of Kant is the first theory of experience (or scientific knowledge) on the basis of the solution for the main [semantic] problems of Kant’s famous letter to M. Hertz (21.02.1772): “What is the ground of the relation of that thing in us which we call ‘representation’ to the object?” There are two ways to solve this problem and Kant himself chooses the second of them, making his “Copernican revolution (turn)”. Analysis of the structure of Kant’s “Copernican revolution” shows that it is possible to allocate two vectors: the empirical (from thing-in-itself) and the noumenal (from the transcendental unity of apperception [transcendental object] to thing-as-it-appear-to-us). Thus, Kant’s theory of experience is an empirical realism [CPR, A370-1], and his transcendentalism is a reflective (meta-level) epistemological superstructure. Thereby, we (on the basis of the theory of “two aspects”) develop a realistic interpretation of Kant’s transcendentalism, which is conformable to contemporary (realistic) approaches of G. Bird, A. Collins, P. Abela, K. Westphal, L. Allais, etc.

Keywords: Kant’s transcendentalism (transcendental philosophy), Copernican revolution, theory (interpretation) of “two aspects”, empirical realism, transcendental idealism, double affection.

Kildyushov O.V. Philosophy as Cultural Practice of Autonomy and Self-reference: Towards a Critique of Quantifying Techniques of Scientific Governance

The present article advances the thesis of non-applicability of systems of argumentation of non-philosophical origin to evaluating and validating of philosophy which is the most ancient autonomous sphere of semantic production possessing its own inherent criteria of effectiveness. The article criticizes the tendency to apply these quantifying modes of evaluation to philosophical thought.

Keywords: philosophy, cultural practice, set of criteria, economization.

Kolka C. Is philosophy the servant of positive sciences?

The author considers the effects of harmonising Europe’s higher education systems (especially to the wide-ranging reforms of the Bologna process launched in 1999) on the subject of philosophy as secondary academic subject. In this context she refers to Husserl who aimed already in 1936 at the radical renewal of the original idea of philosophy in order to correct the mistaken concept of the world only as the sum of real objects.

Keywords: Bologna process, philosophy, sciences, original idea, crisis.

Konacheva S.A. From theo-poetics to cosmo-theo-poetics: «religious materialism» in the theology of event

The article deals with the overcoming of binary oppositions of theism and atheism, secular and the secular, between idealism and materialism in the theology of event. The author analyses

the works by John Caputo and shows that the accent on the category of events also overcomes the traditional for the continental philosophy opposition between nature sciences and humanities. Postphenomenological approach in theology implies the possibility not only to think chiasmic intertwining of God's insistence and human existence, but also to see in the name of God the "promise of the world", which means the understanding of religion as a form of mundane life.

Keywords: event, sciences, religious materialism, the world.

Korotchenko Yu.M., Ryskeldieva L.T. Textual Culture as an Object of Philosophical Interest

It is proposed to supplement the contemporary social and socio-philosophical studies taking into account such a phenomenon as the textual culture and its format. The textual culture is understood as a set of methods of creating, storing and broadcasting of texts, text format is defined as that which sets the purpose of creation of text and communicative situation there. The supplement is built into the general trend of modern philosophical studies, which imply the presence of socio-cultural component. The author points out the ambivalence of social and cultural vector for philosophical research – on the one hand, there is the danger of relegation to private disciplines, and on the other – it opens up new dimensions and directions of philosophical interest. It is emphasized that reconstruction of the textual culture format allows not only to overcome the possibility of reductionism, but also to make a social scientist's work more concrete.

Keywords: text, text culture, format the text of culture, socio-cultural research.

Kosarev A.V. "Constitutive art": a new role of the rhetoric in philosophy and science

The phenomenon of the rhetorical turn is examined as the third link in the row of the theoretical turning points in the evolution of Social sciences and Humanities in the XX century. The author discusses the reasons for the rhetoric decrease of prestige at the beginning of the XX century, as well as the reasons for the upsurge of interest in the rhetoric of the mid XX century, and those forms, in which there was a revival of rhetorical forms of discourse. I also discuss the importance of rhetorical turn in the context of new perspectives for the methodology of science.

Keywords: turning points, rhetorical turn, linguistic turn, interpretive turn, rhetoric, science

Kraynova I.A. The question of the fault-tolerance of the social systems

The article is devoted to issue of the fault-tolerance of social systems. Attempts are made to analyze the risks that might destroy the social system. The article describes the models proposed by N. Luman, N. Taleb and E. Zerubavel.

Keywords: fault-tolerance, redundancy, risk, black swan, antifragile, conspiracy of silence.

Kruglova I.N. The operational concept of the nature and specificity of philosophy

The author analyzes the work of A. Badiou's "Manifesto of philosophy" and proposes, on the basis of its context, to formulate an operational concept of the nature and specificity of philosophical knowledge. It is possible to expand and complement Badiou's idea of love with the Duality of the phenomenon of religion and consider the religious experience as one more condition of philosophy. Post-secular theology D. Manoussakis is considered to be another solution to the issue: is religion a natural set of the mind in the situation of "death of God".

Keywords: the nature of philosophical knowledge, science, religion, art, politics, love, the end of philosophy, death of God, post-secular theology, Byzantine theology, phenomenology, John Manoussakis, reverse intentionality.

Kurilovich I.S. Koyré and the Reinach – Husserl – Hegel's Phenomenology

As a researcher of science, philosophy and mystical doctrines Alexandre Koyré used a phenomenological method in the historical epistemology. Koyré says about the influence of Husserl on the method. But we can see a method of Reinach behind Husserl's influence. Koyré concluded that the phenomenological method of Reinach and Husserl is the phenomenology in a broader sense, in the sense that Hegel suggested.

Keywords: Koyré, epistemology, phenomenology, Hegel.

Kuznetsova N.I. Философия или наука: случай философии науки. Philosophy or science: the case of philosophy of science.

The article proves that the division line between different areas and professional interests in philosophy and philosophy of science is an important historical achievement. Having been clearly realized by the end of the XIX century the “issue of demarcation” got certain resolution. At the same time the independent philosophical discipline “methodology and philosophy of science” was formed. The development in this field in XX century is analyzed and divided into three periods. It is proved that “methodology of science” and “philosophy of science” are two different subjects. The first one is characterized by the answer to the question about the norms of scientific research. The second is the studies of the research activity, not the norms. “Philosophy of science” today is a normal science, it studies the phenomenon of science in all the modes of its existence.

Keywords: Science, methodology, philosophy of science, scientific theory, verificationism, falsificationism, normative attitude, descriptive attitude.

Litvin T.V. Science and religion: the problem of method in the contemporary theological research

The paper is focused on the methodological discussion in contemporary theology. The purpose is to analyze the current situation in the methodology of theological research, the tasks – analysis of the scientific status of modern theology, philosophical overview of the methods of the twentieth century, already included in the theology, the development of the criteria of effectiveness of the method, required for the twenty-first century theology. The problem is analyzed on the material of the continental philosophical tradition.

Keywords: science and religion, philosophical theology, phenomenology, methodology of Humanities, hermeneutics.

Loginov A.V. Postcapitalism: possible social effects

The article discusses the phenomenon of postcapitalism (late capitalism), in which the transformation of the former social structure takes place: the collapse of the old forms of sovereignty, the crisis of representative democracy and all previous political forms of representation, transformation of the concepts of nation and class. Modern capitalism becomes more flexible, individualized, emotional, at the same time using new methods of social control. The article touches upon the ideas of W. Beck, K. Crouch, A. Hillman, P. Mason and other authors. The trends that do not fit into the traditional concept of capitalism are pointed out, the question of possible social consequences of these changes is put.

Keywords: postcapitalism, late capitalism, sovereignty, representative democracy, nation, class, neoliberalism.

Manucharova A.V. Phenomenological body schema and linguistic body image

In this paper we consider the phenomenological notion of body schema in the philosophy of Merleau-Ponty and the notion of body image applied to the Russian National Corpus. Body schema is largely subconscious. It integrates different impressions and senses, speech and gesture and gives the access to space. Linguistic body image is largely conscious and represented by two categories of examples: the category of “acceptance” and the category of “rejection” of the body. Preliminary classification of the examples is suggested.

Keywords: Body schema, body image, Merleau-Ponty, phenomenology, linguistics, National Russian Corpus.

Mavrin O.P. “Interdisciplinarization”: the problems of disciplinarity and interdisciplinarity

The paper is devoted to the issues of disciplinarity and interdisciplinarity of science. The paper analyzes the phenomenon of disciplinarity in the framework of the theory of network interactions

of Randall Collins that reveals the importance of the scientific community in the formation of disciplinarity. The author indicates the influence of German idealistic tradition on the University reform of Humboldt and differentiation of Sciences. The article contains examples of interdisciplinary researches, considers the typology of interdisciplinarity of Jan Schmidt.

Keywords: disciplinarity, Thomas Kuhn, scientific community, Randall Collins.

Medova A.A. How is Integrative Philosophy possible?

Problems and perspectives of integrative philosophy are considered in the article. The issue of the building up knowledge through organically combining efforts of different sciences is determined by the uncertainty of the bases of such scientific synthesis. Creation of integrative philosophy with the help of new methodology is doubtful. The author proves the existence of ontology which gives possibility for the integrative knowledge. For this purpose the theory of transdisciplinarity and postulates of integrative community are analyzed. As an example the modal ontology is described, on the basis of which the author offers the modal method of interpretation of objects.

Keywords: Integrative Philosophy, Transdisciplinary, Integrative Community, Mode, Modal Ontology, Modal Interpretation of objects.

Naumov O.D. Analysis of the phenomenon of science in G. Shpet's works as a way to a new rationality. From the methodology of science to the cultural anthropology

This article attempts to analyze the phenomenon of science in G. Shpet's works. The relationship between philosophy and science in Shpet's philosophy is considered in the context of the status of the reason in the structure of the culture. G. Shpet's philosophical project is interpreted as one of the sources of new scientific rationality. Consideration of Shpet's project is carried out from the standpoint of the methodology of science and the cultural anthropology.

Keywords: science, philosophy, reason, rationality, subject culture.

Panarina A.V. The problem of correlation of scientific and philosophical approaches to the death

In the current article an attempt is made to fulfill a comparative analysis of polar concepts of death: scientific and philosophical. The author considers the difference in treating death by scientific immortalism and in philosophical discourse, particularly, on the basis of Martin Heidegger's doctrine. Resorting to the German thinker's work "Being and Time" as a ground, the author presents Heidegger's position, linked with viewing death as an existential and the main possibility of life.

Keywords: Heidegger, Dasein, death, being-for-death, Baudrillard, immortalism, phenomenology, ontology, existential.

Patkul A.B. Could the theory of science be considered as a philosophical concept?

The issue of the possibility of philosophical reflection on science, independent from positive sciences is posed in the present article. We show that this question is tantamount to that of the possibility of philosophy of science today. As a historical example, Plato's distinctions between two different ways of cognition are analyzed here. The first one proceeds from propositions and is typical of positive sciences. The other goes back to non-propositional approach which considers philosophy as a science. We state that the phenomenological approach in the philosophy of science is a continuation of the tradition referring to such a division. In the case of phenomenology, philosophy questions the non-propositional principle, according to which the notion of scientificity as such is constituted. Therefore, phenomenology is in opposition to the positivistic approach in philosophy of science which makes use of presuppositions as principles in its approach to science.

Keywords: correlation between philosophy and science, philosophy as science, principle, presupposition, non-positivistic philosophy of science.

Podoroga B.V. Polemic about history: the metaphysics and the critics

In the present article considers polemics between Kant and Herder as a discussion of critical and metaphysical position on the possibility of history as a science. The author analyzes Kant's desubstantialisation of Herder's idea of history, related to rethinking this idea as scientific hypothesis. The author gives the interpretation of Goethe's theory of Urphänomen, which amortize intellectualism of Kant's concept of the idea (squeezing metaphysics in sphere of thinkable) and makes it more effective in the cognition of living nature. In the focus of this article there is also Kant's and Herder's polemics about palingenesis, which gives practical sense to historical epistemology, considered by Herder from the evolutionary point of view and from Kant's ethical point of view, but related with the enlightenment utopia common for Kant and Herder.

Keywords: Critic, metaphysic, history, idea, primary phenomena, causality, palingenesis, moral law, evolution, event.

Polyakova O.V. Transhumanist Movement in Russia and its role in quasi-scientific advancement

Biotechnological advancements of the late XXth century gave birth to the new view of life, namely, transhumanism, according to which Homo sapiens is enabled to evolve with the help of new technological solutions. The followers of transhumanist movement declare immortality as their final goal and position their activities as scientific. Within the framework of this article the author makes an attempt to reveal the relevance of their claims to the scientific status of transhumanist organizations.

Keywords: Transhumanist Movement, "Russia 2045" (2045 Initiative), Avatar, quasi-scientific activity (pseudoscience), commercialization of scientific activity, NBIC(s).

Pomogaev N.G. Rigorous science and philosophy of worldviews

The author focuses on the notion of philosophy as a rigorous science, introduced by Edmund Husserl in the article of the same name. The author's attention is also drawn to the discussion between Husserl and naturalistic philosophy on the one hand and philosophy of worldviews, adhered by Wilhelm Dilthey, on the other.

Keywords: Philosophy, Science, Phenomenology, Philosophy of Worldviews, Husserl, Dilthey

Przhilensky V.I. Modern European science and its autopoiesis: philosophy of science versus epistemology

The article analyzes the problem of substantive and methodological distinction of two philosophical disciplines, the subject of which is the science and scientific knowledge: epistemology and philosophy of science. Particular attention is paid to the difference in the circumstances of occurrence of epistemology and philosophy of science, the distinction of methodological and ideological determining the difference between them. The possibilities for the consideration of epistemology and philosophy of science are regarded as the two competing research programs.

Keywords: philosophy of science, epistemology, the project, reality, post theoretic knowledge.

Prtavyan A.A. Paradigmatic and historical methodology in Jewish collective memory studies: social and philosophical aspect

The article discusses the methodology of memory studies within a social and philosophical perspective. In particular, we are talking about collective memory and recreating memories with a social group's memory. We can also talk about the paradigmatic nature of memory – an attempt of interpretation any new event occurs within the same paradigm. The return to past topics is characteristic of the Jewish memory, that is underlined by its researchers (Amos Fukinshteyn Jacob Nyusner, Yael Zerubavel, Yosef H. Yerushalmi).

Keywords: memory studies, collective memory, social memory, historiography, paradigm.

Savchenkova N.M. The concept of experience in psychoanalysis as the modern science of the soul

The article is devoted to the reconstruction of the concept of experience in modern psychoanalysis. The concept of experience in psychoanalytic theory and practice is presented in a bipolar perspective. On the one hand, we are talking about the psychic experiences and psychic objectivity, on the other hand, the specificity of the process (the analytic space and the analytic relationship) makes it possible to consider these concepts in the intersubjective perspective, realizing the connection of practical and theoretical points, thematizing experience as something that happens (as the event) at the same time as the semantic structure of psychic life.

Keywords: Psychic reality, analytical experience, analytical space, affectivity, intersubjectivity, teleology of psychic life, “passionate disinterestedness”, object relation, depsychologization of the psychic life, noumenality of analytical experience.

Savelyeva M.Yu. The Global Capitalism: Politological Project or a New Formation?

The article deals with the issue of the definition of modern globalization processes from the side of the Marxist theory of socio-economic formations. The thesis of globalized capitalism as a new socio-economic formation is proved.

Keywords: globalization, capitalism, socialism, communism, social-economic formation, mode of production.

Slesarev A.A. The problem of correlation of philosophical and scientific knowledge of the world in the philosophy of Arthur Schopenhauer

This article deals with the issue of correlation of philosophical and scientific knowledge of the world as part of irrationalist philosophy of Arthur Schopenhauer. The epistemological foundation of scientific and philosophical knowledge are revealed in the article. The author shows Schopenhauer's looks upon the subject, principles and functions of science and reveals the relationship of scientific and philosophical knowledge with the world, the reasons for the relatively low importance of scientific truths in irrationalist system. It was concluded that Schopenhauer does not deny the scientific methodology, but severely limits its scope of application and use, thus dividing knowledge into two fields: the rationalist and irrationalist ones, and philosophy is a connecting link between them.

Keywords: Knowledge, science, philosophy, Schopenhauer, irrationalism.

Schastlivtseva E.A. Philosophy or science (metaphysics of synthesis)

The article reveals the concept of philosophy as a worldview in its connection with myth, religion and science. In the latter case, the philosophy acts as the methodology of science. But even reflecting on the myth and religious ideas, philosophy seeks to rationalize the knowledge. Designing scientific worldview, philosophy achieves a genuine rationality and logical thinking, developing logical methods of investigation of reality. In its turn, logical methods are reflected in science, apart from the psychological methods, which contribute to the emergence of philosophy as a distinct methodological discipline in the scientific outlook of the epoch. However, philosophy is an intuitive basis of the world associated with the activity of the subjects as such. We come across this intuitive basis of philosophy in the concept of N. O. Lossky, in which intuition is directly connected with religious mysticism.

Keywords: philosophy, V.I. Soloviev, myth, religion, science, substantial figure, N. O. Lossky.

Shemonayev T.I. The uniqueness of the concept in classical ontology and game dynamics values in the timeless consciousness. On the question of the phenomenological basis of overcoming the Enlightenment intellectual strategies

The article analyzes the problem of the relation of the concept and its significance in the tradition of European classical ontology and de-ontological discourse sophisticated and Taoist philosophy. An analysis is presented on the classical correlation of stability and inambiguity of the value in its

relation to the subject matter of the concept and de-ontological game dynamics margin of the value in the case of variable subject matter or absence thereof. Phenomenological grounds of alternative traditions, consisting of the relation of consciousness and time, and the possible relationship of these traditions with various scientific paradigms are revealed.

Keywords: meaning, concept, reference, denotation, classical ontology, time consciousness, time-less consciousness, de-ontology, state of affairs, course of things, entities per se, sophistry, Taoism, phenomenology of time, the ideal scientific model

Shipovalova L.V. Whence Comes the Threat to the Philosophical Study of Science

The paper contains an introduction into the problem of sufficient validity (or legitimating) of the philosophical study of science. Despite the fact that the philosophical reflection of science has a long history and a number of classical patterns, the state of affairs in epistemology is associated with the possible questioning of this philosophical work. The answer to this question should be an additional way to determine the content and form of the philosophical study of science.

Keywords: Philosophy of science, study of science, sociology and history of science

Shiyan A.A. Husserl's Phenomenology and philosophy of science in XXth century

In the article the phenomenology of Husserl is regarded as certain project of justification of science. The peculiarity of the phenomenological justification of Sciences is emphasized in the process of the comparison of the understanding of science by Husserl with the basic concepts of the philosophy of science of the twentieth century. The author puts forward and justifies the position that despite the utopian understanding of science as an evolving absolute knowledge, Husserl's thesis about the justification of scientific knowledge in the life-world and today remains relevant.

Keywords: Phenomenology, Husserl, science, idealization, essence, experience, life-world.

Shiyan T.A. Philosophy and science: the problem of institutional demarcation

The article discusses the institutional criteria for demarcation between philosophy and science, using for dating the institutional development of science and its separation from the structure of philosophy. As one of the main criteria, the appearance in the structure of European universities the faculties of natural sciences and humanities stood apart from philosophical ones is considered. The article examines the issue of correlation between processes of institutionalization of science, processes of development of industrial production and long waves of technological development (Kondratieff cycles).

Keywords: Philosophy, science, education system, university, liberal arts, social institution, economics, Kondratieff cycles, the criterion for demarcation between philosophy and science.

Ustinenko V.V. Richard Rorty, Alasdair MacIntyre and “postmodernist bourgeois liberalism”

In the article there is comparative analysis of Richard Rorty's and Alasdair MacIntyre's views on modern liberal state. According to Rorty, contemporary society is situated in the condition of “postmodernist bourgeois liberalism”. Close relationships between political philosophy of both thinkers and more general presuppositions of their thought are analyzed. Although Rorty and MacIntyre are quite critical of classical liberalism, both authors approach to that notion from different positions and points of view. For both thinkers their meta-philosophical approach is important, which constitutes the view on ethical and political problems in frameworks of more general outlook on the human nature and the purpose and the meaning of human existence.

Keywords: liberalism, postmodernism, society, morality, moral sense, practice, good, meta-philosophy.

Varkhotov T.A. Transgression and imagination in the reproduction of scientific knowledge

The article is devoted to the definition of the boundaries of the subject matter of scientific concepts and scientific knowledge in general. It is argued that since the emergence of modern European sci-

entific tradition in the XVII century and up to date science on the one hand, science has constantly tried to transgress the frontiers of not only current knowledge, but also current epistemology, seeking ways to study objects that go beyond an experimental study and possibilities of visual representation. On the other hand, this trend is constantly hampered by fundamental requirement of an experimental presentation of the object. The author shows that de facto it is not development of procedural possibilities of science which are responsible for the implementation of this requirement, but the imagination - constructive intellectual operation, which produces the idealization from sensual material. In their turn the epistemological wars, which have taken place in the history of science (e.g, controversy between A. Einstein and W. Heisenberg about the Copenhagen interpretation of quantum mechanics) are disputes about the transgression of imagination and they cannot be resolved exclusively in the field of science, without turning to the metaphysical questions about the extent to which understanding depends on imagination and how far we can get away from the borders of representation, without losing objectivity (meaningfulness) of the research.

Keywords: epistemology, imagination, demarcation criteria, experiment.

Volf M.N. Methodological debates about the history of philosophy: contextualism or appropriationism?

There is a difference in the two approaches in the methodology of the history of philosophy: the contextualist and the appropriationist approaches. They often prefer contextualism while the appropriationist approach often receives a negative feedback due to its intense modernization of the past ideas. The paper gives some reasons for the point, that the most appropriate methodology for a correct historico-philosophical analysis in a contemporary context is the appropriationist approach because it allows to make the most accurate correlation of the ideas, concepts and arguments of the past and present, especially in its weak version.

Keywords: history of philosophy, methodology, context, text, reconstruction, appropriationism, contextualism.

Vyazmin A.Yu. Why do we need mathematical models in phenomenology of perception?

The paper deals with the opportunities, methods, and goals concerning the mathematical schematization of some problems of phenomenology. As an example, I compare two works: the one by French philosopher and mathematician J. Petitot, and the other by St Petersburg philosopher and mathematician Alexei G. Chernyakov, they both specialize in phenomenology of perception and, in particular, in space constitution "as it is perceived". The article gives a general idea of similarities and differences in the approaches of the both philosophers to mathematical models of noematic spatial morphology and noetic-noematical correlation.

Keywords: Phenomenology of perception, space constitution, noetic-noematical correlation, smooth manifolds, Lie group and fibration, kinesthetic experiences.

Yakovleva L.E., Kolomeyzev A.E. Pedagogy as a science: the functions of representation and understanding in the formation of intelligence.

In this article we are talking about the formation of the intellect as a strategic task of education. In search of philosophical grounds for the creation of the modern cognitive technologies, the authors appeal to the rationalism of Descartes.

Keywords: pedagogy, science, representation, understanding and intelligence.

Zarapin O.V., Shapiro O.A. Modern philosophical communication formats

Orientation in the mass of modern texts is possible owing to introduction of the concept "text culture", which conveys the method of creation, holding and translation of texts. Text culture offers the set of text formats, which are defined by text generation circumstances, communication situation and the text form. The text format influences not only the external appearance of the text, but also the possibilities of the sense translation in it. Considering the modern philosophical conference as a format we can analyze its characteristics and also identify its development trends tracing format

evolution diachronically. That will allow to understand the sense of conference itself as a phenomenon more profoundly and concrete sense connotation of each conference.

Keywords: communication, text, text culture, format, symposia, conference, communicative situation, aphorism.

Zhulitova A.Yu. The problem of irreducibility of aesthetic phenomena to language expression in L. Wittgenstein's works

The article is devoted to relations between aesthetic phenomena and their expressions in the language. Basing on the main works of Wittgenstein, the author shows why we cannot have objective knowledge of aesthetic phenomena.

Keywords: aesthetic, language, Wittgenstein.

Authors

- Anisov Alexander M.* – Dr. habil., professor; leading researcher, department of knowledge theory, Institute of philosophy, Russian academy of sciences (Moscow).
- Antipov George A.* – Dr. habil., Professor; full professor of Novosibirsk state university of economics and management (Novosibirsk).
- Askhanova Liya R.* – applicant of the chair for foreign philosophy, department of philosophy, RSUH; lecturer in Moscow university of finance and law (Moscow).
- Baldanov Serge V.* – post-graduate student, department of philosophy, RSUH.
- Belousov Michael A.* – PhD; associate professor of the chair of the sociology of management, department of philosophy and sociology, Institute of the social sciences, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow); associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Belyaev Alexander P.* – senior lecturer, Institute for oriental and classical studies, RSUH, Russian-Chinese educational and scientific center Confucius institute RSUH.
- Belyaev Maxim A.* – PhD; associate professor of the chair of ontology and of knowledge theory, Voronezh State University (Voronezh).
- Blyukher Fedor N.* – PhD; head of the department of philosophical problems in social sciences and humanities, Institute of philosophy, RAS (Moscow).
- Bolotov Ivan V.* – magistrant, National research university – Higher school of economics (Moscow).
- Borozdina Nadezhda O.* – specialist in public relations, department for marketing, targeted development and work with graduates, RSUH.
- Brazhnikova Yana G.* – PhD; associate professor of the chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Chernoskutov Yury Yu.* – PhD, Docent; associate professor of the chair of logic, Institute of philosophy, Saint-Petersburg state university (Saint-Petersburg).
- Chusov Anatoly V.* – PhD, Docent; associate professor of the chair of the philosophy and the methodology of science, department of philosophy, Lomonosov Moscow state university (Moscow).
- Dmitrievskiy Evgeny M.* – master student, department of philosophy, RSUH.
- Drozdova Daria N.* – PhD; senior lecturer, National research university – Higher school of economics (Moscow).
- Fakhrutdinova Amina Z.* – Dr. habil., Docent; full professor, Siberian Institute of management (branch of Russian Presidential academy of national economy and public administration) (Novosibirsk).
- Gasparyan Diana E.* – PhD; associate professor, National research university – Higher school of economics (Moscow).
- Gromyko Nina V.* – PhD; director of project “Epistemic technologies”, E.L. Shiffers institute for advanced investigations (Moscow).
- Gurko Sergey L.* – PhD; research fellow of the department of philosophical problems in social sciences and humanities, Institute of philosophy, RAS (Moscow).
- Ishchenko Elena N.* – Dr. habil.; full professor, the chair of ontology and epistemology, department of philosophy and psychology, Voronezh state university (Voronezh).
- Katrechko Sergey L.* – PhD, Docent (Moscow).
- Karelin Vladislav M.* – PhD; associate professor of the chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Kildyushov Oleg V.* – researcher of the Centre for fundamental sociology, National research university – Higher school of economics (Moscow).

- Kolka Konstanc* – postgraduate student, Johann Wolfgang Goethe university of Frankfurt am Main (Frankfurt am Main, Germany).
- Kolomeytshev Alexander E.* – PhD, Docent; associate professor, Moscow state pedagogical university (Moscow).
- Konacheva Svetlana A.* – Dr. habil.; full professor, chief of chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Korotchenko Yuliya M.* – PhD; associate professor of the chair of philosophy, department of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).
- Kosarev Andrey V.* – postgraduate student, Institute of philosophy and law, Siberian branch, RAS (Novosibirsk).
- Kraynova Irina A.* – master of arts; postgraduate student, department of social philosophy, RSUH.
- Kruglova Inna N.* – Dr. habil.; full professor, chief of the chair of philosophy, Krasnoyarsk state agrarian university (Krasnoyarsk).
- Kurilovich Ivan S.* – Master of arts; postgraduate student, Centre of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH (Moscow).
- Kuznetsova Natalia I.* –Dr. habil.; full professor, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Litvin Tatiana V.* – PhD, associate professor, Saint-Petersburg christian university (St.-Petersburg).
- Loginov Aleksandr V.* – PhD, associate professor of the chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Mavrin Oleg P.* – postgraduate student, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Manucharova Antonina V.* – department of philosophy, RSUH.
- Medova Anastasia A.* – PhD; associate professor of the chair of philosophy, Reshetnev Siberian state aerospace university (Krasnoyarsk).
- Naumov Oleg D.* – senior lecturer of the chair of philosophy, Institute of law, Krasnoyarsk state agrarian university (Krasnoyarsk).
- Panarina Anastasia V.* – magistrant, department of philosophy, RSUH.
- Patkul Andrey B.* – PhD; senior lecturer of the chair of ontology and epistemology, Institute of philosophy, St. Petersburg state university (St.-Petersburg).
- Podoroga Boris V.* – PhD; lector of Cultural center “Punctum” (Moscow).
- Polyakova Olga V.* – PhD; tutor of “Intellect-Centre plus” Ltd. (Shchelkovo, Moscow Region).
- Pomogaev Nikolay* – student, department of philosophy, RSUH.
- Prtavyan Amaliya A.* – postgraduate student, faculty of philosophy, RSUH.
- Przhilensky Vladimir I.* – Dr. habil., Professor; full professor, Kutafin Moscow state law university (Moscow).
- Ryskeldieva Lora T.* – Dr. habil.; full professor, chief of the chair of philosophy, department of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).
- Sagetdinov Elfir N.* – postgraduate student, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH; translator, edotor, Mardjani foundation (Moscow).
- Savchenkova Nina M.* – Dr. habil., Docent; full professor of the chair of liberal arts and sciences, Saint-Petersburg state university (St.-Petersburg).
- Schastlivtseva Elena A.* – Dr. habil.; full professor of the chair of philosophy, Vyatka state university for humanities (Kirov).
- Slesarev Andrey A.* – senior lecturer, Kuzbass state technical university (Kemerovo).
- Shapiro Olga A.* – PhD; associate professor of the chair of philosophy, department of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).
- Shemonayev Timur I.* – PhD; associate professor of the chair of philosophy and cultural studies, department of engineering and economics, Ural state mining university (Yekaterinburg).

Shipovalova Lada V. – Dr. habil., Docent; associate professor of the chair of the philosophy of science and technology, Institute of philosophy, Saint-Petersburg state university (St.-Petersburg).

Shiyan Anna A. – PhD; associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.

Shiyan Taras A. – PhD; associate professor of the chair of the sociology of management, department of philosophy and sociology, Institute of the social sciences, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow); associate professor of the chair of philosophy, department of theology, St. Tikhon's orthodox university for humanities (Moscow).

Ustinenko Vasily V. – student, department of philosophy, RSUH.

Varkhotov Taras A. – PhD; associate professor of the chair of the philosophy and the methodology of science, department of philosophy, Lomonosov Moscow state university (Moscow).

Volf Marina N. – Dr. habil.; assistant professor, chief of the chair of the history and the philosophy of science, Institute of philosophy and law, Siberian branch of RAS (Novosibirsk).

Vyazmin Alexey Yu. – PhD; associate professor, Bonch-Bruевич Saint-Petersburg state university of telecommunications (Saint-Petersburg).

Yakovleva Liubov E. – Dr. habil., Professor; full professor, Moscow state university of design and technology (Moscow).

Zarapin Oleg V. – PhD, docent; associate professor of the chair of philosophy, department of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).

Zhulitova Anagata Yu. – student, department of philosophy, RSUH.

Content

Content (in Russian)	3
From Organisation committee	7
I. Philosophy and science: the problems of correlation	
<i>Shiyan T.A.</i> Philosophy and science: the problem of institutional demarcation	11
<i>Kolka C.</i> Is philosophy the servant of positive sciences?	18
<i>Kuznetsova N.I.</i> Philosophy or science: the case of philosophy of science	22
<i>Blyukher F.N., Gurko S.L.</i> Two sources of contemporary philosophy of science	29
<i>Patkul A.B.</i> Is the Theory of Science Still Philosophical One?	31
<i>Przhilensky V.I.</i> Modern European science and its autopoiesis: philosophy of science versus epistemology	36
<i>Antipov G.M.</i> Methodology of Science as a Form of Reflection	42
<i>Chusov A.V.</i> On the relative independence of methodological regulatives within the framework of methodological relation	47
<i>Karelin V.M.</i> Project of the University as an Object of Philosophical Analysis	52
<i>Shipovalova L.V.</i> Whence Now Comes the Threat to the Philosophical Study of Science	58
<i>Kildyushov O.V.</i> Philosophy as Cultural Practice of Autonomy and Self-reference: Towards a Critique of Quantifying Techniques of Scientific Governance	61
<i>Anisov A.M.</i> How scientific philosophy is possible	65
II. Problems of philosophy and methodology of science	
<i>Drozdova D.N.</i> Experimental philosophy 2.0: new wine in old bottles?	73
<i>Baldanov S.V.</i> Problem of thought experiment: intuition-based approach	78
<i>Belyaev M.A.</i> Thought experiment in terms of epistemic normativity	82
<i>Varkhotov T.A.</i> Transgression and imagination in the reproduction of scientific knowledge ...	87
<i>Mavrin O.P.</i> “Interdisciplinarization”: the problems of disciplinarity and interdisciplinarity ..	93
<i>Fakhrutdinova A.Z.</i> The methodology of the natural and the social Sciences: the problem of correlation	98
<i>Belousov M.A.</i> The life-world and science: the self-evidence or the hierarchy of problems? ...	105
<i>Chernoskutov Yu.Yu.</i> Contentual logic in the E.Husserl’s writings of 1887–1891	110
<i>Shemonayev T.I.</i> The uniqueness of the concept in classical ontology and game dynamics values in the timeless consciousness. On the issue of the phenomenological basis of overcoming the Enlightenment intellectual strategies	115
<i>Vyazmin A.Yu.</i> Why do We Need Mathematical Models in Phenomenology of Perception? ...	120
III. Philosophy and science in the historical-philosophical context	
<i>Katrechko S.L.</i> Kant’s Transcendentalism as a Realistic Theory of Experience (cognition, knowledge): Analysis of the Structure of Kant’s Copernican Revolution	127
<i>Gromyko N.V.</i> Global Knowledge Project in the Philosophy of Leibniz and Fichte	134
<i>Slesarev A.A.</i> The problem of correlation of philosophical and scientific knowledge of the world in the philosophy of Arthur Schopenhauer	141
<i>Pomogaev N.G.</i> Rigorous science and philosophy of worldviews	147
<i>Shiyan A.A.</i> Husserl’s Phenomenology and philosophy of science in XXth century	151
<i>Kurilovich I.S.</i> Koyré and the Reinach – Husserl – Hegel’s Phenomenology	158

<i>Naumov O.D.</i> Analysis of the phenomenon of science in G. Shpet's works as a way to a new rationality. From the methodology of science to the cultural anthropology.....	164
<i>Savchenkova N.M.</i> The concept of experience in psychoanalysis as the modern science of the soul.....	168
<i>Gasparyan D.E.</i> The symbol grounding problem and first-person activity in terms of scientific and philosophical approaches in contemporary philosophy of consciousness.....	171
<i>Bolotov I.V.</i> Speculative intervention of Q. Meillassoux: between critics and metaphysics.....	178
IV. Philosophy and science in the studies for Humanities	
<i>Kruglova I.N.</i> The operational concept of the nature and specificity of philosophy.....	183
<i>Litvin T.V.</i> Science and religion: the problem of method in the contemporary theological research.....	189
<i>Konacheva S.A.</i> From theo-poetics to cosmo-theo-poetics: «religious materialism» in the theology of event.....	191
<i>Panarina A.V.</i> The problem of correlation of scientific and philosophical approaches to the death.....	196
<i>Schastlivtseva E.A.</i> Philosophy or science (metaphysics of synthesis).....	203
<i>Medova A.A.</i> How is Integrative Philosophy possible?.....	208
<i>Podoroga B.V.</i> Polemic about history: the metaphysics and the critics.....	212
<i>Kosarev A.V.</i> “Constitutive art”: a new role of the rhetoric in philosophy and science.....	218
<i>Korotchenko Yu.M., Ryskeldieva L.T.</i> Textual Culture as an Object of Philosophical Interest.....	224
<i>Volf M.N.</i> Methodological debates about the history of philosophy: contextualism or appropriationism?.....	230
<i>Zarapin O.V., Shapiro O.A.</i> Modern philosophical communication formats.....	234
<i>Ishchenko E.N.</i> Title of article: Humanities in the digital age: challenges and opportunities ...	240
<i>Askhanova Liya R.</i> Meme-ethics as the public language of the moral-philosophical discourse.....	245
<i>Polyakova O.V.</i> Transhumanist Movement in Russia and its role in quasi-scientific advancement.....	250
<i>Kolomeyzev A.E., Yakovleva L.E.</i> Pedagogy as a science: the functions of representation and understanding in the formation of intelligence.....	256
<i>Brazhnikova Ya.G.</i> The science of affect and the phantasmatic Roland Barthes's teaching.....	261
<i>Dmitrievskiy E.M.</i> On the categories of the truth, the goodness and the beauty in the conception of E. Ilyenkov.....	265
<i>Zhulitova A.Yu.</i> The problem of irreducibility of aesthetic phenomena to language expression in L. Wittgenstein's works.....	270
<i>Belyaev A.P.</i> Martin Heidegger <i>versus</i> Jacques Derrida: an attempt for understanding.....	274
<i>Manucharova A.V.</i> Phenomenological body schema and linguistic body image.....	279
V. Philosophical aspects in social studies	
<i>Borozdina N.O.</i> The modern University in philosophical discourse.....	287
<i>Kraynova I.A.</i> The question of the fault-tolerance of the social systems.....	291
<i>Savelyeva M.Yu.</i> The Global Capitalism: Politological Project or a New Formation?.....	296

<i>Loginov A.V.</i> Postcapitalism: possible social effects	304
<i>Ustinenko V.V.</i> Richard Rorty, Alasdair MacIntyre and “postmodernist bourgeois liberalism”	306
<i>Prtavyan A.A.</i> Paradigmatic and historical methodology in Jewish collective memory studies: social and philosophical aspect	311
Apendixes	
Authors (in Russian)	317
Annotations (in English)	321
Authors (in English).....	333
Content (in English).....	337

Научное издание

Философия и наука:
проблемы соотнесения

АЛЕШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2016

Материалы
международной конференции

Москва, 7–9 декабря 2016 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Формат А4.
Авт. л. 28,5.