

О.Е. БАКСАНСКИЙ. КОГНИТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Учебное пособие профессора **О.Е. БАКСАНСКОГО** выходит в серии
«**БИБЛИОТЕЧКА МОЛОДОГО УЧЕНОГО**»

и предназначено аспирантам нефилософских специальностей. Современная когнитивная наука представляет собой междисциплинарный подход, объединяющий исследователей познания, изучающих закономерности приобретения, преобразования, репрезентации, хранения и воспроизведения информации. К ним относят философию (прежде всего, эпистемологию и методологию науки), лингвистику, антропологию, нейрофизиологию, психологию, теории искусственного интеллекта (artificial intellect).

Когнитивная наука использует методологию синергетического подхода, успешно описывающего процессы самоорганизации. С другой стороны, сама синергетика обращается к моделированию когнитивных систем как отдельного индивида, так и коллективных когнитивных процессов. Поэтому есть основания говорить о формировании *когнитивно-синергетической научной программы* — подхода, строящегося на принципах современного нелинейного мышления.

Баксанский Олег Евгеньевич

Доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Преподает философские, психологические и социологические дисциплины в Государственной классической академии им. Маймонида, Российской экономической академии им. Г.В. Плеханова, Московском педагогическом государственном университете, на кафедре истории и философии науки Института философии РАН.

Область научных интересов: когнитивная наука и когнитивные дисциплины, методология и философия науки.

Автор более 200 научных трудов, в том числе 10 монографий, среди которых:

«Методология науки: когнитивный анализ» (в соавт. с Е.Н. Кучер, 2001), «Естествознание: современные когнитивные концепции» (в соавт. с Е.Н. Гнатик, Е.Н. Кучер, 2008); «Когнитивные репрезентации: обыденные, социальные, научные» (2009); «Физика и математика: анализ оснований взаимоотношения» (2009).



Подписные индексы в Объединенном каталоге «Пресса России»:

- журнала «Философские науки» — 45490
- приложения «Библиотечка молодого ученого» — 36960

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

- ◆ ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС
- ◆ ДИФФУЗИЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ
- ◆ ИГРОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
- ◆ ДИСЦИПЛИНА-СОФИЯ
- ◆ КВАНТОВАЯ МЕТАФИЗИКА
- ◆ ИДЕАЛ АУТЕНТИЧНОСТИ
- ◆ НЕАНТРОПОМОРФНЫЙ ЧЕЛОВЕК

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

10/2009

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тутьчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich’s Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.09.2009 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2009

© Академия гуманитарных исследований, 2009

© Издательский дом «Гуманитарий», 2009

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Личность как автопроект ■

Размышления, обсуждения, дискуссии

<i>Д.А. ЛЕОНТЬЕВ</i>	Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека	5
<i>Т.С. ВОРОПАЙ</i> <i>(Харьков)</i>	Между глобализацией и массовой культурой	11
<i>В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ</i> <i>(Ставрополь)</i>	Идентичность: обретать, выбирать или конструировать?	32
<i>Ю.В. ШИЧАНИНА</i> <i>(Ростов-на-Дону)</i>	Самоидентификация: интернет-форматы	45
<i>Е.В. УХАНОВ</i> <i>(Харьков)</i>	Идентичность в сетевых коммуникациях	59

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Философия и образование ■

<i>Елена СЕРГЕЙЧИК</i> <i>(Санкт-Петербург),</i>		72
<i>Борис ЛИПСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург),</i>		75
<i>Владимир БАКШТАНОВСКИЙ,</i> <i>(Тюмень),</i>		77
<i>Юрий СОГОМОНОВ</i> <i>(Тюмень),</i>		79
<i>Галина СОРИНА</i>		79

Новые технологии ■

<i>Б.И. ФЕДОРОВ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Учебная информация как средство обучения и развития интеллекта <i>(Продолжение)</i>	81
<i>Я.С. ТУРБОВСКОЙ</i>	От древних греков до Лужкова, или Школу – детям! <i>(Продолжение)</i>	97

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

**Проективный философский
словарь ■**

Словарные статьи

<i>М.Н. ЭПШТЕЙН</i> <i>(США)</i>	Софийные дисциплины; Технософия; Микроника; Квантовая метафизика	103
-------------------------------------	---	-----



Философское измерение ■

<i>Е.А. МАМЧУР</i>	Социология познания, эпистемология и социальная эпистемология	113
<i>Т.М. РЯБУШКИНА</i>	Отказ от философии субъекта – смена парадигмы или ее самооправдание?	127

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

<i>И.А. ГЕРАСИМОВА</i>	В.М. Розин. Демаркация науки и религии	140
------------------------	--	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

Всемирный день философии в России (Москва – Санкт-Петербург)	145
--	-----

Дни петербургской философии-2009	149
----------------------------------	-----

Всероссийский ежегодный студенческий форум «Декабрьский бал мудрецов»	157
---	-----



Наши авторы	159
--------------------	-----



Contents	160
-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводятся лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Личность как автопроект



Размышления, обсуждения, дискуссии

Продолжаем публикацию материалов Круглого стола «Личность как автопроект», проведенного редакцией журнала совместно с факультетом психологии МГУ им. М.В. Ломоносова 29 – 30 июня 2009 г. В предыдущем номере были опубликованы два основных доклада и некоторые дискуссионные материалы. В этом номере мы публикуем материалы второго дня Круглого стола.

ЛАБИРИНТ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: НЕ ЧЕЛОВЕК ДЛЯ ИДЕНТИЧНОСТИ, А ИДЕНТИЧНОСТЬ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА¹

Д.А. ЛЕОНТЬЕВ

Как соотносятся стратегии социальной идентичности, определения себя через принадлежность к социальной группе, и стратегии личностной идентичности?

Суть первой хорошо выражает бессмертная царская реплика из фильма Л. Гайдая «Иван Васильевич меняет профессию»: «Ты чьих будешь?». За стратегией социальной идентичности стоит, как правило, неосознаваемая стратегия отказа от собственной личности или, по меньшей мере, ее умаления, минимизации в мире больших социальных групп. «Почувствовав всеобщее осуждение, личность забилась, заперлась и исчезла. Она причиняет горе не только себе, с чем бы смирилась, но и близким»². Еще в начале 1940-х годов Э. Фромм описал это явление в своей знаменитой книге «Бегство от свободы»³. Бегство от свободы – одновременно бегство от ответственности, от сознания, от личности, от инди-

¹ Печатается в сокращении. Полностью статья будет опубликована в планируемом отдельном издании материалов Круглого стола.

² Жванецкий М. Собр. произведений. В 4 т. Т. 3. Восьмидесятые. – М.: Время, 2001. – С. 311.

³ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990.

- and Lifetimes: the World of High-Energy Physicists. — Camb. (MA): Garvard University Press, 1988.
- ⁴ *Bazerman Ch.* Literate Art and the Emergent Social Structure of Science // Social Epistemology. 1987. № 1; *Dillon G.* Concluding Rethorics: Writing in Academic Disciplines. — Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- ⁵ См., например: *Gallison P.* How Experiments End. — Chicago, 1987; *Winkler M.G., Helden A. van.* Representing the Heavens: Galileo and Visual Astronomy // *Isis*. 1992. № 83. — P. 195 — 217; *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. — М., 1998.
- ⁶ См., например: *Collins H.M.* Certainty and Public Understanding of Science: Science on Television // *Social Studies of Science*. 1987. Vol. 17. — P. 689 — 713.
- ⁷ См.: *Golinsky J.* Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science. — Camb., 1998. Preface.
- ⁸ *Golinski J.* Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science. — P. X.
- ⁹ Ibid. Preface.
- ¹⁰ *Golinsky J.* Making Natural Knowledge. — P. 25.
- ¹¹ Ibid. — P. 5.
- ¹² *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. — L., 1976. — P. 2.
- ¹³ См., например, *Касавин И.Т.* Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. — М., 2008; Язык, знание, социум. Проблемы социальной эпистемологии / Под ред. И.Т. Касавина. — М.: ИФ РАН, 2007.
- ¹⁴ См.: Панельная дискуссия // Эпистемология и философия науки. Ежеквартальный журнал. 2007. Т. XIV. № 4.
<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>.
- ¹⁵ *Shera J.* Sociological Foundations of Librarianship. — N.Y., 1970. — P. 86.
- ¹⁷ Social epistemology // *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* // <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>. — P. 1.
- ¹⁸ *Laudan L.* Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth. — L.: Routledge and Kegan Paul, 1977. — P. 200 и далее.
- ¹⁹ *Forman P.* Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918 — 1927: Adaptation by German physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment // *Historical Studies in the Physical Sciences (Philadelphia)*. 1971. №. 3.
- ²⁰ Подробнее см.: *Мамчур Е.А.* Образы науки в современной культуре. — М., Канон+, 2008.
- ²¹ См. примечание 13 в данной статье.
- ²² *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — М., 2008. — С. 11.

Аннотация

В статье анализируется новый подход к исследованию научного познания, получивший название социальной эпистемологии. Рассматривается соотношение этой дисциплины с традиционной социологией познания и традиционной эпистемологией. Особое внимание уделяется дискутируемому вопросу о предмете социальной эпистемологии.

The article deals with social epistemology — a new approach to the investigation of scientific knowledge. Relations of this study with traditional sociology of knowledge and traditional epistemology are analyzed. The author draws special attention to the disputable question of the subject of social epistemology.

ОТКАЗ ОТ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА — СМЕНА ПАРАДИГМЫ ИЛИ ЕЕ САМООПРАВДАНИЕ?

Т.М. РЯБУШКИНА

«Исчезновение» или «смерть» субъекта — общее место ряда философских концепций, претензии которых на преодоление известных трудностей классической (картезианской) парадигмы были громко заявлены в XX в. Известно, однако, и то, что и сами эти концепции вовсе не свободны от многочисленных трудностей и даже парадоксов. В этой статье я пытаюсь обосновать тезис: картезианская парадигма — в неявном своем выражении — составляет основу «бессубъектных» концепций, поскольку сохраняется ее ключевая предпосылка о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Эта предпосылка и обуславливает принципиальные трудности всякой, опирающейся на нее, теории субъективности. Отсюда следует, что широко распространенное отрицание «философии субъекта» способно стать и самоотрицанием ее критиков, если они продолжают связывать субъективность с рефлексией. Осознание этого необходимо для поиска новых путей исследования субъективности.

Начнем с реконструкции картезианской парадигмы, чтобы выявить в ней названную предпосылку.

Декарт уверен в существовании непосредственного знания, обладающего абсолютной достоверностью и могущего служить основанием всякого опосредованного знания. Поиск непосредственной достоверности Декарт предпринимает как бы с нуля, и результатом этого поиска оказывается утверждение: «*cogito ergo sum*». Но утверждать «я мыслю» — значит мыслить о мышлении, а это предполагает самосознание. Именно здесь скрыта предпосылка философии Декарта: самосознание непосредственно, для его существования достаточно рефлексии как прямого обращения к имеющемуся непосредственному знанию о самом себе, или, что есть то же самое, к себе как непосредственно присутствующему¹.

По Декарту, началом познания является непосредственное, достоверное созерцание, или интуиция, причем интуитивное познание предполагает не только констатацию наличия и существования познаваемой вещи, но и точное постижение ее сущности. Важно заметить, что и достоверность в отношении мира Декарт основывает на непосредственном знании, превращая тем самым рефлексию в метод познания мира. Ясная и отчетливая идея вещи в нас — это все равно, что присутствие вещи в нас². Но если существование вещей сводится к их присутствию для субъекта, мир «как таковой», т.е. мир «по ту сторону субъективности», оказывается потерянным³. В этом и заключается принципиальная трудность всякой теории субъективности, явно или неявно предполагающей опору на непосредственное знание, доступное для рефлексии.

Эта трудность никогда не оставалась без внимания, однако причина ее — предпосылка о существовании непосредственного знания — оставалась незамеченной. Отсюда — поиск пути избавления от этой трудности при сохранении вызвавшей ее предпосылки.

По Декарту, проблема познания — это проблема получения доступа к внесубъективной реальности, исходя из непосредственной данности содержания сознания как основания всякой достоверности⁴. Такая постановка проблемы приводит либо к утверждению невозможности познания вещей самих по себе (И. Кант), либо к отождествлению абсолютной реальности с субъектом, при котором рефлексия оказывается методом познания и создания всего сущего, логика превращается в метафизическую силу развития мира, а существование предметов оказывается результатом логического вывода (итог развития немецкого идеализма⁵. В рамках концепций субъективности, вследствие предпосылки о достоверности рефлексии находящих основание предметности в самосознании, оказалось невозможным объяснить независимое от субъекта существование объекта и присущую ему устойчивость, определяющую единство наших представлений о нем.

Все это заставило философскую мысль обратиться к проблеме вещи как существующей независимо от нас, а не в качестве содержания сознания, и в то же время «сообщающей» о себе, какая она есть. Однако непосредственное знание по-прежнему выступает в качестве основания всякой достоверности, вследствие чего исходная проблема трансформируется в проблему *непосредственной данности, присутствия* самих вещей.

Так, А. Бергсон утверждает, что непосредственные данные сознания исходно представляют собой не что иное, как созерцание действительности. В противовес этому, неокантианцы обосновывают невозможность чисто интуитивного, лишённого всякой логической обработки знания. Хотя неокантианство не нашло пути к вещам самим по себе, тем не менее, оно внесло вклад в разработку проблемы доступа к предмету как таковому, заострив ее указанием на невозможность присутствия предмета в изначальной, не опосредованной творческой активностью субъекта данности. Поиск непосредственного присутствия самих вещей продолжила феноменология Э. Гуссерля.

В феноменологии сознание было понято как предельное поле смысла (в том числе и смысла вещи, трансцендентной по отношению к сознанию) и одновременно как поле для рефлексии⁶. Но рефлексия как непосредственное сознание сознания не в состоянии дать удовлетворительное объяснение трансцендентности предметов и «я» по отношению к потоку сознания, ведь сознание само не может придать вещи и «я» присущий им смысл «другого», существующего независимо по отношению к сознанию. Именно поэтому Гуссерль был вынужден исключить вопрос о существовании из феноменологии и объявить его незначимым для познания сущностей. Но и сущности вещей ускользают от рефлексии, если вещи теряют самостоятельное

по отношению к сознанию бытие. Точно так же и «я» как источник сознания, как условие возможности существования объектов не может быть конституировано самим сознанием, не есть объект. Не справляется рефлексия и с проблемой бесконечного горизонта вещи, поскольку вещь, лишённая собственного бытийного источника, оказывается лишь сплетением сознаваемых взаимосвязей. Видимый недостаток феноменологии — упущение из вида бытия — пытается устранить экзистенциализм.

Экзистенциальная философия выступила с критикой рефлексивного познания как предполагающего превращение человека в конституированный им самим объект, тогда как человек превосходит любую свою объективацию, не имеет некой застывшей сущности, но сущностно есть свое собственное бытие, экзистенция. Однако *неявная* включенность экзистенциалистов в критикуемую ими традицию выражается в том, что отказ от понимания «я» как познающего себя в акте рефлексии означает для них невозможность познания «я» как сущего. В этой позиции скрыта предпосылка Декарта: все сущее достоверно познается исключительно путем рефлексии. Переключение философии с сущего на бытие есть отступление перед рефлексией, а вовсе не ее преодоление. Вследствие зависимости от указанной предпосылки, непознаваемое при помощи рефлексии «я» либо признается вообще непознаваемым (К. Ясперс), либо предполагается познаваемым при помощи «вторичной» рефлексии, представляющей собой неискажающее соединение конкретного единства непосредственного дорефлексивного опыта с мыслью (Г. Марсель), либо не познаваемо в качестве сущего, но познаваемо как бытие (М. Хайдеггер), либо превращается в ничто (Ж.-П. Сартр).

Экзистенциалисты сохраняют верность традиции рефлексивного философствования, но это дается им нелегко: само «я» как не поддающееся рефлексии угрожает ее господству. Приходится выбирать: или «я», или рефлексия. Выбор — в пользу рефлексии. В результате, «я» перестает быть сущим. Но, по Сартру, этого оказывается недостаточно: у «я» должно быть отнято и бытие, оно должно стать *ничем*. Чтобы понять, что заставляет его прийти к такому выводу, необходимо рассмотреть экзистенциалистское решение проблемы самопознания.

Возможность отстаиваемой Марселем «вторичной рефлексии» как метода самопознания едва ли может быть рационально понята. Хайдеггер отрицает сложившееся после Декарта понимание субъекта исходя из самосознания, и, наоборот, различные возможности самопонимания проясняет из структуры экзистенции. Основанием единства бытия человека, единства того, кто спрашивает о себе и того, о ком спрашивают, служит не самосознание⁷, а изначальная *временность*. Основанное на временности изначальное понимание своего собственного и иного бытия является не подлежащим сомнению основанием всякого познания, т.е. играет ту же самую роль, которую у Декарта и Гуссерля играло непосредственное сознание сознания. Та-

ким образом, Хайдеггер, по сути, «адаптирует» рефлексию к пониманию бытия. Сказанное позволяет сделать вывод о том, что Хайдеггер, видя трудности рефлексии, связанные с опредмечиванием, принимает рефлексию как непосредственное понимание самого себя.

Временность оказывается основанием и подлинного существования как самости, и неподлинного существования, когда меня «замещает» другой. По Хайдеггеру, самораскрытие есть раскрытие собственного бытия через столкновение с ничто, дистанцирование от всего сущего, отказ от содержательных определений, а это означает отсутствие положительного пути к себе. Поскольку человеку свойственно «цепляться» за сущее, неподлинное существование непреодолимо, и обрести самость невозможно.

Таким образом, для Хайдеггера осталась неразрешимой загадкой способность *Dasein* быть самим собой, самостью, т.е. не было осмыслено то, что Хайдеггер считал *сущностным определением присутствия* как *единства* того, кто спрашивает о себе и того, о ком спрашивают. Но является ли самость сущностным определением человека? Не следует ли более решительно порвать с нововременной традицией понимания сознания из самосознания, допустив, что сознание «я» не только не является условием возможности всякого сознания, но и вообще не может считаться правомерным сознанием? На этот путь, опираясь на анализ понятия «я», ступил Ж.-П. Сартр.

В работе «Трансцендентность Эго» Сартр отталкивается от невозможности для феноменологии утвердить «я» в качестве подлинного феномена, а не только теоретической конструкции: чистое «я» не является само себя непосредственно для феноменологического описания ни как объект, ни как момент или качество сознания, а есть некоторым образом обитатель сознания, центр непрозрачности.

Тезис о прозрачности сознания для самого себя Сартр поддерживает как выражающий «оригинальную и глубокую точку зрения» феноменологии. Сознание не может быть неосознанным сознанием, это было бы противоречием, а быть осознанным сознанием, сознанием без единого «темного пятна» — значит быть сознанием без «я». Но как сознание может быть осознанным без того, кто сознает?

Сартр идет «ва-банк»: сознание как таковое не нуждается в «я», наши представления могут существовать и без «я мыслю». Единство представлений реализуется иначе: «объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нем заключается принцип их единства». Сознание существует как самосознание, поскольку «оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта». Такое сознание не обращается само на себя как на объект, и поэтому может быть названо сознанием первой степени, или неререфлектированным сознанием.

«Я мыслю» есть уже сознание, направленное на сознание как объект, т.е. рефлексивное сознание, сознание второй степени. Сартр замечает, что при рефлексии сознание модифицируется и оказывается невозможным уловить его в качестве объекта. «Если мое состоя-

ние вдруг трансформируется в рефлектированное, то вот уже я занят тем, что наблюдаю свои действия — в том смысле, в каком о ком-нибудь говорят, что он, говоря, слушает самого себя». Сартр показывает, что полученное в результате рефлексии «эго по своей природе есть нечто ускользающее». Оно представляет собой иррациональный синтез активности и пассивности, имманентности и трансцендентности. Недоступное методу феноменологии — рефлексии — «я» должно быть вынесено за скобки посредством феноменологической редукции. Сартр формулирует: «Трансцендентальное сознание есть безличностная спонтанность»⁸.

Парадоксально, но, утверждая неререфлективное сознание как сознание без «я», Сартр утверждает права рефлексии. По Сартру, сознание существует как самосознание, поскольку оно есть сознание того, что оно есть сознание объекта. А это означает, что оно непосредственно, т.е. рефлексивно. Он говорит «нет» рефлексии как способу познания самого себя через опредмечивание и «да» — рефлексии как непосредственному сознанию сознания. Тем самым он не отбрасывает рефлексию как непосредственное сознание самого себя, а, наоборот, исключает из самопознания такой момент опосредования, как объективация. Мы видим: позиция Сартра — очередная попытка преодоления трудностей рефлексии без преодоления самой рефлексии.

По Сартру, «я» как основания бытия сознания не существует. Следует ли считать, что вопрос о самопознании отпал сам собой ввиду того, что в самопознании оказалось нечего познавать? Может быть, Сартру удалось справиться с феноменологической проблемой непрозрачности «я»? Однако возникает вопрос: как же может существовать сознание, если субъект как его бытийный источник не существует? В «Бытии и ничто» Сартр пытается ответить на этот вопрос, однако это ему, по-видимому, не удается. Экзистенциализм с его опорой на достоверность непосредственного знания не смог решить проблему самопознания.

Поскольку для экзистенциалистов *познание всякого сущего было неразрывно связано с рефлексией*, их борьба с рефлексией во имя существования обернулась борьбой против сущего. Единственной альтернативой гуссерлевскому сущему без существования могло быть существование без сущего. Бессмысленность существования является лейтмотивом творчества Сартра и Камю. Хайдеггер попытался найти третий путь, трансформировав рефлексию в непосредственную понятность бытия для сущего, сущность которого есть бытие. Но и у него непосредственная понятность бытия вступила в противоречие с понятностью взаимосвязей сущего: либо одно, либо другое. Таким образом, рефлексивная установка помешала экзистенциалистам решить проблему бытия предметов для нас как независимых от нас. При этом не следует обманываться словами о трансценденции, об изначальной открытости бытию, или заявлениями о том, что непосредственно данное есть «другое», мир, тогда как сознание — ничто, ко-

торое дает миру проявиться. *Утверждение о непосредственной данности предмета* не может выступать само по себе, а находится в зависимости от *утверждения о доступности этой данности для рефлексии*. В результате, парадоксальным образом сами вещи оказываются достоянием рефлексии. Именно поэтому для философов, выступающих под лозунгом «К самим вещам!» и в тоже время признающих непосредственную данность вещей, реализация этого лозунга оказалась столь же неразрешимой задачей, как и для тех, кто прямо признавал единственно несомненной данностью содержания сознания.

Сартр говорил о сознании без «я» и на вопрос о бытийном основании сознания отвечал, что оно есть ничто. Однако сартровское ничто не было чистым небытием, ничто ничтожило бытие-в-себе и тем самым как свобода было причастным бытию вообще. По словам Ф. Коплстона, «он (Сартр. — Т.Р.) постоянно говорит так, как если бы слово “ничто” означало особый вид чего-либо»⁹.

Однако не следует думать, что философия Сартра есть лишь игра со словом «ничто», к которой не стоит относиться серьезно. (Именно так расценивает Коплстон сартровские рассуждения типа: сознание ничем не отделено от самого себя, значит, благодаря «ничто», оно отделено от себя). Она вскрывает и пытается согласовать противоречивые моменты, имеющие ключевое значение для понимания сознания: с одной стороны, в ней философствование, основанное на рефлексии, получает логическое завершение, выражаемое требованием приравнять не поддающееся рефлексии «я» к «ничто», к небытию; с другой стороны, она ставит вопрос о бытийном основании сознания, и поэтому «ничто» оказывается тем, что *основывает*, бытием.

Д. Генрих так же озабочен противоречивыми моментами теории сознания. С одной стороны, трудности традиционной теории рефлексии снимаются для тех, кто отказывается признавать «я» — псевдосущность, которая характеризуется идентичностью познающего и познаваемого. С другой стороны, теории, утверждающие сознание без «я», имеющее отношение к самому себе, в конечном счете, опираются на рефлексию с ее трудностями¹⁰.

«Бессубъектные» концепции, такие как структурализм и постструктурализм, не мучают себя противоречиями и благополучно «забывают» о второй стороне проблемы. Согласно логике развития рефлексивной философии, все, что могло бы напомнить о трансцендентальном субъекте, преследуется и постепенно исключается из рассмотрения, он становится просто ничем.

Структуралисты стремятся ради подлинной объективности к рассмотрению объективных символических структур самих по себе, без сомнительного понятия о субъекте как их источнике, и считают «я» производным от функционирования этих структур. Синтез объективных структур не предполагает единства сознания, является анонимным¹¹. Для обоснования синтеза при таком подходе указывается иная, отличная от трансцендентального «я» синтезирующая инстанция — бессознательное.

Как это ни парадоксально, и структуралистское изгнание субъекта, продиктованное желанием избавиться от ненадежных метафизических предпосылок, и введение вместо него бессознательного, обусловлены как раз принятием предпосылки декартовской философии — предпосылки о рефлексии как единственном пути к достоверности. Бессознательное, в отличие от трансцендентального «я», поддается рефлексии. Поэтому в бессознательный план переносится выполнение функции субъекта. По той же причине, а именно, для того чтобы быть доступными для познания этим единственно достоверным методом, туда же переносятся и объективные структуры. У структуралистов речь идет о *бессознательных* структурах жизни, психики, языка, мифа, власти и т.д. Обращают на себя внимание субъективные черты этих объективных структур. Дело в том, что перенос рефлексии в качестве достоверного метода познания на сферу объективного ведет к стиранию различия между объективным и субъективным и появлению вместо них гибрида субъективного и объективного.

Поскольку для исследования бессознательных структур выбирается метод рефлексии, предметом исследования становится непосредственно данное. Однако в русле рассматриваемого подхода непосредственная данность не может быть ни субъективной как, например, содержания сознания, так как объединяющего данные субъекта просто нет, ни объективной, так как объективное только предстоит выявить. То, с чем мы непосредственно имеем дело, есть истолкование мира в языке, следовательно, язык предпослан всякому познанию.

Выявляемая рефлексией структура языка оказывается основной исследуемой структурой, тогда как прочие структуры объявляются аналогичными и исследуются при помощи языка и методов его изучения, принимаемых за образец научности. По мере развития аналитической философии, репрезентативная функция языка подчиняется коммуникативной, внимание аналитиков начинает привлекать не научный, а обычный, естественный язык. Это связано с рефлексивным характером философии языка, ищущей основания в непосредственном и изживающей моменты опосредования. В качестве подлинно саморефлексивного выявляется интерес субъективное взаимопонимание употребления языка.

О философии языка говорят как о новой парадигме, пришедшей на смену традиционной философии субъекта. Э. Тугендхат пишет, что «традиционная теория самосознания в последней фазе своего развития неизбежно указывает за свои пределы», и далее утверждает, что поздний Витгенштейн последовал этому указанию¹². Витгенштейн уходит от трудности рефлексивного понимания знания о самом себе, благодаря утверждению, что высказываемые от первого лица предложения, в которых предикат обозначает некоторое состояние сознания, не имеют характера знания¹³. Они употребляются в процессе языковой игры вместо «естественных», «примитивных» выражений чувств, таких как крик или стон, и, так же как последние, не подвер-

жены сомнению, не требуют удостоверения¹⁴. Витгенштейн решает проблему непосредственного знания вполне в духе рефлексивной философии: он не готов отказаться от непосредственной данности (*несомненной*), даже если она не может быть знанием.

Отсюда ясно, что сведение «я» к языковому выражению (Г. Райл) или к «центру нарративной гравитации» (Д. Деннет) не преодолевает важнейшую предпосылку прежней философии, куда более незаметную и устойчивую, по сравнению с полаганием субъекта — предпосылку о рефлексии как единственно достоверном методе познания всего существующего. Она по-прежнему скрыто «управляет» ходом мыслей. Так, Г. Райл и следующий за ним Д. Деннет отвергают «я» на том основании, что мы не имеем *непосредственного доступа* к собственным субъективным состояниям и всегда имеем дело не с самим собой, а с придуманным нами объектом¹⁵. Эти исследователи не замечают противоречивости своей позиции: не зависящий от декартовской предпосылки исследователь не мог бы, исходя *только* из невозможности прямого доступа к себе самому, сделать вывод, что само оно не существует.

В философии языка — такова судьба всякой рефлексивной философии — любое исследование реальности берет за основу только непосредственно данное нам, и, как следствие, не находит выхода к реальности. Например, Деннет, принимая в качестве несомненного факта лишь то, что говорят люди или тексты¹⁶, «пытается выпрыгнуть из «лингвистической тюрьмы», в которую загнал философию Витгенштейн»¹⁷ — приписывает людям или литературным героям *объективные* структуры интенциональности, выработанные в процессе эволюции, чем заслуживает справедливый упрек Р. Рорти в противоречии¹⁸.

Постструктурализм, продолжая не завершенное структурализмом изгнание субъекта, утверждает, что полагаемые объективными структуры центрированы вокруг фикции «я», и поэтому не могут быть объективными; устойчивых структур нет, есть лишь игра без правил, и самоожесточенное «я» в этой игре не может иметь места.

Ж. Деррида находит, что опора на язык еще не гарантирует того, что в исследовании не вкрались метафизические допущения. В результате анализа гуссерлевской концепции языка он приходит к выводу, что фоноцентризм в понимании языка определяется интуитивистской теорией познания. «Когда я говорю, то к феноменологической сущности этой операции принадлежит то, что *я себя слышу в то же самое время*, когда я говорю». Поэтому голос может выступать в качестве посредника, который «сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе».

Как справедливо замечает Деррида, для того чтобы были возможны объекты, не требуется рефлексивное схватывание непосредственно присутствующего. Напротив, условием наглядного представления одного и того же предмета и тем самым также идентичности значе-

ния языкового выражения является время, которое «не может пониматься на основании настоящего и самоприсутствия настоящего бытия».

Предметность представлений требует отсутствия интуиции предмета. Это верно и в том случае, если речь идет обо мне самом. Отсюда следует, что для понимания предметности необходимо отказаться от философии, основанной на предпосылке о непосредственном знании. Деррида, однако, делает из этого положения иной вывод: для него отсутствие интуиции означает отсутствие субъекта и объектов. Он пишет: «Отсутствие интуиции — а следовательно, субъекта интуиции — не только дозволяется речью, этого *требует* главная структура значения, рассмотренная *в себе*. Это радикально необходимое полное отсутствие субъекта и объекта утверждения — смерть писателя и/или исчезновение объектов, которые он мог бы описывать — не мешает тексту что-либо «означать»¹⁹.

Очевидно, что такой ход мысли обусловлен скрытой предпосылкой, состоящей в том, что субъект всегда есть субъект интуиции, а объект всегда есть объект интуиции, т.е. предпосылкой об интуиции — обращении к непосредственно присутствующему — как единственному способе познания. На основании этой предпосылки можно утверждать, что, если нет непосредственной данности познаваемого, то и никакого познаваемого нет. Таким образом, Деррида остается в рамках рефлексивной философии ценой отрицания предметов познания вообще. Выражение относится к объекту, если это допускается его грамматической формой. Поэтому отправной точкой анализа Деррида считает *письмо*, не имеющее ни реального автора, ни реального предмета. В сфере повседневной коммуникации рушатся различия между серьезным и симулированным, дословным и метафорическим; выделяющиеся из повседневной коммуникации сферы науки, морали теряют своеобразную значимость и понимаются как кристаллизации самих форм аргументации.

М. Фуко утверждает: поскольку структуры, в соответствии с которыми истинное отличается от ложного, не предполагают полную прозрачность и непосредственность познаваемого и самих этих структур, поскольку мы не знаем заранее истинны сами эти структуры или ложны, истину следует считать всего лишь функцией воли к власти. Из отсутствия непосредственного знания Фуко делает вывод об отсутствии истинного (в классическом смысле) знания вообще, чем выказывает свою принадлежность философии непосредственного знания. Отрицание реального субъекта и объектов познания, а также отрицание истины есть та цена, которую платит Фуко за свою включенность в традицию.

Постмодернистские концепции с их стремлением уйти от дихотомии явления и реальности и описывать непосредственную данность «вещи», материи, тела, вполне отвечают духу рефлексивной философии, как в постановке проблемы познания, так и в способе ее решения. Эти концепции представляют множество вариантов слияния

субъективного и объективного. Постулируется так называемая *симметрия*, состоящая в том, что «вещи» признаются «диалоговыми» объектами, одновременно и реальными и социальными конструктами. В реалистической версии социального конструктивизма (Б. Латур, А. Пикеринг, Д. Харавэй) «вещи» оказываются действующими лицами в создании культуры (актерами, агентами). Пикеринг говорит, что мир есть продукт постоянного прокатывания человеческого и нечеловеческих агентов через «вальцы» практики. В таком «сплюсненном» мире субъективное и объективное оказываются смешанными. Латур понимает реальность как «актор-сеть», которая представляет собой цепи связей и отношений между «субъектами действия» (актерами), тогда как сами актеры – сущности, конституированные этими отношениями. Различия между субъектами и объектами вторичны по отношению к исходной реальности, которую составляют «гибриды». Харавэй для описания гибридов прибегает к термину «киборг», который соединяет биологических и технологических акторов в единый организм-механизм.

Едва ли можно говорить о новизне и тем более о продуктивности этих подходов по сравнению с классической рефлексивной философией. Явно или неявно отождествленная с познанием вообще рефлексивная дескрипция втягивает все вещи в поле рефлексии, обедняя их на самую малость – на их собственное существование и их собственную сущность. При этом такое нововведение, как вычеркивание субъекта, дела не меняет. По замечанию В.Н. Поруса, «гносеологизм» или «трансцендентализм», когда их гонят в дверь, обязательно возвращаются через окно, и «объективизму» с ними не удается расправиться»²⁰.

Подведем итоги. Заявленный как смена парадигмы отказ от философии субъекта не только не опрокидывает парадигму, заключающую в себе основания кризиса классической теории познания, но и служит ее сохранению. «Бессубъектные» философские концепции, такие как структурализм и постструктурализм, содержат в себе ключевую для этой парадигмы предпосылку о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Мы показали, что приверженность к рефлексивной философии – с одной стороны, и ставшие явными трудности этой философии – с другой, заставили структуралистов отрицать существование субъекта и перенести выполнение его функции в бессознательный план, а постструктуралистов привели к отрицанию не только субъекта, но и объективной реальности и истины. В целом всякая концепция, в которой познание сводится к дескрипции, «открытию» уже данного непосредственно либо страдает «субъективизмом», либо, декларируя подлинную объективность, приверженность к «фактам», уничтожает различие между субъективным и объективным, сводя их к некоему гибриду.

Все вышесказанное приводит к пониманию необходимости выхода за рамки рефлексивной философии, которая исходит из непосредственного сознания чего-либо. Выход этот предполагает возвра-

щение к субъекту познания как имеющему досознательный пласт результатов познания. Не бессмыслица ли это? Казалось бы, быть результатом познания и означает существовать для субъекта познания. Однако это утверждение, при всей его кажущейся очевидности, неявно опирается на предположение, что самосознание существует независимо от процесса познания, т.е. на утверждение рефлексивной философии.

Каким же образом может произойти осознание? Сознательные результаты познания отличаются от досознательных тем, что сопровождаются «данными» о самом субъекте как имеющем эти результаты. Но если получение «данных» о себе самом мыслить как рефлексию – прямое обращение на самого себя, – то потребуются бесконечный ряд обращений. Рефлексия всегда есть схватывание субъекта, каким он был до нее, она подобна неудачливому детективу, всякий раз попадающему на место преступления после того, как преступник преблагополучно успел скрыться. *Прямое обращение субъекта к самому себе как объекту познания невозможно.* Необходимо искать иное понимание самосознания. Чтобы результат познания был осознан, «данные» о себе как достигнувшим этого результата должны быть получены не после достижения этого результата, а вместе с ним.

Подойти к решению этой задачи можно следующим образом: осознание первичных результатов познания вещей происходит благодаря созданию наброска субъективности при помощи *трансцендентального*²¹ воображения. Полагание этой способности является условием осмысления самосознания как не рефлексивного, а опосредованного. Как пишет В.Н. Порус, «попытки выбросить как устаревший хлам идеи классической философии, связанные с выяснением всеобщих (*трансцендентальных*) условий познавательного отношения человека к миру, с выяснением горизонта *универсальных* ценностей познания, с моделированием субъекта познания как представителя познающего *человечества* (а не как “социального атома”, погруженного в сугубо индивидуальный “жизненный мир”), непродуктивны и разрушительны для философии»²².

Созданная субъектом, а значит и «данная» ему, наброшенная познавательная способность при обращении отождествившего себя с ней субъекта на сами вещи уже «работает» как данная, «данность» этого познающего сопровождает само познание, делая его результатом осознанным. Каков бы ни был набросок, он есть «данность» себя самого как объекта, на которой основывается всякое самопознание. Только благодаря созданию набросков самого себя, трансцендентальный субъект выходит на сознательный уровень, и каждый набросок определяет индивидуальное сознание, индивидуальное «я».

Досознательные результаты познания самих вещей обязаны своим возникновением действительной познавательной способности субъекта познания, тогда как сознательные подчинены наброску субъективности. То же самое можно сказать и относительно наброска. Он не осознан как таковой, ведь не осознан сам создающий его

субъект; но поскольку субъект отождествляет себя с наброском, для него и сам набросок оказывается объектом применения наброшенной познавательной способности, и эти результаты познания наброска уже осознаны, хотя и отличны от самого наброска. Поскольку набросок «дан» неадекватно, а именно он опосредует все связи осознанных результатов познания, связи эти изначально не осознаются субъектом, как они есть.

Далее организация субъективности может быть рассмотрена как преодоление расхождения бессознательных и сознательных «данных» об одних и тех же вещах, в том числе и о себе самом. Но правомерно ли утверждать наличие разлада между сознательным и бессознательным, ведь досознательное не существует для субъекта?

Заметим, что досознательное не есть несуществующее для субъекта, иначе оно вовсе не существовало бы, поскольку оно имеет смысл только как относящееся к субъекту познания. В то же время, оно никогда не переходит грань сознания. Такое «неопределенное» положение досознательного делает его анализ весьма непростым и при поверхностном взгляде противоречивым. Однако это не основание отказываться от него. Досознательные результаты познания так же принадлежат субъекту, как и сознательные, только не сопровождаются «данными» о самом познающем. Поэтому те и другие нельзя считать несопоставимыми.

Преодолеть конфликт результатов познания позволяет работа эмпирического воображения, которое, используя в качестве материала элементы уже имеющегося сознания, создает новые связи сознательных «данных», и тем самым придает сознательному сходство с досознательным, приводит их некоему к единству.

Разумеется, намеченная нами конструкция субъекта требует более подробных разъяснений. Здесь она выступает лишь как демонстрация возможности обращения к субъекту на иных, отличных от рефлексии, основаниях.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Называть обращение сознания на самое себя рефлексией философская традиция начинает с «Феноменологии духа» Гегеля. Здесь я употребляю термин «рефлексия» только в смысле обращения к сознанию как непосредственно доступному для самого себя.
- ² См.: Декарт Р. Размышления о Первой Философии // Декарт Р. Соч. — СПб., 2006. — С. 159.
- ³ См.: Рикер П. Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. — М., 1997. — С. 24.
- ⁴ См.: Фишер К. История новой философии: Рене Декарт. — М., 2004. — С. 380.
- ⁵ См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М., 1997. — С. 257.
- ⁶ См., например: Гуссерль Э. Идея феноменологии. — СПб., 2006. — С. 102.

- ⁷ См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб., 2001. — С. 230.
- ⁸ Сапир Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). — С. 89, 90, 91, 92, 96, 99, 108 — 117. Там же. — С. 117.
- ⁹ Коллстон Ф. История философии. XX век. — М., 2002. — С. 258.
- ¹⁰ Henrich D. Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hrsg. von R. Bubner. Vol. 1. — Tübingen, 1970. — С. 268.
- ¹¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М., 2003. — С. 265.
- ¹² Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. — Cambridge Mass.; London, 1986. — P. 55, 117 — 118.
- ¹³ Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations. — Oxford, 1953. — P. 222.
- ¹⁴ Wittgenstein L. Zettel. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. v. Wright. — Oxford, 1967. — P. 84.
- ¹⁵ См.: Дубровский Д.И. В «театре» Дэниэла Деннета (По поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: история и современность. — М., 2003.
- ¹⁶ Dennett D. How to study Human Consciousness: Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese. Vol. 53. № 2. November 1982. — P. 159 — 160.
- ¹⁷ Юлина Н.С. Деннет о вирусе постмодернизма. Polemica с Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8. — С. 91.
- ¹⁸ Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dennett and His Critics. Demystifying Mind. Ed. by Bo Dahlbom. — Cambridge Mass., 1993. — P. 189.
- ¹⁹ Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. — СПб., 1999. — С. 101, 103, 114, 118, 122 — 123, 125.
- ²⁰ Порус В.Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе // Эпистемология. Философия науки. Т. II. № 2. — С. 72.
- ²¹ Мы можем воспользоваться этим термином, поскольку работа этой способности воображения осуществляется до всякого опыта и является его условием.
- ²² Порус В.Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе. — С. 73.

Ключевые слова: субъект, рефлексия, картезианская парадигма в гносеологии, классическая и неклассическая эпистемология

Аннотация

В статье обосновывается тезис о том, что главной причиной затруднений различных философских теорий субъективности является (явная или неявная) предпосылка доступности непосредственного знания для рефлексии.

The thesis proves in article that the main reason of difficulties of various philosophical theories of subjectivity is (obvious or implicit) the precondition of availability of direct knowledge for a reflection.