

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КАК ПРИКЛАДНОЙ НАУКИ

В.К. Самохвалова

Обсуждается перспектива философской антропологии быть прикладной наукой.

Ключевые слова: философская антропология, прикладная наука, самосознание, *d*-противоречивость

Философская антропология, если говорить о ней кратко, есть «учение о человеке как особом типе реальности» [1]. В частности, она анализирует содержание и устанавливает связь понятий «человек», «личность», «жизнь», «смерть», «смысл жизни», «абсурдность жизни». При этом, конечно, в качестве связующих звеньев используются любые другие представления, лишь бы они годились и требовались для такой цели. Среди них важнейшее – это весьма тонкое, если не парадоксальное, представление о Я. В результате вся дисциплина выглядит сложной, изощренной и даже во многом туманной. Не без этой причины, надо полагать, философская антропология, как и многие другие гуманитарные учения, до сих пор существует скорее в виде набора конкурирующих между собою чисто спекулятивных доктрин, чем в виде научной теории.

Долгое время это обстоятельство не было критическим, так как вплоть до наших дней тематика философской антропологии представляла для большинства людей достаточно отвлеченный интерес: люди, пока они пребывают в условиях привычного быта (не «в минуты роковые»), предаются жизни, а не рефлексии над ее смыслом. Однако новые времена принципиально меняют положение философской антропологии на шкале практических ценностей.

Вообще говоря, это происходит потому, что рост научно-технического могущества человечества стал в настоящее время опасно опережать темпы совершенствования культурных механизмов цивили-

зации. Благодаря новым и новым научным открытиям и все более широкому и быстрому процессу внедрения их в жизнь, общество все чаще оказывается в ситуациях, которые были просто немыслимы в прошлом и поэтому никак не подпадают под действие регулятивных принципов культуры, укоренившихся все-таки достаточно давно. Стало быть, эти принципы подлежат пересмотру, а в таком контексте информация, содержащаяся в философской антропологии, приобретает практическое значение. Иными словами, начинает сказываться потребность использовать философскую антропологию как некую прикладную науку.

Чтобы не быть голословными, приведем два примера.

Пример первый. В связи с успехами реанимационной медицины традиционные критерии смерти человека (отсутствие пульса, отсутствие реакции зрачков на свет, «нулевая» энцефалограмма и т.д.) утратили свою былую убедительность [2]. С другой стороны, успехи трансплантационной медицины делают остро желательным умение определять момент смерти как можно более точно. Ибо точность здесь увеличивает шансы на успешное использование органов только что умершего человека для спасения жизни других людей.

В таких ситуациях сталкиваются интересы нескольких сторон: родственников умирающего или только что умершего, страховых компаний, компаний по продаже и приобретению органов для пересадки и, наконец, врачей, несущих ответственность за вердикт о смерти человека. Нет нужды доказывать, что здесь существует почва для колоссальных злоупотреблений, причем злоупотреблений в буквальном смысле жутких. Здесь, следовательно, необходима особенно тщательно работающая и ответственная служба в правоохранительных структурах общества, в частности служба прокурорского надзора за соблюдением законов о смерти. А для деятельности такой службы необходимо, в свою очередь, иметь юридическое определение смерти, опирающееся на *убедительные* критерии последней.

Отсутствие такового делает атмосферу вокруг некоторых смертей неопределенной и потому наполненной всеобщей подозрительностью, напряженностью и тревогой. Прокурор требует от врачей доказательств, что человек действительно умер, а не был отключен от реанимационной аппаратуры по каким-либо другим причинам. Врачи, испытывая неуверенность из-за отсутствия четко регламентированных законом рамок для требуемых доказательств, склонны затягивать сроки вынесения решения о смерти и об отключении техники даже в очевидных для них случаях (если таковые вообще имеются). Это, в свою оче-

редь, материально и морально дорого обходится родственникам пациента и не устраивает также компании по продаже органов для пересадки. И так далее.

К тому же отнюдь не добавляет здесь общей ясности и уверенности все более сильно намечающееся в последнее время колебание людей в их оценках значимости смерти, вызванное накоплением сведений о переживаниях (или якобы переживаниях) тех, кто когда-то «восстал из мертвых» благодаря успешным реанимационным воздействиям.

Словом, задача выработать корректное (убедительное) юридическое определение смерти выглядит ныне весьма актуальной с сугубо *практической* точки зрения. Там, где заинтересованы родственники умирающего пациента, заинтересованы страховые компании, компании по организации очень дорогостоящих работ по пересадке органов, где, наконец, активно действует (или должен действовать) прокурорский надзор, не приходится говорить об *отвлеченном* характере затрагиваемых вопросов.

Само собою понятно, что юридически узаконенные признаки чего бы то ни было должны быть доступны наблюдению и, следовательно, должны быть в конечном итоге эмпирическими. Но на признаках *чего именно* должно базироваться корректное юридическое определение смерти, чтобы оно не выглядело насмешкой над нашей скорбью по дорогим нам людям? Какое именно *содержание* имеют в виду, когда говорят о смерти конкретного человека? Поддается ли *научному* описанию это содержание и если поддается, то как в него укладываются или не укладываются какие-либо эмпирические данные? *Эти* вопросы требуют решения еще до того, как возникает проблема, какими конкретно должны быть упомянутые эмпирические признаки.

Бесспорно, конечно, что в некоторых специальных контекстах человека можно и нужно рассматривать или как специфического типа тепловую машину, или как представителя отдельного биологического вида, или, наконец, как субъекта определенной совокупности гражданских прав. Бесспорно также, что при этом не возникает никакой принципиальной загадки, как научно описать содержания соответствующих понятий смерти. Но что за дело до всего этого, например, скорбящим родственникам умирающего или умершего? Они ведь скорбят не потому, что сломалась сложно устроенная тепловая машина, или уменьшился ровно на одну особь биологический вид *Homo sapiens*, или понесло потерю гражданское общество («спи спокойно, дорогой товарищ»). Их скорбь основана не на термодинамических, биологических

или политических воззрениях. Она основана на *любви* к конкретной личности, наделенной уникальным сочетанием душевных (и физических) качеств. Родственники умершего скорбят потому, что прекратилось (на самом деле или по видимости) *бытие* индивидуального *самосознания*. Скорбь имеет своим основанием некоторую подлинную или воображаемую *онтологическую катастрофу личности*. Вот тут-то и возникает действительная проблема: что и как здесь поддается научному описанию?

Эта проблема выходит за рамки физики, биологии, медицины, политики, обществоведения и т.д. по той простой причине, что перечисленные дисциплины вообще не имеют своим объектом *бытие самосознания* в собственном смысле слова. Как уже сказано в самом начале, на анализ такого бытия претендует философская антропология. А раз так, то попытки выработать корректное юридическое определение смерти предполагают апелляцию к философской антропологии.

Второй пример. После сенсационного успеха в клонировании овцы трудно не воспринимать всерьез практическую возможность полного физического дублирования человека. А это значит, что становится актуальным вопрос о том, что нам обещает или чем грозит каждому из нас фактическое появление наших физических дублей. Является ли мой клон *новой* личностью или это *моя* личность, но только в новых обстоятельствах (например, в двух телах)? То есть не происходит ли при клонировании раздвоение *моей* жизненной линии на параллельные рукава? Должен ли мой сын в случае гибели моего *клона* так же остро горевать, как если бы смерть настигла *меня*? Или, напротив, в случае *моей* гибели мой сын не должен горевать именно потому, что продолжает жить мой *клон*? Вообще, с появлением возможности клонирования людей не меняется ли самым радикальным образом само представление о смерти и жизни каждой отдельной личности? И как это изменение должно быть отражено в соответствующем законодательстве?

Очевидно, и эти, недавно ставшие *практически* важными, вопросы – поле действия философской антропологии.

Цель настоящей статьи – обсудить некоторые особенности философской антропологии как возможной *прикладной* науки. В первом разделе устанавливается исходное для всей статьи идеализированное понимание философской антропологии как прикладной научной теории. Тема второго раздела – некоторые условия, необходимые для того, чтобы указанное идеализированное понимание вообще могло представлять практический интерес. В третьем разделе показывается, поче-

му и в каком смысле эти условия наделяют прикладную философскую антропологию «методологическими особенностями».

1

Чтобы уменьшить риск возникновения случайных недоразумений, начнем с трех терминологических замечаний.

Во-первых, договоримся, что в рамках данной статьи прикладная научная теория – это то, что принято называть интерпретированной элементарной теорией (в языке) конечной, или счетной, сигнатуры *плюс* указание на пользователя, ответственного за ее приложения. Так что для нас не имеет смысла говорить: «Вот это – прикладная научная теория». Имеет смысл говорить: «Вот это – прикладная научная теория *для* данного пользователя».

Во-вторых, договоримся, что все сигнатурные символы языка элементарной теории, о которой идет речь, должны пониматься упомянутым пользователем как названия свойств, отношений и операций на объектах *произвольной* природы. Это значит, что индивидуальные переменные любого выражения в терминах этих символов должны считаться имеющими в качестве своих возможных значений (при интерпретации) *любые* сущности, какие только могут прийти в голову пользователю. Соответственно, замкнутые термы должны пониматься как названия *конкретных* (выделенных) объектов внимания пользователя.

Таким образом, если, например, предикат R называет свойство «быть красным», а s – имя вот этой ягоды рябины, то выражение $R(s)$ означает для пользователя суждение «эта ягода рябины красная» и является *истинным* или *ложным* высказыванием в зависимости от того, обычную или черноплодную ягоду рябины именует константа (замкнутый терм) s . Если c – имя конкретного огурца, то выражение $R(c)$ означает суждение «этот огурец красный» и является *ложным* высказыванием. Если 2 – имя (цифра для) числа 2, то выражение $R(2)$ означает суждение «число два красное» и также является *ложным* (а не бессмысленным) высказыванием. Соответственно, выражение $\neg R(2)$ означает суждение «не верно, что число два красное» (но не суждение «число два не красное, а другого цвета») и является *истинным* (а не бессмысленным) высказыванием. Выражение $(x) R(x)$ означает суждение «всякая сущность, о которой пользователь так или иначе способен подумать (т.е. всякий возможный объект осознания), красная» и является, очевидно, *ложным*

высказыванием. Выражение $\exists x R(x)$ означает суждение «среди возможных объектов осознания есть и такой объект, что он красный» и является *истинным* высказыванием. Кроме того, подразумевается, что для пользователя заведомо недопустимо считать: а) истинным высказывание $(x) Q(x)$, если считается ложным высказывание $\exists x Q(x)$ или высказывание $Q(t)$; б) ложным высказывание $\exists x Q(x)$, если считается истинным высказывание $Q(t)$ (здесь Q – произвольный предикат, t – произвольный замкнутый терм).

Подобные поясняющие примеры можно было бы приводить сколь угодно долго, но мы ограничимся только что представленными, рассчитывая, что читатель уже усвоил предполагаемое нами понимание пользователем выражений языка упомянутой элементарной теории. Оно во всем следует привычным ныне содержательным истолкованиям первопорядковых языков, за одной оговоркой. А именно, здесь универсум рассуждений не обязан быть ни каким-либо классом, ни, тем более, каким-либо множеством. Он является *открытой* совокупностью – совокупностью *всего* того, о чем пользователь вообще может захотеть подумать как об *объекте*. Если, впрочем, у читателя возникло подозрение, что такого рода подход логически некорректен и что, мол, для пользователя отношения и операции всегда должны считаться заданными на некотором предварительно установленном *классе* или даже *множестве* объектов, то мы отсылаем читателя к работе Р. Картрайта [3].

Третье наше замечание касается характера понимания пользователем своего собственного Я. А именно, в рамках данной статьи предполагается, что, когда пользователь думает о самом себе, он осуществляет не один, а по крайней мере *четыре* разнотипных акта осознания.

Акт осознания первого типа: пользователь осознает себя таким образом, что направляет *внимание* на некоторый конкретный специфический *предмет наблюдения* (осознает себя как *Я-объект*). Результатом этого акта осознания является возможность для пользователя обозначить собственным именем – например, константой *и* или существительным «*Я-объект*» – упомянутый предмет наблюдения.

Акт осознания второго типа: пользователь осознает себя таким образом, что непосредственно *переживает* (*чувствует*) *собственное существование* (осознает себя как *Я-субъект*). Одним из результатов этого акта является возможность для пользователя считать собственное существование свойством «*быть сознающим Я*»

и обозначить его одноместным предикатом, скажем M . Вторым результатом этого же акта является возможность считать непосредственное переживание собственного существования содержанием (интерпретацией) высказывания $\exists x M(x) \ \& \ (x)(y) (M(x) \ \& \ M(y) \ \textcircled{R} \ x = y)$ языка первого порядка. В этом контексте «*Я-субъект*» – утверждение, хотя и выглядит существительным.

Акт осознания третьего типа: пользователь осознает, что любой конкретный предмет его внимания, в том числе и *Я-объект*, не обладает свойством «быть сознающим Я». Это обстоятельство пользователь может выразить, заявив, что для любого замкнутого термина t имеет место $\neg M(t)$. В том числе имеет место $\neg M(u)$.

Акт осознания четвертого типа: пользователь осознает, что между *Я-объектом* и *Я-субъектом* имеется некоторая специфическая связь, которая в обычной речи иногда выражается вводящим в заблуждение словом «равенство». К специфике содержания этого «равенства» мы еще вернемся.

Теперь, наконец, мы можем дать идеализированное описание прикладной философской антропологии.

Пусть пара $\text{Pha} = (T, u)$ – произвольная прикладная научная теория. Это, повторимся, значит, что T – некоторая элементарная теория конечной или счетной сигнатуры, а u – некоторый человек, истолковывающий выражения языка теории T вышеуказанным образом. Так вот, эта пара Pha называется *прикладной философской антропологией для (пользователя) u*, если и только если выполнены следующие четыре условия:

- 1) в сигнатуре теории T среди прочих символов имеются индивидуальная константа u и два унарных предиката P, M ;
- 2) константа u воспринимается пользователем u как имя его собственного *осознаваемого* им Я;
- 3) предикат P воспринимается пользователем u как название свойства «быть личностью»;
- 4) предикат M воспринимается пользователем u как название свойства «быть *сознающим* Я».

Это определение оправдано тем, что оно отражает минимальный набор ключевых терминов, встречающихся в работах по философской антропологии.

2

Таким образом, с нашей точки зрения, прикладная философская антропология – это собирательное имя для неограниченного числа конкретных пар $\text{Pha} = (T, u)$ указанного вида. Нет нужды специально подчеркивать, что среди такого разнообразия возможны прикладные философские антропологии для u , которые (теории T которых) не обоснованы, но интересны; не обоснованы и неинтересны; обоснованы, но неинтересны; обоснованы и интересны. Возникает вопрос: какие обязательные ограничения на T предполагает последняя возможность? Иными словами, нарушение каких ограничений на T делает прикладную философскую антропологию $\text{Pha} = (T, u)$ для u заведомо неинтересной в практическом отношении или не обоснованной с интуитивной точки зрения?

Ниже приводится частичный перечень подобных ограничений, состоящий из четырех требований.

Первое из них заключается в том, чтобы теории T принадлежало высказывание $\exists x \mathbf{M}(x) \& (x)(y) (\mathbf{M}(x) \& \mathbf{M}(y) \textcircled{R} x = y)$:

$$1. \quad T \vdash \exists x \mathbf{M}(x) \& (x)(y) (\mathbf{M}(x) \& \mathbf{M}(y) \textcircled{R} x = y).$$

Это требование выражает возможность для пользователя утверждать в рамках теории T факт непосредственного переживания своего собственного существования. Не будь такой возможности, пользователь считал бы теорию T чрезмерно выхолощенной.

Второе требование – чтобы теории T принадлежало высказывание $(x) (\mathbf{M}(x) \textcircled{R} \mathbf{P}(x))$:

$$2. \quad T \vdash (x) (\mathbf{M}(x) \textcircled{R} \mathbf{P}(x)).$$

Оно выражает запрет пользователю слишком необычно понимать в рамках теории T связь между свойствами «быть сознающим Я» и «быть личностью».

Далее, обозначим через $\tau(T)$ множество всех замкнутых термов языка теории T . Тогда еще одно, третье, требование заключается в том, чтобы теории T принадлежали все высказывания вида $\neg \mathbf{M}(t)$, где t – произвольный элемент множества $\tau(T)$:

3. Если $t \hat{I} \tau(T)$, то $T \vdash \neg M(t)$.

Это требование означает возможность для пользователя выразить с помощью теории T (но не в ней) сущность акта осознания третьего типа. Опять следует заметить: не будь такой возможности, пользователь считал бы теорию T чрезмерно выхолощенной.

Всякое свойство, выражаемое (в языке теории T) произвольной формулой $G(x)$ с одной свободной переменной, условимся называть *субъектным*, если и только если $G(x)$ содержит хотя бы одно существенное вхождение символа u или символа M . Обозначим через $\varphi(T)$ – множество всех формул (языка теории T) с одной свободной переменной, не содержащих (существенных) вхождений символов M и u . Тогда очевидно, что всякое свойство, выражаемое какой-либо формулой $F(x)$ из $\varphi(T)$, не является субъектным. Мы будем называть его *внешним*. Так вот, последнее требование, которое мы хотим указать, заключается в том, чтобы теории T принадлежали все высказывания вида $F(u) \ll \exists x (M(x) \& F(x))$, где $F(x)$ – произвольный элемент множества $\varphi(T)$:

4. Если $F(x) \hat{I} \varphi(T)$, то $T \vdash F(u) \ll \exists x (M(x) \& F(x))$.

Это требование означает возможность для пользователя выразить с помощью теории T содержание той специфической связи между его Я-объектом и его Я-субъектом, которая осознается в акте осознания четвертого типа и которая была названа выше «равенством». Снова мы должны сказать: не будь такой возможности, пользователь считал бы теорию T чрезмерно выхолощенной [4].

3

Разумеется, изложенные четыре требования к теории T отражают только небольшую часть содержания традиционной философской антропологии – ту часть, что относится к анализу понятия «Я». Однако одного этого уже достаточно, чтобы сделать вывод: в методологическом отношении будущая прикладная философская антропология, как бы она ни выглядела во всем остальном, должна обладать спецификой, резко выделяющей ее из ряда привычных ныне наук. Причем эта специфика, оказывается, такова, что ее учет обязывает методологов не просто распространить свою ординарную деятельность на новую необычную тер-

риторию, но заново *переоценить* некоторые укоренившиеся приемы самой этой деятельности.

Чтобы в этом удостовериться, рассмотрим один из таких приемов.

Элементарная теория S называется *d-противоречивой*, если и только если для некоторой формулы $A(x)$ с одной свободной переменной x и любого замкнутого термина t выполняется условие: $S \vdash \exists x A(x)$ и $S \vdash \neg A(t)$. Если теория S не является *d-противоречивой*, она называется *d-непротиворечивой* [5].

Известно, что имеются элементарные *d-противоречивые* теории, которые *непротиворечивы* (и даже полны). Известно также, что в некоторых случаях *d-противоречивую* *непротиворечивую* элементарную теорию S можно за счет введения новых функциональных констант *консервативно* расширить до *d-непротиворечивой* теории S' . Наконец, имеет место тот эмпирический факт, что *d-противоречивость* обычно оценивается как недостаток теории.

Так вот, прием, о котором идет речь, заключается в том, чтобы в указанных случаях вместо исходной *d-противоречивой* *непротиворечивой* элементарной теории S рассматривать ее консервативное *d-непротиворечивое* расширение S' . Этот прием настолько укоренился, что, в результате, в методологической литературе вопрос о возможной его недопустимости даже не ставится. Впечатление такое, что он заведомо считается допустимым *всегда, когда он формально* применим.

Между тем, очевидно, что в силу требований 1 и 3 теория T ожидаемой прикладной философской антропологии доставляет пример недопустимости рассматриваемого методологического приема. В самом деле, условия 1 и 3 говорят о том, что T должна быть *d-противоречивой*. С другой стороны, они же гарантируют, что если язык теории T обогатить новой константой, скажем a , и добавить к T аксиому $M(a)$, то полученная в результате теория $T\zeta$ будет *d-непротиворечивым* консервативным расширением теории T при условии, что сама T – *непротиворечивая* теория. Тем не менее в отличие от тех ситуаций, которые обычны в современной методологии, в данном случае замена *непротиворечивой* *d-противоречивой* теории T на *d-непротиворечивую* теорию $T\zeta$ запрещена по *содержательным* соображениям. Прикладная философская антропология вида $\text{Pha}' = (T\zeta, u)$ не может рассматриваться как равноценный, а тем более, улучшенный вариант прикладной философской антропологии вида $\text{Pha} = (T, u)$ именно потому, что $T\zeta$ нарушает требования 1 и 3.

Примечания

1. Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – Париж: YMKA-PRESS, 1972. – С. 237.
2. Американский нейрохирург профессор Н. Полухин в своей лекции «Врач-нейрохирург у постели умирающего» (Международная конференция «Духовное возрождение России и русское Зарубежье», 30 апреля – 5 мая, 1991 г., Новосибирск) рассказал следующую историю об одном из своих пациентов. Молодой человек попал в автомобильную катастрофу и умер в реанимации согласно всем контрольным признакам, используемым современной медициной (включая даже сверхновый контроль жизнедеятельности мозга с помощью изотопного анализа). Богатые родственники этого молодого человека не согласились, однако, признать его мертвым и, платя большие суммы, настояли на продолжении реанимационного процесса до тех пор, пока им будет хватать денежных средств. К удивлению врачей – опытейших врачей огромного госпиталя, несколько недель спустя молодого человека пришлось выписать как совершенно поправившегося.
3. Cartwright R.L. Speaking of everything // Noûs. – 1994. – V. 28, No. 1. – P. 1–20.
4. Следует также подчеркнуть: если в условии 4 вместо множества $\Phi(T)$ всех формул теории T , выражающих *внешние и только внешние* свойства, фигурировало бы множество вообще *всех* формул (языка теории) с одной свободной переменной, то мы немедленно заключили бы, что $T \vdash M(u) \leftarrow \exists x M(x)$. В силу условий 1 и 3 это, в свою очередь, означало бы, что теория T противоречива. Отсюда можно предположить, что причина возникновения иллюзии парадоксальности представления о Я лежит в нечетком разграничении субъектных и внешних свойств. С другой стороны, допустим, что помимо ограничений 1–4 теория T удовлетворяет еще и следующему требованию. Для всякой формулы $F(x)$, выражающей внешнее свойство и логически не эквивалентной формуле $x = x$ и формуле $x \neq x$, ни высказывание $\exists x (M(x) \ \& \ F(x))$, ни высказывание $\exists x (M(x) \ \& \ \neg F(x))$ не принадлежит теории T . Тогда можно считать, что в такой теории воплощена предложенная Фихте идея *чистого* (т.е. не имеющего ни одного необходимого нетривиального внешнего свойства) Я и эта идея *не* парадоксальна.
5. Если множество замкнутых термов языка d -противоречивой (d -непротиворечивой) элементарной теории S счетно-бесконечное, то S называется *ω -противоречивой* (*w -непротиворечивой*) (См.: Grzegorzczak A. An outline of mathematical logic. – Warszawa: PWN – Polish Scientific Publishers, 1974. –P. 309–311/)

Дата поступления 12.09.2009

Московский государственный университет
дизайна и технологий, г. Москва
bar-bar@mail.ru

Samokhvalova, V.K. On methodological specific of philosophical anthropology as an applied science

The paper discusses the prospect of philosophical anthropology to become an applied science.

Keywords: philosophic anthropology, applied science, self-consciousness, *d*-contradictoriness