



Общие вопросы истории и философии науки

Эту статью, всю работу, предшествующую ее созданию, и последующее развитие с любовью вечной посвящаю светлой памяти моей мамы Нины Андреевны Савельевой-Новоселовой

ТЕМНАЯ СТОРОНА СИЛЫ, ИЛИ СУБЪЕКТИВНОСТЬ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ*

А.В. Савельев

Проанализировано распространение постмодернистских эпистемологических установок в основаниях философии науки. В частности, рассмотрено принципиальное отличие ранней герменевтики Ф. Шлейермахера и В. Дильтея от герменевтики Х.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера. На примере философских взглядов Г.Г. Шпета, Л.С. Франка, Л.И. Шестова, М. Бубера, а также современных авторов относительно субъективности, сознания и самосознания показано влияние гуманитаризации знания на прогресс цивилизации и развитие научного познания мира. Сделаны выводы о причинах видимых неудач научной рациональности как парадигмальной основы, показаны отрицательные последствия ее применения и пути их преодоления. Проанализированы связи постмодернистских установок с индивидуальной свободой личности.

Ключевые слова: эпистемология, рациональность, парадигма, субъективность, гуманитаризация

Будь верен тому, с чем согласен.
Л.А. Сенека

Глаза наши встретились, и я понял,
что он понимает меня и то, что я по-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, гранты № 07-06-11003, 08-06-11002.

нимаю, что он понимает меня.

Л.Н. Толстой

Мы познаем в той мере, в какой любим.

Августин

Степень дискредитации любого дела обратно пропорциональна его значимости.

Мэрфи

Традиционно считается, что тенденции обращения к человеку, отчетливо проявившиеся в философии XX в. и выразившиеся в экзистенциализме, философии жизни, феноменологии, философской антропологии и вообще в попытках гуманизации и гуманитаризации философии, связаны с разочарованием в прогрессе технологической цивилизации. К источникам такой разочарованности можно отнести, во-первых, нерешенность множества задач, которые поставила перед собой технологическая цивилизация. Это и великий кризис математики, начавшийся в первые годы XX в., повлекший ее раздробление на множество относительно равномогущих направлений и невозможность объединения их на едином фундаменте [1]. Позднее то же произошло (и продолжает происходить сейчас) с физикой [2]. Это также довольно скромные результаты в исследованиях сущности жизни, живого, разума и сознания, по крайней мере по сравнению с приоткрывшимися, как показалось, горизонтами человеческого познания [3]. Во-вторых, такое разочарование возникает из-за комплекса отрицательных последствий, вызванных цивилизационными достижениями, развитием техники и технологий [4]. И это не только экологический кризис, но также милитаризация и изобретение все более изощренных средств самоуничтожения. И наконец, в-третьих, источником разочарованности в современных парадигмах развития социума можно считать духовно-душевно-психический и моральный кризис самого человека, его психики и социальности [5], явно связанный с укреплением цивилизации, что особенно ярко выражается в экзистенциализме (Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс, П. Пишо, Е. Миньковский).

В результате этого в философии возникают и вызывают большой резонанс экзистенциальное и феноменологическое направления

явно субъективистского содержания, усиливающие обращение к субъекту, утверждающие необходимость онтологического поворота к его сознанию.

Попытка обращения к исходным дорефлексивным онтологическим данностям сознания, которыми пренебрегала классическая философия, несомненно, чрезвычайно ценна [6]. Однако герменевтика М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера не только сущностно отличается от ранней герменевтики, например, Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, но и вызвана к жизни другими силами. Герменевтика Ф. Шлейермахера и В. Дильтея знаменует собой поворот рациональности, отделенной от теологии, эмпатического, мифологического и мистического понимания природы, к гуманитарным наукам. При всей ее индивидуалистической направленности она содержит именно тенденции к рациональному изучению субъективности путем ее объективирования. Склонение к субъективистской парадигме в XX в. обнаруживает совершенно противоположную направленность вызванную мотивацией, ярко отразившейся в экзистенциализме, неразрывно связанном с феноменологией и герменевтикой. Не случайно по современной классификации философия М. Хайдеггера, например, причисляется одновременно и к герменевтической, и к экзистенциальной [7]. Эти мотивы заключаются в разочаровании рациональным – от работ О. Шпенглера, Х.-Г. Гадамера, Ж.-П. Сартра до деконструктивистской критики рациональности в текстах Ж. Дерриды, М. Фуко, Р. Рорти и социального устройства у П.Дж. Бьюккенина, Ч. Капхена, Дж. Нейсбита, Ф. Фукуямы и др.

Одной из сторон непосредственного обращения к субъекту (или через посредство его социализации – у Д. Агасси, П. Фейерабенда, Ю. Хабермаса) является требование к «гуманизации» и гуманитаризации науки, а следовательно, и образования (В.И. Шубин [8]), но они могут привести только к затормаживанию, а то и локальной остановке развития науки. Все уже забыли, что прогресс, плодами которого сегодня пользуются как чем-то само собой разумеющимся, был обеспечен как раз развитием того самого метода Р. Декарта и именно за счет изгнания субъекта из процесса познания с его «предрассудками и т. д.» Вот что пишут об этом норвежские исследователи истории философии Г. Скирбекк и Н. Гилье: «...Вопросы об *истине* (наука), *правоте* (нравственность/право) и *красоте* (искусство) были отделены от религиозных вопросов. Тем самым наука, нравственность и искусство стали независимыми от религии. С это-

го времени началось движение в направлении того, что мы называем *современностью* (*modernity*). Наука обладала герменевтическим или интерпретативным измерением, она легитимировалась в качестве одного из нескольких путей постижения Бога. Но научная революция Нового времени привела к демистификации и расколдовыванию природы. В современную эпоху лишь немногие верят, что физическое или химическое знание может вообще научить нас чему-либо о *смысле* мира или о науке как о пути к Богу. Подобные представления можно встретить сейчас лишь у мистиков или романтически настроенных натурфилософов. Уже в XIX в. герменевтическая натурфилософия была возможной лишь в виде мистицизма (Новалис, Novalis – псевдоним Фридриха фон Гарденберга, Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772–1801, Фридрих Вильгельм Шеллинг, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1759–1805, и другие). Что касается современной науки, то она легитимируется благодаря своим применениям и даваемой ею властью и контролем над природой. Она уже не является интерпретативной или герменевтической дисциплиной, способной отвечать на наши вопросы о “смысле” мира. Напротив, современная естественная наука пытается *объяснить* явления. Как говорит Кант, объяснить нечто означает подвести объекты опыта под установленные природные законы» [9].

Таким образом, введение субъекта означает попытки возврата науки в додекартовские времена, ввержение ее во мрак Средневековья и беззаботную бездеятельную созерцательность Античности, т.е. удар по самым основаниям науки. Ж. Деррида пишет: «Сама потребность (философия, эпистемология) в центре, то есть субъекте, носит мифопоэтический характер – характер исторической иллюзии» [10], – что, собственно, и означает возврат от науки к мифам. Кроме того, никто на самом деле понятия не имеет, как надо вводить субъекта в научное познание и что он там будет делать: «даже если философ признает правомерность изменений представлений о рациональности и необходимость обращения к целостному человеку познающему, то он часто бессилён включить в систему рассуждений описания конкретных свойств, отношений, поступков и событий» [11]. В действительности это будет означать введение в науку элемента психопрограммирования, а следовательно, обмана и превращение ее в очередное средство манипулирования общественным сознанием («Clonaid») [12]. «Удивительно, – пишет Л.А. Микешина, – но человек столь уверен в своих возможностях познания (и не

только поэтому. – А.С.), что может позволить себе, широко пользуясь воображением, далеко отойти от действительности и даже специально “исказить” ее, применяя различного рода фикции, с тем чтобы в конечном счете получить новый достоверный результат» [13]. Эти свойства субъекта, как раз и относятся к той *темной стороне субъективности*, на освобождение от чего и была, в том числе, направлена программа Декарта. Здесь можно только заметить, что существуют значительно более сильные мотивы, кроме «уверенности в своих возможностях познания», например коммерческие интересы, в связи с чем для «искажения» применяются не только «фикции», но и вполне реальные методы и средства.

Аргументы относительно того, что наука якобы довела мир до экологической и других катастроф по причине изгнания субъекта из процесса познания, несостоятельны, поскольку это происходило и происходит не по указанной причине, а как раз по противоположной [14]: субъект (с его «предрассудками и т.д.») еще недостаточно изгнан из управленческой сферы, что и приводит мир к сегодняшнему его плачевному состоянию в значительно большей степени, чем последствия применения чистой рациональности. А объективная наука – лишь орудие в руках субъекта, причем, мощное орудие, поэтому и способно нанести большой ущерб. «Выхолащивание субъекта» в современной науке не есть выхолащивание. Субъекта невозможно выхолостить, он так или иначе присутствует, и это подмечали, например, Д. Агасси, П. Фейерабенд и др. Критикуя логическое обобщение, Г.Г. Шпет писал: «...Объем может *сжиматься в идею*... каждая личность или Я также поддается такой трансформации в “идею”. Это делается каждый раз, когда для одного и единственного устанавливаются типическое, как в случаях, например, идеала, всеобщего правила нравственного поведения или воплощения в поэтический образ. Следовательно, возможен своего рода “идеальный коррелят”, выражающий сущность эмпирического Я, действительно реально существующего и не являющегося обезличенным “экземпляром” традиционного логического “обобщения”» [15]. Отсюда делается вывод о том, что «эта единственность каждого Я и приводит к невозможности формального обобщения». Однако обобщение о невозможности обобщения – тоже *обобщение!* Таким образом, описывается опосредование субъективности, а что это такое, если не отсечение субъективности вместе с ее темной стороной? Этот самый «идеальный коррелят» Г.Г. Шпета является прежде все-

го идеальным, а потому не противоречит объективизации и не нарушает программу Декарта, так как точно так же выхолащивает именно конкретные субъективные характеристики Я.

Очерчивая независимо проявляющуюся неявную субъективность, Г. Лейбниц говорил, что Я «выражает всю вселенную, и оно предопределено ее предопределенностью. Но оно выражает ее со своей точки зрения, которая может оставаться, действительно, своей только, будучи по существу свободной и произвольной» [16]. Отмечая, что «субъект познания есть некоторым образом именно лишь точка, лежащая *внутри* непосредственного самобытия; совершается в нем или исходя из него; но эта точка отнюдь не исчерпывает внутреннего бытия и с ним не совпадает», Л.С. Франк, тем не менее, вынужден признавать, пользуясь совершенно декартовским методом, что «под “самостью” мы разумеем здесь не “субъект” или “я” как “носителя” или: “субстанцию” непосредственного самобытия, и тем более не “личность”; все понятия такого рода опирались бы... уже на слишком специфические и определенные предпосылки – предпосылки, которые мы отчасти еще совсем не рассматривали или же смутность и произвольность которых нам уже уяснилась» [17]. Именно поэтому, по его же словам, «старое декартовское воззрение, согласно которому непосредственно и первично достоверное бытие заключается только в познающем или “мыслящем” сознании, в *cogito*, и это *cogito* исчерпывает собою все *sum*, – в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе» [18], и не будет уже никогда до конца «преодолено», поскольку именно это «преодоление» позволяет получать научные, в том числе и философские, результаты.

Тем более, что наука является, как известно, самоорганизующейся системой, и если ей не мешать и не проявлять злую волю, то негативные последствия использования научных достижений, в том числе экологические, возникающие на начальной стадии развития науки из-за недостаточной пока степени этого развития, будут в дальнейшем ликвидироваться самой же наукой. Точно так же, как ликвидирует любой живой организм продукты своей жизнедеятельности, иначе не было бы ни одного живого организма, так как наступило бы самоотравление.

Можно, следовательно, говорить лишь о недостаточности выхолащивания субъекта. Сейчас же за «выхолащивание» принимают сведение к минимуму той части субъективного, которая как раз и

вносит «идолы предрассудков»: кривую логику, т.е. обман, зависть, подкуп и т.д. – чисто *человеческое зло*. И такое «выхолащивание» предлагается ввести в науку?

Утверждается, что знаменитый тезис Протагора: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих» (по Диогену Лаэртскому [19]) – «сегодня обретает новое социальное и гуманистическое звучание, вызывает к жизни новые или забытые смыслы категории субъекта познания» [20]. На самом деле этот тезис – о субъективности познания, от которой для познания необходимо избавиться. Тот же М. Хайдеггер пишет: «Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним, – без отрицания закрытых от него далее и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия» [21]. Человек – мера всех вещей, но не сами вещи. Отрицательные последствия применения науки как раз заключаются в том, что ею, объективной наукой, управляет не выхолащенная еще субъективность. До управленческого аппарата наука еще не дошла, а потому управление современным осуществляется на необъективном архаическом уровне, и мы наблюдаем отрицательные последствия использования достижений науки. Они происходят от недостаточной выхолащенности субъекта в сфере управления. Рациональным продолжает управлять темное иррациональное, когда все зависит от прихотей субъекта, от темной стороны субъективности или от борьбы темной и светлой сторон. Таким образом, отрицательные последствия применения науки – не от излишней объективизации, а от недостаточной.

В этом смысле становится понятным, почему античная и другие древние цивилизации, имели развитые философские системы, искусство, культуру, но не имели научно-технических достижений. Это происходило как раз потому, что в них не было отделения субъективности от процесса познания и, соответственно, деятельности. Древнеиндийская (индуизм) и древнекитайская (даосизм) цивилизации боролись с темной стороной субъективности посредством бездеятельности, когда эта темная сторона вообще не может проявиться, как и положительная. Поэтому и не получилось техники, технологии, науки. Философия (и вообще наука) Древней Греции содержала в основном субъектный компонент и потому представляла со-

бой по большей части личностные впечатления. И только отделение субъекта от предмета занятий, познания дало бурный прогресс науки, что мы и наблюдаем последние 150 лет. Рационализм, таким образом, представляет собой не что иное, как один из эффективнейших способов обуздания темных сторон субъективности, и в этом его успех в завоевании мира.

Именно поэтому ученым свойственна высокая порядочность, так как субъективность с ее темной стороной отделена от большей части их жизни, поскольку занятия наукой у ученых занимают именно большую часть жизни. Медитация никуда не исчезла. Работа ученого – наиболее показательный вид современной медитации. Та же предельная концентрация внимания, то же сужение сознания с переходом в связи с этим в трансовые состояния [22], что воспринимается окружающими либо как чудачество, либо как отрешенность. Та же мгновенность просветления, характеризующая инсайты [23], тот же декартовский принцип освобождения от своей субъективности, Я, эго, а следовательно, то же приобщение ко вселенскому. Та же в результате этого святость и праведность. Различие состоит в отношении к деятельности [24]. Если восточный, классический вид медитации предполагает недеяние [25], то европейцы научились медитировать в состоянии деятельности, так же (совершенно по-декартовски) отрешаясь от собственной субъективности, элиминируя ее вместе с темной стороной [26]. Таким образом, большую часть жизни настоящий ученый сознательно освобождается от своей субъективности. Рост знаний как раз и обеспечивается их инвариантизацией в пространстве и времени посредством *а*-субъективизации, обеспечивающей, в свою очередь, *интер*-субъективизацию деятельности, ее продуктов и знаний. А это означает ни больше ни меньше, как саму возможность существования технологической цивилизации, так как появляющиеся новые достижения интегрируют в себе все предыдущие («мы стоим на плечах гигантов», как говорил Ньютон).

Поэтому ученые не могут сейчас управлять миром, властвовать над ним, к чему призывал А.Д. Сахаров. Поскольку наука еще не коснулась власти, ученый, начинающий властвовать, просто перестает быть ученым. Это другая почва, пересадка на которую приводит либо к гибели, либо к перерождению.

Вполне возможно, что сегодня философия отодвигается на второй план по сравнению с естественными, точными и техническими

науками по причине большей ее зависимости от субъективного, чем в этих науках. Именно это констатирует Б.И. Пружинин: «Знание, которое гносеология получает сегодня об “объективной реальности познания”, со всей очевидностью демонстрирует невозможность нормировать познавательный процесс, опираясь на знание... Социокультурный анализ научно-познавательной деятельности не оставляет никаких иллюзий на этот счет: знание о знании, включающее в себя результаты социокультурного анализа научно-познавательной деятельности, убедительно свидетельствует об отсутствии в нем достаточных оснований для нормирования и ориентации этой деятельности» [27]. Невыхлощенность субъекта из философских интенций детерминирует отставание философии от более объективированных наук, а потому, несмотря на ее превосходящую степень общности, ослабление возможности управления последними. Более того, именно это качество философии влечет за собой преобразование ведущих ее черт в ведомые, делая ее все в большей мере зависимой от достижений частных наук. Это проявляется как в заимствовании терминологического и категориального аппарата, так и в повышении роли интерпретативных герменевтических функций философии. Не случайно В. Виндельбанд заметил: «Философию можно уподобить королю Лиру, раздавшему все богатство и оказавшемуся неприкаянным и никому не нужным» [28].

Тезис «Человек есть мера всех вещей» говорит о направленности от вещей к познающему субъекту, а не наоборот. Оценка вещей субъектом – это совсем не то, что конструирование вещи по прихоти субъекта с учетом борьбы его темных и светлых сил, его непредсказуемости, раздирающих его противоречий и т.д., как призывают трактовать это многие представители постмодернизма, в том числе радикальные конструктивисты Ф. Варела, Э. Морен, У. Матуран, М. Маруяма, С. Люпаско, Э. фон Глазерфельд, Х. фон Ферстер, А. Атлан и др. [29]. Совершенно серьезно (устрашающе!) звучат, например, призывы перейти от общества знаний к «обществу действий» (без знаний?) [30], а разум уже предлагается считать «рудиментарным понятием» [31]. Или вообще, предлагается критика общества, основанного на знаниях, путем волюнтаристского мнимого «обесценивания» знаний и не менее мнимой «самокритики науки» [32]. А что тогда останется, если отодвинуть знания, – животная часть человека? Поэтому (ведь общество знания не уйдет само!) выдвигается идея организовать «менеджмент знаний» [33], который,

конечно, будут осуществлять, по возможности, те, кто не имеет отношения к знаниям: «Реализованные нынче организационные формы оценки техники при Германском Бундестаге обеспечивают “примат политики”, при котором инициатива, управление и контроль за исследованиями в области социальной оценки техники осуществляются советом из числа парламентариев, а не объединенным сообществом представителей науки, политики и общественности, как предполагалось изначально. Вместо создания научного подразделения по социальной оценке техники в Германском Бундестаге, руководство исследованиями в области социальной оценки техники было поручено внешней организации» [34]. В качестве шаткого обоснования такого подхода приводятся факты «недопустимой» массовости науки и образования, которые, видимо, и призван устранить «менеджмент знаний». То есть необходимо прежде всего лишить знание самоцели. В связи с этим уже прямо утверждается, что применение такого «менеджмента знаний» «“после” Дж. Зимана иногда называется “постакадемической” концепцией знания, которая на практике размывает традиционное различие между знанием и обычными экономическими товарами» [35].

В свете концепций постиндустриального общества, соответственно, предлагается переход от организаций по производству знаний (университетов) к организациям по торговле знаниями (фирмам). А чем же будут торговать, когда закончится то, что уже произвели, при отсутствии его возобновления? Вот так обосновывается необходимость замены проанализированного ранее архаического субъектного управления современным: «Боязнь доминирования науки, которая могла бы поставить под угрозу примат политики, объясняется не только сдержанностью многих парламентариев в отношении социальной оценки техники, но также характерной для нее низкой *степенью институционализации*» [36]. Грандиозные достижения науки XX в. оцениваются при этом как вышедшие из-под контроля (потому и грандиозные!) со стороны этого архаического, объявляются «преждевременными» [37]. Конечно, если бы удалось сразу установить предлагаемый С. Фуллером «менеджмент знаний», то эти достижения можно было бы вообще не допустить! Как пример сообщается, что «наиболее развитым национальным кодексом “исследовательской этики” является норвежский» [38]. Не потому ли, соответственно, поистине «грандиозны» достижения и влияния на цивилизацию норвежской науки!? И не потому ли последние 20 лет

наблюдается значительное всеобщее замедление научно-технического прогресса, что создавались такие программы, как СТА (Constructive Technique Assessment) – программа конструктивной социальной оценки техники, которая была разработана на основе социально-конструктивистской программы (Social Construction of Technology – SCOT)? Подтверждая это, А. Грунвальд пишет, что «такие споры велись и о моделях консультирования и об адресатах социальной оценки техники, что, в свою очередь, частично повлияло на ее практику» [39]. Тут же замыкается положительная обратная связь и делается вывод (например, Г. Динглером [40]), что этот «кризис» современного естествознания не позволяет нам исходить из «факта науки». Вот тогда, если не исходить, кризис еще более будет углубляться, т.е. окажется, по сути, спровоцированным.

Мотивы стремления к возрождению субъектности в западной цивилизации понятны – это своеобразная попытка преодоления недоразвитости объективирования (раз не получилось еще, то, может, попробовать сломать). Люди забыли, что означает тотальное господство субъективного, хотя можно просто посмотреть на отсталые народы.

М. Бубер совершенно правильно пишет, что «“Я” в картезианском его *сogito* не есть живая психофизическая личность» [41]. Это касается обращения Р. Декарта к своему личному Я-опыту и обобщению его на всех. Сама возможность обобщения и, кстати, понимания этих обобщений другими людьми говорит о сходности личных переживаний, в связи с чем они становятся уже не совсем личными, а *над*-личностными. И чем более инвариантные мотивы находит творец, тем более его ценят, т.е. чем меньше в нем конкретного Я субъекта, тем больше ценность его творений.

Поэтому убогими кажутся попытки рассмотрения личной жизни творцов, фактически принижающие их. Пушкин потому и Пушкин, что никому нет дела до того, каким он был человеком: он максимально элиминировал свои личностные характеристики и нашел наиболее инвариантные. Чем это не отрицание авторства, характерное для восточной философии? «Во-первых, в нем, в этом стремлении (к анонимности. – А.С.) запечатлен дух подлинного бескорыстия, которое для многих из нас остается недостижимым идеалом. Во-вторых, оно проистекает из представления о безымянности истинного творчества...Понимание анонимности творчества отнюдь не парадоксально, как может показаться с первого взгляда. Оно раз-

вито не только на Востоке, но, если пристальной вглядеться в историю нашей культуры, у нас тоже. Безымянны авторы нашего фольклора, неизвестны по большей части имена мастеров древнерусской живописи; не случайно, быть может, не дошло до нас имя автора “Слова о полку Игореве”» [42]. В словах Н.К. Рериха явно прослеживается связь элиминирования субъективности в творческом процессе с прогрессом цивилизации: «Подумайте об анонимности творчества. В нем еще одна ступень в возвеличении духа, за случайными пределами дней в нем еще шаг ускорения прогресса человечества» [43].

Век рационализма нашел свои способы обезличивания творений. Пусть известна фамилия автора, зато личностные стороны никак не отражаются. И чем меньше они проявлены (т.е. чем гениальнее творение!), тем большему количеству людей, соприкасающихся с этими творениями, кажется, что это *их творения*, тем больше происходит исчезновение творца, его *замещение* воспринимающим творчество. Реконструкция частной жизни творцов, представление их как «обычных людей» суть неявные психопрограммистские попытки развенчания прежде всего их творчества, ослабления силы воздействия на массы предмета их достижений [44]. Акцентуация на личности творца отвлекает от его творчества, от *со-воплощения* с ним в его творении, от *со-творения*.

Так Л.И. Шестов, ссылаясь на Плотина, который, рассуждая о Сократе, «не захотел топить его в общем понятии человека», делает при этом вывод, что «без живого Сократа философии никак не обойтись» [45]. Парадокс здесь заключается в том, что потому и не обойтись философии без живого Сократа, что он максимально для того времени обезличил свои идеи, постаравшись изгнать из них самого себя, т.е. фактически став инвариантным в пространственно-временном масштабе для огромного количества людей в разные времена, максимально освободился от Сократа-субъекта. Только великому альтруисту подвластно такое, вот почему «гений и злодейство несовместны». Иначе бы философия спокойно могла бы обойтись без «живого Сократа». В конце концов, кто такой Плотин, который «не захотел топить его в общем понятии человека», и кто такой сам Сократ, постаравшийся «утопить» себя в максимально общих понятиях человека и его логики!

Сетуя на *а-диалогичность* Декарта, М. Хайдеггер пишет: «...Мыслящее Я есть для Декарта... присутствующее, не вызываю-

щее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное... как то, что ставит все перед *собой* и тем противопоставляет “другому”» [46]. На самом деле Декарта интересует не другое Я, а отличающееся Я, инвариантная часть Я, которая составляет далеко не все Я. Причем известно, что диалектика отношений Я – Ты, как правило, такова, что или субъект сам определяет это отношение, или это отношение определяет субъекта. Отсюда видно, что таким образом Декарт пытался освободиться от влияния субъектных отношений, что и свойственно научному методу. «Хотя Декарт вполне признает, что существуют и другие субъекты,... в его философии отсутствует как методология опыта чужих Я, так и онтология интересубъективных отношений. Другое Я не имеет никакого методического или, тем более, онтологического значения в философии Декарта...» [47].

Не случайно явного изучения вопросов самопознания так мало у философов. Гегель, например, по этому поводу прямо говорит: «Самопознание в обычном, тривиальном смысле исследования собственных слабостей и погрешностей индивидуума представляет интерес и имеет важность только для отдельного человека, а не для философии... То же самое справедливо и относительно так называемого *человекознания*, направленного равным образом на своеобразие отдельных духов. Для жизни такое знание несомненно полезно и нужно, в особенности при дурных политических обстоятельствах... Но для философии это знание людей остается безразличным как раз постольку, поскольку оно оказывается неспособным подняться от рассмотрения случайных особенностей людей к пониманию великих человеческих характеров, в которых подлинная природа человека проявляется в ничем не искаженной чистоте. Это знание людей становится для науки даже вредным...» [48]. Именно этим хорошо объясняется гораздо больший интерес к самопознанию и самосознанию со стороны психологии, нежели философии, и это является, как понятно из слов Гегеля, положительной характеристикой философии как науки относительно ее задач.

Хотя необходимо заметить, что, по большому счету, все занимается самопознанием в неявном виде, т.е. интерпретируют свое миропонимание. Это, очевидно, является следствием реализации декартовской программы по изгнанию пристрастной субъективности из научных исследований, так как, по словам Гегеля, Я – это «всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором

вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все» [49]. Философия, таким образом, имеет рациональный научный облик в гораздо большей степени, нежели религиозный [50].

Э. Гуссерль об этом пишет: «Фактически опытное знание “другого” по отношению ко мне (не-Я) наличествует как опыт некоего объективного мира и других *ego* внутри него (не-Я в форме другого Я), и одним из важных результатов редукции к собственной сфере, проведенной в отношении этого опыта, было то, что она выделила его интенциональную основу – тот слой, в котором редуцированный *мир* обнаруживается как имманентная трансцендентность [51]. И далее: «Удвоение, т.е. конфигурирование в виде пары и, в дальнейшем, в виде группы, множества, есть универсальный феномен трансцендентальной сферы (а также, параллельно, сферы интенциональной психологии); и, можно сразу добавить, насколько актуально такое удвоение, настолько простирается тот достопримечательный вид изначального учредительного акта аналогизирующего восприятия, сохраняющего свою живую постоянную актуальность, который мы выделили как первую, но не исключительную особенность опыта “другого”... Удвоение есть изначальная форма того пассивного синтеза, который мы, в противоположность пассивному синтезу *идентификации*, называем *ассоциацией*» [52]. Это означает, что «другой» имманентно дан личному как часть мира, а intersубъективность не сводится к отношению между субъектами, а располагается в области “пассивного синтеза”, т.е. на более глубоких уровнях сознания, которое по природе своей intersубъективно.

Все исследователи старались заниматься объектом исследования, а не самим собой, даже в том случае, если таким объектом становится сам рефлексивный субъект. Отчасти, возможно, это связано с эпистемологическим приемом [53] преодоления парадокса «оценивания оценщика», известного также из теоремы Геделя о неполноте или утверждения Р. Риделя о невозможности познания мозга им самим [54]. Так, М. Хайдеггер наиболее показательно критикует Декарта за видимую подмену бытия познанием (опосредованно – через мышление), что исключает бытие из объектов познания [55]. Да, совершенно правильно: последующие попытки моделирования сознания и мышления с помощью информационных технологий показали, что это как раз приводит к парадоксу «оценива-

ния оценщика». Тем не менее другого способа изучения бытия (если говорить действительно об изучении) на сегодняшний день не существует, и сам Хайдеггер неявно пользуется методом Декарта [56], изрядно поучившись, как ни крамольно это сегодня звучит, у марксизма [57], когда отвлекается от физических характеристик и условий бытия, экзистенции. Именно это и возвысило Хайдеггера над философской антропологией и эволюционной эпистемологией, показало новые горизонты научности философии. Жизненность этого эпистемологического метода онтологических исследований Хайдеггера можно проследить, например, в трансформации философии искусственного интеллекта, все более развивающейся в сторону объективирования субъекта с превращением его в объект исследования (нейронные сети, нейрокомпьютеры, генно-интеллектуальные биотехнологии, технологизация парадигм биологии и т.д.).

Постмодернистские требования гуманизации и гуманитаризации познания посредством введения в него субъекта также не учитывают *онтологической мощности* парадигм. Глобальность доминирования рациональной парадигмы, всепронизанность ею бытия как современного социума, так и личности [58], приведут к тому, что мощные онтологические корни рации поглотят любую слабую по сравнению с ним, практически не поддерживаемую бытием, оппозиционную к нему гуманизацию, перевыразив ее через доминирующую рациональность. Следовательно, на деле это будет приводить фактически не к гуманизации рационального, как предполагается, а наоборот, к рационализации гуманного и гуманитарного, т.е. изгнанию субъекта из самого субъекта [59]. Такое усиленное подведение витального под контроль рационального, в свою очередь, может вызвать к жизни очередной виток постпостмодернистской экзистенциальной неудовлетворенности, поскольку степень личной несвободы на деле от этого только увеличивается.

Л.А. Микешина совершенно точно подмечает, что «цель метода Декарта – преодоление заблуждений, всевозможных предрассудков, дурных привычек и обретение истины, которая предстает не только как достижение разумного, но и как нравственно оправданная» [60]. В нашей стране, как нигде в мире, была создана культура отвлечения и отречения от Эго. Основанная на научной (а не на бытовой, как в развитых странах Запада) парадигме, она именно поэтому одновременно обеспечивала высокую порядочность человека, поскольку включала неявную направленность на активное отвлечение

от темной стороны субъективности (прогнозы этого, а также векторы развития цивилизации хорошо отражены в замечательных романах И.А. Ефремова, в частности, в его «Туманности Андромеды»). Так называемые гуманитаризация и гуманизация образования будут содействовать культивированию Я-Эго, тому, чтобы не отвлекаться от него на эго-независимые объекты изучения, вследствие чего будет культивироваться именно темная сторона субъективности.

Кроме того, необходимо вспомнить причины, вызвавшие к жизни постмодернистские попытки уклонения в сторону субъективирования познания и знания, в сторону духа, спровоцировавшие своеобразное бегство от материального. Об этих причинах мы говорим вначале. Если обратить на них внимание, то складывается впечатление, что человек, внося темную сторону своей субъективности из-за недостаточного от нее абстрагирования в сконструированный им самим объективный мир своей цивилизации и изучив его, таким образом сделал его неприятным самому себе. И это является основным мотивом бегства из этого мира в мир духа, мир субъективности, что хорошо просматривается в постмодернизме. Тогда где гарантия того, что то же самое не произойдет с миром духа при таком вторжении того же человека? Неделав, испортил одну игрушку и не научившись не портить, человек, как маленький ребенок, берется за другую игрушку, с которой поступит точно так же, поскольку не исправил первую и, следовательно, не научился. Куда же придется бежать в следующий раз? Только обратно.

«Кто говорит – тот не делает, кто делает – тот не говорит», – эту даосскую истину вряд ли можно будет когда-нибудь опровергнуть [61]. А Дионисий Ареопагит утверждал: «η Θεϊοτάτη τοῦ Θεοῦ γνώσις ἢ διά τινος ὁσιᾶς γίνωσχαμένη» (самое божественное знание Бога есть то, которое познается через неведение). Новое, а на самом деле забытое старое требование «гуманитаризации» науки с введением в нее человека с его «эгоистическим Я, творящим произвол, имеющий ум, отягощенный различного рода идолами, предрассудками, интересами и предпочтениями» [62], т.е. вместе со всей его темной стороной субъективности, с которой на всем протяжении истории он же, человек, всячески пытается бороться, может сделать науку гораздо менее гуманной, чем в случае, когда субъективность выхолощена вообще из нее [63]. Здесь стоит вспомнить множество ситуаций, в которых прямые действия либо не приводят к желаемому результату, либо приводят к прямо противоположному. Так же и

в случае гуманитаризации науки происходит, в том числе, чисто павловское подключение отрицательных условных раздражителей к темной стороне субъективности. Как следствие, общий результат отрицателен. Требование гуманитаризации науки фактически можно расценивать, таким образом, как требование совместности гения и злодейства. Скорее всего, снова окажется прав Пушкин: такой совместности физически не получится – придется все-таки устранять либо гения, либо злодейство в лице темной стороны субъективности. Если все же делать последнее, то придется либо продолжать осуществлять это декартовским методом, изгоняя всю субъективность вместе с ее темной стороной, либо придумывать нечто совершенно новое.

* * *

Выражаю огромную признательность Светлане Калашниковой за ценные рекомендации при обсуждении статьи, редактирование рукописи, а также за моральную и материальную поддержку всегда и в особенности в труднейшие периоды жизни.

Примечания

1. См.: *Kline M.* Mathematics and the search for knowledge. – N.Y.: Oxford Univ. Press, 1985. – P. 252–253.
2. См.: *Готт В.С.* Философские вопросы современной физики. – М. Высш. шк., 1988.
3. См.: *Савельев А.В.* К вопросу об эпистемологической адекватности нейрокompьютеров // Философия науки. – 2000. – № 1(7). – С. 85–91.
4. См.: *Савельев А.В.* Нейротехногенность – философия техники будущего // Нейроинформатика и ее приложения: Сб. тр. VII Всерос. сем. – Красноярск, 1999. – С. 126–127.
5. См.: *Savelyev A.V.* The Reluctance to Live Syndrome (RLS) and its connection with an early psychosis // 3rd International Conference on Early Psychosis, ICS A/S. – Copenhagen, 2002.
6. См.: *Микешина Л.А.* Философия познания: полемические главы. – М. Прогресс-Традиция, 2002. – С. 13.
7. См.: *Мареев С.Н., Мареева Е.В., Арсланов Е.В.* Философия XX века. – М.: Акад. проект, 2001. – С. 327–408.
8. См.: *Шубин В.* Культура. Техника. Образование. Проблема гуманистической коррекции технической реальности [Эл. ресурс] – Режим доступа: <http://n-t.ru/ri/sb/kt.htm> (дата обращения 2004).
9. *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии. – М.: Владос, 2000. – С. 474–475.
10. *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. – 1995. – № 5. – С. 182.
11. *Микешина Л.А.* Философия познания. – С. 13–14.

12. См.: *Савельев А.В.* Наука и экзистенциология мистицизма [Эл. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/9798.html> (дата обращения 17.07.2009).
13. *Микешина Л.А.* Философия познания. – С. 16.
14. См.: *Saveliev A.V.* Artificial intellect, neurocomputing and some human brain problems // CSIT. – 2001. – V. 3. – P. 60–63.
15. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. – М., 1994. – С. 41.
16. Цит. по: *Шпет Г.Г.* Философские этюды. – С. 20–40.
17. *Франк Л.С.* Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 332.
18. Там же. – С. 322.
19. См.: *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
20. *Микешина Л.А.* Философия познания. – С. 166–167.
21. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 264–265.
22. См.: *Савельев А.В.* К вопросу о причинах происхождения философии нейрокомпьютеризации сознания // Философия науки, 2002. – № 1(12). – С. 51–62.
23. См.: *Савельев А.В.* К вопросу нейротехнологического моделирования инсайта // Нейроинформатика и ее приложения. – Красноярск, 1999. – С. 128.
24. См.: *Савельев А. В.* Internet и нейрокомпьютеры – социотехнические стратегии искусственного мира: некоторые онто-эпистемологические аспекты // Философские науки. – 2004. – № 6. – С. 100–113.
25. См.: *Симкин Г.Н.* Экология духа. Ч. III: Даосизм // Человек. – 1992. – № 6. – С. 6–18.
26. См.: *Савельев А.В.* Эпистемология самопознания в нейрокомпьютерной парадигме // Философия науки. – 2007. – № 3(34). – С. 41–59.
27. *Пружинин Б.И.* Об одной особенности гносеологической проблематики // Познание в социальном контексте. – М.: ИФРАН, 1994. – С. 119.
28. См.: *Виндельбанд В.* Избранное. – М., 1995.
29. См.: *Алексеева И.Ю., Петрунин Ю.Ю., Савельев А.В.* Философия моделирования как мета-методология в нейроинформационных технологиях и искусственном интеллекте // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. – 2007. – № 2. – С. 47–61.
30. См.: *Бехманн Г., Горохов В.Г.* От знания к действию: трансформация научных и технических исследований в современном обществе знаний // Эпистемология и философия науки. – 2007. – Т. XIV, № 4. – С. 209–215.
31. См.: *Хюбнер К.* Философия науки и теология // Эпистемология и философия науки. – 2006. – Т. X, № 4. – С. 35.
32. Там же. – С. 18, 35.
33. См.: *Фуллер С.* Социальная эпистемология университета: как сохранить целостность знания в так называемом обществе знания // Эпистемология и философия науки. – 2008. – Т. XV, № 1. – С. 160.
34. *Бехманн Г.* Новые формы производства знаний: проблемно-ориентированные исследования // Эпистемология и философия науки. – 2007. – Т. XII, № 2. – С. 36.
35. *Фуллер С.* Социальная эпистемология... – С. 160.
36. *Бехманн Г.* Новые формы... – С. 36.
37. См.: *Фуллер С.* Социальная эпистемология... – С. 34.
38. Там же. – С. 186.
39. *Грунвальд А.* На пути к теории социальной оценки техники // Эпистемология и философия науки. – 2008. – Т. XVII, № 3. – С. 38.

40. См.: *Динглер Г.* Методика вместо теории познания и наукоучения // Эпистемология и философия науки, 2006. – Т. X. – № 4. – С. 193-215.
41. *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1995. – С. 363–364.
42. *Сидоров В.* Лотос Браммы: Диалогия. – М.: КСП, 1995. – С. 23–24.
43. Цит. по: *Сидоров В.* Лотос Браммы. – С. 25.
44. См.: *Савельев А.В.* Биоэнергетика воздействий на здоровье человека на широкоэвентальных радиоканалах // Биоэнергоинформатика-2004: Сб. тр. VIII Междунар. конгр. – Барнаул, 2001. – Т. 3. – С. 93–95.
45. См.: *Шестов Л.И.* Memento mori // Шестов Л.И. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – С. 224.
46. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 216.
47. *Хёсле В.* Гении философии Нового времени. – М., 1992. – С. 34.
48. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – С. 7–8.
49. Там же. – С. 234.
50. См.: *Сапрыкина Т.А., Никитина Л.Н., Савельев А.В.* Философские аспекты использования Интернет: современный человек – потомок homo religiosus // К культуре мира – через диалог религий: Сб. тр. Междунар. конф. – Омск, 2000. – Т. II. – С. 80–82.
51. См.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб., 1998.
52. См.: Там же.
53. См.: *Савельев А.В.* Учение об эпистемологической стратегии // Философия науки. – 2004. – № 2(7). – С. 85–91.
54. См.: *Савельев А.В.* Аспекты возможности сознательного моделирования бес-сознательного в искусственных социумах // Искусственные общества. – 2009. – Т. 4, № 1–4, I-IV. – С. 90–110.
55. См.: *Плесснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 525–526.
56. См.: *Декарт Р.* Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1898. – Т. 1.
57. См.: *Минаков И.В.* Мартин Хайдеггер. Бытие и время // Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Фолио, 2003.
58. См.: *Колушов В.В., Савельев А.В.* Методология индивидуально-коллективно-го моделирования нейронной биовозбудимости как новая нейрокомпьютерная парадигма // Нейрокомпьютеры: разработка и применение. – 2010. – № 8. – С. 40–47.
59. См.: *Петрунин Ю.Ю., Рязанов М.А., Савельев А.В.* Философия искусственно-го интеллекта в концепциях нейронаук. – М.: МАКС Пресс, 2010.
60. *Микешина Л.А.* Философия познания... – С. 132.
61. См.: *Симкин Г.Н.* Экология, этносы и культура // Человек. – 1992. – № 6. – С. 6–18.
62. *Микешина Л. А.* Философия познания... – С. 12.
63. См.: *Савельев А.В.* Эпистемология этики и этический релятивизм в цивилизационном процессе // Человек, культура, цивилизация на рубеже II и III тысячелетий: Мат. межд. науч. конф. – Волгоград, 2000. – Т. II. – С.81–83.

Уфимский государственный авиационный технический университет, Башкирский государственный медицинский университет,

г. Уфа

gmkristo@rambler.ru

Savelyev, A.V. The force dark side, or Subjectivity in epistemology

The author analyses dissemination of post-modernist epistemologic trends in the grounds of philosophy of science. In particular, he considers the fundamental difference between early hermeneutics of F. Schleiermacher and W. Dilthey and that of H.G. Gadamer and M. Heidegger. He takes the examples of G.G. Shpet's, L.S Frank's, L.I. Shestov's and M. Buber's philosophic views on subjectivity, consciousness and self-consciousness as well as those of modern philosophers to show how humanitarization of knowledge influences the progress of civilization and the development of scientific cognition of the world. It makes possible to conclude about the reasons of the obvious failure of scientific rationality as a paradigm basis and to show its negative consequences and ways to overcome them. Also, the author analyses relations between post-modernist trends and individual liberty.

Keywords: epistemology, rationality, paradigm, subjectivity, humanitarization