

проблему социальности познания. Таковы "социальная теория познания" Д.Блура, "социальная эпистемика" Э.Голдмана, "социальная эпистемология" С.Фуллера и ряд других, отказывающихся от философского статуса концепций типа "этнометодологии" К.Кнор-Цетины или "дискурс-анализа" Б.Латура - С. Вулгара.

Структура книги выявляет логику движения мысли от общего к частному. Так, в первом разделе речь идет об основных гносеологических понятиях, получающих новую интерпретацию: понятия знания, истины, рациональности. Характерно, что одним из таких понятий оказывается понятие метафоры, получающее сегодня философско-гносеологический статус. Второй раздел содержит материалы, раскрывающие специфику научного стиля мышления как особого типа культуры, типа ментальности, погруженного в социальный контекст. И наконец, третий раздел посвящен рассмотрению новейших тенденций в гносеологии, связанных с проблемой социальности познания, и общему изменению предмета и методов теоретико-познавательного исследования.

Познание в социальном контексте - центральная проблема современной гносеологии. Что такое контекст познания, в чем заключается его социальность, сводима ли она к социально-экономическим структурам или включает мировоззрение, ценности, философские предпосылки? Какой должна быть теория познания, осознающая сложность и противоречивую многогранность познавательного процесса, в немалой степени обязанную включенности познания в неоднородный и изменчивый контекст? Таковы вопросы, над которыми задумываются авторы книги и приглашают читателя познакомиться с новейшими дискуссиями, ведущимися в отечественных и зарубежных исследованиях познавательного процесса.

Раздел первый. Понятия и проблемы

И.Т.Касавин

Понятие знания в социальной гносеологии

Основные и наиболее актуальные для современного анализа познавательного процесса проблемы возникли за пределами самой теории познания. Ф.Энгельс как-то сказал, что развитие производительных сил иной раз воздействует на развитие науки сильнее, чем десяток университетов. Подобным образом социально-политические события нашего времени (международная разрядка, демократизация, гласность, призыв к мировоззренческой терпимости, возможность и необходимость плюрализма и т.п.) оказывают влияние на ситуацию в философской теории познания. Я не хочу сказать, что это влияние не имеет опосредствующих звеньев - ими, в частности, выступают специальные науки о познании: методология, история науки, когнитивная социология и психология, а также ряд наук социально-гуманитарного профиля - социальная психология, лингвистика, теория и история культуры, социальная антропология. Однако восприятие идей, результатов и методов этих наук философским анализом познавательного процесса стало возможным лишь в силу обретения им некоторой, условно говоря, социально-философской ориентации. Именно потому, что знание и познание были поняты как элементы более широкой области - мира человеческой деятельности и общения (а это, в свою очередь, стало возможно благодаря преодолению атомистической трактовки социальной реальности и ее альтернативы - униформизма), анализ знания начал усваивать представления, заимствованные из иных научных дисциплин. Короче говоря, происходящая сегодня социологизация гносеологии (быть может, следовало сказать "социализация") есть не просто более полный учет значимости проблемы социальности познания наряду с другими гносеологическими проблемами; это скорее процесс преобразования теории познания в подлинное социально-гуманитарное исследование.

Указанная тенденция ведет к радикальному переосмыслению понятий и проблем традиционной теории познания. Прежде всего происходит существенное расширение предметного поля гносеологических исследований. Классическая теория познания в числе своих предпосылок содержала убеждение в том, что анализ научного знания является лучшим способом исследования знания вообще (в наши дни эту точку зрения выражает К.Поппер). Это убеждение, свойственное также ряду марксистских исследователей, подразумевало принятие и абсолютизацию гегелевского понимания развития как снятия применительно к историческому развитию знания. Считалось, что наука как исторически наиболее прогрессивная область знания "снимает" все другие формы и типы знания, наследует их, так сказать, "рациональное зерно" и отбрасывает свойственные им заблуждения. При этом как-то упускалось из виду, что просветители, которым мы обязаны первым выражением данной позиции, занимались прежде всего исследованием обыденного сознания, повседневного рассудочного познания, а не наиболее развитых наук того времени. Английский эмпиризм и немецкий классический идеализм как главные гносеологические течения XVIII-XX вв. провозглашали научность идеалом познания, а сами не только не учились методам познания у математики и естествознания, но помещали в фокус гносеологического внимания познавательный процесс с точки зрения его наиболее общих (а также обычных, нормальных) характеристик. Неразвитость науки того времени плюс личная гениальность успешно предохраняли представителей философской классики от крайних проявлений исторической ограниченности. Сегодня все шире укореняется мнение, что научное познание не только не универсально, но, напротив, что оно представляет собой, используя математическое выражение, предельный, вырожденный случай. И именно поэтому наука способна к столь эффективным результатам, могущими быть использованными в практике. Но чем ближе наука в своих фундаментальных разделах подходит к проблемам философско-мировоззренческого порядка, тем универсальнее становится научное мышление, тем ниже непосредственная эффективность его познавательных достижений.

Современная ситуация в гносеологии воскрешает классическую ориентацию на анализ целостного познавательного отношения, но уже на новом уровне. Данная целостность представляется не как нечто нерасчлененное, но, напротив, как внутренне дифференцированное многообразие знания. Гносеологический интерес распространяется как на научные, так и на вне- и ненаучные спо-

собы когнитивного освоения мира, и каждый тип знания обнаруживает присущие ему особенности, сферы применимости, формы обоснования и критерии приемлемости. Расширение предмета теории познания идет одновременно с обновлением и обогащением ее методологического арсенала: гносеологический анализ и аргументация начинают включать определенным образом переосмысленные результаты и методы специальных наук о познании и сознании, социальных и культурологических дисциплин. В англо-американской философии в этой связи раздаются призывы к построению "натуралистической эпистемологии", т.е. учения о познании, подчиненного той или иной научной дисциплине. Так, У.Куайн рассматривает "натуралистическую эпистемологию" как ветвь психологии. Р.Гир¹ отождествляет ее с историей науки. Д.Блур придает статус "подлинной теории познания" социологии науки (когнитивной социологии). Э.Голдман² признает значение всех этих и других дисциплин для теории познания, но подчеркивает, что она должна быть не просто их эмпирическим объединением, но сохранить свое отличие от "позитивных наук" - не только описание познавательного процесса, но его нормативная оценка составляет сущность его "социальной эпистемики". С.Фуллер - его позиция представляется наиболее интересной - идет по пути синтеза важнейших философских течений XX в., связанных с именами К.Поппера, Ю.Хабермаса и М.Фуко. Это позволяет ему рассматривать социальную эпистемологию не просто как одну из версий современной теории познания, но как ее глобальную и интегративную перспективу³.

Указанные тенденции приводят к трансформации центрального гносеологического понятия - понятия знания. Некоторые следствия этой трансформации мы и попытаемся проследить.

Единство и многообразие знания

Уже в рамках классической эпистемологии возникали трудности с определением термина "знание". Можно ли, следуя традиционной логике, считать знанием лишь выраженные в языке суждения, подлежащие бинарной истинностной оценке? Является

¹ См.: *Giere R. Philosophy of science naturalized//Philosophy of Science. 1985. Vol.52.*

² См.: *Goldman A. Foundations of social epistemics//Synthese. 1987. Vol.73, №1.*

³ *Fuller S. Social Epistemology. cloumington, 1988.*

ли формой знания нравственная норма, художественный образ, религиозный символ, философская проблема? Прав ли был Аристотель, считавший знанием не только научное знание, но и веру, мнение, опыт и т.п.? Заслуживает ли названия "знание" опровергнутая научная теория, признанная заблуждением? Наконец, как быть с несознаваемым (и бессознательным) содержанием человеческих представлений, с познавательными предпосылками, с так называемым неявным знанием, с мыслительными навыками, с тем, что Кант называл "априорными формами чувственности и рассудка"? В XX в. эти вопросы вновь были поставлены в связи с кросс-культурными исследованиями и анализом примитивного сознания, с проблемой демаркации науки и метафизики в философии науки, с дискуссией о соотношении науки и идеологии в социологии знания, с противостоянием "двух культур" - естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, с известными контркультурными идеями "наукизации мистики" и "мистизации науки", с исследованиями возникновения науки и проблемой рациональности, с поисками альтернативы или стремлением обосновать скептицизм, плюрализм, релятивизм.

По-видимому, главная трудность, стоящая перед философским анализом знания, заключается в том, чтобы расстаться с "демаркационистским" подходом, т.е. взглядом на знание как на противопоставление науки и иных форм познавательной деятельности. В основание неклассической теории познания предстоит положить типологию различных форм знания. Историко-научные, социологические и культурологические исследования последних лет показали, что наука как таковая является достаточно неоднородным образованием: естественные, гуманитарные и технические науки, наука переднего края и нормальная наука, фундаментальная и прикладная наука, наука античности, средневековья, Нового времени, современная наука, наука профессиональная и любительская, наука Запада и восточная наука, государственная и "народная" наука - такое перечисление внезапно возникшего многообразия наук можно продолжать и далее. Кроме того, в структуре всякого научного знания были выявлены элементы, не укладывающиеся в традиционное понятие научности: философские, религиозные, магические представления; интеллектуальные и сенсорные навыки, не поддающиеся вербализации в рефлексии; социально-психологические стереотипы, интересы и социальные потребности; большое число неоправданных (казалось бы) конвенций, метафор, противоречий и парадоксов; следы личных пристрастий и антипатий, привычек, ошибок, небрежностей, заведомого обмана и пр. И наконец, исчезло внут-

реннее единство понятия "ненаучное" (вненаучное) знание. С одной стороны, оно распалось на "паранаучное", "донаучное", "псевдонаучное", "антинаучное", "сверхнаучное" и т.п., а с другой - всякая форма знания в связи с деятельностью по его производству предстала как специфическая субкультура, как универсальный (в рамках некоторой социальной общности) тип познавательного и даже шире - духовного отношения человека к миру.

Если же разные формы знания рассматривать как ориентированные на разные социальные потребности и социальные роли познающих субъектов, то все они оказываются в той или иной мере специализированными. Раньше типология знания могла строиться на дихотомии наука-ненаука, но теперь даже использование в качестве основания такой типологии противоположности специализированного и неспециализированного знания представляется сомнительным. Классическая гносеология считала, что обыденное сознание и знание не связано с какой-либо отдельной сферой деятельности, но несет в себе представления, присущие всем людям в равной мере. Однако, конкретный анализ существенно уточнил образ обыденного познания и его результатов. Стало ясно, что его нельзя рассматривать вне его исторически конкретных форм, меняющихся от эпохи к эпохе. Его нельзя также анализировать вне принадлежности к той или иной социальной группе (классу, нации, возрастным, профессиональным общностям). Обыденное сознание нагружено научными данными, нравственными и эстетическими нормами и идеалами, религиозными верованиями, которые транслируются и культивируются в данной культуре, оно обусловлено различными производственными и политическими практиками, в которых участвует субъект.

Не больше универсальности и в таких всеобъемлющих системах знания, как миф или религия, - достаточно вспомнить ксенофановскую иронию по отношению к многообразию представлений древних народов о богах или историю религиозной вражды и теологические споры, подобные столкновению свифтовских "тупоконечников" и "остроконечников". Многообразие типов знания, в котором сходство является скорее исключением, чем правилом, нередко ставит исследователя в тупик. Возникает идея ограничиться простым описанием когнитивных систем, если уж нельзя найти что-то общее им всем и расположить с точки зрения прогрессирующего приближения к истине. Подобная интенция находит свое идеологическое основание в призыве

к "экологии культуры"⁴, или "интеллектуальной экологии"⁵, т.е. в задаче фиксирования этих феноменов в культуре в большей степени, чем их философского исследования и обоснования. Неявно при этом принимается известная плюралистическая установка, уравнивающая разные формы знания, как в диахронном, так и в синхронном срезе. В этом есть, видимо, определенный смысл, потому что тем самым создается предпосылка для обогащения познавательной культуры, но в плане выработки новых аналитических средств данный подход едва ли обладает особой ценностью.

Сама проблема описания многообразия знания не была бы такой острой, если бы исследователь, тем не менее, на каждом шагу не сталкивался с разного рода сходствами, не вынужден был бы проводить неожиданные аналогии между, казалось бы, диаметрально противоположными формами знания - физикой и теологией, психологией и астрологией, математикой и искусством, техническими науками и магией, политической философией и мифологией. Размышление о принципах типологии знания поэтому невольно наталкивается на витгенштейновскую идею "семейных сходств", применимость которой к пониманию процесса образования понятий до сих пор интенсивно обсуждается. Л.Витгенштейн, как известно, был одним из критиков традиционной аристотелевско-локковской теории абстракции, которую и А.Бергсон, и Э.Кассирер оценили как гносеологически бесплодную и фактически ложную. Особенность концепции Л.Витгенштейна по сравнению с вышеуказанными взглядами состоит в подчеркивании роли человеческой деятельности в процессе формирования значений: значение термина языка рассматривается не как образ объекта, возникающий в индивидуальном сознании путем суммирования общих свойств разных объектов, но как образ языковой игры, в которой термин используется и которая описывает некоторую языковую деятельность.

Тексты позднего Л.Витгенштейна часто построены как совокупность описаний употреблений слов, показывающих многообразие языковых ситуаций и вытекающих из них значений. При этом он понимает возможность контраргумента в стиле традиционной теории абстракции: описание-де разных языковых игр ничего не говорит об их сущности, их природе как таковой и также о сущности языка, поскольку не выделяет то общее, что присутствует в разным языковым играм, что делает их элементом языка, что со-

⁴ См.: Вознесенский А. Экология культуры // Лит.газ. 1985. №2. С.13.

⁵ См.: Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984. С.298.

ставляет общую форму высказываний. И здесь, явно отказываясь от позиции "Трактата", Л.Витгенштейн заявляет: «Вместо приписывания чего-либо общего тому, что мы называем языком, я говорю, что эти явления не имеют ничего общего, что позволило бы нам дать им всем единое имя, но они связаны многообразными отношениями. И именно благодаря этому отношению или отношениям мы называем их все "языком"»⁶. Известен классический пример Л.Витгенштейна, предлагающего сравнить между собой разные типы игр: настольные игры, карточные игры, игры с мячом, Олимпийские игры и пр. Развлечение, соревнование, стремление к победе, демонстрация особенного искусства и другие признаки не могут объединить все возможные виды игр: одни признаки характерны для некоторых игр и не свойственны другим, но каждая из них имеет общий признак с какой-либо другой, как родственники сходны между собой хотя бы одной чертой внешности или характера, даже если эта черта не отличает всех членов семейства. "Результат этого рассмотрения, - пишет Л.Витгенштейн, - таков: перед нами сложная сеть пересекающихся и накладывающихся друг на друга сходств, иной раз всеобщего или же относящегося к деталям свойства"⁷. Это "семья" игр, но не абстрактное понятие игры; она дает представление о природе игр и содержит в себе характеристику всякой игры, но не указывает на "подлинную сущность" игры, будучи не понятием, а образом. Принцип "семейного сходства" со своей концептуальной незамкнутостью и чувственной наглядностью напоминает усложненный вариант "репрезентативной теории абстракции" Дж. Беркли, в которой образ предмета представляет целую группу подобных ему предметов (например, прямоугольный треугольник репрезентирует все "семейство" треугольников - ведь нельзя же вообразить себе треугольник с "обобщенной величиной угла" - разве что в виде формулы).

Но не является ли "семейное сходство" слишком широко открытой структурой? В самом деле, если мы попробуем проследить до конца все перекрещивающиеся внутри "семьи" сходства, то сама "семья" затрещит по швам, нарушится граница между "семьями", и каждая из них будет включать все остальные. Нож подобен вилке, так как они оба используются для еды; и вместе они подобны отвертке, которая тоже из металла и острая; отвертка подобна зонтику - он длинный, тонкий и с ручкой, а зонтик напоминает парашют и т.п. Идеи, образованные таким образом, в

⁶ Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford, 1978. P.31.

⁷ Ibid. P.32.

принципе не имеют границ, это псевдопонятия, характерные для определенной ступени развития ребенка. Настоящие понятия классифицируют вещи по единым признакам и свойствам, по их зафиксированным комбинациям, избегая синкретических, "цепочных" связей. Это возражение впервые сформулировал Л.С.Выготский, пришедший к идее "семейного сходства" примерно в то же время, что и Л.Витгенштейн⁸. И если бы концепция Л.Витгенштейна была построена исключительно на нашем свободном флуктуирующем понимании сходства между предметами, она была бы полностью опровергнута этой критикой. Спасает ее то, что не просто сходство, а "семейное сходство" рассматривается в качестве принципа образования представлений. Дело в том, что в рамках "семьи" имеется парадигмальное указание на то, как сравнивать предметы и какие сходства искать. Фигурально выражаясь, можно вычленивать "главу семьи", т.е. предмет, определяющий границы семейных сходств: сравнивая, "мы вынуждены спросить об объекте сравнения, об объекте, от которого этот способ видения вещей берет начало"⁹, или: "В нашей языковой игре имеется парадигма: то, с чем сравнивают"¹⁰. "Языковая игра", являясь отражением некоторой (в том числе и неязыковой) деятельности, указывает лишь на те признаки предметов, которые имеют к ней отношение, и тем самым создает специфический смысловой контекст, вне которого слово не может быть понято. Благодаря этому Л.Витгенштейн избегает крайностей абсолютно незамкнутой системы знания или той, которая исходит из некоторых абсолютных сущностей. Решая таким образом старую философскую дилемму эссенциализма и феноменализма, он приближается к пониманию соотношения относительного и абсолютного в познании. Это результат интерпретации познания и языка как деятельности, как социального явления.

Является ли "семейное сходство" универсальным средством формирования понятий? Может ли концепция Л.Витгенштейна быть использована для теории познания в целом? И для типологического анализа, в частности? На эти вопросы сегодня еще только ищутся ответы¹¹, но широкие теоретические возможности, открываемые концепцией Л.Витгенштейна, уже используются, например, в "социальной теории познания" Д.Блора¹². По-

⁸ См.: *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М., 1934.

⁹ *Wittgenstein L.* Culture and values. Chicago, 1980. P.14.

¹⁰ *Wittgenstein L.* The blue and brown books. Oxford, 1978. P.25.

¹¹ См.: *Левин Г.Д.* Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М., 1987.

¹² *Bloor D.* Wittgenstein: A social theory of knowledge. N.Y., 1983.

пробуем посмотреть, какой смысл приобретает понятие "знание" с точки зрения принципа "семейного сходства".

Классические определения знания как субъективного образа объективного мира, как отражения объективной реальности не содержат в себе указаний на то, как различать знание, и на то, что им не является. В силу своей абстрактности они вполне совместимы с допущением, что знание представляет собой результат работы сознания в системе человеческой деятельности, который так или иначе говорит нам о мире, относительно независимом от самого познавательного процесса. Тогда не только истинное научное знание, но и фантазии, заблуждения, верования, убеждения, предрассудки и обыденные представления, эмоции и нравственные решения являются формами знания - анализ этих феноменов позволит нам построить определенную картину мира, в котором живет человек, сделать некоторые выводы об уровне освоения им окружающей действительности. То обстоятельство, что сознание существует в форме знания (К.Маркс), означает, что всякое состояние или форма сознания "мстит определенное познавательное, т.е. говорящее нам об объекте, содержание. Выявление этого содержания, впрочем, может потребовать специального и сложного исследования, но и понимание выводов, скажем, современной квантовой физики невозможно без огромной аналитической работы специалистов. Мы не можем однозначно связать понятие "знание" ни с одним историческим типом знания; у знания нет единственно адекватной формы, такая жесткая и дискриминационная позиция, лишаящая до - или ненаучное знание всякого когнитивного содержания, не отвечает современным потребностям развития гносеологии.

Принцип "семейного сходства", по-видимому, позволяет как-то объединить все виды знания и не исключает в то же время относительно обособленных образований внутри всякого массива человеческого познавательного опыта. Но для этого мы должны уточнить по крайней мере два связанных между собой обстоятельства: во-первых, что служит конститутивным моментом в рамках каждого типа знания и, следовательно, по отношению к чему определяются границы типа; во-вторых, какие социально-исторические "роли" играет знание, в какие интеллектуальные и практические игры оно включено.

Способность знания нести в себе образ объекта, быть предметным казалось бы позволяет объединить вокруг некоторой группы или вида объектов соответствующие формы знания. Так, например, такой объект, как небо, является предметом астрономии времен Стоунхенджа, древнегреческой космологии и космо-