

нятой в качестве образца в науке, начиная с XVII в. вплоть до XX в.? Как быть с аналитической программой в методологии науки XVII–XVIII вв.? Как быть с индуктивистской программой, развернутой уже в XIX в. и получившей в XX в. не только сторонников, но и критиков? Конечно, специфика научного знания вплоть до XX в. анализировалась под углом зрения гносеологического изучения общих механизмов и процедур знания. Само собой разумеется, что и язык, и методы науки рассматривались в классической философии в контексте общегносеологической тематики. Но никто не будет отрицать того, что, начиная с философии Канта, европейская мысль стала исходить из «факта науки» в своих метафизических и гносеологических построениях, что уже в просветительской философии существовали размышления и о языке науки, и о ее идеальных объектах, и ее методах. Более того, именно в методе и философы, и сами ученые усматривали критерий научности.

В предшествующем сборнике по методологии науки уже были выявлены специфические методологические программы в истории философии³. Перечислим их:

1. Аналитическая методологическая программа.
2. Индуктивистская программа от Д.С.Милля до Р.Карнапа.
3. Эмпиристский феноменализм Э.Маха и Р.Авенариуса.
4. Конвенциализм А.Пуанкаре и П.Дюэма.
5. Логический эмпиризм и становление «стандартной концепции науки».
6. Логический атомизм Б.Рассела.
7. Операционализм П.Бриджмена, Г.Динглера.
8. Феноменологический анализ тематизации и кризиса науки.
9. Философия науки в контексте неорационализма (Э.Мейерсон, Г.Башляр).
10. Критический рационализм К.Поппера и проблема роста науки.
11. Наука в контексте социологии знания (Т.Кун).
12. Методология научных исследовательских программ И.Лакатоса.
13. Конструктивизм в интерпретации науки.
14. Поворот к риторике и теории аргументации и критика методологического принуждения (П.Фейерабенд и др.).
15. Новые тенденции в историографии науки и философия науки на рубеже XX и XXI веков.

³ Розин В.М. От панметодологии к методологии с ограниченной ответственностью // Методология науки: проблемы и история. М., 2003. С. 3–47; Огуцов А.П. История методологии науки: реальные и виртуальные трудности // Там же. С. 221–242.

Отдельного внимания заслуживает судьба методологии науки в отечественной философии. При всем идеологическо-партийном давлении и на науку, и на философию методология науки была и является наиболее развитой областью исследований и в советской, и в постсоветской России. В ней сформировались различные программы — от логики науки до логики научного исследования, от анализа методологических принципов (объяснения, симметрии, соответствия и др.) до изучения методов отдельных наук, объединяемых в методологические программы. Философию науки и в СССР, и в постсоветской России всегда отличали интерес к истории науки, стремление построить методологический анализ научного знания на базе историко-научных реконструкций. Отечественной методологии науки в данном сборнике посвящены две статьи (В.М.Розина, В.В.Никитаева), в которых с разных позиций рассматривается не только идейная траектория Г.П.Щетровицкого, но и судьба созданной им методологической школы.

Конечно, выявление методологических программ во многом зависит от того, как определяется статус методологии науки в составе философии вообще и философии науки в частности. Не отождествляя философию науки с методологией науки, авторы сборника по-разному видят место методологии в составе философии науки: для одних — это ее средоточие, для других — одна из ее исследовательских областей. В философию науки помимо методологии входят *онтология* и *аксиология науки*: первая акцентирует внимание на тех онтологических схемах, на которых строится научное знание (от геометрических схем предьявленности пространства до картины мира), вторая обращает внимание на те ценности культуры, вне которых и без которых наука не может существовать и тем более развиваться. Помимо анализа методологических программ методология включает в предмет своей рефлексии исследование *конкретных методов* различных наук и тех *методологических принципов*, которые образуют инвариантное ядро многообразия исследовательских программ как серии теорий в рамках научной дисциплины⁴. Ряд новых проблем, в том числе и связанных со сменой принципов рациональности, воз-

⁴ В этом отношении представляет несомненный интерес та программа по изучению методологических принципов физики, которая была развернута в Институте истории естествознания и техники АН СССР под руководством И.С.Алексеева, Б.М.Кедрова и Н.Ф.Овчинникова и которая нашла свое воплощение в ряде книг, посвященных принципам объяснения, простоты, соответствия, дополнительности, наблюдаемости, элементности (см. более подробно: *Мамчур Е.А., Овчинников Н.Ф., Огуицов А.П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997).

никает благодаря тем изменениям, которые происходят в инженерной деятельности, в нанотехнологии. Этому и посвящены статьи А.Б.Бахура и Н.А.Бульenkова.

Само собой разумеется, редакторы данного сборника осознают, что изучение методологических программ и статуса методологии науки в составе философии науки, взаимоотношений методологии науки с онтологией и аксиологией науки далеко от завершения и приглашают читателей к обсуждению актуальных методологических проблем и истории науки, и современной науки.

Редакторы

РАЗДЕЛ I МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ

Г. Гутнер

Трансцендентализм и понимание субъективности

Настоящая работа формально сводится к рассмотрению нескольких эпизодов из истории философии нового времени. В ней пойдет речь о представлении концепции субъективности у Декарта, Канта и некоторых более поздних мыслителей. Цель проводимого рассуждения, однако, является не исторической, а собственно философской. Оно посвящено поиску предельных оснований человеческого познания и попытке понять, какие мыслительные ходы приводят нас к необходимости говорить о бытии субъекта, как одном из таких оснований. В том смысле, что речь идет именно о предельных основаниях, в этой работе идет речь о трансцендентальной философии и трансцендентальном анализе. Под последним понимается такой анализ, который обнаруживает исходные условия какой-либо деятельности, те условия, без которых указанная деятельность не может осуществляться. Говоря, в частности, о трансцендентальных условиях познания, мы неизбежно приходим к пределу познаваемого. Трансцендентальный анализ понятия субъективности приводит, поэтому к вопросу о границе познавательных способностей субъекта и его столкновении с трансцендентной сферой.

Вопрос о субъекте

Прежде всего, мы обратимся к той концепции субъективности, которая была разработана Декартом. Его представление о субъекте, основанное на представлении о мыслящем *ego*, возникло, отчасти, в качестве ответа на исторически обусловленный вопрос о природе на-

учного знания¹. Впрочем, сам этот вопрос, возможно, не ограничивается современной Декарту ситуацией, а сохраняет значение и до сих пор. Поэтому имеет смысл обратить внимание на те обстоятельства, в которых разрабатывалась концепция субъекта. Речь пойдет о самоопределении науки как особой жизненной сферы. Такое самоопределение подразумевает попытку демаркации с иными сферами интеллектуальной деятельности и осознанное противопоставление себя им. По-видимому, в данном случае речь должна идти главным образом о магии. Вопрос о связи науки и магии исследован в настоящее время очень тщательно, а для наших целей достаточно указать лишь на одну особенность науки, позволяющую отличить ее от целого ряда исходно близких с ней культурных феноменов. Эта особенность состоит в ее *публичности*². Научное знание предъясняется по возможности максимально широкому кругу. Указанное обстоятельство заставляет менять стандарты убедительности. Достоинством гласности становится не только результат исследования, но и метод его получения. И этот метод должен быть таков, чтобы любой желающий мог сам удостовериться в истинности результата. Научное исследование в идеале должно быть контролируемым на каждом шаге³. Поэтому весьма насущной становится потребность сведения любого суждения к предельной очевидности. Осуществимость подобного сведения на протяжении столетий являлась едва ли не главной проблемой философии науки. Для Декарта редукция к очевидности есть не только способ обоснования знания, но и метод его получения. Знание обосновано тогда, когда выводится из не вызывающих ни малейшего сомнения первых принципов.

Однако наряду с вопросом о редуцируемости знания к очевидности возникает и вопрос о субъекте. Естественно спросить: *кому* это должно быть очевидно и кто способен проконтролировать процедуру получения научного результата? Отвечая на этот вопрос, хотелось бы по возможности застраховаться от случайности. Реальная ситуация научного исследования вроде бы требует от исследователя особой подготовки, достаточно высокого уровня образованности, индивидуальных природных способностей. Если достоверность научного результата ставится в зависимость от подобных факторов, то она должна быть признана весьма условной. Подобное признание, конечно, не вызовет ни малейшего смущения у многих современных философов науки, но именно от нее стремился избавиться Декарт.

Итак, обоснованность знания и прозрачность метода его получения ставят две проблемы: проблему очевидности и проблему субъекта. Декартовский подход к этим проблемам специфичен, на мой

взгляд, тем, что для обеих им предложено одно и то же решение. Это решение и состоит в главном картезианском тезисе. Самое очевидное суждение — это суждение о своем существовании в качестве мыслящего. Субъект познания оказывается конституирован благодаря очевидности его знания о самом себе. Подобное совмещение, однако, едва ли можно оценивать как удачную находку Декарта. Я думаю, что в нем содержится неправомерное смешение понятий, приведшее впоследствии ко многим недоразумениям. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим более подробно основные характеристики картезианского субъекта, а также некоторые критические замечания в адрес основного тезиса Декарта.

Основные характеристики картезианского субъекта

Универсальность

Обратим, прежде всего, внимание на один важный, хотя и явно не декларируемый аспект проводимой Декартом процедуры радикального сомнения. Его задача состоит не только в достижении абсолютно достоверного начала, но и в конституировании субъекта знания. При этом Декарт как раз достигает требуемого исключения случайности. Тот, кто мыслит, оказывается не эмпирическим индивидом, нагруженным множеством склонностей, предпочтений и предрассудков, а чистым мыслящим «я». До этого «я» Декарт докапывается, отстраняя от себя все индивидуальное. В самом деле, заявив о сомнительности знания, исходящего от авторитетов, он абстрагирует себя от своей собственной историчности, от того знания, которое обуславливает его в качестве индивида, живущего в конкретное время, в конкретном обществе, воспитанном сообразно определенным правилам и т.п. Декарт не раз указывал на необходимость устранения «бесчисленных ложных мыслей», навязанных обществом⁴. Но такое устранение означает отчуждение от себя весьма значимой части собственной личности, избавление от того, что, возможно, на протяжении многих лет определяло мою собственную жизнь.

Однако такой шаг представляется Декарту недостаточно радикальным, и он настаивает также и на отказе от всего, что дано с помощью чувств. Тем самым он отстраняет от себя еще один значимый пласт собственной индивидуальности. Устраняется не только все видимое, слышимое, осязаемое. Устраняется сама телесность. Радикальное сомнение требует избавиться от того, что составляет, вроде бы, основу индивидуального бытия человека.

Еще один шаг радикального сомнения — отказ в доверии основным положениям математики и логики — вроде бы не сильно меняет уже сложившуюся картину. Этот шаг принципиально важен в ином аспекте — редукции всякого знания к абсолютной очевидности. Что же касается отстранения всего индивидуального, то и здесь можно все же усмотреть попытку поставить последний штрих и изъять из рассмотрения все, что может иметь хоть какое-то отношение к личному опыту человека. Например, к его образованию или предшествующим интеллектуальным занятиям.

Доведя до конца описываемую процедуру, мы, похоже, остаемся с таким остатком, в котором нет ничего, имеющего отношение к кому-либо лично. Все, что может делать такой субъект, должно быть совершенно универсальным, не обусловленным никакими случайными обстоятельствами. Поэтому радикальное сомнение Декарта есть доведенное до предела требование публичности знания. Я, открывший себе в результате всех описанных действий, ничем не отличаюсь ни от какого другого мыслящего существа. Поэтому все, что смогу считать достоверным я, будет столь же достоверно и для него.

Важно, кстати, что конституирующий себя таким способом субъект оказывается, по существу, вечным. Поскольку он изъят из истории, ни одно его суждение не обусловлено исторической случайностью. Все, что делает такой субъект, носит вневременной характер.

Противопоставление объекту

Итак, радикальное сомнение есть метод конституирования субъекта. Одной из главных особенностей этой процедуры является предельный ответ на вопрос «кто?» всякий раз, когда речь должна идти об осуществлении методической деятельности, связанной с приобретением знания и контролем его достоверности. Заметим, что наряду с предельной универсальностью, о которой мы говорили выше, определенный таким образом субъект обладает еще одной характеристикой. Субъект не может быть объективирован ни при каких обстоятельствах. В процедуре радикального сомнения я обнаруживаю себя только как познающего. Все, что я считал самим собой в обыденном представлении, оказывается, объективировано и, следовательно, отчуждено от меня. То, что ставится под сомнение, необходимо является предметом моего размышления. Важно, что верно и обратное. Существование любого предмета размышления может быть поставлено под сомнение. Кроме одного. Но этот предмет особый — сам размышляющий. Но сам размышляющий, строго говоря, не пред-

мет. Он не может быть представлен перед собой и отчужден от самого себя. Эта неотчуждаемость и кладет предел сомнению. Нельзя усомниться в том, что невозможно устранить, объективировать, на что нельзя взглянуть со стороны. Я могу сомневаться в чем угодно: в своей включенности в социум, в существовании своего тела, в своих самых тщательно продуманных логических конструкциях. В принципе список возможных объектов сомнения можно продолжить. Важно, что любой из них именно объект. Это что-то, о чем я думаю, но не я сам. Таким образом, субъект конституируется в результате противопоставления объекту.

Субъект как предмет знания

Обратимся теперь к той интерпретации радикального сомнения, которая проговорена явно. Сам Декарт затевает все предприятия с ясной целью: найти такое знание, в достоверности которого не было бы ни малейшего сомнения. И он находит его в своем замечательном тезисе. Ясно, что утверждение собственного существования — не самоцель. Это лишь отправная точка для последующего методического исследования. Декарт действует в полном соответствии с выдвинутым ранее требованием к любому методу познания: начинать с самого простого и очевидного, а затем переходить к более сложному и менее очевидному. В тезисе «Мыслю, следовательно, существую» он находит предельно простое и предельно очевидное знание. Именно такое знание должно лежать в основании любого метода, от него следует переходить к иным, более сложным суждениям. В «Правилах для руководства ума» намечена целая иерархия истин, в основе которой лежит различие абсолютного и относительного. Абсолютная истина усматривается сама, ее познание не требует ничего, кроме непосредственного интуитивного схватывания. Нескончаемый ряд относительных истин, уходящих все далее от первоначала, строится с опорой на ранее открытое. Тезис «Мыслю, следовательно, существую» лежит в начале указанного ряда.

Здесь важно заметить, что иерархии истин соответствует иерархия предметов. Они могут быть более простыми и более сложными. В таком случае «я» есть первый из предметов в этой иерархии, тот предмет, знание которого являет собой абсолютную истину. Он открывается в самом непосредственном, самом ясном и отчетливом постижении. Он является предельно простым предметом. Конечно, «я» особый предмет. Но все же предмет. Конечно, знание о нем — особое знание. Но все же знание.

В рамках этой интерпретации концепция чистой субъективности, развитая в результате абсолютного противопоставления субъекта и объекта, явно размывается.

Субстанциальность

Обратим теперь внимание на тот термин, который использует сам Декарт для обозначения субъекта. Он, как известно, вовсе не пользуется словом «субъект» (в рассматриваемом здесь смысле), а говорит о «мыслящей субстанции». Это выражение довольно точно отражает логику рассуждения, приводящего к знанию о себе самом. Субстанцией Декарт называет вещь, которая не нуждается ни в чем для своего существования, но которая познается не на том основании, что существует, а благодаря какому-либо атрибуту⁵. Если, однако, мы в состоянии обнаружить некий атрибут, то легко заключаем о существовании субстанции. Декарт обосновывает такое заключение «аксиомой» о том, что «у небытия не может быть свойств»⁶. Именно такую логику можно увидеть и в суждении «я мыслю, следовательно, существую». Процедура радикального сомнения не позволяет усомниться в факте сомнения. Но раз обнаруживается сомнение (т.е. свойство), значит, должна быть и вещь, обладающая таким свойством. Если выразить эту же мысль в более общей форме, то нужно будет сказать так: обнаружив мышление как некий атрибут, мы обязаны утверждать и существование мыслящей субстанции.

В этом пункте Декарт оказывается не вполне последователен. Если его сомнение действительно радикально, то он не должен принимать и упомянутую выше аксиому. Апеллируя к его же собственному аргументу, можно спросить: не внушена ли эта аксиома неким могущественным обманщиком? Этому аргументу можно придать и менее экзотический характер: идея субстанции, как обязательно присутствующего основания для воспринимаемого свойства действительно внушена определенной языковой структурой. Но обязательно ли давать онтологическую интерпретацию любой грамматической или логической категории? Указанный поворот лежит в центре критических аргументов, выдвинутых против Декарта Гильбертом Райлом⁷.

Трансцендентальный анализ и интроспекция

Особого рассмотрения заслуживает тот способ, который использует Декарт при обнаружении мыслящего «я». Его можно охарактеризовать как методическое самонаблюдение. Предполагается, что на-

ряду с каждым мыслительным актом совершается еще один, интроспективный акт, позволяющий удостовериться в наличии первого акта. Таким образом, например, сомневаясь, я знаю, что я сомневаюсь. При этом содержание интроспективного акта оказывается дано непосредственно и не может вызывать сомнений. Я не могу усомниться в том, что я сомневаюсь.

Важно заметить, что интроспекция, которую осуществляет здесь Декарт, имеет также предельный характер. Речь вовсе не идет о наблюдении за своими ментальными состояниями. Несомненность факта сомнения определяется не тем, что он открывается как факт моей внутренней жизни, в отличие от фактов внешнего мира. Он несомненен только потому, что сомнение в нем абсурдно. Речь идет о выполнении элементарных условий, делающих возможным какое-либо мышление. Сомневаясь, я мыслю и тем самым делаю бессмысленным (а не просто ложным) утверждение о несуществовании мышления. Существование мышления есть условие, без которого не может быть высказано никакое суждение. В частности, и суждение, отрицающее существование мышления.

Коль скоро речь у Декарта идет о поиске условий возможности всякого мышления вообще, его рассуждение можно назвать трансцендентальным. Но для такого рассуждения можно обойтись и без интроспекции. Однако Декарт без нее не обходится.

Строго трансцендентальная интерпретация радикального сомнения должна приводить к существованию чистого мышления. Именно так понимает Декарта, например, Ст. Прист. Он, во всяком случае, полагает, что можно принять тезис Декарта в виде «мышление существует⁸». Однако остается подвешенным вопрос о «я». Прист замечает, что мышление без «я» — нечто не сообразное здравому смыслу, но тут же добавляет, что ссылка на здравый смысл не соответствует идее радикального сомнения. Сам Декарт, как мы видели, в качестве одного из главных аргументов использует ссылку на субстанциальную онтологию. Но и эта ссылка не может быть убедительной. Тем не менее тезис «я мыслю» обладает исключительной убедительностью.

Дело в том, что эта убедительность едва ли нуждается в дополнительных подтверждениях. Такова, прежде всего, логика самого Декарта. Он ведь ищет нечто абсолютно достоверное, т.е. не зависящее в своей достоверности ни от каких других положений. Если утверждению «я мыслю» придается именно такой статус, то оно не нуждается в опоре на какие-либо онтологические допущения, равно, как и на опыт и здравый смысл. Оно очевидно само по себе. И эта очевид-