

ЕЛЕНА ИЩЕНКО

Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации

Проблема диалога и взаимопонимания культур в современном мире приобретает особую остроту. Собственно говоря, в той или иной степени, эта проблема всегда была, что называется, на острие исследовательского, да и обывательского интереса. Однако реалии постмодернистского мира сделали ее не просто интересной и актуальной, но попросту необходимой сегодня для выживания. Эта новая «коннотация» заставляет нас, может быть, в несколько драматичном свете увидеть старую как мир проблему через призму конфликта культур и цивилизаций. Крушение мечты об «однополярном мире», которая родилась в начале 1990-х годов в связи с исчезновением (как тогда казалось, окончательным и бесповоротным) «империи зла», или СССР, что-то необратимо изменило в сознании человека XXI столетия. События последнего времени показали, что тенденция к глобализации и унификации, связанная с особым образом понятой культурной реальностью и жизненными стандартами западной цивилизации, встречает яростное сопротивление и отторжение, проявляющиеся не только в политике и экономике, но основывающиеся на глубинном несовпадении культурных смыслов, представлений о специфике, формах и способах цивилизационного развития.

В связи с этим сама реальность заставляет нас задуматься над тем, способны ли мы в принципе *познать, понять* (и *принять!*) способ видения и структурирования мира, стремления, мотивы, чувства Другого как выразителя и носителя несовпадающих с нашими культурных смыслов. Насколько объективным может быть этот процесс, в чем его истоки, какова эволюция и перспективы. Как предпонимание, предубеждения и установки исследователя-гуманитария, связанные с его пребыванием в определенной социокультурной ситуации, личными жизненными обстоятельствами, а также собственными пристрастиями, влияют на процесс познания на всех его этапах: от выбора предмета и метода исследования до использования определенного типа аргументации и способа оформления результатов. Современный поворот сюжета заставляет по-новому взглянуть и на проблему ответственности ученого за собственные научные исследования, определение границ и возможностей предвидения того, как могут

быть использованы, интерпретированы, поняты его выводы, каковыми могут быть их социокультурные и идеологические аппликации. Эта тема, конечно, не нова для XX века. Однако как правило, подобные размышления и дискуссии чаще всего связывались с нравственным измерением исследовательской деятельности, проходящей в рамках наук естественного цикла (физика, биология, связанные с ними пограничные и междисциплинарные области исследований), экзотическими результатами которых (реальными и виртуальными) теперь почти ежедневно пугают нас массмедиа.

Как представляется, не менее значимы размышления о том, какова мера (а также параметры и границы) ответственности ученого, исследующего ту сферу, которая в немецкоязычной традиции получила название *Kulturwissenschaften / Geisteswissenschaften*, в англоязычной традиции — *humanities / social science / moral science*, а в русскоязычной версии определяется как гуманитарные и общественные науки / социогуманитарные науки. За политическими, нравственными и идеологическими измерениями «*human and social studies*» скрывается целый слой эпистемологических проблем, которые требуют экспликации, философского анализа, и, будем надеяться, разрешения. В этом смысле нам представляется близкой позиция П. Уинча, определившего задачу эпистемолога следующим образом: «В то время как философия науки, искусства, истории и так далее будет иметь задачей разъяснение особенных природ тех форм жизни, которые называются “наукой”, “искусством” и так далее, эпистемология попытается объяснить, что включается в понятие формы жизни как таковой»¹.

Теоретическая рефлексия в данном случае представляется настолько же уместной, насколько и насущно необходимой. Она оказывается не менее важной и востребованной, чем собственно частнонаучные и междисциплинарные теоретические, эмпирические и прикладные исследования социогуманитарной сферы. Некоторые из этих проблем нам хотелось бы обозначить и рассмотреть в этой статье.

Одной из важнейших концептуальных проблем современных социогуманитарных наук является проблема «трансляции» теоретических конструктов, концепций и выводов в инокультурную среду. Существуют две крайние точки зрения. Своеобразный «локализм» признает невозможность перенесения теоретических конструктов и результатов исследований, полученных в рамках одной социокультурной среды, в другую. Например, «прямое» перенесение концепций «западной» социогуманитарной науки на «русскую» почву, калькирование понятий и концептов может привести к нелепостям и парадоксам. Такой подход, на первый взгляд, представляется обоснованным, а примеров, склоняющих нас в его пользу, существует великое множество. Так, популярное понятие «трансформация» сложно соотнести с российской реальностью, поскольку отечественная история перманентно пребывает (во всяком случае в течение обозримого периода времени) в состоянии сильных социальных потрясений, которые вряд ли можно в принципе определить столь «мягким» словом, как трансформация (которая является, как правило, постепенным переходом от хорошего к лучшему), памятуя о том, что в рос-

¹ Уинч П. *Идея социальной науки*. М., 1996. С. 31.

сийской истории обычно происходит выбор между «двух зол». Однако такая позиция, конечно, вызывает массу возражений как содержательного, так и идеологического характера. Отечественным гуманитариям, наверное, не стоит долго объяснять, сколь сомнительными оказываются «доморощенные» концепции и теории, связанные с «единственно верным учением», «особым путем» и прочими внешними или внутренними установками на уникальность добытого знания. Популярность такого подхода связана, на наш взгляд, с широким распространением в последнее время релятивизма во множестве его «обличий» (культурный, моральный (этический), эпистемологический (познавательный)². В конце концов возникает резонный вопрос: если теоретические конструкты и результаты социогуманитарных исследований так зависят от социокультурной ситуации, в чем же в таком случае их научность, понимаемая в ее «классическом» смысле как независимость от культурной, социальной, национальной, религиозной принадлежности ученого.

Антитезой локализму становится универсализм. Суть такого подхода заключается в признании того обстоятельства, что как минимум на уровне интенции гуманитарные и социальные науки направлены на выработку общезначимого знания, пригодного для любой социокультурной обстановки, и именно в этом состоит их научность. В противном случае сама ценность научного знания в этой сфере превращается в миф, а результаты научного поиска, будучи жестко привязанными к личности автора исследования, носят относительный (а, может быть, и субъективный) характер. Поэтому задача эпистемолога состоит в анализе механизмов интерсубъективности тех «фильтров», которые позволяют получать, верифицировать, транслировать результаты исследований, а также тех приемов и методов исследований, которыми должны руководствоваться ученые, работающие в социогуманитарной сфере.

Эти крайние позиции, просматривающиеся как в философско-методологической литературе, так и в современных социогуманитарных исследованиях на разных уровнях — в процессе постановки задачи, интерпретации полученных результатов, построения теоретических конструкций, — приводят нас к необходимости эпистемологической рефлексии по поводу проблемы идеала научного познания. Отечественная философская традиция известна своими достижениями в разработке этой темы. Однако преимущественно (если не сказать исключительно) применительно к естественным и точным наукам. Следует ли из этого, что социогуманитарные науки обходились без имплицитного предположения о наличии таковых? Ответ очевиден. Сегодня мы фактически снова сталкиваемся с теми проблемами, которые не получили своего адекватного решения в классической эпистемологии, которая в силу целого ряда причин (на анализе которых мы не будем останавливаться в этой статье) ассоциировала научное познание исключительно с познанием Природы. Прав был С. Тулмин, метко сказавший, что «научность естественных дисциплин является преувеличенной, а научность гуманитарных дисциплин преуменьшенной»³.

² См. по этому поводу материалы интересной дискуссии отечественных философов Л.А. Микешинной, Е.А. Мамчур, И.Т. Касавина, А.Л. Никифорова, М.А. Розова и др., опубликованные в журнале «Эпистемология & философия науки». М.: «Канон +», ИФ РАН, 2004. Т. 1. № 1. С. 53–83.

³ Toulmin S. The Return to Cosmology. Berkley, 1982. P. 3.

Специфика постановки и решения проблемы идеала научного познания в социогуманитарной сфере теснейшим образом связана с представлением об «идеальном субъекте познания». Для классической эпистемологии, ориентированной на «науки о природе», соблюдение идеала научности автоматически исключало рефлексию о структуре и особенностях познающего субъекта, поскольку его культурная и историческая «обусловленность», личная пристрастность и предубежденность «стираются» в процессе познания, уступая место реализации трансцендентальных предпосылок. Социогуманитарное познание в силу своей природы не может принять «витающий» в классической эпистемологии образ субъекта, в жилах которого, по выражению В. Дильтея, «течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности»⁴. Включенность субъекта в социокультурную ситуацию не может быть в данном случае отброшена как нечто несущественное, выносимое «за скобки».

Поэтому одной из фундаментальных эпистемологических проблем социогуманитарного познания становится исследование границ и возможностей познания Другого в широком смысле этого слова. Познание собственной ситуации, в которой пребывает исследователь, кажется более легкой задачей, поскольку сам субъект пребывает, что называется, «in vitro». Носитель культуры видит и чувствует то, что скрыто от взгляда «стороннего наблюдателя». Однако, с другой стороны, степень его заинтересованности, личной пристрастности, нацеленности на разрешение ценностных «сверхзадач» становится серьезным препятствием на пути к получению общезначимого и объективного знания. Кроме того, в этом случае и пресловутый «сторонний наблюдатель», к сожалению, также не является лицом незаинтересованным, свободным от предубеждений и предрассудков. Он может выступать в роли культуртрегера, апологета, пророка, критика, сочувствующего и т.д. В исследовании различных срезов и сторон культуры вряд ли можно добиться полной беспристрастности и объективности. Кто же в таком случае является «идеальным познающим субъектом»? Например, зададимся вопросом, кто максимально объективно может познать специфику религиозного сознания в том или ином ее проявлении? Представитель той или иной религиозной конфессии? Но его роли в данном случае будут определены пространством между апологетикой (если речь идет о собственных религиозных установках) и критикой (если речь идет об ином религиозном мировосприятии), что имплицитно подталкивает его к решению «двухуровневой» задачи — реализации познавательного интереса и исполнению ценностной апологетической/критической миссии. В таком случае идеальным объектом является, конечно, атеист. Но ведь и он *veritas* в то, что все религии есть выдающиеся заблуждения человечества, следовательно, его позиция также не совсем *свободна* от предубеждений, хотя спектр его оценочных суждений ограничен той или иной степенью критицизма.

Если полемически заострить проблему, то возникает целый ряд вопросов, ответы на которые далеко не столь очевидны. Действительно, может ли лингвист, как носитель собственного родного ему языка, проникнуть в миры иных смыслов, скрывающихся за словами и грамматическими конструкциями дру-

⁴ Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 111.

гих языков, увидеть те реалии, представления о которых в языке заложены? Способен ли политолог отказаться в своем исследовании от собственных политических симпатий и убеждений как гражданин своей страны и продукт определенной политической системы (что вовсе не значит, что он непременно будет ее апологетом, он может быть и ее диссидентствующим критиком, вопрос здесь стоит лишь о мере беспристрастности)? Дано ли социологу отвлечься от предрассудков и установок, связанных с его собственным социальным статусом? Может ли литературовед избавиться от собственных вкусов и связанной с этим установки на отбор текстов с точки зрения их художественной ценности? В состоянии ли историк дистанцироваться от собственной романтизации прошлого (антикваризм) или «самоуверенной современности», по выражению А. Эйнштейн (презентизм)? Количество таких полуриторических вопросов бесконечно велико. А завершить их можно еще одним: каковы наши основания надеяться на то, что существует некий механизм, отфильтровывающий исследовательскую субъективность и пристрастность, отделяющий «зерна от плевел» в социогуманитарном познании?

Встроенность в структуру субъекта как носителя определенной культуры, определенного языка, определенных социальных предубеждений, базисных установок в эпистемологической плоскости проявляется в феномене «теоретической нагруженности» эмпирического *факта* в социогуманитарном исследовании. Признание этого обстоятельства может, тем не менее, приводить к различным эпистемологическим и методологическим выводам. С одной стороны, мы можем, признав и приняв его как неизбежность, декларировать равноценность интерпретаций в отсутствие каких бы то ни было обоснованных критериев выбора. Характеризуя одну из позиций в современных исторических исследованиях, авторы монографии «Социальные знания и социальные изменения» отмечают, что с точки зрения презентизма «...сами исторические источники содержат факты, отобранные в поддержку определенной точки зрения. Альтернативные исторические факты просто остаются неизвестными. Оценка современного историка — всего лишь одно из звеньев в длинной цепочке интерпретаций»⁵. Иначе говоря, *факты* в данном случае теряют статус основания и аргумента в разрешении научных споров.

С другой стороны, можно переформулировать задачу, поставив ее качественно иначе. Иосиф Бродский по этому поводу точно заметил: «У каждой эпохи, каждой культуры есть своя версия прошлого. Например, существует немецкая Древняя Греция XVIII века. Существует английская Древняя Греция. Есть французская Древняя Греция. Хуже того — есть греческая Древняя Греция, и так далее. А внутри каждого такого большого пласта существует еще разбивка по поколениям... Что для меня во всем этом интересно, так это то, на что именно каждое поколение наводит увеличительное или уменьшительное стекло. То есть *что* оно в прошлой культуре выделяет, а *что* — игнорирует»⁶. Коль скоро мы не можем руководствоваться образом «идеального познающего субъекта», совершенно свободного от предрассудков, может быть, стоит действительно увидеть, как пишет Бродский, процесс *селекции* и последующей *интер-*

⁵ Социальные знания и социальные изменения / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 2001. С. 153.

⁶ Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским. М.: Изд-во Эксмо, 2003. С. 385–386.

претации фактов, сквозь которые просвечивают фундаментальные предпосылки и основания познания человекоразмерной реальности.

Думается, вполне уместно обратиться к опыту исследования указанного круга проблем в рамках философского дискурса XX века. Сейчас стало хорошим тоном ругать постмодернизм (что в некоторых случаях в определенном контексте вполне объяснимо, и, наверное, может быть оправдано). Но, следуя установке на беспристрастность, стоит, наверное, отвлечься от оценочных категорий недостатки / заслуги, ошибки / прозрения и т.д. и осмыслить этот феномен скорее в «ценностно-нейтральных» терминах новаторское / классическое, пытаясь за деконструкцией классического философского дискурса увидеть новый поворот сюжета.

Как нам представляется, одним из новаторских открытий, сделанных в рамках постструктуралистско-постмодернистского дискурса, является постановка проблемы Другого. Анализируя истоки проблематики безумия в творчестве М. Фуко, И.П. Ильин отмечает, что интерес к этой «экзотической» для философской классики теме является характерной чертой «всего современного западного “философствования о человеке”, хотя и получившего особое распространение в рамках постструктуралистских теоретических представлений. Провидческая идея М.М. Бахтина о том, что “социогуманитарное познание — это познание Другого” обретает в данном контексте свои новые интерпретации. Практически для всех постструктуралистов было важно понятие “Другого” в человеке, или его собственной по отношению к себе “инаковости” — того, не раскрытого в себе “другого”, присутствие которого в человеке, в его бессознательном, и делает человека нетождественным самому себе»⁷. При этом «“отклонения” от “нормы” часто воспринимаются как “гарант” свободы человека от его “детерминизации” господствующими структурами властных отношений»⁸. Как справедливо отмечает, А.А. Горных, «классическая философия... рассматривала в качестве универсальной модели человека гносеологического субъекта естествознания. Такая модель отличалась крайней абстрактностью и по существу конструировала отдельного европейца — без тела, пола и возраста — в качестве своего нормативного образца. Столкнувшись с новыми реальностями — феноменами сна, детства, аффекта, творчества, отличных от новоевропейского типа ментальностей, ... классическая философия оказалась не в состоянии ассимилировать их без коренной трансформации собственных оснований... Распавшийся код новоевропейской культуры — Наука / Искусство / Религия / Философия — и породил то “разобщенное единство” дисциплин, не имеющих ни общего основания верифицируемости, ни совокупного объекта (ибо природа человека не складывается из фрагментов, реконструированных специальными исследованиями, но определяется скорее негативно в зазорах, различиях антропологии, лингвистики, филологии, психологии etc.)»⁹. Идея «универсальных оппозиций» К. Леви-Стросса, лакановская идея об элементе безумия внутри каждого чело-

⁷ Ильин И.А. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 78.

⁸ Там же. С. 78–79.

⁹ Горных А.А. Формализм: от структуры к тексту и за его пределы. Минск.: И.П. Логвинов, 2003. С. 11–12.

века, тема «неизбежности безумия» у Ж. Делеза и Ф. Гваттари приводят современную философскую мысль к осознанию проблемы Другого как некоторой модели «дружости», «чуждости», «инаковости», неизбежно включенных в структуры мыслительной и познавательной деятельности человека. Прав Б. Вальденфельс, когда говорит: «Чуждость означает, что нечто или некто никогда полностью не находятся на своем месте. Такого рода чуждость начинается не вне меня самого, а в нас самих в форме как внутрисубъективной, так и внутрикультурной чуждости»¹⁰. Такое понимание Другого если не дает готового решения задачи, то по крайней мере указывает направление движения к возможности познания *иной* реальности в ее различных проявлениях.

Как известно, М. Вебер считал, что трансцендентальная предпосылка гуманитарных наук состоит в том, «что мы сами являемся людьми культуры, что мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам занять определенную позицию по отношению к миру и внести в него смысл. Каким бы этот смысл ни был, он станет основой наших суждений о различных явлениях»¹¹. Эта фундаментальная предпосылка в свою очередь предполагает анализ тех механизмов, благодаря которым протекает процесс нашего «осознания себя людьми той или иной культуры». Наряду с этим вполне очевидным теперь утверждением необходимо принять и еще одно, выявленное с современным философском дискурсе. Встроенность в мышление и познавательную деятельность человека представлений о Другом, реализуемая в процессе коммуникативно-дискурсивной практики, является не менее существенной и значимой трансцендентальной предпосылкой «наук о духе».

Прежде всего необходимо отделить интерсубъективные предпосылки и основания познания социогуманитарной сферы, а вслед за этим исследовать субъективно-личностные предубеждения, их связь с социальными, культурными, политическими, идеологическими, семейными, религиозными ценностями исследователя, а также способы и формы их селекции в процессе верификации, трансляции знания, а также и последующих социокультурных аппликаций теоретических конструкторов.

Начать следует с анализа традиции философского исследования интерсубъективного уровня предпосылок и оснований познания. Если говорить о социогуманитарном познании, то в этой познавательной сфере проблема предпосылочности познания, с одной стороны, и проблема оснований, с другой, приобретают полифоничное звучание. Как показали философские споры и научные открытия XX века, любой познавательный акт имеет мощный слой предпосылок, культурных и внутринаучных традиций, норм, правил, исследовательских стратегий, которые не только определяют в каждом конкретном случае, скажем, методику проведения эксперимента или структуру обоснования гипотезы, но и сам *modus operandi* как отдельного исследователя, так и научного сообщества в целом. Но социогуманитарное познание предпосылочно по своей природе, и «слой» этих предпосылок в свою очередь имеет сложную, многоуровневую структуру.

¹⁰ Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, ПроPILEI, 1999. С. 126–127.

¹¹ Вебер М. Исследования по методологии науки. М.: ИФ РАН, 1980. С. 48.

Исследования проблем предпосылок и оснований познания проходили в рамках различных философских традиций: в неокантианстве, феноменологии, герменевтике и аналитической философии.

Безусловно, одним из важнейших «каналов», связывающих нас с культурным фоном, приобщающих к культуре, является язык. Одним из первооткрывателей этой темы стал Э. Кассирер. В учении Кассирера язык является символической системой, использующей конструирование символических форм для того, чтобы понять мир природы. «Формируя понятия о предметах, язык осуществляет функцию объективации»¹². Язык создает символическую действительность, ту своеобразную среду, внутри которой существует субъект. Язык рассматривается здесь не как копия вещей, он является основным условием существования наших понятий о вещах; о «внешнем мире» в целом. При этом язык служит не только средством для передачи уже известных истин, но прежде всего он необходим для того, чтобы познавать новое. Как отмечал Ю. Хабермас, Кассиреру тем самым удалось преодолеть разделение мира на объективный и субъективный: «С тех пор, как язык выступает не только в единственно инструментальной роли, а получает конституирующий ранг и благодаря его продуктивной энергии как будто разворачивает собственную жизнь, невозможно ментально разделять знак и значение на две сферы, так, словно представляющий субъект, связывающий задним числом нематериальную идею с материальным субстратом. Напротив, говорящий субъект становится отныне сам членом в процессе сохранения и обновления символически структурированных форм мысли и жизни»¹³.

В феноменологии Э. Гуссерля проблема оснований является, как известно, одной из ключевых. Для Гуссерля основанием «наук о духе» и достоверности познания является «жизненный мир», который он определяет как «круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни до всех потребностей научного обоснования приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных»¹⁴. Это достоверные, очевидные предпосылки всякого познания (в том числе и научного), имеющие фундаментальное значение и предшествующие логическим построениям. Идеи Гуссерля и Кассирера оказали значительное влияние на развитие этих проблем в столь разных, на первый взгляд, традициях, как герменевтика и аналитическая философия.

Предпосылочность понимания стала предметом рефлексии и в философской герменевтике. Анализируя хайдеггеровские идеи как истоки гадамеровского учения о понимании, В.С. Малахов отмечает, что у Хайдеггера «прежде чем мы начнем схватывать мир в познании, мы уже расположились и освоились в нем. Он понят нами задолго до того, как будет помыслен. Понимание изначально мышления»¹⁵. Эти идеи Хайдеггера нашли выражение в учении Г.-Г. Га-

¹² Соболева М.Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. С. 56.

¹³ Habermas J. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung // E. Cassirers. Werk und Wirkung, Kultur und Philosophie. Darmstadt, 1997. P. 91.

¹⁴ См.: Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. С. 108.

¹⁵ Малахов В.С. К характеристике герменевтики как способа философствования // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991. №6. С. 70.

Гадамера о предрассудках, предпонимании и их роли в познании. Именно Гадамер впервые попытался снять негативную коннотацию понятия предрассудок, закрепленную в европейской философской традиции со времен Просвещения. «Само по себе слово “предрассудок” (Vorurteil), — писал Гадамер в “Истине и методе”, — означает пред-суждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов»¹⁶. И в этом смысле просвещенческая программа избавления от предрассудков (фактически инициированная проведением картезианского принципа «методологического сомнения») представляется Гадамеру весьма сомнительной. Тотальное отрицание предрассудков не только не приведет нас к истине в познании, оно попросту невозможно, коль скоро мы являемся наследниками *традиции*. Именно предрассудки, согласно Гадамеру, являются теми своеобразными «каналами», через которые проникает традиция. «Предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия»¹⁷. Поэтому фокус исследовательского интереса смещается в сторону различения «законных предрассудков» и таких предрассудков, искоренение которых является задачей «критического разума».

Продолжая герменевтическую традицию, К.-О. Апель акцентирует внимание на роли понимания в процессе познания. Он полемизирует с точкой зрения, распространенной в англо-американской философии (Нейрат, Гемпель, Оппенгейм и др.), согласно которой понимание прочно ассоциируется с вчувствованием, вхождением во внутренний мир человека, сопереживанием, что несет ярко выраженный оттенок психологизма. Именно поэтому авторы не признают конструктивной роли понимания в процессе познания. Так, Апель приводит высказывание Нейрата: «Исследователь может требовать вчувствования, понимания и тому подобных вещей, однако они столь же мало входят в совокупность высказываний науки, как и хороший кофе, который он может требовать во время своей работы»¹⁸. Для того чтобы показать значение понимания как предпосылки и основания познания (в особенности познания гуманитарного), Апель рассматривает понятие «интерпретативного сообщества», в рамках которого любое описание нового факта уже понимается как общеобязательное истолкование. Необходимость понимания обнаруживается здесь не как необходимость психологического вчувствования, а как необходимость участия в интерсубъективном диалоге.

Как считает Апель, существуют идеальные нормы интерсубъективного понимания, которые отражают формирование консенсуса в познании реального мира и установлении взаимопонимания. Эти идеальные нормы могут и принципиально должны реализовываться в конкретном обществе. Таким образом, подлинным условием взаимопонимания, с одной стороны, и основанием наук о духе, с другой стороны, по Апелю, можно считать «трансцендентальную языковую игру, реальная основа и генетический исходный пункт которой заключаются в фундаментальных фактах жизни рода человеческого»¹⁹. Здесь

¹⁶ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 322–323.

¹⁷ Там же. С. 329.

¹⁸ Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 127.

¹⁹ Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 230.

просматривается аналогия с тем «коперниканским поворотом», который был совершен в свое время И. Кантом (недаром Апель так часто обращается к его творчеству). Выявлению трансцендентальных предпосылок познания у Канта в контексте социогуманитарного познания соответствует введение Апелем понятия «идеальное коммуникативное сообщество», которое является тем горизонтом, приближение к которому означает приближение к истинному интересубъективному знанию (и пониманию!).

Параллельно с разработкой этих проблем в феноменолого-герменевтической традиции происходили поиски в рамках традиции аналитической философии. Пожалуй, самая известная и значительная из них представлена в творчестве Л. Витгенштейна. По мнению Г.Х. фон Вригта, «проблемы философов-герменевтиков – это по большей части те же самые проблемы, которыми занимался Витгенштейн, особенно в поздний период»²⁰.

Наиболее интересной в аспекте рассматриваемых нами проблем представляется поздняя работа Л. Витгенштейна «О достоверности». В этой работе происходит максимальное сближение позиций Витгенштейна и феноменолого-герменевтической традиции в исследовании проблемы предпосылок и оснований познания. Рассматривая феномен уверенности (достоверности), Витгенштейн замечает: «Мне бы хотелось, чтобы эту уверенность рассматривали... как (некую) форму жизни... Я хочу понять ее как что-то находящееся по ту сторону обоснованного и необоснованного; то есть словно нечто животное»²¹. Таким образом, достоверность (уверенность) принимается как данность, она является той основой познания, которая не требует и не нуждается в каком-либо обосновании. Как отмечает М.С. Козлова, достоверность у Витгенштейна есть тот комплекс уверенностей, «привычных ориентаций, предваряющих, фундирующих знание “снизу”, но не поддающихся “тематизации” в языке знания... Это – предел обоснования, “невыразимое”»²².

Феномен уверенности связан у Витгенштейна не с индивидуально-субъективной убежденностью, верой во что-либо. «Если мы вполне уверены в чем-то, – пишет он, – это означает не только то, что в этом уверен каждый порознь, но и то, что мы принадлежим к сообществу, объединенному наукой и воспитанием»²³. Иначе говоря, Витгенштейн подчеркивает интересубъективную природу и социокультурные основания уверенности (достоверности), определяя ее как «согласие форм жизни». Анализируя так называемые «предложения веры» (Belief-Sätze), проецирующие уверенность на «субъективную плоскость», Витгенштейн показывает, что феномен веры предшествует рациональному освоению мира, он является фундаментом научного познания. «Нельзя экспериментировать, – пишет он, – если нет чего-то несомненного... Экспериментируя, я не сомневаюсь в существовании прибора, что находится перед моими глазами...; на каком основании я доверяю учебникам по экспериментальной

²⁰ Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986. С. 67.

²¹ Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 365.

²² Козлова М.С. Вера и знание. Проблема границы (к публикации работы Л. Витгенштейна «О достоверности» // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 64.

²³ Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 357.

физике? У меня нет оснований не доверять им»²⁴. «Я располагаю какими-то сведениями, правда, недостаточно обширными и весьма фрагментарными. Я кое-что слышал, видел и читал»²⁵. Однако из этой «фрагментарности» выстраивается некая системная, целостная картина мира: «Когда мы начинаем верить чему-то, то верим мы не единичному предложению, но целой системе предложений»²⁶. По точному замечанию Л.А. Микешиной, у Витгенштейна вера базируется «на основе социокультурной, коммуникативной апробации, социальной санкции и общезначимости того, во что верят»²⁷. Итак, у позднего Витгенштейна основанием и предпосылкой познания является систематизированный, интересубъективный комплекс уверенностей (достоверностей), имеющий социокультурную природу. Именно он обеспечивает тот «подпочвенный слой», с которого начинается постижение мира, который определяет исследовательские стратегии и способы их дальнейшего рационального обоснования.

Существует также еще одно измерение проблемы предпосылок познания, открытое в аналитическом философском дискурсе. Как уже отмечалось, характерная для классической эпистемологии парадигма подразумевает действительность предзаданной, а все знание, с такой точки зрения, может быть выстроено на основе некоторых перцептуальных образований, предшествующих любой концептуализации. В аналитической традиции сформировался иной подход, отклоняющий эпистемологически «данное» в опыте наряду с любым требованием эпистемологического приоритета внелогических оснований знания.

Соответствующее эпистемологическое допущение является, возможно, одним из важнейших следствий «лингвистического поворота» в философии XX века. Так, согласно Р. Рорти, обоснованность чьих-либо полаганий нельзя определить, исследуя отношения между идеями и их объектами. Оправдание, обоснованность полаганий есть многоаспектный процесс коммуникации, посредством которого мы пробуем убедить друг друга в том, что мы полагаем. Природа знания связывается в данном контексте не с прогрессом в представлении и понимании действительности, но с его значением для обоснования наших полаганий. Отчасти подобная тенденция связана с «возрождением» прагматизма. Как замечает М. Кеттнер, задача заключается не в попытках прояснить основания, тем более «разоблачить» их или подвергнуть сомнению, но в достижении такой практики, «чтобы мы (как и другие разумно действующие) объяснились по возможности убедительным образом по поводу того, какие основания для нас релевантны в отношении того, что мы обсуждаем, какие из них лучше, какие хуже в одном и том же отношении»²⁸.

С другой стороны, важная тенденция просматривается в работах Н. Гудмена, сформулировавшего известную концепцию «возможных миров». Согласно Гудмену, любое наше восприятие определено выбором и классификацией, сформированными совокупностью унаследованных и приобретенных раз-

²⁴ Там же. С. 361.

²⁵ Там же. С. 396.

²⁶ Там же. С. 341.

²⁷ Микешина Л.А. Витгенштейн: проблема веры и достоверности в познании // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М., 1996.

²⁸ Kettner M. Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft // K.-O. Apel, M. Kettner Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. Frankfurt a. M., 1996. S. 436.

личными путями ограничений и представлений. Действительность можно постигать множеством способов, причем существует множество различных концептуальных систем, которые «соответствуют» миру. Следовательно, все наши выводы и познавательные результаты будут следствием выбора концептуальной системы, которая и является основанием познавательного процесса. Эта концепция с новой силой инициировала дискуссии относительно проблемы достоверности и объективности наших знаний.

От выявления предпосылочности познания вообще и социогуманитарного познания в частности фокус исследований постепенно переместился к анализу оснований познания. Если ранее общая тенденция эпистемологических исследований состояла в повороте от фундаментализма (объективизма) к релятивизму, то в последнее время наметилась тенденция поворота от релятивизма к *универсализму*. В частности эта тенденция находит свое выражение в происходящих в различных областях социогуманитарных исследований поисках «антропологических констант», «универсальных оппозиций», универсалий культуры, универсального метаязыка. Более того, эти поиски неизбежно приводят к необходимости эпистемологических и методологических оснований. Видимо, эта тенденция отражает насущную потребность развития самой науки, отражает важную смысловую интенцию современной социогуманитарной сферы познания.

Тенденция в развитии социогуманитарных наук второй половины XX века, связанная с выявлением «универсалий» (языковых, культурных, социально-исторических и т.д.), «антропологических констант», «универсальных оппозиций», имеет множество проявлений в различных областях исследований. Как отмечает Х.Р. Яусс, «если еще совсем недавно было запрещено ставить вопрос об “антропологических константах”, то сегодня антропология, которая исторически развивает теорию человеческих потребностей или археологию знания, реконструирующую элементарное знание различения и ориентации жизненных миров, вновь приобретает непосредственную ценность»²⁹. Поиски таких «антропологических констант» происходят в разных направлениях.

Бесспорно, поиски универсалий, фундаментальных оснований были инициированы в постструктурализме. К числу таких идей можно отнести «универсальную грамматику» Ц. Тодорова, которая, по мысли автора, не только является «источником всех универсалий, она дает определение даже самому человеку. Не только все языки, но и все знаковые системы подчиняются одной и той же грамматике. Она универсальна не только потому, что информирует все языки о мире, но и потому, что она совпадает со структурой самого мира»³⁰. У К. Леви-Стросса роль такой фундаментальной универсалии сознания и познания выполняет двоякая (оппозиционная) структура, встроенная в человеческое мышление и отражающая бинарное структурирование мира. Противоречивая, амбивалентная структура сознания служит предпосылкой и основанием понимания миров «чужих» культур, выражающихся в разнообразных формах. Таким образом, по Леви-Строссу, всякая культура базируется на определенных

²⁹ Яусс Х.Р. К проблеме диалогического понимания // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 98.

³⁰ Todorov Tz. Grammaire du Decameron. The Hague. 1969. Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. С. 35.

оппозициях, выявление которых и дает основания самому социогуманитарному познанию. В своих ранних работах М. Фуко выделяет эпистему — единую систему знаний, которая реализуется в речевой практике современников как строго определенный языковой код. Эта языковая норма является основанием, фундаментальным каркасом познавательного процесса на данном этапе развития культуры и предопределяет мышление отдельных индивидов.

Отечественные исследователи также ведут поиски культурных и познавательных универсалий. Так, И.Т. Касавин считает, что «реальная миграция человеческих популяций запустила эволюционный механизм, приведший к возникновению кроманьонца. Эта же миграция зафиксировалась затем в качестве архетипа в структуре деятельности и общения более поздних поколений, ведущих оседлый образ жизни. Одновременно с этим миграция определила структуру *специфической познавательной установки* (курсив наш. — Е.И.), связанной с постоянным стремлением к выходу за пределы данного»³¹. При таком подходе, как считает автор, «более рельефно выявляется взаимодействие донаучных факторов при формировании познавательной установки, а также и возможность понимания науки как формы воплощения данного архетипа»³². Таким образом, в концепции И.Т. Касавина «трансляция архетипа, создающая перепутья культуры, есть иносказание мифа — образом, словом, поступком, биографией, целой исторической эпохой»³³.

В социогуманитарных науках в последние десятилетия сформировалось особое направление исследований, которое А.П. Огурцов называет «семантикой культур», когда на основании исследования различных языков выявляются некоторые универсальные ценности и нормы, репрезентированные в языке³⁴. Исследования отечественных (Н.Д. Арутюнова, Е.В. Падучева, Ю.С. Степанов и др.) и зарубежных (А. Вежбицкая, У. Вайнрайх и др.) ученых направлены на выявление универсальных языковых (и культурных) концептов, благодаря чему становится возможным построение единого «естественного семантического языка».

Так, анализируя результаты исследований в рамках теории естественного семантического метаязыка (ЕСМ), которые начались в середине 1960-х годов, А. Вежбицкая выделяет два фундаментальных предположения, на которых основывается теория ЕСМ: «Каждый язык располагает некоторым минимальным ядром, на основе которого говорящие способны понимать все сложные мысли и высказывания, и эти минимальные ядра всех естественных языков соответствуют друг другу, так что справедливым будет говорить о минимальном ядре всех языков, отражающем минимальное ядро человеческой мысли»³⁵. По мнению Вежбицкой, «только надежно установленные языковые универсалии могут дать

³¹ Касавин И.Т. Миграция и истоки креативности познания // Философия науки. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 1997. С. 193.

³² Там же. С. 193.

³³ Касавин И.Т. Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни // Вопросы философии. 2001. № 11. С. 51.

³⁴ А.П. Огурцов. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 15.

³⁵ Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 171.

солидную основу для сопоставления концептуальных систем, закрепленных в различных языках»³⁶. Возможность понять все значения естественного языка опирается на существование исходного набора элементарных концептов, являющихся врожденными и интуитивно ясными. В теории языка, основанной на ЕСМ, предполагается, что такой набор элементарных концептов действительно существует и что его можно обнаружить в результате анализа естественного языка. Если слова различаются в различных естественных языках, то фундаментальные врожденные элементарные значения остаются неизменными. Через «универсальные человеческие концепты», по мнению Вежбицкой и ее соавторов, становится возможным «исход из языкового Вавилона»³⁷.

Опыт исследования проблемы предпосылок и оснований социогуманитарного познания в философских учениях XX века убедительно показал, что критицизм классической эпистемологии постепенно сменяется новой исследовательской установкой. Основываясь на принципиальной невозможности «беспредпосылочной», полностью рационализированной модели познания, она предусматривает анализ социокультурных, языковых, исторических аспектов познания, выявление «каналов» проникновения традиции в структуру познавательного акта на всех его уровнях: от выбора предмета и объекта изучения до процесса аргументации, объяснения, легитимации знания.

Эпистемологический анализ развития социогуманитарного познания второй половины XX века показывает, что одной из важных тенденций его развития является поиск универсальных общекультурных, языковых, оснований, позволяющих избежать релятивизации его выводов и результатов. Как отмечает К.-О. Апель, «наряду с определенными константами ситуации человеческой жизни (таким, как рождение, смерть, сексуальность, труд, борьба и т.д.)» можно выделить «определенные врожденные “универсалии” “языковой способности”, репрезентирующие языковой “инстинкт” человека, о котором догадывался уже Гумбольдт и вероятность наличия которого вновь подтвердили Хомский и Леннеберг»³⁸. Попытки найти «универсалии культуры», «антропологические константы», «семантические примитивы» отражают общегуманистическую направленность современного социогуманитарного познания, стремление выйти за рамки схемы «свое – чужое» и перейти к модели «свое и иное как вариации общечеловеческого».

Однако не в меньшей степени значимым, по нашему мнению, является субъективно-личностный уровень предпосылок, также оказывающий непосредственное влияние на социогуманитарную познавательную сферу. Подобно тому, как каждый акт интерпретации текста связан с внесением «помех» (*eine gewisse Störung*, по выражению В. Изера³⁹), так каждый познавательный акт несет в себе потенциальную возможность подобных «возмущений» в виде личных пристрастий и предубеждений ученого. Мы выделяем несколько уровней их проявления.

³⁶ Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 23.

³⁷ Там же. С. 49.

³⁸ Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 258.

³⁹ Интервью с В. Изером // Вопросы философии. 2001. № 11. С. 93.

Первым уровнем проявления субъективных установок ученого является реализация *нравственных установок и этических принципов исследователя*. По мнению Х. Рикмана, требование «этического нейтралитета» вдохновляется похвальным желанием достижения «научности» в тех вопросах, где установки исследователя неизбежно являются руководящим мотивом его деятельности. Однако такое требование имплицитно основывается на предположении о том, что «ценностные суждения являются субъективными и не предоставляют себя экспертизе в соответствии с обычными процедурами науки»⁴⁰. В связи с этим выдвигаемые Рикманом требования «критического понимания» и «постоянной осторожности», предъявляемые ученым прежде всего к самому себе, связанные с необходимостью отделения процессов выбора и интерпретации от моральных оценок, являются, по нашему мнению, одними из фундаментальных регулятивов деятельности ученого в области социогуманитарных наук.

В качестве второго уровня субъективно-личностных предпосылок можно выделить *личную пристрастность*, связанную с мотивацией исследовательского интереса ученого и ее изначальной направленностью не просто на решение теоретической (эмпирической, прикладной) научной задачи, но на последующее использование результатов для решения некоторого круга проблем социального, культурного, политического характера, которые играют для ученого особую роль. В данном случае нравственные установки и этические принципы ученого «преломляются» в соответствии с поставленной исследовательской задачей и имеют ярко выраженную эмоциональную окраску. Роль чувств и эмоций в познании для классической эпистемологии была проблемой «маргинальной». Как отмечает Б. Фальк, «может показаться, что вопрос о том, может ли чувство само по себе быть способом познания, имеет отрицательный ответ... Чувство — всегда нечто такое, что противостоит познанию... Однако все не настолько просто. Может быть истинно, что чувство не может обеспечивать познавательный контакт с миром, который является независимым от этого представления; но также справедливо и то, что представление не может делать своей работы *без* сотрудничества чувства»⁴¹. Элиминация чувств, эмоций, страстей из человеческого познания представляется крайне проблематичной, тем более когда речь идет о социогуманитарном познании. Стремление ученого «исправить» существующее положение дел, оказать влияние на принятие общественно значимых решений являются зачастую одним из важнейших регулятивов и побудительных мотивов его деятельности. Как считает А. Вольф, «также как ученый, который ненавидит болезнь, но, тем не менее, исследует ее происхождение, так и ученый, ненавидящий бедность, вероятно *должен и может* подойти к предмету беспристрастно, ведь как эффекты бедности могут быть уменьшены, если само

⁴⁰ Rickman H.P. Understanding and the human Studies. London and Edinburg: Morrison & Gibb Ltd., 1967. P. 78.

⁴⁰ Rickman H.P. Understanding and the human Studies. London and Edinburg: Morrison & Gibb Ltd., 1967. P. 78.

⁴¹ Falk B. Feeling and Cognition // Verstehen and Humane Understanding / Ed. by A.O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 213.

явление предварительно не исследовано и не понято?»⁴². Проблема урегулирования «научного отделения» с «социальной проблемой обязательства», по мнению А. Вольфа, требует прежде всего их изначального разделения.

Пристрастность ученого имеет не только «футурологическую», но и «презентистскую» составляющие, связанные между собой. Иначе говоря, исследователь не только представляет себе модель будущего, в котором могут и должны быть разрешены актуальные проблемы современности, но и выражает определенное отношение к происходящему в настоящий момент. В связи с этим Дж. Капуто отмечает: «Мы должны, например, с одной стороны, иметь *здравый смысл и добрую волю* (курсив наш. — Е.И.), которую нужно волновать фактом, что компьютеризация имеет тенденцию оставлять беднейших людей позади и уменьшать потребность общества в рабочей силе низкой квалификации, которую традиционно обеспечивают бедные, чтобы зарабатывать себе на проживание. С другой стороны, пробуя располагать науку и технику в терминах... *Gestell*, мы рискуем это демонизировать и можем обнаружить себя, ... задумчиво сидящими у подножия руин греческого храма... и ожидающими бога, который должен спасти нас, в то время как остальная часть мира... переписывается по электронной почте»⁴³. Исследователь может по-разному воспринимать актуальную ситуацию (от «бегства от реальности» до определения границ ее критического принятия) и, соответственно, по-разному толковать свою роль в ее рамках.

Одним из неотъемлемых свойств социогуманитарного познания является то, что оно неразрывно связано не только с «расширением» культурного пространства, созданием новых культурных реалий, но оно влечет изменение внутреннего мира человека и реалий общественной жизни. Как справедливо отмечает С. Штрассер, «теоретические утверждения исследователя могут иметь далеко идущие практические эффекты... Современная история показывает, что такой эффект — не только мыслим, но действительно возможен. Вспомните о трех наиболее известных теориях в области гуманитарных наук. Каждый исследователь западной культуры признает, что экономическая теория Адама Смита, политическая теория Карла Маркса и психоаналитическая теория Фрейда повлияли как на жизни индивидуумов, так и на жизнь общества в целом; они создали новые ситуации, новые человеческие отношения, новые формы жизни»⁴⁴. Результаты научных исследований также представляют собой фактор, изменяющий социокультурный ландшафт, и зачастую основу новых общественных идеологем. Использование результатов исследований заставляет на самом деле задуматься над тем, «как наше слово отзовется».

В связи с этим тема личной ответственности ученого приобретает полифоничное звучание. *Conditio sine qua non* научного творчества становится прежде всего стремление самого ученого развести в своем сознании *оценку* и

⁴² Wolf A. The Missing Pragmatic Revival in American Social Science // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture / Ed. by M. Dickstein. Durham and London: Duke University Press, 1998. P. 204.

⁴³ Caputo John D. More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000. P. 171.

⁴⁴ Strasser S. Understanding and Explanation. Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985. P. 174.

факт, реальность как она есть и реальность как она возможна, другое как иное и другое как чужое. К сожалению, «соскальзывание» научного исследования на уровень архетипов, приводящее подчас к стремительному превращению Другого в чужого, иного, иноверца, инородца, с «навешиванием» соответствующих коннотаций и ярлыков, начинается порой с вполне невинного желания эмпирически подтвердить предубеждения самого ученого.

Современная эпистемология с трудом, но все же принимает факт невозможности беспредпосылочного познания, «идеального познающего субъекта», свободного от предрассудков и предубеждений. Межкультурный диалог, научная коммуникация, а также добрая воля и личная ответственность самого ученого являются необходимыми условиями как развития социогуманитарных наук, так и адекватности социокультурного апплицирования их результатов.