

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Khushf G. The Use of Emergent Technologies for Enhancing Human Performance: Are We Prepared to Address The Ethical and Policy Issue // Public Policy & Practice. 2011. URL: [http://www.ipspr.sc.edu/ejournal/ej511/George%20Khushf%20Revised%20Human%](http://www.ipspr.sc.edu/ejournal/ej511/George%20Khushf%20Revised%20Human%20) (дата обращения: 05.09.2011).
2. Баксанский О.Е. Когнитивная карта и реальность // Эпистемология и философия науки. — 2006. — № 1. — С. 94–99.
3. Акаев А.А., Коротаев А.В., Малинецкий Г.Г. Прогноз и моделирование кризисов и мировой динамики. — М.: УРСС, 2010. — 352 с.
4. Величковский Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания. В 2 т. Т. 1. — М.: Смысл: Издательский центр «Академия», 2006. — 448 с.
5. Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. — М.: Издат. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. — 256 с.
6. Penfield W. The Mystery of Mind. — Princeton: Princeton University Press, 1975. — 231 p.
7. Черниговская Т.В. Если зеркало будет смотреться в зеркало, что оно там увидит (к вопросу об эволюции языка и сознания) // В кн.: Когнитивные исследования / под ред. Ю.И. Александрова. — М.: Изд-во Института психологии РАН, 2010. — С. 13–37.
8. Назаретян А.П. Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии // В кн.: Вызов познанию: стратегии развития в современном мире / Отв. ред. Н.К. Удумян. — М.: Наука, 2004. — С. 394–434.
9. Дубровский Д.И. Альтруизм, эгоизм и природа человека // В кн.: Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. — М.: Канон+, 2004. — С. 445–463.
10. Бостром Н. FAQ по трансгуманизму // Российское трансгуманистическое движение. 2011. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/6/93/#endnote> (дата обращения: 04.05.2011).
11. Nordmann A. Ignorance at the Heart of Science? Incredible Narratives on Brain–Machine Interfaces // TU Darmstadt. 2011. URL: <http://www.philosophie.tu-darmstadt.de/nordmann> (дата обращения: 08.10.2011).
12. Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. — Н. Новгород: Изд-во «Нижегородский», 1994. — 200 с.
13. Тоффлер Э. Шок будущего. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 557 с.
14. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 349 с.
15. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии. 2012. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=474&Itemid=52 (дата обращения: 16.10.2012).
16. Степин В.С. Теоретическое знание. — М.: «Прогресс-Традиция», 2000. — 744 с.
17. Черникова И.В. Когнитивные науки и когнитивные технологии в зеркале философской рефлексии // Эпистемология и философия науки. — 2011. — Т. XXVII. — № 1. — С. 101–117.

Поступила 24.10.2012 г.

УДК 16

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕЛЕСНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет
E-mail: ibardashkin@mail.ru

Рассматривается феномен телесности человека как источника его эпистемологической активности. Автор обращается к ряду философских традиций (феноменология, психоанализ, постмодернизм) с целью выявления уточнения феномена тела как одного из измерений человеческого бытия. Констатируется, что тело в процессе развития предмета эпистемологии представляет собой важный источник познавательных перспектив человека, позволяющих ориентироваться на целостное мировосприятие.

Ключевые слова:

Тело, телесность, сознание, эпистемология, онтология, феноменология, постмодернизм, целостность.

Key words:

Body, corporality, consciousness, epistemology, ontology, phenomenology, postmodernism, integrity.

Задача статьи — рассмотрение вопроса о телесности человека, ее онтологии как эпистемологического фактора. Учитывая, что современная эпистемология выявляет определенные сложности с возможностями формирования целостного образа мира, хочется надеяться, что данный ракурс исследования позволит лучше понять различные основания подобного образа.

Онтология тела человека интересна тем, что долгое время философия рассматривала человека с позиции приоритета в нем какого-то одного на-

чала. Сущность человека связывалась именно с этим доминирующим началом. Не секрет, что доминирующим началом представлялось сознание (разум, душа), а второстепенным началом — тело (организм). Поэтому важным представляется обобщение философских знаний по теме онтологии тела в контексте предмета эпистемологии.

Первым креном в европейской философии в сторону анализа человеческой телесности (в индивидуальном и социальном проявлениях) можно считать марксизм и фрейдизм.

По К. Марксу, определяющей человеческую сущность характеристикой стал тезис: бытие определяет сознание. Бытие у К. Маркса — это материальная основа (в том числе и телесная), где сознание лишь одна из функций этой основы. Телесное начало опосредуется совокупностью материальных факторов, понимаемых как деятельность (прежде всего экономическая).

По З. Фрейду, который рассматривает человека по сути биологично, определяющим в человеке является его тело (организм). В отличие от К. Маркса — это не «социально-экономическое тело», а обычный человеческий организм. Сознание обладает определенной автономией, но оно изначально зависит от тела. По этой причине можно признать, что с именем З. Фрейда связана переоценка сущности человека, открытие новой его онтологии — онтологии тела.

Сама идея того, что сознание — это лишь форма, сущность которой сводится к признанию ее необходимости выхода за собственные пределы, свидетельствует о невозможности понимания последней без участия внесознательных факторов. То, что сознание возможно только как «сознание о», демонстрирует неразрывность сознания и внешнего мира (в том числе и тела). Наиболее последовательно эта идея получила развитие у ученика Э. Гуссерля М. Мерло-Понти.

М. Мерло-Понти полагал себя феноменологом, но его понимание феноменологии несколько отличается от понимания ее основоположника Гуссерля. Можно сказать, что используя одну и ту же терминологию, М. Мерло-Понти и Э. Гуссерль расходятся в своих оценках. Источником разногласий является тема тела, которая трансформирует суть феноменологии. Уже указывалось, что интенциональность как основное понятие феноменологии демонстрирует установку на необходимость связи с внешним миром. Однако, по Э. Гуссерлю, — эта связь может рассматриваться как умозрительная, возможная. Связь с миром для сознания — это лишь теоретический интерес, лишенный всякого практического смысла. Поэтому редуцируемость интенциональной активности сознания автоматически ведет к редуцируемости внешнего мира, поскольку сознание субъективно и автономно.

Мир открыт для сознания, а сознание открыто для мира, но все это лишь в рамках трансцендентального «я». Э. Гуссерль однозначен в своих оценках. Сознание — источник различных интенций в сфере познания и восприятия. Но тогда возникает вопрос, а для чего Э. Гуссерль полагает сознание открытым миру, почему сознание должно преодолевать собственные границы?

Э. Гуссерль не дает четкого ответа, не уточняет подобную особенность сознательной активности. Как пишет В.А. Суровцев, «есть один вопрос, на который Э. Гуссерль так и не ответил. Если субъективность возможна как чистая имманенция и, вообще говоря, возможно сознание без мира, на это указывает, в частности, то, что не проводится чет-

кое разделение в способах интендирования предмета во внутреннем и внешнем созерцании (об этом говорит Э. Левинас), что тогда заставляет сознание выходить за собственные пределы?» [1. С. 17]. Можно сказать, что Э. Гуссерль подобный вопрос редуцирует, поскольку попытка ответа на него должна привести к пересмотру интенциональности только лишь как сознательной активности. А это лишит сознание монополии на восприятие мира.

Ведь открытость сознания миру, и наоборот, — это только изначальная свобода, в дальнейшем сознание трансформирует мир посредством редукиции. Только сознание имеет право на возможность восприятия мира как такового, на рассмотрение вещей без всяких историзмов и психологизмов. Редукиция — вот механизм сознания, дающий ей монополию в процессе мировосприятия. Как пишет все тот же В.А. Суровцев, «если редукиция — это не только способ открытия изначального присутствия мира, но и единственный способ описания субъективности, что тождественно описанию сознания, то и любой тип бытия, который редукиция обнаруживает в изначальном присутствии, должен быть следствием исключительно сознания» [1. С. 17–18].

Тело в аспекте восприятия и функционирования человека не рассматривается Гуссерлем как нечто приближенное по своей значимости к сознанию. Тело — это производное сознания, элемент присутствующего мира, который благодаря сознанию может обрести свое бытие. Иными словами, тело у Гуссерля выпадает из активности сознания.

М. Мерло-Понти хочет преодолеть эгоцентризм сознания, хочет целостно обозначить природу человека в его познавательной активности. Одновременно он не пытается вычленять какое-то из начал человеческой сущности (сознательное или телесное) в качестве приоритетного, как это встречается не только у Э. Гуссерля, но и у К. Маркса и З. Фрейда.

М. Мерло-Понти, не отрицая то, что сознание интенционально, полагает, что и тело интенционально также. Подобное он обосновывает, используя опыт Э. Гуссерля и внося в него собственные коррективы. Как пишет М. Дюфрен, «во время терпеливого чтения Гуссерля Мерло-Понти находит у него идею о том, что философия — это поиск основания. Феноменология Гуссерля помогла открыть Мерло-Понти идею того, что основание достижимо в описании феноменов. Основание более не сводится к принципу — сознанию, природе, Богу, которые делали объект познания ясным и специфичным» [2. С. 96]. М. Дюфрен этим хочет показать особенность исследовательской ситуации М. Мерло-Понти, где автор стремится не свести сущность человека к какому-либо из начал, что делает эту сущность ясной и специфичной, а принять эту сущность как таковую, во всей полноте.

В этом заключается особенность понимания М. Мерло-Понти тезиса Э. Гуссерля: «Вернуться к самим вещам!». Ведь ясность и специфичность вещей задают не сами вещи, их задают знания о ве-

шах. Знания, которые формируются в процессе сознательной деятельности (редукции). Знания о вещах — это то, что создает препятствие человеку в его направленности к вещам. А значит сознание, функционирующее интенционально, не просто направляет нас во вне, а избирательно, являясь посредником в подобном процессе между человеком и вещью. Поэтому М. Мерло-Понти хочет преодолеть монополию сознания с целью постижения мира не в редуцированном виде, но и в нередуцированном. Для него «вернуться к самим вещам — значит вернуться к этому миру до знания, о котором всегда говорит знание и в отношении которого всякое научное определение будет абстрактным, знаковым и зависимым: так география описывает пейзаж, на лоне которого нам довелось узнать, что такое лес, долина или река» [3. С. 7].

Для М. Мерло-Понти человек выступает не просто как эгоцентричное существо, сводимое к сознательному или телесному началу, а открытое создание, чья обращенность в мир всегда предполагает наличие не только одного начала, но и другого. Здесь тело как одно из начал играет немаловажную связующую роль. Как минимум, оно заставляет нас по-иному взглянуть на интенциональность сознания, функционирующего на основе механизма редукции.

С редукции начинается свое осмысление интенциональности М. Мерло-Понти. Для него редукция важна в том смысле, что с помощью ее анализа человек понимает ее нереализуемость до конца. Это значит, что редукция, в рамках которой сознание получает самые ясные и очевидные представления о вещах невозможна. Она, скорее, идеализация, нежели естественная практика. Как пишет сам М. Мерло-Понти, «величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции. Вот почему Э. Гуссерль все снова и снова задается вопросом о возможности редукции. Будь мы абсолютным духом, редукция не составляла бы никакой проблемы. Но поскольку мы, напротив, пребываем в мире, поскольку наши размышления имеют место во временном потоке, который они пытаются уловить (в которой они, как говорит Гуссерль, *sich einströmen*), нет такого мышления, которое охватывало бы нашу мысль» [3. С. 13].

Редукция, по М. Мерло-Понти, выступает таким механизмом сознания, который не констатирует сложную сущность человека, а упрощает ее. Редукция связывает разные начала человеческой природы, но не как равные, а как иерархичные, где одно начало доминирует. Именно поэтому наука, демонстрирующая собой торжество сознательного начала, доминирует над другими видами знаний (одно из желаний Гуссерля было связано с тем, чтобы философия стала научной с позиции истинности своих знаний).

Однако если редукция возможна лишь частично, она не способна элиминировать все «примеси» и «нечистоты» знания и вещей. Это ставит под вопрос и наличие научных объяснений. Ведь объяс-

нить можно то, что абсолютно понятно и очевидно. Там же, где есть сложности, объяснение невозможно как определяющее следствие познания и восприятия.

Сложность допущения объяснения как следствие невозможности полной редукции позволяет говорить о том, что не только сознание — участник процесса познания и восприятия. Будь оно так, то тогда и редукция могла быть полноценной, а объяснение — адекватным и совершенным способом миропознания. Но теперь тело также принимает участие в познании и восприятии, а человек не редуцируется либо к телу, либо к сознанию. Эти начала не столь очевидны, они проблемны в своем сосуществовании. А пытаться объяснить их подобный статус, это значит редуцировать к чему-то одному.

Для М. Мерло-Понти мир — это не одно, либо другое, а это и одно, и другое. Он полагает: «Рефлексивный анализ игнорирует проблему другого как проблему мира, поскольку порождает во мне вместе с первыми проблесками сознания способность идти прямым путем ко всеобщей истине; и поскольку другой тоже лишен бытия в мире, места и тела, то *Alter ego* суть одно в истинном мире, связь умов» [3. С. 11]. Тело и сознание неразделимы, а поиск их сущности не должен происходить за счет ущемления одного из начал. Оба начала выражают полноту мира. Они есть, а исключение хотя бы одного — это ущемление и другого начала, ущемление полноты мира.

То, что традиционно в философии человек ассоциировался с сознанием, «обедняло» человека и мир, в котором этот человек жил. Тело позволяет сделать человека и мир целостными. Поэтому тело не следует редуцировать из природы человека. Тело и сознание — это важные, хоть и разные, начала человека. И пусть мир в телесном и сознательном измерениях теряет в очевидности, в таком варианте он предстает как непосредственный и естественный. По М. Мерло-Понти, «восприятие не есть знание о мире, это даже не акт, не обдуманное занятие позиции, восприятие — это основа, на которой разворачиваются все наши акты, и оно предполагается ими. Мир не есть объект, закон конституирования которого я держу в своих руках, мир — это естественная среда и поле всех моих мыслей и всех моих отчетливых восприятий. Истина не «живет» лишь во «внутреннем человеке» или точнее, никакого внутреннего человека, человек живет в мире, и именно в мире он себя познает» [3. С. 9].

М. Мерло-Понти демонстрирует естественность человека в мире, он проводит идею, что человек, существуя в мире, не может замкнуться, полностью абстрагироваться, стать внутренним человеком. А такое могло бы быть допустимым, если игнорировать телесность как составляющую человеческой природы. Ведь даже интенциональность как направленность во вне у Э. Гуссерля была свойственна лишь сознанию, а, следовательно,

приводила к пониманию того, что внешний мир ничто иное, как результат сознательной активности человека. Отсюда и редуцируемость как способ осознания всего воспринимаемого, «подгонка» его к аподиктически выстроенным основаниям. Иными словами, сознание требует очевидности и ясности, не учитывая сложность и целостность мира, элиминируя проблемность мировосприятия.

Интенциональность в целом означает постоянную направленность человека в мир (сознательную и телесную). Постоянная направленность требует своего обоснования, иначе встает та же проблема, что и у Э. Гуссерля. Это проблема обоснования выхода сознания за свои пределы. Только здесь другой вопрос: что заставляет человека (сознательно и телесно) постоянно стремиться во вне?

Казалось бы, на первый взгляд, вопрос простой. В действительности он таковым не является. Можно предположить, что выход во вне — это жизненная необходимость, не будь которой человек действительно бы тогда не нуждался бы во внешнем мире. Скорее всего, это так, поскольку будь такие выходы единичные, то нельзя было бы признать природу человека интенциональной. Поэтому М. Мерло-Понти, желая обозначить природу человека интенциональной, хочет этим подчеркнуть постоянность выходов человека в окружающий мир, либо хочет показать, что человек остается самим собой, только перманентно со-существуя с окружающим миром. И утрата такого рода контактов — это утрата человека как живого существа.

Жизненность человека характеризуется постоянным столкновением с проблемами, пребыванием в проблемных ситуациях, источником которых является пограничная сфера человека и мира. Жизнь человека определяется постоянным контактированием человека со средой, что характеризуется как сосуществование. Сосуществование предполагает формирование проблемного контекста жизни, где возникает необходимость учета взаимных состояний человека и мира. Интенциональность человека обусловлена проблемностью замкнутости, автономности сознания и тела. Интенциональность — это следствие невозможности такого автономного существования, которая реализуется как способ обозначения проблемности бытия человека. В этом и заключается эпистемологический ракурс онтологии телесности, поскольку именно подобная онтология и выступает источником познавательной активности человека относительно его мировосприятия.

Вспоминается ситуация, которую описывает Д. Деннет: «Для любой человеческой проблемы всегда есть общеизвестное решение — ясное, правдоподобное и неверное» [4. С. 166]. Ситуация означает то, что понимая проблему как временную трудность, препятствие в жизни, мы пытаемся ее преодолеть раз и навсегда. Обозначив рецепт, казалось бы ясный и правдоподобный, мы думаем, что проблема решена, но это неверно.

Проблема — это не временное явление (в этом традиционная установка человека) в том смысле, что под временем понимается не какой-то отрезок человеческой жизни, а постоянное сопутствующее жизни состояние. Пока идет жизнь, человек находится перед лицом проблемы. Главное — это принцип функционирования природы проблемы: жизнь как совокупность сменяющих друг друга проблемных (жизненных) ситуаций. Проблема — это естественная среда, которая возникает на стыке любых живых сосуществующих начал.

Сосуществование предполагает необходимость приспособляемости, что уже создает ситуацию выхода во вне и условие самосохранения. Решение возникающей подобной ситуации не может успокоить человека, ибо его сосуществование на этом не заканчивается, длится, а значит, не приносит что-то раз и навсегда устоявшееся. Скорее наоборот, сосуществование способно только и формировать проблемные ситуации. И чем степень сосуществования будет глубже, тем чаще человеку придется сталкиваться с проблемными ситуациями. Проблемность в такой зависимости не уменьшается, а только расширяется. Взять, к примеру, пирамиду человеческих потребностей А. Маслоу.

В пирамиде Маслоу четко констатируется, что удовлетворение одних потребностей (проблемных ситуаций) сразу ведет к возникновению других потребностей, более сложных с точки зрения их удовлетворения. Подобная структура потребностей выражает основу для формирования онтологии проблемы в человеке, которая есть порождение жизни как сосуществования. Не случайна последняя потребность — потребность в самореализации — заключается в выражении своего бытия как самопроблематизированного бытия.

Интенциональность, как ее понимает М. Мерло-Понти, обусловлена проблемным основанием сосуществования человека (его телесно-сознательной целостности) и мира. Невозможность отделить человека от мира определяет невозможность отделения сознания от тела. Возможность же такого отделения «убивает» человека, приводит к появлению чистого опыта, чистого разума, абсолютной истины. Но для М. Мерло-Понти это неприемлемо. Как пишет М. Дюфрен, для М. Мерло-Понти «основание — не мир, не субъект, а согласие человека с миром. Основание не является ограничением, а есть всегда допустимое отношение, за пределами которого изолированные границы теряют свое значение» [2. С. 98–99]. У М. Мерло-Понти основание — это связь человека и мира, нечто делающее их единым. Говоря в рамках темы исследования, такое основание — это проблемная ситуация, только через которую осознается единство человека и мира. Поэтому и важно интенциональность человека понимать целостно (в том числе как телесное начало).

Такое реализуется в восприятии. Не случайно название книги М. Мерло-Понти — «Феноменология восприятия», ибо «изначальное единение чело-

века и мира существует в восприятии, где оно проявлено лучше всего» [2. С. 99]. Восприятие — это сфера интенциональной проявляемости человека, это источник онтологии проблемы, причем в большей степени телесный, нежели сознательный (хотя эта разделенность здесь не важна). Специфика восприятия заключается в том, что человек не просто отображает мир. В восприятии человек входит в мир, понимает свою неразрывность с ним, открывает его в особом для себя измерении.

Это измерение, приводящее в процессе единения человека и мира к появлению нечего нового. Это всегда ситуация, в которой мир вроде тот и в то же время уже не тот. Постоянная неповторимость — это специфика восприятия как формы интенциональности человека. По сути, это проблематизация, которая и выражает характер «связывания» человека и мира в интенциональной направленности. «Наше поле восприятия состоит из «вещей» и «пустот» между вещами. Части вещи не связаны друг с другом какой-то простой внешней связью, являющейся результатом их общности, установленной во время движения объекта. Сначала я вижу в качестве вещей некоторые совокупности, движения которых мне никогда не доводилось видеть: дома, солнце, горы. Если требуется, чтобы я перенес на неподвижный объект какое-то понятие, приобретенное в опыте с подвижными объектами, то гора, например должна содержать в своем действительном облике какие-то характеристики, которые стали бы основанием ее познания как вещи и оправдывали бы этот перенос. Но тогда и не нужно никакого переноса, и этой характеристики будет довольно для объяснения разделения поля восприятия... Если мы станем рассматривать как вещи промежутки между вещами, то вид изменится столь же ощутимо, как вид головоломки, когда я вдруг вижу в ней «кролика» или «охотника». Дело не в том, что те же самые элементы оказываются связанными по-другому, что по-другому соединяются те же самые ощущения, что другим смыслом обогащается тот же самый текст, что другую форму обретает та же самая материя, дело в том, что это поистине другой мир» [3. С. 40].

Мир «между», в котором образуется единение мира и человека, — другой мир, поскольку он меняет и мир, и человека, он проблематизирует их, заставляя постоянно искать себя и постоянно не находить. Мы, воспринимая окружающий мир, постоянно осознаем его другим, не таким, какой он есть, но вместе с этим мы осознаем себя другими. В то же время человек понимает невозможность иного подхода, ибо тогда утрачивается полнота человеческого существования. Как пишет М. Мерло-Понти, «предполагаемые условия восприятия могут предшествовать самому восприятию лишь тогда, когда вместо того, чтобы описывать феномен восприятия как открытость к объекту, мы помещаем его в некую среду, куда уже вписаны все объяснения и все срезы, которые будут получены аналитическим восприятием, где уже обоснова-

ны все нормы действительного восприятия — местопребывание истины, некий мир. Поступая таким образом, мы отнимаем у восприятия его существенную функцию, которая состоит в том, чтобы обосновывать или служить началом сознания, мы смотрим на него сквозь призму его же результатов» [3. С. 41].

Единство человека и мира, представленное телом, формирующее открытый горизонт восприятия, проблемно в силу нашего стремления свести все воспринимаемое к очевидности. Подобная склонность есть следствие функционирования либо сознания, либо опыта. Такую особенность человеческой активности Д. Деннет назвал «антропоморфизацией». Действительно, для человека естественно сделать для себя понятным и доступным то, что он воспринимает. Но его восприятие не схватывает объект таким, какой он есть. Для М. Мерло-Понти важно показать, что это особенность сущности человека и мира в их взаимодействии, а не особенность человеческого восприятия (как это присутствует у Д. Юма и И. Канта). Он хочет продемонстрировать, что человек и мир интенциональны сами по себе, поскольку направлены друг к другу, но их направленность не есть акт их внешних контактов, а следствие их глубокого единства.

Тело — результат этой слитности. Поэтому мир неразложим для человека, ибо он уже в нем, а человек неразложим для мира, поскольку последний также всегда в нем. По М. Мерло-Понти, «интенциональность — не мышление, мы хотим сказать, что она реализуется не в прозрачности осознания и учитывает как приобретение все то скрытое знание о себе самом, каким наделено мое тело. Нашедший опору в дологическом единстве телесной организации перцептивный синтез не владеет тайной объекта, как и не знает тайны собственного тела, и именно поэтому воспринимаемый объект всегда выглядит как трансцендентальный, именно поэтому кажется, что синтез происходит в самом объекте, в мире, а не в той метафизической точке, каковой является мыслящий субъект, и именно в этом перцептивный синтез отличается от синтеза, полученного с помощью мышления» [3. С. 299].

Но и для перцептивного синтеза не все ясно, он отличается от синтеза мыслительного большей естественностью, демонстрацией того, что восприятие не синтезирует, синтез прошел до восприятия. Восприятие лишь констатирует, что синтез состоялся. Тело же воспринимает готовый синтез вещи, поскольку человек и мир уже слиты. Само тело — результат этой слитности, ибо оно само — слитность (пребывание в проблемной ситуации). Эта ситуация напоминает старую притчу, когда рыбка, плавающая в океане, постоянно задается вопросом: «Все говорят океан, океан, а где же он?». Так и восприятие всегда реализуется, уже как будто бы состоялось, ибо оно имплицитно, уже осуществилось, прежде чем мы его начнем применять.

Получается, что сущности вещи, мира, человека обладают какой-то самостью, но она не дана и не может быть дана, поскольку условие ее данности есть нарушение единства человека и мира. М. Мерло-Понти эту ситуацию описывал следующим образом. «Последовательность моих опытов выглядит тогда согласующей, а синтез реализуется не настолько, насколько все эти опыты подытожены последним из них, в самости вещи. Эта самость, само собой разумеется, недостижима: любовью воспринимаемый аспект вещи — это только лишь своего рода приглашение к восприятию чего-то большего, только лишь мгновенная остановка в перцептивном процессе. Если бы вещь воспринималась такой, какой она есть на самом деле, тогда она продемонстрировала бы нам все свои секреты, лишилась бы ореола таинственности. Она перестала бы существовать как вещь в тот момент, когда мы поверили бы, что обладаем ею. То, что составляет мир вещи — это именно то, что незаметно похищает ее у нас» [3. С. 300].

Причем подобная особенность восприятия мира нежеланна для человека в познании. Но она естественна, поскольку обусловлена их синтезом, единством. Мир — это переплетенность, это «тело вещей», человек также пребывает в этом единстве. Переплетенность представляет собой третье измерение бытия, являясь источником онтологии проблемы, по М. Мерло-Понти, а тело — ключ к этой онтологии. Он пишет: «Третье измерение — среди всех измерений, — так сказать, наиболее экзистенциальное, потому что (и в этом правота аргументов Беркли) оно не указано на самом объекте, оно со своей очевидностью принадлежит перспективе, а не вещам; следовательно, оно не может быть выведено из этих последних, ни даже помещаться туда сознанием. Оно указывает на некую нерушимую связь между вещами и мною, благодаря которой я поставлен перед этими вещами, тогда как ширина может, на первый взгляд, сойти за разновидность отношения между самими вещами, которое не предполагает наличие воспринимающего субъекта. Обретая видение глубины, т. е. измерения, которое еще не объективировано и не составлено из внеположенных друг другу точек, мы вновь преодолеваем классические альтернативы и можем уточнить отношение субъекта и объекта» [3. С. 329–330]. Тело — это объект познания, где объект и субъект нерасчленимы, где преодолевается абстрактность как способ «умерщвления» мира, человека, вещи в познании. И то, что тело может быть интенциональным, лишний раз это подчеркивает.

Жизненность тела как интенционального начала также хорошо показывает Д. Деннет. Он полагает, что понимание интенциональности только как направленности не столько проясняет этот способ сознательной деятельности, сколько запутывает. Смысл интенциональности как направленности на другого может иметь смысл только тогда, когда в ней обозначен не просто факт необходимости

другого, а нечто большее. Он пишет: «Интенциональность в философском смысле — это не просто направленность (*aboutness*). Нечто проявляет интенциональность, если его умение каким-то образом направлено на нечто другое. Или мы могли бы сказать, что проявляющий интенциональность объект содержит представление чего-то другого, но я нахожу этот вариант менее разъясняющим и более проблематичным» [4. С. 42].

Интенциональность — это не просто выражение намеренности, т. е. демонстрация чего-то большего, чем есть, и использование для этого другого. Такое понимание возникло в средневековье, когда философы этого времени видели сходство между стрельбой из лука и интенциональностью как направленностью на другого. Отсюда, кстати, происходит и само понятие интенциональность как нацеливание стрелы на что-либо (*intendere arcum in*). Интенциональность — это намерение получить нечто другое путем попадания, проникновения в него, а также еще и возможность ошибки в подобном стремлении.

Наша нацеленность получить другое не гарантирует нам приобретения чего-то желаемого, ибо другое обладает определенной самостью, скрытой от нас. Без этого другое перестало бы быть другим. Иными словами, Деннет хочет показать, что интенциональность — это не только направленность на другое, это еще и необходимость получения нужного другого (истинного другого). Источник такой интенциональности — тело, которое не является слепым в своей направленности. Интенциональность обладает установкой, суть которой в том, что направляемость осуществляется не просто так, а за чем-то необходимым и жизненно важным.

Одновременно интенциональная система может быть не только источником, но и целью другой интенциональной системы. Это значит, что интенциональность — это способ выживания тела. Без такой способности тело безжизненно. Как пишет Д. Деннет, «природа испробовала бесконечные вариации на эти темы, т. к. запутывать другие интенциональные системы — это основная цель в жизни большинства интенциональных систем. В конце концов, одним из важнейших желаний любой живой интенциональной системы является получение пищи, необходимой для поддержания роста, самовосстановления и размножения, поэтому каждому живому организму нужно отличать пищу (хороший материал) от остального мира. Отсюда следует, что другое важнейшее желание состоит в том, чтобы не стать пищей для другой интенциональной системы. Поэтому маскировка, мимикрия, действие украдкой и масса прочих стратагем служили испытанием для природных взломщиков, вызывая развитее все более эффективных способов распознавания и слежения, но ничто не защищает от их неумелого использования. Принимая что-то за какой-то объект, система не застрахована от ошибок» [4. С. 44]. Иначе говоря, онтологическое обоснова-

ние проблемы возникает как способ самосохранения.

Синтез, слитность человека и мира — это и есть способ самосохранения, способ сокрытия. Может быть поэтому человек и остается загадкой до сих пор для самого себя, что он завуалировал свою сущность в «третьем измерении», в проблемных ситуациях. Ибо выявление человека, его сущности как абстрагированного начала «омертвляет», а это, по сути, специфика научного подхода к познанию.

Однако наука не утрачивает надежды постигнуть сущность человека. Конец XX — начало XXI вв. — это время, когда человек делает определенный прорыв в понимании того, что такое человеческое тело. Он пытается разобраться в том, что есть его тело, из чего оно состоит, каким образом формируется. Но самое главное, можно ли тело конструировать на основе человеческих представлений о нем. Человек хочет снять завесу таинственности с тела, хочет свести тело к определенной природной материи, которая может быть преобразована человеком.

Подобное означает, что амбивалентная сущность человека представляет собой все еще препятствие для человека на пути к его познанию. Ему кажется, что, открыв секреты тела, он сможет решить для себя массу проблем. Человек порой не хочет посмотреть на эту ситуацию с такой позиции, что углубление в тот или иной мир, увеличение знаний о нем не столько несет решения, сколько углубляет степень проблематизации этого погружения в другое. Автор не хочет этим сказать, что он противник развития познания, речь о том, что подобный путь развития человечества всегда будет связан с порождением новых и более сложных проблем. Онтология проблемы такова, что погружение в нее — это усложнение возникающих проблем. Главное на таком пути — это соблюдение соразмерности проблем и теорий, соблюдения меры в их взаимодействии. Это и есть выражение жизненности проблем, когда не проблемы ради проблем, не знания (теории) ради знаний (теорий), а для констатации сущности человеческой природы как бытия «между».

Обратный путь, когда мера не соблюдается, приводит к утрате человеческой природой своей сущности. Особенно это касается утраты телесности человеком как утраты своего бытия. Философы постмодернизма очень ярко демонстрирует эту ситуацию [5, 6]. Они констатируют, что человек превращается в некую функцию «означивания», если утрачивается собственная природа. Он, его тело превратились в след, который постоянно ускользает. Тело становится чем-то, о чем невозможно писать, оно затруднено для нашего понимания. Ж.-Л. Нанси пишет: «Я хотел написать, прежде всего, о невозможности писать о теле, что значит

одновременно невозможность теоретического рассмотрения тела и невозможность метафорической записи на теле знаков, делающих его носителем значений. Следовательно, и сам текст должен был стать чем-то таким, что плохо поддается операции означивания. Нечто ускользающее от меня самого, как ускользает от меня мое тело, — как мое тело есть мое ускользание-от-меня-самого, если можно так выразиться» [6. С. 218–219].

Тело — это лишь знак, игра, где допустимо любое действие, где нет чего-то запретного, недоступного. Тело — это экран, куда все высвечивается, и где нет возможности скрыться. Оно не принадлежит человеку, оно, в первую очередь, есть условие других тел, ибо мое тело — это достояние других тел и лишь только после этого нечто, мне данное. В. Подорога в таком понимании видит логику завершения того процесса, который начался еще в XVI в. В то время тело утрачивает свою неприкосновенность, человек начинает изучать его как нечто внешнее, отчужденное по отношению к себе. Появление рационализма и эмпиризма — это следствие отчужденности тела от человека. Как В. Подорога пишет, «из медицинского взгляда на тело как тело-труп и появляется сомнение Декарта. Да, именно так все и происходит. Сначала — «тело-труп» и лишь потом «сомнение», которое есть просто метафизическое освидетельствование мертвого человеческого тела» [7. С. 176].

Отделение тела от человека, отсечение организма — это умерщвление человека. Это имел в виду М. Мерло-Понти, против такой позиции выступал, утверждая, что тело и мир есть нечто нераздельное, что тело — это реальность до субъекта. Без подобного понимания тело лишается самости.

Подводя итог, можно констатировать, что онтология телесности представляет собой тему более широкого плана, чем об этом говорит ее название. Онтология телесности — это тема, касающаяся не только наших представлений о теле, его структуре, но и представлений о сущности человека, его природы. Рассмотрение этой темы доказывает, что человек в своем телесном выражении представляет собой единство человека и мира, бытие досубъективного восприятия. М. Мерло-Понти четко демонстрирует нерасчлененность тела и сознания, что и порождает особое бытие (третье измерение), являющееся источником эпистемологической целостности постижения объекта. Подобный вывод сегодня представляется особенно актуальным, поскольку нарастают опасные исследовательские тенденции (например, трансгуманизм), фактически игнорирующие ценность тела как одного из важнейших составляющих человеческой натуры. Для эпистемологии феномен тела выступает как источник познавательной активности, представляющий существенную ценность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Суровцев В.А. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // Интенциональность и текстuality. Философская мысль Франции XX века / под ред. канд. филос. наук Е.А. Наймана. – Томск: Водолей, 1998. – С. 13–26.
2. Дюфрен М. О Морисе Мерло-Понти // Интенциональность и текстuality. Философская мысль Франции XX века / под ред. канд. филос. наук Е.А. Наймана. – Томск: Водолей, 1998. – С. 96–109.
3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, 1999. – 605 с.
4. Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
5. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: материалы лекционных курсов 1992–1994 годов. – М.: Ad Marginem, 1995. – 339 с.
6. Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: Ad Marginem, 1999. – 255 с.
7. Подорога В. Эпоха Corpus'a // Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 171–216.

Поступила 21.05.2012 г.

УДК 165.8

СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ КАК ПОДХОД В РЕШЕНИИ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

А.Ю. Чмыхало

Томский политехнический университет
E-mail: sanichtom@inbox.ru

Констатируется, что развитие современных информационных технологий оказывает существенное влияние на изменения в различных сферах социальной жизни, на производство, передачу и использование знания. Один из возможных подходов в изучении научного познания в условиях формирования нового общества получил название «социальная эпистемология». В рамках настоящей статьи предпринимается попытка эксплицировать потенциал социальной эпистемологии в решении современных эпистемологических проблем, связанных с развитием научного познания. На примере анализа фактов повторяющихся (повторных, пересекающихся) открытий, имевших место в истории науки, выявления социальных условий их осуществления делается вывод о том, что значительную роль в успехе или, наоборот, неудаче научного исследования, забвении его результатов играет способность ученого включиться в коммуникативный процесс в рамках научного сообщества. В свою очередь эффективность такой коммуникации зависит от ряда социальных условий (открытости общества, широты доступа к средствам научной коммуникации, наличия социальных механизмов включения научного знания в конкретную социальную практику и др.).

Ключевые слова:

Наука, социальная эпистемология, научное открытие, научное познание, повторение.

Key words:

Science, social epistemology, discovery, scientific knowledge, repetition.

В работах ряда современных отечественных философов (В.А. Лекторского, И.Т. Касавина и др.) [1–4], посвященных эпистемологической тематике, подчеркивается, что в условиях становления нового информационного общества, формирования разнообразных подходов к изучению сознания и познания, перед эпистемологией встают новые актуальные проблемы. Развитие современных информационных технологий оказывает существенное влияние на изменения в различных сферах социальной жизни, в способах производства, передачи и использования знания. Рост объемов информации, в том числе научной, затрудняет проверку знания, нарушает осуществление критической функции со стороны сознания, создает предпосылки для его деформации, усложняет процедуры установления достоверности, подлинности информации любого рода.

Одна из программ изучения научного познания в условиях формирования нового информацион-

ного общества получила название «социальная эпистемология». В отечественной философской литературе нет однозначной позиции по поводу оценки возможностей данной программы и перспектив ее воздействия на решение эпистемологических проблем. Одни, как, например, В.А. Лекторский, видят в изучении познавательных процессов в науке с позиции социальной эпистемологии отказ от эпистемологии [1]. Другие, в частности И.Т. Касавин, рассматривают социальную эпистемологию в качестве метафилософского выбора определенной судьбы философии вообще [2. С. 33]. Третьи (например, И.Д. Дубровский [3] и др.), хоть и скептически относятся к оценке новизны данного подхода, тем не менее, отмечают наличие потенциальных возможностей его использования в решении острейших философских проблем, связанных с изучением познания и сознания, причем не только индивидуального, но также коллективного и институционального.