

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

КОНСТИТУИРОВАНИЕ ПЛЮРАЛИЗМА ОБРАЗОВ НАУКИ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

СЕРГЕЙ КУЛИКОВ

Доктор философских наук, доцент, декан факультета общеуниверситетских дисциплин, Томский государственный педагогический университет, 634061 Томск, Россия

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

Главная *цель* статьи — представить концептуальное введение в цикл будущих исследований, посвященных реконструкции феноменологических воззрений на процессы создания образов науки. Эта цель достигается в результате выявления ключевых особенностей (концептуальных оснований) дофеноменологического и феноменологического способов рефлексии науки. Исследование опирается на *метод* сравнительного анализа. Сопоставляются классический и неклассические варианты создания образов науки. Сторонники классической философии предполагали, что существует способ представить науку в образе единства знаний. Такое изображение могло быть общезначимым без каких-либо исключений. Начиная с работ неокантианцев, в современной философии актуализировалось представление о том, что создание единого образа науки есть проблематичное предприятие. Феноменология сохраняет классическую идею единства образов науки, но единство интерпретируется как комплекс «понимающих» интенций сознания. Такой комплекс интенций дает горизонт осмысления каждого из образов науки в перспективе их отношения к конкретной предметной области. *Теоретическое значение* работы заключается в выявлении условий, при которых феноменологический подход с необходимостью приводит к конституированию плюралистического изображения науки. В результате исследование приводит к оригинальному заключению о том, что задача феноменологии состоит в том, чтобы конституировать плюралистический образ науки.

Ключевые слова: философско-методологические исследования, классическая философия, неклассическая философия, феноменология, миссия феноменологии, единообразие научных знаний, плюрализм образов науки.

CONSTITUTING OF PLURAL IMAGES OF SCIENCE AS A HISTORICAL TASK OF PHENOMENOLOGY

SERGEY KULIKOV

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Dean of Faculty of University-Wide Disciplines, Tomsk State Pedagogical University, 634061 Tomsk, Russia

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

The main *purpose* of article is representation of conceptual introduction to a cycle of the future researches devoted to reconstruction of phenomenological views on processes of creation of images of science. That purpose is achieved as a result of detection of key features (the conceptual bases) of pre-phenomenological and phenomenological ways of a reflection of science. Research leans on a *method* of the comparative analysis. Classical and non-classical variant of creation of images of science were compared. Members of classical philosophy assumed that there is a way to present science in an image of unity of knowledge. Such image could be valid without any exceptions. Since works of Neo-kantianism, modern philosophy has developed the idea that creation of a uniform image of science is problematic. The phenomenology keeps classical idea of unity of images of science, but the unity is interpreted as a complex of «comprehension» intensions of consciousness. Such complex of intensions gives the horizon of judgment of each of images of science in terms of their relations to concrete subject domain. *Theoretical value* of the work consists in identification of conditions under which phenomenological approach leads to institutionalization of the pluralistic image of science. As a result research leads to the original conclusion that the problem of phenomenology consists in constituting a pluralistic image of science.

Key words: philosophical and methodological studies, classical philosophy, non-classical philosophy, phenomenology, mission of phenomenology, uniformity of scientific knowledge, pluralism of images of science.

© Сергей Куликов

В статье выявляются специфические особенности философской феноменологии в историческом контексте анализа философских образов науки. Наука понимается в качестве системы достоверных знаний, содержащих закономерности осмысления развития природы, общества и человека. Под *образом науки* подразумевается обобщенная характеристика внешнего вида функционирования знаний, позволяющая выделить наиболее существенные качества этих знаний.

В работе, в специальном разделе, проясняются задачи, решаемые в границах отдельных вариантов философско-методологических исследований. После этого определяется тип задач, решаемых в феноменологии. Ключевые идеи о науке, сформулированные в рамках феноменологии (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер) и герменевтики (Х.-Г. Гадамер), сопоставляются с исторически развивавшимися вариантами философско-методологического анализа. В результате проверяется гипотеза, согласно которой изменение интенций сознания в контексте особых философских положений является главной причиной преобразования философских образов науки. Все это позволяет дополнить результаты, полученные целым рядом современных авторов в ходе исследования наследия классиков феноменологической мысли.¹ Тем самым удается заложить базу для цикла будущих исследований, посвященных реконструкции феноменологических воззрений на процессы создания образов науки.

На первом этапе мы проясним *особенности рефлексии образов науки, предшествующей феноменологии*. Платон был одним из первых, кто начал проводить философско-методологические исследования, анализируя основания мифопоэтического подхода к пониманию действительности. В частности, Платон утверждал следующее: «Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать. <...> Все это не от искусства и знания, а от божественного определения и одержимости» (Platon, 1998, 379). Из этого ясно, что Платон полагал, что, в отличие от науки (точнее, «знания»), в поэзии (мифе) нет строгой последовательности действий, позволяющей точное воспроизводство полученных сведений. Поэтому мифопоэтические способы освоения действительности не приводят к истине.

В свою очередь Аристотель убедительно показал необходимость науки, основанной на интеллектуальном обсуждении-споре, или диалектике (критическом освещении отдельных сторон познаваемого предмета) (Aristotel', 1976, 351). Древние философы заложили основы классической традиции философско-методологических исследований. В рамках этой традиции выполнялся поиск общезначимого идеала подлинно научного познания.

Однако особое место в истории философско-методологических исследований, предшествующих становлению феноменологии, заняли идеи Канта и неокантианства. Было не только выработано общее представление содержания научно-исследовательской деятельности и ее общих оснований, но и сделана одна из наиболее успешных попыток понимания субъекта науки.

Исследования Канта могут быть сведены к следующим ключевым моментам:

1) обсуждение естественнонаучных вопросов (небулярная теория происхождения солнечной системы, генезис метеорологических явлений и т.д.);

2) метафизические изыскания, результаты которых наиболее важны для нашего исследования.

В XVIII веке мыслители были убеждены, что метафизика является знанием закономерностей функционирования нематериального (сверхъестественного) мира. Предпринимались попытки построить системы, в которых решались проблемы бытия Бога, свободы и бессмертия души. Кант предложил радикальное обновление понятия метафизики. Он выдвинул теорию, согласно которой метафизика является наукой о границах человеческого познания, а не рядом спекулятивных убеждений о некоторых духовных проявлениях (Kant, 1999, 791).

¹ Подробнее см.: (Ströker, 1996, 376–392); (Bast, 1986); (Bruzina, 2010, 91–125); (Casement, 1988, 229–240); (Glazebrook, 2000, 95–118); (Konopka, 2008, 37–59); (Kurtz, 1969, 74–78); (Lembeck, 283); (Moran, 2008, 401–425); (Wagner, 1972, 696–719).

Кант пришел к выводу о необходимости перенести центр тяжести исследовательского интереса с внешних относительно мышления объектов на мышление как таковое, равно как на конститутивные действия человеческой мысли в рамках морали и искусства. Кант совершил методологический поворот в интерпретации сути науки. Сущность поворота заключалась в понимании общих научных знаний как продуктов деятельности субъекта познания. В результате любое знание можно было увидеть как продукт сознания (точнее, души), а не в виде набора систематизируемых фактов, отражающих функционирование природных и социальных объектов.

Кант полагал, что научные знания соответствуют отношению к действительности, вводящему порядок в мир вещей. Но такой порядок не является порождением мира самого по себе, а выступает прерогативой только субъекта познания (Kant, 1998, 138–139). В сознании (душе) любого исследователя обнаруживаются как бы два начала: эмпирическая личность психологического субъекта, который многообразен и изменчив; трансцендентальный субъект, который однороден и постоянен. Причем именно начало второго вида служит основанием для управления процессом познания, ибо именно его проявления вносят порядок в данные, полученные при анализе чувственных впечатлений, равно как организуют их рациональное обобщение на основе рассудочных категорий.

Все это достаточно известные факты. Следующее обстоятельство менее известно. Выделение двух начал субъективности в познании позволяет понять подход, примененный Кантом к основам естественных наук.

Кант предложил отличать способы представления природы в формальном и в ее прямом (обычном) значении. В первом случае природа является принципом существования вещей (априорным по своей сути), и только во втором природа есть совокупность всех вещей (Kant, 1999, 987). Познание природы в первом смысле тесно связано с прояснением априорных законов, по которым функционирует совокупность вещей, т. е. природа во втором смысле.

В работах Канта сложился определенный образ науки. Наука возможна только там, где есть система априорных законов. Наиболее близка к указанному образцу математика, и поэтому она представляет собой знание, максимально отвечающее идеалу подлинной научности (Kant, 1999, 990). Более того, согласно Канту, наука по собственному характеру неотделима от математики. Поэтому чем больше математических частей имеется в знании, тем больше в нем «чистой» науки (Kant, 1999, 991). Только философия, исследующая «высшие» формы природы (категории рассудка, идеи разума и т.д.), относительно независима от математики.

Представители немецкой классики (Ф. Шеллинг, Г. Гегель и др.) немного сместили акценты. Попытки возвратиться к жизни спекулятивные метафизические исследования позволяют интерпретировать действия немецких идеалистов в качестве относительного регресса в плане понимания образов науки. В немецкой классике произошел отрыв от мира вещей (Kulikov, 2005, 86–97), в результате образы науки стали совпадать только с видами духовной деятельности. Это позволило мыслителям, ориентированным на позитивизм (О. Конт, Г. Спенсер и др.), скептически отнестись к эвристическим возможностям немецкого идеализма в отношении материального мира.

Высказанные суждения не следует понимать так, что, например, Шеллинг или Гегель не интересовались природными вещами и по этой причине немецкий идеализм вел к регрессу в понимании образа науки. Такое утверждение не имело бы силы, поскольку именно указанные авторы создали две грандиозные натурфилософские системы. Интерес к природным вещам был, но это был интерес сугубо спекулятивный. Так, попытка включения природы в процесс становления абсолютного духа, редукция материального мира к системе идей о природе, привела Гегеля к двум взаимоисключающим выводам: 1) в философии природы могут быть применены методологические наработки, накопленные в рамках опытного естествознания (в частности,

это методы дифференциального исчисления как одна из основ диалектики); 2) в философии природы не могут быть приняты результаты, достигнутые в ходе применения методов эмпирического исследования.

Поясним это на следующем примере. С одной стороны, Гегель лестно отзывался о понятии математического бесконечного, лежащем в основе дифференциального исчисления: «В философском же отношении математическое бесконечное важно потому, что в его основе действительно лежит понятие истинного бесконечного и оно куда выше, чем обычно называемое так метафизическое бесконечное» (Gegel', 1999, 255). С другой стороны, попытка обоснования И. Ньютоном системы механических принципов, близкородственных понятию *математическое бесконечное* (в смысле отсылки к математике), как попытка, опирающаяся на систематизацию опытных наблюдений, вызывала у Гегеля известную долю скепсиса. Так, Гегель замечал следующее: «Мысль о всеобщем тяготении должна быть признана глубокой, хотя она обратила на себя внимание и внушила доверие главным образом благодаря связанным с нею количественным определениям, и ее подтверждения искали в опыте». Все эти устремления к опоре на опытные наблюдения, считал Гегель, ведут лишь к тому, что материальные явления (тяготение, движение и их законы) становятся непрозрачными для разума (Gegel', 1975, 88–89). В рамках такой картины научного познания единственно правильным виделся отход от фактических данных в область чистого (т. е. не зависящего от внешних источников) разумного мышления (Gegel', 1999, 6–8).

В итоге редукции науки к суждениям разума, опирающимся только на самих себя, мы получаем образ науки как знания, которому не нужны внешние подтверждения. Но это допустимо считать прогрессом лишь на фоне критики опыта как совокупности смутных наблюдений, совершавшейся в Средневековье. В условиях, когда не было строгих критериев для проверки зачастую фантастических сообщений, логично было признавать авторитетные тексты и законы логики как валидные по преимуществу источники познания. Однако, начиная с разработок Г. Галилея, в условиях развития все более точных критериев истинности, картина изменилась. Выглядели уже не вполне оправданными попытки построения системы знания, претендующей на больший авторитет, нежели предшествующие системы и не опирающейся в основном на опытные данные.

В то же время можно даже не затрагивать ошибки в познавательных ходах, совершенных в границах представления науки в виде царства «чистого» разума (тут следовало бы вспомнить фантастическую теорию звука, которой руководствовался Гегель (Gegel', 1975, 189–203)). Достаточно сравнить образ науки как автономии разума с более ранними попытками Канта сочетать в образе науки и бессилие идей разума в отношении эмпирического познания и необходимость исходить из тех же идей в нравственной сфере. Образ науки, обнаруживаемый в работах Канта, очевидно богаче по содержанию. Уже по этой причине интенции представить науку как царство одного только «чистого» разума выглядят очевидным шагом назад. Совершенно неудивительно, что сторонники школ неокантианства, сложившихся в конце XIX — начале XX века, возвратились к обсуждению вопросов, поставленных Кантом. Идеи Канта получили развитие и обогащение. Философия снова сблизилась с позитивной наукой. В результате как минимум отчасти было восстановлено соответствие внутринаучной и общеполитической рефлексии.

Для пояснения выдвинутого тезиса и забегаая несколько вперед, скажем, что неокантианцы не согласились бы с тезисом Хайдеггера о том, что «наука не мыслит». С неокантианской точки зрения наука (фактическое знание) и философия (спекулятивное размышление) отличаются не по природе, а по степени общности. То, что отдельные научные дисциплины делают в частности, философия совершает в целом (Rikkert, 2000, 20). Поэтому нет непреодолимой пропасти между внутринаучной и философской рефлексией.

В то же время и в отношении позиции Хайдеггера следует сделать несколько важных уточнений. Так, Хайдеггер высказывал следующее: «Требующее осмысления дает – оно дает нам

мыслить. Оно дает нам то, что имеет в себе» (Khaidegger, 1993, 136). Отсюда «мыслить» – это означает дать возможность осмысляемому проявить собственную сущность, показать то, что оно есть. Вместе с тем мышление оказывается тождественно процессу самоосмысления сущего. В том же плане Хайдеггер полагал, что «мы попадем в то, что называется мышлением, когда мыслим сами. <...> Что же более всего требует осмысления? <...> Требуемое осмысления проявляет себя в том, что мы еще не мыслим» (Khaidegger, 1993, 134–135). Из этого ясно, что мышление есть вовлечение человеком себя в мыслительный процесс.

В отличие от философских размышлений, научная деятельность не может строиться на базе одновременного сочетания познания действительности, накапливающего знания и изучения самой себя, формирующего опыт самосознания. В рамках отдельных исследований ученые в полной мере не вовлекают сами себя в тот же самый процесс. Записи в журнале лабораторных наблюдений могут включать или результаты самого наблюдения, или итоги осознания способов построения такого наблюдения, но не то и другое одновременно и в том же самом отношении. Поэтому-то наука в целом, согласно Хайдеггеру, и «не мыслит», несмотря на то, что отдельные ученые, конечно же, способны на мышление.

При этом «то, что наука не может мыслить, — это не ее недостаток, а ее преимущество. Лишь это одно дает ей возможность исследовательски войти в теперешнюю предметную сферу и поселиться в ней. <...> Отношение науки к мышлению лишь тогда истинно и плодотворно, когда становится видна пропасть, через которую невозможен мост» (Khaidegger, 1993, 137–138). Из всего этого мы можем сделать вывод, что философия, ориентированная на самоосмысление сущего, подчиняется иным законам, нежели процесс получения и обработки научного знания. Мышление философа и исследование ученого – это два разных способа отношения к миру.

Итак, Хайдеггер не оспаривал наличие сильных сторон у науки, а делал существенные замечания в отношении ее бытийного статуса. Именно в том же ключе (со всеми сделанными оговорками, конечно) могут быть истолкованы идеи, сформулированные в неокантианстве.

В неокантианстве как никогда стал актуален вопрос о создании образа науки в качестве полноценного единства (системы) достоверного знания. Во многих отношениях продвижение обсуждений было достигнуто в рамках идеи трансцендентального субъекта науки. Баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.) ориентировалась на поиск общезначимого идеала подлинной научности. Однако различие формальных признаков используемых методов в частных исследованиях допускало существование двух различных ветвей науки, именуемых *номотетическими* (естественные науки, ориентированные на поиск законов и закономерностей) и *идеографическими* (гуманитарные науки, целью которых является описание мировоззренческих установок). Ветви науки мыслились принципиально отличными друг от друга, но деятельность трансцендентального субъекта могла бы быть представлена в качестве источника их связи. Однако однозначного прочтения того, что следует понимать под *трансцендентальным субъектом*, достигнуто не было.

В итоге в неокантианстве наука стала отображаться по крайней мере в двух «формах»: и как идеальное единство (целостность), и как реальная двойственность естествознания и гуманитарного знания. Из-за умножения типов науки актуализировался вопрос о причинах множества образов науки. Неокантианство усматривало такие причины в пределах естественного разделения научных знаний по ветвям, восходящим к некоторому идеальному единству.

Предпосылки для проверки этой гипотезы содержали исследования представителей Марбургской школы неокантианства (Г. Коген, Э. Кассирер и др.). В частности, согласно Кассиреру, наука как таковая могла быть понята как особое духовное явление, выраженное в виде формирования языка или «универсальных знаков» (Cassirer, 2001, 22–23). Причем Кассирер выска-

звался о духе, который являлся человеческими знаниями, развивающимися во множестве символических форм (миф, религия, искусство и др.). Поэтому понятие духа соответствовало основаниям мира человеческих отношений, и в этом значении совпадало с явлением, которое еще Кант обозначил как «культура разума» (Kant, 1998, 536).

Дух как культура разума должен был выстраиваться в виде особой дисциплины, системы ограничения и контроля над заблуждением и ошибками (Kant, 1998, 536). Духовность в этом смысле оказывалась тождественна системе, основанной на свободе вместо принуждения. По Кассиреру, эта система должна была обладать несколькими существенными признаками. Во-первых, выступать совокупностью исторически разнообразных явлений; во-вторых — служить общностью всех этих явлений в контексте функционального определения их в качестве элементов общей символической формы; в-третьих — преследовать цели действительного прогресса науки, и относительно него образовывать идеальное единство познавательных действий.

Итак, пределы анализа науки, согласно Кассиреру, лежат в области раскрытия «окультуренного» сознания как внутренней последовательности развития мира человеческой духовности. Очевидное следствие теории Кассирера — это то, что человеческий разум бессилён изучить действительность вне системы знаков (совокупности символических форм). От одной символической формы можно перейти только к другой символической форме или к целостности форм. Все это означает, что разум вынужден изучать себя при помощи своего рода «переводчика», ибо без отсылки к собственному «символическому характеру» он в принципе не может быть истолкован. Однако в рамках сделанных допущений статус такого переводчика остался не вполне ясен.

Гипотеза культурной обусловленности как главной причины множественного характера образов науки, вытекающая из идей Кассирера, позволяет подтвердить предположение о фундаментальном (непреодолимом) разнообразии направлений науки, которое развивалось в рамках исследований Баденской школы неокантианства. В то же время актуализировалась еще одна фундаментальная проблема. Эта проблема не могла быть снята в рамках обсуждения сформулированных гипотез, потому что сама порождалась вопросом о причинах разнообразия гипотез о множественности образов науки в рамках философии. Суть проблемы могла быть выражена и так: кто или что (т. е. чья именно активность) несет, в конце концов, ответственность за возникающее многообразие?

Для ответа на поставленный вопрос мы приступаем к прояснению ключевых моментов позиции, в рамках которой раскрывается *наука в круге явлений человеческого сознания*. Актуализируется возможность формулировки оригинальной гипотезы, объясняющей и причины множества изображений науки, и причину разнообразия гипотез. Эта гипотеза тесно связана с феноменологическими взглядами Гуссерля и его последователей. Границы нашего исследования предполагают сосредоточение на наиболее важных моментах этих взглядов. Детализация феноменологического понимания науки — дело будущих исследований.

Феноменологическая гипотеза фиксирует зависимость образов науки от интенций сознания, ориентированного на собственное понимание и формирующего для этого особые горизонты применения. Каждая «самопонимающая» интенция составляет особый образ науки (так, вспомним, что наука — это и система априорных законов, и формы развития человеческой духовности и др.). Причем всякая наличная интенция относится к некоторым другим интенциям, в частности к выдвиганию гипотезы о культурной обусловленности образов науки. Все это является продолжением естественной деятельности сознания.

На отдельных этапах развития воззрения Гуссерля варьировались. Так, исходно Гуссерль придерживался особого образа науки, будучи убежденным в возможности дедуктивного вывода отдельных научных положений из общих логических посылок (Gusserl',

2000, 269). Идея, определяющая еще один этап развития взглядов Гуссерля, была связана с понятием *трансцендентальной феноменологии сознания*. Содержание этого понятия раскрывалось в контексте понимания обусловленности познавательных структур действиями рефлексивного сознания.

Гуссерль утверждал следующее: «Всеобщую идею науки мы получаем, конечно, от фактически данных наук. Если при нашей радикальной критической установке они будут считаться науками лишь предположительно, то в том же смысле всего лишь предположительной должна стать их финальная идея. <...> Как и все преданные науки, [даже] логика в результате всеобщего ниспровержения наук должна быть лишена своей значимости» (Gusserl', 2000, 333–338). Из этого ясно, что Гуссерль видел возможности обнаружения идеи подлинной научности не в рамках привилегированной области логики, а в границах более общей сферы. Что же это за сфера?

Гуссерль выдвинул следующие положения: «В действительности, естественному бытию мира <...> в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. <...> Аподиктическая достоверность трансцендентального опыта относится <...> к моему трансцендентальному Я *es* со свойственной ему неопределенной всеобщностью открытого горизонта» (Gusserl', 2000, 348–350). Легко увидеть, что идея подлинной научности обнаруживается в сфере трансцендентальной субъективности, точнее в рамках аподиктических суждений, соответствующих этой субъективности.

Позиция Гуссерля не отменяла предыдущих классических и даже некоторых неклассических вариантов отображения науки. Феноменологическая концепция оказалась способной наполнить их уникальным смыслом и/или показать их базовую проблематичность. Образы науки могли быть наполнены смыслом согласно ориентации на базовое различие в интенциях, направленных на самосознание науки. Это дало возможность открыть, что смысл опосредован пониманием ограниченности любой гипотезы, а также попыткой представить эти гипотезы в виде, при котором сама претензия на единственную верность, исключая альтернативу, делала бы смысл гипотезы принципиально проблематичным.²

Полученный вывод позволяет сосредоточить наше внимание на определении места феноменологии в истории философско-методологических исследований. Работы сторонников феноменологической точки зрения показывают и развитие, и обогащение (переосмысление) воззрений Гуссерля. Также эти работы демонстрируют и критику некоторых дофеноменологических представлений. Вот почему реконструкция и сравнительный анализ, в частности, воззрений Хайдеггера и Гадамера имеют особое значение в концептуальном плане.

Хайдеггер первоначально действовал в строгом соответствии с идеями Гуссерля, понимая феноменологию как методологическое основание своих исследований (Khaidegger, 2003, 45). Главный интерес Хайдеггера исходно совпадал с прояснением основ понимания бытия. Именно этот путь должен был привести Хайдеггера в том числе и к пониманию «априорных условий возможности наук», а также помочь выйти из круга предзаданности «бытийной понятности сущего» для понимания бытия в целом. Хайдеггер утверждал, что «...бытийный вопрос нацелен поэтому на априорные возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих» (Khaidegger, 2003, 27). В первоначальной версии своей позиции Хайдеггер зафиксировал, что понимание бытия имеет определенную (заданную) структуру, основу которой составляет временность и которая в целом носит характер *Dasein* (т. е. «присутствия» или «вот-бытия», в различных переводах этого понятия) и его модусов.

² Перспективным видится проведение в будущем сравнительного анализа этого положения и релятивистского прочтения концептуальных схем, предложенного Д. Дэвидсоном (Davidson, 1993, 144–159).

Тематические ограничения нашего исследования подразумевают поиск оснований для понимания науки. В этом аспекте развитие взглядов Хайдеггера привело к особой интерпретации науки, на базе которой складывался специфический образ науки. Так, Хайдеггер заключил, что понимание вещей в мире в целом зависит не только от обобщенного разума и (или) установок культуры (традиционных способов осознания науки), но также и от некоторых неявных «ощущений»: «Все то, что мы <...> именуем чувством или настроением <...> более открыто бытию, чем всякий разум» (Khaidegger, 1993, 59). Какие же следствия для понимания науки имело это суждение?

Мы полагаем, что работы Хайдеггера дают основания для истолкования науки, в основе которого – сопоставление научного знания с одним из элементов художественного творчества, а именно поэзии: «Художественное творение и художник одинаково покоятся внутри того, что в искусстве бытийствует. В этом выражении “полагание истины во внутрь творения” не определено, но доступно определению, что же и кто и каким способом “полагает”, — здесь и скрывается сопряженность бытия и человеческого существа. <...> То достойное вопрошания, что правит здесь, в полноте своей собирается к должному своему обсуждению на том месте, где затрагиваются сущность языка и поэзии» (Khaidegger, 1993, 115).

Все сказанное требует уточнения для своего корректного понимания. Хайдеггер не пытался создать какой-то своей, никому до него неведомой науки. Как представляется, он стремился дать именно наличной науке явить себя такой, какая она есть сама по себе, убрав лишь напластования того, как науку видят с позиции стереотипных ожиданий.

В этом смысле наука как продукт человеческого творчества не выступила результатом рационального действия по отражению функционирования естественных объектов. Наука была увидена в качестве продолжения специфических черт присутствия человека в мире (Khaidegger, 1993, 15), представ в виде способа «сбывания истины», который полагался на формализацию отношений между действительностью и знанием.

В то же время речь здесь велась не о любой возможной науке, а о естествоиспытательском ее варианте, сложившемся в Новое время. В науке Нового времени именно процедуры формализации усложнили понимание смысла истины, что привело к неизбежной ее девальвации, отходу от видения истины как «несокренности» («непотопленности») сущего. Девальвация выразилась в рамках семантического дрейфа в направлении понимания сущности истины в составе «небрежности пользования» сущим. В итоге возникла ситуация, при которой подлинность («спор за открытую середину») могла быть открыта только силами венаучной деятельности, а именно поэтического искусства (Khaidegger, 1993, 82–87, 115).

Подход Хайдеггера соответствует общей ориентации на самоочевидность (интуитивную ясность) рассуждения, пересекающегося с поэтическими интенциями и теряющего связь с традиционными способами научного познания. Вместе с тем стал актуален оригинальный образ науки. Хайдеггер стремился помыслить «инструментализм» науки, направленной против творческого раскрытия «вещности вещи», «истинности истины» и т. д. Возможности онтологического сознания (т. е. сознания действительности самой по себе) показали ориентации на прямую идентификацию науки, действительной в своей «художественной» (точнее сказать, «человеко-деятельной») сущности. Но такая фундаментальная аналитика действительности сделала парадоксальным образом имманентный анализ трансценденцией исследуемого явления. В рамках данного подхода рефлексия науки оказалась направлена к художественному переживанию. Используя гегелевскую терминологию, истиной науки здесь выступило искусство.

Альтернативный вариант создания образов науки был предложен в ранней работе Гадамера «Диалектическая этика Платона». Причем мы полагаем, что есть аргументы в пользу того, чтобы сосредоточить наш анализ именно на этой работе. Во-первых, сам Гадамер полагал, что его труд является прямым продолжением исследований Гуссерля (Gadamer, 2000, 21),

т. е. именно здесь идеи Гадамера наиболее тесно связаны с феноменологическим направлением. Во-вторых, в «Диалектической этике» была предпринята попытка показать происхождение общенаучных (а не только преимущественно гуманитарных, как в «Истине и методе») знаний.

Гадамер выдвинул предположение о том, что основа происхождения науки как таковой была заложена в античности Платоном и Аристотелем, а горизонт понимания науки совпадал с осмыслением основ этики. В итоге в качестве причин, по которым образы науки трансформируются в пределах философских исследований, были найдены подвижки в нравственном сознании (Gadamer, 2000, 23). Другими словами, понимание науки зависит от вариаций в понимании этики.

Исследование идей Платона, проводящееся в контексте анализа этической проблематики, раскрыло фундаментальные способы теоретизации экзистенциальных установок античности (Gadamer, 2000, 21). При этом перспектива общей идеи науки, выделяющейся на основе теоретизации экзистенциальных установок, позволила Гадамеру понять этическое сознание как элемент целостной экзистенции, практического измерения общечеловеческого блага в границах его специфической тематизации. Это имело непосредственное отношение к античной версии диалектики, открывая двойственность понимания «диалектической этики Платона». С одной стороны, тематизация блага была опосредована конкретной проблемой благодати человеческого существования, а с другой, эта тематизация оказалась тесно связана с представлением об основах философской науки античности (Gadamer, 2000, 35–36).

В итоге общее понимание науки выстраивается на базе представления, в рамках которого «научное» (теоретическое) знание вырастает в границах сознательных установок человеческого бытия из определенного рода искусства («техне») изготовления представлений («моделей»), имеющих общезначимый характер и обладающих свойством обоснованности (Gadamer, 2000, 43–47). Наука связывается с «разговором» и «логосом», где первый момент выступает общей средой, в рамках которой впервые возникает сама возможность понимания фактов мира (Gadamer, 2000, 50). Второй момент («логос») раскрывается уже не как общая среда, но как условие для понимания, непосредственная предпосылка возникновения понимания (Gadamer, 2000, 54–55). Навык повседневного обращения с вещами (практическая озабоченность) становится «теорией» в результате развития представления о мире (всеобщем пределе), месте вещей в нем (конкретных границах пребывания) и интенций на высказывание с определенного рода необходимостью.

Мера обоснованности теоретического высказывания зависит от того, насколько предметен способ его артикуляции. Любая теория есть определенный способ непосредственного видения вещи, схваченной в своей необходимой расположенности и отношении к другим вещам в границах мировой целостности (Gadamer, 2000, 55–56). Теоретическое познание ассоциируется с идеей взаимопонимания, которое является способом приведения к ситуации, подразумевающей такую актуализацию основ некоторого предмета, что «...ведущие беседу стали очевидными друг для друга в самом говорении» (Gadamer, 2000, 57). Гадамер заметил, что от структуры взаимопонимания зависят параметры принципиальной возможности самостоятельного роста теоретического знания (Gadamer, 2000, 61).

Общее основание взаимопонимания – диалектика, выявляемая в качестве спора, в рамках которого «...один и тот же разум должен признавать и мнение, и контрмнение», и который выступает, таким образом, как диалогическая интенциональность (предметное собеседование) (Gadamer, 2000, 63). При этом любая теория направлена на раскрытие логоса вещи, который может быть подлинным, а может оказаться и неподлинным. Подлинный логос непосредственно относится к самоочевидности основания предметного исследования (разговора), не требующего дополнительных оснований, кроме тех, что присущи необходимому месту вещи в це-

лостности мирового сущего, связей и отношений ее в этих границах. Неподлинность отличает существенную гипотетичность логоса, обуславливая неустранимые сомнения в нем у высказывающихся сторон. Неподлинный логос есть знание о вещи, взятой всегда только в рамках первого приближения, но мнимо отсылает к поэтапному прояснению основ понимания исследуемого в его непосредственной необходимости.

Итак, идеал научного познания соответствует диалогической структуре понимания сущего. Гадамер проанализировал варианты, при которых диалог распадается. Первая форма распадающегося диалога элиминирует конкретность теоретического знания, замыкая теорию на саму себя. Второй вариант распада диалога соответствует проведению спора ради него самого, а не ради получения предметного знания (Gadamer, 2000, 67). В пределах этого варианта обнаруживается стремление к приведению противоположной стороны познания к взаимоисключающим заключениям. Подлинная же научная речь интересуется не подавлением противоположной стороны или проведением спора ради спора. Подлинная научная речь ориентирована на понимание вещей такими, какие они есть сами по себе.

Научное знание, в идеале, принимает вид совокупности актов по завершению диалога как ситуаций полного раскрытия логоса вещей, обнаруживших свою необходимую сущность. Причем важно отметить, что раскрытие логоса противопоставляется направленности на искусственное разрешение спора. Однако, если научная речь должна вести к предельному, т. е. самоочевидному логосу, предполагая последовательность этапов, в рамках которых выдвигаются предварительные соображения, то выясняется, что именно направленность на подлинный выход из спора допускает неподлинность как общую основу диалогической направленности. Иными словами, логика развития научной теории заключается в том, что эта теория строится как сама по себе неподлинная форма знания, а в действительную основу диалога входит монолог. В итоге понимание того, что логос и разум – пересекающиеся понятия, приводит к заключению, что рациональная основа научного спора иррациональна по собственной сути, а в основе достижения истинности суждений – неизбежный обман.

Все это значит, что наука (знание) как диалогическая форма освоения действительности только тогда будет подлинной, когда логос исследуемых вещей не будет окончательно «схвачен», а диалог не получит окончательное завершение.

Итак, анализ воззрений Хайдеггера и Гадамера приводит к довольно любопытным результатам. Хайдеггер был сконцентрирован на внутренних особенностях научных и эстетических типов сознания. Это убедительно показало, что наука и искусство не являются явлениями, всецело изолированными друг от друга. Гадамер обратил внимание на зависимость создания образов науки от внешних относительно науки структур, а именно диалогических форм понимания истины. Таким образом, и исследования Хайдеггера, и исследования Гадамера, развивая идеи Гуссерля, позволяют не только прояснить причины возникновения множественности образов науки, но и выделить необходимый характер этой множественности. В итоге выясняется, что самопонимание науки как интенция сознания, рождающая образы науки, необходимо предполагает как минимум поэтическую неоднозначность высказываний и (в идеале) бесконечный диалог.

В заключение можно отметить следующее. Проведенный анализ дает возможность прийти к заключению о том, что феноменологический подход к анализу философских образов науки занимает особое место в истории философско-методологических исследований. Феноменология сохраняет классическую идею единства образов науки, но это единство интерпретируется как набор «понимающих» интенций сознания. Такой набор интенций задает горизонт осмысленности каждого из образов науки в целом, требуя соотносить их с некоторой конкретной областью (эстетика, этика и др.). Этот путь ведет к конституированию плюралистического

отображения науки. Вот почему мы можем прийти к заключению, что историческая задача феноменологии состоит в том, чтобы составить плюрализм образов науки.

Перспективами проведенного исследования являются детальная проработка содержания идей, выдвинутых в рамках феноменологии, а также их соотнесение с некоторыми идеями, выдвинутыми в границах аналитической философии языка. В частности, это идея языковых игр, предложенная Л. Витгенштейном в «поздний» период его творчества.

REFERENCES

- Aristotel'. (1976). *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Collected Works in Four Volumes. Volume 1.]. Moscow: Mysl' (in Russian).
- Bast, R. A. (1986). *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Bruzina, R. (2010). Husserl's "Naturalism" and Genetic Phenomenology. *New Yearbook for Phenomenology & Phenomenology Philosophy*, 10 (1), 91–125.
- Casement, W. (1988). Husserl and Philosophy of History. *History and Theory*, 27 (3), 229–240.
- Davidson, D. (1993). *Ob idee kontseptual'noi skhemy* [On Very Idea of the Conceptual Scheme]. In A. F. Gyzaznov (Ed.), *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical Philosophy. Selected Texts] (144–159). Moscow: Moscow State University Press. (in Russian).
- Gadamer, H.-G. (2000). *Dialekticheskaya etika Platona (Fenomenologicheskaya interpretatsiya "Fileba")* [Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretation of "Phileb")]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ. (in Russian).
- Gegel', G. V. F. (1975). *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 2. Philosophy of Nature]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Gegel', G. V. F. (1999). *Nauka logiki* [Science of Logic]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Glazebrook, T. (2000). From Physis to Nature, Technê to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton. *The Southern Journal of Philosophy*, 38 (1), 95–118.
- Gusserl', E. (2000). *Logicheskie issledovaniya. Kartezianskiye razmyshleniya*. [Logical Investigations. Cartesian Meditations]. Moscow: AST. (in Russian).
- Kant, I. (1998). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Kant, I. (1999). *Metafizicheskie nachala estestvoznaniya* [Metaphysical Origins of Natural Sciences]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

- Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 1* [Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1]. St. Petersburg: University Book Publ. (in Russian).
- Khaideger, M. (1993). *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and Essays of Different Years]. Moscow: Gnozis. (in Russian).
- Khaideger, M. (2003). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Khar'kov: Folio. (in Russian).
- Konopka, A. (2008). A Renewal of Husserl's Critique of Naturalism. *Environmental Philosophy*, 5 (1), 37–59.
- Kulikov, S. B. (2005). *Voprosy stanovleniya predmetnoi i problemnoi oblasti filosofii nauki* [Questions of Formation of Subject and Problem Domain of Philosophy of Science]. Tomsk: Tomsk State Pedagogical Press. (in Russian).
- Kurtz, P. (1969). Phenomenology and Naturalism. *Journal of History of Philosophy*, 7 (1), 74–78.
- Lembeck, K.-H. (2010). *Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Moran, D. (2008). Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism. *Continental Philosophy Review*, (41), 401–425.
- Platon, (1998). *Apologiya Sokrata, Kriton, Ion, Protagor* [Apology of Socrates, Kriton, Ion, Protagor]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Rikkert, H. (2000). *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life]. Moscow: AST. (in Russian).
- Shtreker, E. (1996). *Gusserlevskaya ideya fenomenologii kak obosnovyvayushchei teorii nauki* [Husserl's Idea of Phenomenology as Proving Theory of Science]. In *Sovremennaya filosofiya nauki* [Modern Philosophy of Science] (376–392). Moscow: Logos. (in Russian).
- Wagner, H. R. (1972). Husserl and Historicism. *Social Research*, 39 (4), 696–719.