

Лазарев Ф. В.

## АНТРОПНАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ: СОДЕРЖАНИЕ И ОСНОВНЫЕ ПРЕЗУМПЦИИ

Предание гласит, что при входе в древнейший храм Аполлона в Дельфах на мраморной колонне были высечены слова: «Познай самого себя». Более достоверно другое: в культуру философствования этот афоризм был введен Сократом в середине V в. до н. э. Он символизировал собой антропологический поворот в античной мысли: от изучения *бытия*, от натурфилософских размышлений философы под влиянием идей Сократа и софистов обратились к *проблеме человека*. Этот поворот в сущности заключал в себе две составляющие – социально-этическую и гносеологическую. И все же несмотря на то, что вот уже две с половиной тысячи лет крупнейшие мыслители изучают природу человека и способы его, постижения, мы можем сегодня констатировать, что наука о познании человека все еще не сложилась в качестве особой философской дисциплины. На это существуют, разумеется, свои причины. Некоторые из них связаны с особенностями традиционной эпистемологии, как она сформировалась за последние 400 лет.

Недостатки классических систем гносеологии.

Гносеологические системы классического типа в основном отражали гносеологические факты 17-19 вв. Между тем XX век накопил множество фактов, которые должны быть не только приняты во внимание теорией познания, но и приняты в качестве основополагающих эмпирических данных для понимания самой природы познания. Совершенно очевидно, например, что нельзя говорить об эпистемологии сегодняшнего дня без опоры на такое фундаментальное понятие, как *информация*, без учета такого открытия, как асимметрия правого и левого мозга или тезиса Эйнштейна о равноправности всех инерциальных систем отсчета. К важнейшим гносеологическим фактам можно отнести и открытие антропного принципа в космологии. В свете сказанного следует ввести понятие *философии фактуальности*, без которой трудно себе представить философскую культуру XXI века.

Гносеология прошлого исходила из предпосылки, что процесс познания всегда протекает на основе одних и тех же принципов, механизмов и стратегий, независимо от того, какого рода объекты исследуются. Отсюда следовало, что может существовать лишь единая дисциплина о познании. Специфика познаваемых объектов, конечно, каким-то образом принималась во внимание, но это никак не касалось фундаментальных характеристик познавательной деятельности. Гносеология явно или неявно исходила из принципа *единства мира*. Между тем, опыт развития науки и философии XX века показал, что многообразие и многомерность мира играет не менее важную роль для понимания процессов познания, чем его единство. Разве не очевидно, например, что познание *математических* объектов протекает существенно иначе, чем познание объектов *физических*, а познание *человеческого* в человеке принципиально отличается от познания мира вещей? Между тем все еще предпринимаются усилия доказать, что типы абстракций математики и физики, хотя и различаются между собой, но имеют больше сходства, чем различия. Да и самого человека часто пытаются исследовать, не принимая во внимание его собственно человеческие сущностные характеристики. Между тем, дело идет не только о том, что перед нами качественно различные *типы объектов*, но и о том, что каждый из этих типов требует разработки своей особой эпистемологии и методологии со своим набором дисциплинарных категорий. Даже если эти категории называются одним и тем же термином (напр., истина, рациональность, обоснование, модель, абстракция и т. п.), эти термины в разных эпистемологиях будут иметь разный смысл. Например, понятие истины в *естественных науках* и в *обыденном познании* имеет существенно разный смысл. Так, утверждение «Солнце взошло» в астрономии либо бессмысленно, либо ложно, а в обыденном человеческом опыте оно может иметь точно верифицируемый смысл. И какими бы впечатляющими ни были успехи физики и астрономии, человечество никогда не откажется для описания своего земного опыта пользоваться моделями обыденного познания. Кстати сказать, в истории физики мы уже встречались с тем гносеологическим фактом, что один и тот же термин (напр., «масса») в классической механике и в теории относительности используются в разных смыслах. Необходимость разработки разных эпистемологий в зависимости от типа познаваемых объектов не исключает того обстоятельства, что может существовать и некая метагносеология, в которой исследуются *общие* принципы и стратегии познания.

Гносеология прошлого исходила из того, что *природа и структура реальности* не оказывает влияния на природу познания (1). Скорее, признавался противоположный тезис: субъект накладывает отпечаток на процесс и результат познания (таким образом, просматривается асимметрия субъекта и объекта). Правда, материалисты, включая в известной степени и марксистов, полагали, что по своему *содержанию* познание есть *отражение* свойств объекта. В этом смысле познавательный образ ставился в прямую зависимость от содержания отображаемого объекта. Но что касается характеристик самого процесса познания, то тут влияние природы реальности не исследовалось. Кое-какие попытки мы, конечно, встречаем в истории философии. Примечательно в этом отношении известное высказывание Энгельса о тождестве мышления и бытия как бессознательной предпосылке науки и что эта предпосылка исследовалась материалистами лишь со стороны содержания.

Гносеология прошлого недостаточно обращала внимание на специфику *познания человека* как антропологической реальности. При этом это выражалось двояко: во-первых, оставался в тени вопрос, как антропологическая реальность пронизывает все человеческое познание, во-вторых, обращалось недостаточное внимание на то, какова специфика познания собственно человеческого аспекта. Антропная гносеоло-

гия фокусирует свое внимание именно на эти два вопроса.

Традиционная гносеология была лишена топологического подхода к познанию, она не учитывала влияния «условий познания» на процесс и результат познания. Этот пробел восполняет интервальная философия, вводя понятие познавательной позиции и исследуя разные типы последних с точки зрения их гносеологических характеристик. Так, мир «изнутри» предстает существенно иначе для наблюдателя, чем мир «извне».

Предмет и специфика антропной гносеологии.

Философы размышляют об особенностях познания человека, начиная чуть ли не с Сократа. Очевидно, что человек и человеческое представляют собой *особую реальность*. Может ли человек как познающий субъект сделать объектом своего познания другого человека именно как *субъекта*? За многие столетия развития цивилизации возникло множество наук о человеке и «мире человека». Среди них мы встречаем как естественнонаучные, так и гуманитарные дисциплины. В начале XX века философы обратили внимание на принципиальную разницу между науками о природе и науками о духе. Кстати, можно ли сказать, что антропологическая эпистемология это именно наука о познании духа, духовного начала в человеке, его субъективности? Сводится ли человеческое к «духовному»? Другими словами, здесь возникает вопрос о специфике такой реальности, как *человек*, в контексте дихотомии «материальное–идеальное».

Когда мы ставим вопрос об «антропологической эпистемологии», то следует иметь в виду несколько обстоятельств. Прежде всего мы должны понимать, что речь идет не о гносеологии вообще и не о ее переосмыслении с точки зрения включения в нее антропологического подхода, хотя такая постановка вопроса имеет право на существование. В данном случае мы не говорим, однако, об эпистемологии в целом, о познании в целом. Речь идет исключительно о формах и методах познания *человеческой реальности* как таковой. В таком случае нужна ли особая эпистемология как отдельная дисциплина? С точки зрения традиционных гносеологических теорий – не нужна. Но с интервальной точки зрения, всякая особая реальность требует особый тип познавательной деятельности, своих познавательных стратегий и методов, напр., герменевтические методы при постижении человека. Дело в том, что антропологическая эпистемология пользуется набором понятий, которые несоизмеримы с аналогичными понятиями других эпистемологических дисциплин. Здесь свое особое понятие *истины, рациональности, чувственного, интуиции, дискурсивности и т. п.*

До сих пор никто внятно не исследовал проблему познания человека средствами особой философской теории. Поэтому возникает вопрос об обобщении большого массива философских работ, посвященных проблеме человека, их систематизации в рамках гносеологии.

Приступая к разработке антропной эпистемологии, мы прежде всего должны иметь в виду, что гносеология начинается с «онтологии», с того, как мы интерпретируем объект познания, как мы видим его специфику, его фундаментальные характеристики. В зависимости от того, какую онтологическую модель человека мы принимаем, выстраивается и соответствующая теория познания человека. Отсюда вывод: антропной эпистемологии предшествует некая онтологическая трактовка человека. Затем мы должны дать анализ *субъекта познания* в сфере антропологии. В чем здесь специфика субъекта познания, как он должен быть взят (напр., во всей совокупности своих социокультурных и экзистенциальных характеристик)? Кроме того, такой вопрос: находится ли субъект познания (в сфере антропологии) с точки зрения своей познавательной позиции в ситуации извне или изнутри? В естественных науках, например, в классической физике, субъект рассматривался всегда в позиции «извне» (по отношению к физической реальности, к природе). В процессе постижения человека должен ли субъект находиться непременно «изнутри»? Короче говоря, следует детально обдумать специфику *субъекта познания* в этой сфере, его гносеологические и аксиологические свойства, его интенции и т. д.

В то время как любая вещь, любая предметность открыты для взаимодействия со всем остальным миром, мир субъективного существует *лишь изнутри*. Это – замкнутая в себе монада. Если мы захотим обнаружить ее присутствие во внешнем мире, мы должны будем прибегнуть к вещному языку и сказать, что «субъективное» как *идеальное* не дано нам, но когда оно косвенно проявляет себя, оно теряет свою сущность «бытия изнутри» и становится подобным любой вещи.

Открытие в философии новой реальности, данной нам «изнутри», влечет за собой ряд важных следствий как онтологического, так и гносеологического порядка. Оно, безусловно, ставит под вопрос самую сущность рациональности. «В каких случаях исследователь не может отречься от своей субъективности? В тех, когда его познание направлено не на объект, а на субъект, или на любое проявление субъективности – в событии, в поступке, в художественном произведении, в культуре» (2). В наших попытках познать человеческую реальность обнаруживается, таким образом, некий универсальный по своему историко-культурному значению парадокс, который можно сформулировать как своего рода антиномию рациональности: познать нечто – значит отнестись к нему *как к объекту*; но если предметом познания становится *субъект*, то превратить его в *объект* – значит лишить его своей сущностной определенности, другими словами, лишить его всех качеств его субъективности, его монадной интериорности; следовательно, чтобы не утратить саму суть постигаемого содержания, познание субъектом другого субъекта должно сохранять субъективные качества последнего – его самосознательность, ценностную ориентированность, свободу воли, интуицию и т. п. и в то же время должно обеспечивать объективность подхода, рациональную достоверность и выразимость. Для того, чтобы быть объективным, надо максимально сохранить субъективность.

Принято считать, что разрешение указанной антиномии в значительной мере связано с герменевтическим методом. Перед нами особая познавательная ситуация, имеющая свой специфический набор концептуальных средств и способов исследования. В то время как при исследовании *вещей* решающее значение имеет такой познавательный механизм, как *объяснение*, в процессе постижения *человеческого мира* на первый план выходит иной способ духовного освоения реальности – *понимание*. Реальность, которую осваивает понимание, – это прежде всего мир культурных феноменов, «социальная материя», высшие этажи сознания и субъективной реальности вообще, механизмы межличностной коммуникации. Понимание как особый инструмент познания есть условие и основа человеческого общения, поэтому оно с необходимостью включает в себя рефлексивную составляющую, способность человека воспринимать себя в соответствии с другой субъективностью, а также овладение «искусством переживания», умение взглянуть на себя «со стороны», критически оценить свои мотивы, действия и т. п. М. М. Бахтин отмечал, что «безоценочное понимание невозможно. Нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт» (3).

Может ли человека в его специфичности изучать какая-то отдельная частная дисциплина или только философия? А, например, педагогика, культурология, психология? Что касается философии, то здесь она может применить все свои методы рефлексии – сомнение, критику, феноменологический анализ, герменевтику, деконструкцию, интервальность и т. д. За XX век в области антропной эпистемологии было сделано семь крупных открытий, включая феноменологию, философскую герменевтику, структурализм и др.

Говоря о модусах человеческого в человеке, мы прежде всего вспоминаем о том, что он как субъект истории, как субъект деятельности и познания обладает *свободой*, (равно как и в своей экзистенции). Но при этом у него нередко возникает фундаментальная иллюзия независимости, как раз в том, в чем он именно *зависим*. Проблема «зависимости» (особенно в контексте реалий XX в., например, наркомании) предстала как одна из фундаментальных проблем человека XX столетия. Надо различать два типа зависимостей: естественная зависимость от объективных условий и обстоятельств, например, зависимость людей от уровня развития материального производства, от производительных сил и производственных отношений, от существующих социальных структур и реальностей. Другая зависимость – от специфических факторов психо-физиологического порядка (наркомания, алкоголизм, курение и другие вредные привычки), третий тип зависимости – от интересов, ценностей, от системы отсчета, от «позиции», от способа видения. Человек во многих случаях не осознает зависимость от своей ценностной позиции, от норм, традиций культуры, языка, моды, общественного мнения и т. п., от либидо, сферы подсознания, от неявных установок и т. п.

В чем проявляется свобода человека с интервальной точки зрения? В том или ином интервале своего бытия человек от некоторых факторов зависит, от некоторых – не зависит. Однако, он может, духовно поднявшись в ситуацию «над интервалом», как бы морально преодолеть свою несвободу от внутриинтервальных обстоятельств. Во-вторых, он может при определенных условиях выйти из данного интервала и перейти в другой. В этом акте выбора и акте перехода он проявляет свою свободу, перерешая свою судьбу. В-третьих, опираясь на инвариант, т. е. на более широкие отношения и взаимосвязи, человек может использовать возможности свободы и изнутри и извне, в-четвертых, человек может сам построить свой интервал, свой дом, свой мир, вырвавшись из необходимости выбирать из налично данных вариантов своего существования.

Природа так устроила человека, что привязала его к «фактору X», (к либидо, к наркотику, к миру соблазна), иначе человек был бы слишком свободным и не стал бы считаться с «хитростью природы». Она вживила в него «центр удовольствия» и дергает его за веревочку, превращая в машину желаний. Но она наделила его и *свободой*, бесконечным духовным потенциалом. Не хочешь быть марионеткой – преодолей соблазн, для этого тебе дана воля и сила ума, дух и мораль. В преодолении себя человек видит путь к самореализации.

Антропный принцип: гносеологическое измерение.

Открытие *антропного принципа* в современной космологии (последняя треть XX в.) совпало по времени с годами активного освоения космоса современной цивилизацией. На древний философский вопрос, почему Вселенная такова, какой мы ее наблюдаем, современная космология пытается дать ответ, связывая воедино универсальные характеристики космоса с самим фактом существования человека и разума: «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей» (Б. Картер). Совершенно очевидно, что антропный принцип представляет особый интерес для антропной эпистемологии, ибо он напрямую связывает космос (как крупномасштабный интервал) и человека (как микромонаду), позволяя по-новому взглянуть на природу человека как субъекта и на его положение во Вселенной.

В свете сказанного можно сформулировать основные допущения антропной гносеологии:

1. Наш мир таков, что при нем существует наблюдатель.
2. Наблюдатель таков, что он существует в этом мире.
3. Наблюдатель способен постигать мир, в котором он существует.
4. Наблюдатель способен познавать самого себя и себе подобных двояким образом:  
во-первых, как мир объектов;  
во-вторых, как мир субъектов, включая самого себя.
5. Фундаментальной особенностью нашего мира является наличие в нем информации.

6. Между наблюдателем и наблюдаемым существует информационный посредник.

Приведенные утверждения представляют собой шесть догм антропной эпистемологии. Эти утверждения можно назвать «догмами», ибо они принимаются без доказательств, хотя и не без оснований. Анализ оснований, по которым они принимаются, представляет собой первую часть исследования. Вторая часть – обсуждение следствий, которые из названных догм вытекают...

Какова должна быть структура реальности, чтобы мир был познаваем? Этот вопрос был исследован нами ранее (1).

Рассмотрим вторую часть. Не трудно заметить, что первая догма представляет собой одну из формулировок антропного принципа в космологии, перенесенного в эпистемологический контекст.

Вторая догма: не только наш мир таков, что при нем существуем мы, наблюдатели, субъекты познания, но и наблюдатели по своей природе и сущности таковы, что они существуют в этом мире. Здесь фиксируется как бы диалектика человека и мира. Наблюдатель другого типа не мог бы существовать в этом мире, поэтому устройство мира может нам прояснить и устройство человека как познающего и экзистирующего субъекта. Человек – голограмма Вселенной и ничего больше, его сущность не может «выпадать» из общих порядков бытия. Если мы хотим познать природу человека, мы должны познавать мир, в котором он существует, познать как многомерную реальность и как бесконечную в себе тотальность. Сущность человека посюсторонняя, она до конца сводима в интервале нашей Вселенной. Это не значит, что ее можно свести лишь к какому-то одному из интервалов его бытия – биологическому, социальному, культурному и т. д. Как и Вселенная, человек многомерен. Человек таков, каков мир, но верно и другое: мир устроен так, что в нем возможен человек. В этом смысле сущность человека есть ключ к сущности мира.

Способен ли человек познавать других людей? Способен. Прежде всего тем способом, каким он познает любую вещь – превращая человека в познавательном контексте в объект – в живую вещь, подобную муравью, ворону или медведю. И это дает ему много нужной информации. Но если он хочет познать человека как субъекта, ему нужны другие познавательные средства. Анализ таких средств – важнейшая задача антропологической эпистемологии.

#### **Онтология интервальности.**

Выше мы уже отмечали, что гносеология начинается с онтологии. Всякая онтология включает в себя два исходных понятия – *вещи* и *среда как пространство* их бытия. Даже крайний, редуцированный случай – онтология Парменида – предполагала «бытие» и его отрицание, его ограничение – «небытие». Что касается Демокрита, то в его атомистическом учении мы четко прослеживаем две ключевые категории – атомы (исходные вещи) и пространство как некая великая пустота, в которой вечно движутся кирпичики мироздания. Есть только атомы и пустота, – говорит Демокрит. Среда как пустое пространство не оказывает никакого влияния на качественную природу атомов. Качества не меняются даже от физического столкновения элементарных кирпичиков бытия.

Позднее, когда стала формироваться физическая наука, в понятие «пространства бытия вещи» стали включать не только само физическое пространство, но и окружающие физические условия – температура, атмосферное давление, среда (воздушная, водная и т. п.), поле тяготения и т. д. Вещи причинно взаимодействуют друг с другом, что приводит к определенным следствиям. Кроме того, на вещи оказывает влияние окружающая среда. Так, кусочек сахара, помещенный в воду, растворяется, а вода, помещенная в холодильник, замерзает.

Понимание того очевидного факта, что вещи взаимодействуют со *средой*, в общепhilософском плане не меняло смысла основных посылок классической онтологии. Эти послылки в конечном счете сводились к трем основным утверждениям:

- вещь с точки зрения своего качества, есть нечто самодостаточное, абсолютное, независимое в своей сущности от условий бытия;
- среда существует сама по себе как некая абстрактная предпосылка бытия вещи;
- вещи и среда взаимодействуют, но это взаимодействие не является глубинным, затрагивающим их сущность.

Первым шагом к изменению классической концепции была идея «качественных превращений» вещей, в результате качественных скачков. Так, постепенные количественные изменения температуры окружающей воздушной среды (в зависимости от направления) могут привести либо к таянию льдов, либо к замерзанию рек, (изменение агрегатного состояния вещества). Если рассматривать агрегатное состояние вещества как качественную характеристику вещи, то в этом случае необходимо признать возможность качественных превращений вещей под влиянием внешних условий. При этом, однако, качественная трансформация предполагает и момент сохранения некой основы (сущности) вещи, например, ее химический состав. Все же напрямую Гегель не связывает качественные превращения со *средой*, ибо речь идет в первую очередь о переходе количественных характеристик самой вещи в качественные.

В результате изменился взгляд на топологическую структуру мира. Вещь и среда оказались в действительности связанными между собой гораздо теснее, чем предполагалось ранее. Существуют некоторые выделенные точки среды, в которых вещь и среда оказываются как бы нераздельными. Гегель назвал эти точки «узловыми точками меры», а интервал между такими точками, задающий некоторую целостность, – *мерой*. Впрочем, Гегель связал понятие меры лишь с одним типом категориальных отношений, когда количественные изменения с определенного момента сопровождаются качественным скачком. Кроме того, эти изменения происходят внутри вещи самой по себе, а не как системный эффект. В действительности,

как мы увидим ниже, мера, понимаемая топологически, задает не только качество вещи, – она задает любую *определенность* – свойства, отношения, сущность. Кроме того, мера задает эту определенность не только при переходе от количества к качеству, но и при переходе от потенциального к актуальному, от непрерывного к прерывному, от бесконечного к конечному. Другими словами, понятие меры подвергается обобщению и радикальному переосмыслению как понятие топологического смысла. Чтобы не спорить о словах и отсечь груз старых ассоциаций, я ввел для данной идеи другой термин – *интервал*. В направлении пересмотра диалектики вещи и среды двигалось и естествознание.

В начале XX века благодаря работам Эйнштейна физика была вынуждена существенно пересмотреть понятие физического пространства. Как известно, Ньютон рассматривал пространство как абсолютную пустоту, как естественное пустоеместилище всех происходящих в мире явлений и событий. Пространство бесконечно, однородно и изотропно, оно не имеет выделенных мест и выделенных направлений, оно не оказывает никакого влияния на происходящие в данном пространстве события. В свою очередь, происходящие физические процессы никак не воздействуют на пространство. Его свойства неизменны и инвариантны. Эйнштейн вводит понятие искривления пространства под влиянием сил гравитации. Таким образом, вещь как тяготеющая масса может существенно влиять на местные характеристики пространства, например, искривлять его. В свою очередь, искривленное пространство может воздействовать на поведение вещей, например, искривлять траекторию луча. В зависимости от системы отсчета пространственные характеристики вещи могут изменяться. Пространство и время оказались относительными категориями. Лишь взятые в единстве они образуют некий абсолютный инвариант – так называемый *пространственно-временной интервал*.

Таким образом, современная физика демонстрирует нам пример радикального отхода от традиционной топологии мира. Новизна заключалась в двух моментах: во-первых, в признании зависимости характеристик вещи от конкретных условий ее локализации в определенной среде, во-вторых, в принципе относительности, согласно которому всякая вещь может быть взята с точки зрения разных способов ее локализации, в разных системах отсчета. Это значит, что любая вещь не только существует как конкретная определенность лишь в рамках той или иной меры, но и одновременно может быть фиксирована по отношению к разным мерам. Вещь оказалась *многомерной*. Введение в философию понятия меры как *интервала* радикализирует все наши прежние онтологические представления о топологии мира и одновременно соответствует духу важнейших открытий в области естествознания.

#### Литература

1. Лазарев Ф. В. Основания интервальной эпистемологии. – Ученые записки ТНУ, т.14(53),№1, с.3-13.
2. Каган М. С. Дополнительность и интервальность.// Диалектика и современный стиль мышления. Севастополь, 1983.–с.41.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979,с.346.